appunti
149 12/2021

DOCILE

APPUNTI

Rivista della Scuola Lacaniana di

Psicoanalisi Via Daverio, 7 - 20122 Milano

Direttore responsabile della pubblicazione
Andrea Gravano

Segretaria di redazione
Florencia Medici

Caporedattore
Alessia Vaudano

Redattori
Omar Battisti, Daniela Fornari, Pierangela Pari, Annalisa Piergallini

Corrispondenti esteri
Cinzia Crosali (ECF), Marta Serra (ELP), Violaine Clément (NLS)

Corrispondenti locali
Antonella Paolucci (Ancona), Susana Liberatore (Bologna), Carlo Montelone (Catania), Federica Facchin (Milano), Francesco Impagliazzo (Napoli), Giorgia Di Pietrantony (Padova), Barbara Lupo (Palermo), Rachele Giuntoli (Pisa), Alice Pari (Rimini), Carmine Mangano (Roma), Viviana Monti (Torino), Claudio Mattiussi (Udine), Sylwia Dzienisz (Venezia)

Copertina
PepSansò

Altra copertina
Vincenzo Lopardo, *The White 7 – chiudi la porta che entrano i gatti*,
Pennarelli su carta 35x50 cm.

Il contenuto degli articoli pubblicati in Appunti è responsabilità degli autori.
Registrazione del Tribunale di Torino n. 51/2016.

Per contatti: appunti@slp-cf.it
Abbonamenti:

Singoli numeri: € 10,00; per membri e partecipanti SLP: € 9,00
Abbonamento (4 numeri annui): € 40,00; per membri e partecipanti SLP: € 35,60 I costi sono comprensivi delle spese di spedizione
Acquisto diretto e/o tramite abbonamento presso NeP edizioni:
ordini@nepedizioni.com

Indirizzi del Campo Freudiano:

SLP (Scuola Lacaniana di Psicoanalisi) www.slp-cf.it
AMP (Associazione Mondiale di Psicoanalisi – La Scuola Una)
www.wapol.org EFP (Euro Federazione di Psicoanalisi − Europa)
www.europsychoanalysis.eu ECF (École de la Cause freudienne − Francia) www.causefreudienne.net
ELP (Escuela Lacaniana de Psicoanálisis – Spagna)
www.elp.org.es NLS (New Lacanian School) www.amp-nls.org
EOL (Escuela de la Orientación Lacaniana − Argentina) www.eol.org.ar
EBP (Escola Brasileira de Psicanálise − Brasile) www.ebp.org.br
NEL (Nueva Escuela Lacaniana) www.nel-amp.org
Champ freudien www.champfreudien.org
Biblioteca del Campo freudiano in Italia
www.bibliotecalacaniana.it La Psicoanalisi www.lapsicoanalisi.it

IF (Istituto Freudiano) www.istitutofreudiano.it
IPOL (Istituto Psicoanalitico di Orientamento Lacaniano)
www.istitutoipol.it ISDSF (Istituto Superiore di Studi Freudiani)
www.isdsf.it

INDICE

Editoriale
di Andrea Gravano 9

In primo piano: Docile

Docile al *parlessere*
di Laura Storti 13

Docile
di Pietro Enrico Bossola 17

J. Morris: due vite in una
di Adriana Monselesan 23

Superman è bisex
di Alfonso Leo 29

Curare l'imbroglio
di Giuseppe Salzillo 35

Docile e ribelle al virtuale
di Amelia Barbui 43

Lavori di scuola

Il rapporto sessuale tra un uomo e una donna non esiste
di Gian Francesco Arzente 47

Al di là delle identificazioni, il reale del sesso
di Davide Pegoraro 53

Contributi

Traduzione: polemica e cristallizzazione
di Francesca Biagi-Chai 63

Uni-versus ovvero Universi singolari
di Emilia Cece 67

Voi parlate *wokish*?
di Catherine Lazarus-Matet 73

La frustrazione e l'Altro – Parlare non chiude il cerchio
di Antonino Zaffiro 77

Riflessioni sull'intervento psicologico
nell'ambito della tutela dei minori
di Viviana Marcovich 81

(In)competenza genitoriale.
Uno sguardo oltre il pregiudizio manifesto
di Pierluigi Ferrari 85

La tutela del minore nel contesto familiare.
Tra valutazione delle capacità genitoriali e singolarità del minore
di Andrea Aldrovandi 91

Mescolanze

Massimilia Doni e la voce del desiderio
di Roberto Cavasola 101

Assoli a due voci
di Roberto Mercandini e *Annalisa Teodorani* 107

Editoriale

Andrea Gravano

Cari lettori, care lettrici,

il numero 149 di Appunti è dedicato a un significante - docile - che in redazione ci è parso essere di notevole attualità, un significante degno di essere lavorato, messo al lavoro nelle riflessioni, nelle argomentazioni, nelle spigolature dei colleghi che hanno voluto dedicarvi il loro tempo.

Uno psicoanalista deve essere docile? E, nel caso, docile a chi, a cosa? La psicoanalisi è docile? E docile cosa significa? Forse mansueto, forse accondiscendente?

Docile deriva dal latino *docere* e il significato letterale si riferisce a colui che è atto e disposto ad apprendere e, per estensione, nel linguaggio comune, si riferisce a persona che si piega facilmente alla volontà di chi ha il compito di guidarla. L'analista non è forse docile all'inconscio? L'analista non segue forse il linguaggio o meglio la *lalingua* di chi parla e, docilmente, appunto, la ascolta? In tal senso certamente lo psicoanalista è mansueto all'ascolto, accondiscende all'ascolto, è docile alla parola dell'altro, la accoglie nella sua pratica, nel suo stesso praticarla. Ma questa docilità non deve tuttavia mai confondersi con l'accondiscendenza e la mansuetudine di chi pare tirarsi fuori o starsene da parte quasi a guardare con aristocratico distacco a quanto si oppone al discorso analitico, che sia l'incalzare del discorso del capitalismo, una politica liberticida o uno scientismo cieco e paralizzante: è necessario, come psicoanalisti, essere docili anche al fatto che l'inconscio sia politica.

Un ringraziamento, mio e della Redazione tutta, va a Vincenzo Lopardo, l'artista che ci ha concesso l'opera da utilizzare nell'Altra copertina per questo numero di Appunti: è sempre necessario rivolgersi all'opera d'arte con quella docilità che permetta di riceverne, uno per uno, quegli effetti che solo *après coup* si disveleranno.

Nel momento di chiudere questo numero di Appunti, ricevo la triste notizia della scomparsa della nostra cara collega Giuliana Kantzà. Mi è sempre difficile essere docile alla morte, ma Giuliana ha saputo trovare nel corso di una lunga malattia una maniera funzionale per vivere al meglio e spegnersi con serenità, con docilità. Fino all'ultimo ha fatto quel che il suo desiderio deciso le imponeva: ha fatto l'analista, continuando fino alla fine a ricevere pazienti.

Ho conosciuto Giuliana da studente all'Istituto freudiano e poi nell'ambito delle attività della Segreteria allargata di Milano e ne ho apprezzato quello stile sempre libero, con il quale riusciva sempre, spesso attraverso la provocazione e un certo vigore retorico, ad arrivare al punto, al centro della questione, con effetti sempre squisitamente analitici e insegnanti. Giuliana è stata una delle prime persone a

invitarmi a un lavoro attivo all'interno della Scuola e di questo le serberò sempre gratitudine, unitamente al ricordo piacevole dei momenti di lavoro insieme, nel cartello così come nelle attività di Segreteria, dove, con la sua squisita ospitalità, sapeva far diventare il lavoro di Scuola allo stesso tempo utile, insegnante, formativo e davvero conviviale: con Giuliana si poteva discettare di teoria psicoanalitica di fronte alla miglior *moussaka*. Salutare Giuliana è salutare un *exemplum* di analista.
A Panayotis, a Ilde e a Bernardo le più sentite condoglianze mie e della Redazione: a Giuliana Kantzà è dedicato questo numero di Appunti.

Al lettore, alla lettrice l'augurio di una serena e piacevole lettura di questo numero foriera di positivi effetti.

IN PRIMO PIANO

DOCILE

Docile al *parlessere*

Laura Storti

La massa è un gregge docile che non può vivere senza un padrone.
È talmente assetata di obbedienza da sottomettersi istintivamente
a chiunque se ne proclami padrone[1].

In *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* Sigmund Freud mette in luce l'esistenza di una stretta relazione tra psicologia individuale e psicologia sociale. La prima "verte sull'uomo singolo e mira a scoprire attraverso quali modalità egli persegua il soddisfacimento dei propri moti pulsionali; eppure solo raramente […] riesce a prescindere dalle relazioni di tale singolo con altri individui[2]". Freud evidenzia come nella vita psichica dell'essere umano sia sempre presente l'altro, rappresentato dalle figure genitoriali oppure dall'oggetto d'amore, dal maestro, dall'amico o dal nemico, e con ciò legittima la sua affermazione. Quale legame possiamo dunque stabilire tra l'inconscio e la politica?

Jacques Lacan nel Seminario *La Logica del fantasma* afferma: "Non dico nemmeno la politica è l'inconscio, ma semplicemente che l'inconscio è la politica"[3].

Con ciò Lacan ci indica che se ci fermassimo alla prima parte dell'enunciato da lui affermato e al tempo stesso negato ("Non dico nemmeno la politica è l'inconscio"), faremmo nostra la tesi espressa da Freud e che di fatto produce una riduzione della politica all'inconscio.

Del resto lo stesso Lacan, nella messa in logica dei suoi quattro discorsi, dirà: "il discorso dell'inconscio risponde a qualcosa che attiene alla istituzione dello stesso discorso del padrone. È questo che si chiama inconscio"[4].

Lacan però sottolineando "l'inconscio è la politica", effettua un'ulteriore operazione. A tale proposito, Jacques-Alain Miller afferma: "è un ampliamento, è un'inflazione. È il trasporto dell'inconscio al di fuori della sfera solipsistica per metterlo 'nella città', per farlo dipendere dalla "storia", per far dipendere l'inconscio dalla discordia del discorso universale"[5].

Freud inventa l'inconscio a partire dalla sua pratica di ascolto di quante si recano da lui perché soffrono nel corpo: prevalentemente donne ma non solo, considerate mendaci e manipolatrici dalla medicina ed egli si mostra "docile alle isteriche"[6].

---

[1] S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io,* in *Opere*, vol. 9, Boringhieri, Torino 1989, p. 271.
[2] *Ivi*, p. 261.
[3] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XIV. La logica del fantasma* (1966-1967), lezione del 10/05/1967, inedito.
[4] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2001, p. 109.
[5] J.-A. Miller, Intervento al Convegno *La primavera della psicoanalisi*, in *La psicoanalisi*, n. 33, Astrolabio, Roma 2003, p. 138.
[6] J.-A. Miller, *Docile ai trans*, in *Rete Lacan a*-periodico *online*, n. 29, Edizione straordinaria. Consultabile al seguente indirizzo: https://www.slp-cf.it/rete-lacan-n-29-edizione-straordinari/

Attraverso l'associazione libera e l'interpretazione, costruisce un nuovo legame sociale che con Jacques Lacan potremmo chiamare un nuovo discorso. Freud riconosce il sintomo come formazione dell'inconscio e, al pari del sogno, decifrabile. Si rende conto che il sintomo stesso comporta uno strano godimento che investe il soggetto. E infine, che il sintomo comporta una ripetizione, come se quel soddisfacimento volesse, di per sé, ripetersi: coazione a ripetere.

Lacan, nel suo ritorno a Freud, definisce l'inconscio strutturato come un linguaggio e basa la sua pratica sul primato del significante. L'inconscio è il discorso dell'Altro, ossia la trama simbolica in cui il soggetto sorge come effetto del significante. Se una parte del sintomo risulta decifrabile, un'altra è fuori senso, irraggiungibile dal linguaggio.

Lacan, in seguito, con l'affermazione "l'inconscio è il reale" [7], riprende e rafforza la dimensione del godimento, già messa in luce da Freud.

Non si tratta più di decifrare il sintomo ma di ridurlo all'osso[8]. L'inconscio reale è l'inconscio fuori senso, in quanto il reale risulta espulso dal senso e dalla verità.

L'esperienza analitica mostra come ciascuno sia giocato dal proprio inconscio e come il sintomo rivendichi una fissazione di godimento particolare, che si discosta da modelli standardizzati e universali. Mentre il discorso del padrone, nel suo essersi trasformato in quello del capitalista, impone l'imperativo "Godi!" uguale per tutti, attraverso il consumo di oggetti *gadget*, il desiderio dell'analista mira a far emergere la "differenza assoluta".

Possiamo dunque dire che l'inconscio è la politica dell'analista nella direzione della cura ma è anche la politica della relazione dei *parlesseri* tra loro. Ovvero possiamo affermare che la dimensione politica del desiderio dell'analista è dunque l'incidenza del discorso analitico sugli altri discorsi.

Nel marzo di quest'anno, trascorso un anno dall'esplosione della pandemia che ha "sconvolto" la gran parte dei paesi europei e del mondo, costringendoci a una drastica riduzione di contatti umani, Miller, prendendo a pretesto l'uscita in Francia del libro di Éric Marty *Il sesso dei moderni*, apre un confronto con l'autore sul tema del *gender*.

L'uragano JAM[9] si abbatte sulle Scuole dell'Associazione Mondiale di Psicoanalisi e, tra queste, sulla Scuola Lacaniana di Psicoanalisi del Campo freudiano, generando sorpresa e risveglio.

Non che il tema *gender* fosse nuovo ma la pubblicazione in Francia del poderoso libro di Éric Marty ha rappresentato l'opportunità per dire qualcosa su un costrutto teorico, che seppure controverso, ha avuto un successo mondiale in quanto si occupa di "quello che cammina nelle profondità del gusto"[10].

Gender rappresenta ancora oggi un significante che, partendo dagli Stati Uniti, ha conquistato il mondo. Gli studi di genere sono entrati a pieno titolo nelle

[7] J. Lacan, *Il Seminario, R.S.I.* (1974-1975) lezione del 15 aprile 1975, inedito.
[8] J.-A. Miller, *L'osso di un'analisi*, Franco Angeli, Milano, 2001.
[9] J.-A. Miller, *Uragano sul «gender»!* in *Rete Lacan a*-periodico *online*, n. 26, Edizione straordinaria. Consultabile al seguente indirizzo: https://www.slp-cf.it/rete-lacan-n-26-edizione-straordinaria/
[10] *Ibidem*.

Università, nel linguaggio politico ed economico e Miller ci ricorda: "pesano sull'evoluzione dei costumi in tutte le democrazie avanzate, per chiamarle così, esse ispirano la legislazione di diversi paesi" [11].

Il genere tende a soppiantare il concetto di sesso, passare dal due al multiplo, al fluido. In fondo, si fa strumento affinché il cittadino, meglio il consumatore, possa rivendicare il riconoscimento del proprio diritto al godimento.

Dopo neanche un mese, un'ulteriore uscita di Miller, destinata a far riflettere dentro e fuori dal Campo freudiano: *Docile ai trans*[12].

Miller dichiara scoppiata la rivolta trans ed elegge questo in corso l'anno trans. Non sembra casuale che ciò avvenga proprio nel momento in cui l'Europa chiama gli stati membri, che ancora non l'abbiano fatto, a promuovere una legge che riconosca l'esistenza delle varie identità di genere, comprese quelle in transito, e che persegua e punisca i reati di violenza che poggiano sulle discriminazioni nei confronti di tali identità. Ma anche nel momento in cui la guerra tra i sessi appare sempre più aspra e cruenta e si arricchisce di variegate posizioni che sembrano rispecchiare sempre più la tendenza alla segregazione.

Egli si dichiara docile ai trans, così come lo fu Freud con le isteriche, specificando di non simpatizzare con le "associazioni che rivendicano l'appartenenza a un gruppo" e che parlano in nome dei trans. Esse rappresentano infatti, comunità che hanno come obiettivo quello di uniformare e massificare il godimento, ovvero rendere chi vi si riconosce sempre più docili al padrone.

"Per il solo fatto che si riceva qualcuno per ascoltarlo, non lo si rifiuta, lo si accetta" [13], in questo senso possiamo parlare dello psicoanalista in quanto docile verso il soggetto. Vale la pena sottolineare che si tratta di un ascolto particolare, quello dello psicoanalista, ovvero di un ascolto non privo di interpretazione.

Il discorso del padrone, ovvero la politica, tende alla costruzione di comunità di godimento mentre quello dello psicoanalista si attesta sulla singolarità, sull'uno per uno.

Possiamo pensare allora che questi interventi da parte di Miller, rivolti alle Scuole dell'AMP e non solo, abbiano la *stoffa* di un'interpretazione? Con lo scopo di svegliare gli psicoanalisti richiamandoli alla loro funzione di interpreti del loro tempo? Ovvero dimostrare che il desiderio dell'analista si esplica non soltanto nella direzione della cura (docile al *parlessere*) ma anche come portatore di un discorso che circola tra gli altri discorsi?

---

[11] *Ibidem*.

[12] J.-A. Miller, *Docile ai trans*, in *Rete Lacan a*-periodico *online*, n. 29, Edizione straordinaria. Consultabile al seguente indirizzo: https://www.slp-cf.it/rete-lacan-n-29-edizione-straordinari/

[13] J.-A. Miller, *Presentazione del n. 9 della Rivista di Psicoanalisi in Russia*, in *Rete Lacan a*-periodico *online*, n. 34. Consultabile al seguente indirizzo: https://www.slp-cf.it/rete-lacan-n34-26-giugno-2021/#art_1

Docile

Pietro Enrico Bossola

Leggo in *Rete Lacan* n. 29 un articolo di Jacques-Alain Miller in cui ci parla della "nuova guerra" delle idee, scatenata dal movimento Trans.

In estrema sintesi, Miller parla della loro decisa posizione contro diverse modalità con le quali si costituisce un rapporto di potere e in questa (op)posizione, ne fa le spese anche la psicoanalisi.

Sono stufi che gli analisti parlino di loro, pensano che le teorie psicoanalitiche siano obsolete, fuori dai rivolgimenti che la contemporaneità comporta e così via. Il sapere su di loro lo hanno loro stessi e non hanno intenzione di appaltarlo ad altri. Chi meglio di loro può parlare di loro?

In fondo non c'è supposizione di sapere nella psicoanalisi, addirittura gli analisti possono avere un futuro se vanno a scuola dai trans.

In realtà questa è una posizione diffusa di cui ne fanno le spese anche i medici.

In tutto questo, c'è un punto decisivo che un analista non può ignorare: i Trans, come altre "categorie", forti della loro identità organizzata, dicono che "hanno qualcosa da dire" e da trasmettere. In altri termini loro sanno su di loro, ma anche su altri. Il punto è che questo sapere, talvolta, ha un tratto di completezza e non è aperto troppo all'interrogazione.

Miller dà una risposta a quanto riassunto: gli analisti devono essere *docili* con i trans. Come Freud, a differenza di Charcot, ha ricevuto una per una le isteriche, gli analisti odierni possono ricevere i trans nei loro studi ed essere *docili* con loro.

In questo vedo un problema: le isteriche si sono sempre presentate nel loro isolamento, i Trans, invece, si presentano come comunità strutturate e ciò può implicare una fatica in più. Tant'è. Ciò non toglie che si possa accoglierli attraverso una loro eventuale domanda individuale.

Docile proviene dalla parola latina *docere*, insegnare. Potremmo dire che essere docile è essere disponibile ad apprendere.

Però, prima di inoltrarci in questo aspetto, mi soffermo su una considerazione relativa a uno stato di cose di cui anche i trans partecipano.

Oggi sta cambiando il rapporto con il sapere, non è più come quello di soli 50 anni fa. Un tempo era riconosciuto il sapere ad alcune categorie di persone, anche se non era espresso. Anzi, in Italia, le categorie professionali e intellettuali parlavano in modo barocco o aulico per lasciare intendere e supporre l'esistenza di un sapere che loro possedevano e i più no. Le persone comuni supponevano loro un sapere, che a loro sfuggiva, e nello stesso tempo gli riconoscevano il diritto di possederlo.

Il sapere era di chi era deputato ad averlo. Un tempo il sapere era considerato inaccessibile, ma la propria ignoranza non era vista come svilente. Era così, c'era il farmacista, il medico, l'azzeccagarbugli e quant'altri, e se si aveva bisogno ci si rivolgeva a loro.

Questo vale anche per gli psicoanalisti, la differenza sta nel fatto che loro si occupano di inconscio e non tutti volevano crederci o non avevano gli strumenti per pensare a un'altra scena.

In fondo si viveva nell'idea che il sapere era parte dell'Altro. L'Altro esisteva.

Il sapere era qualcosa che si dispensava e, d'altra parte, insegnare significa in latino imprimere segni; stava poi al discente apprendere, cioè far suo ciò che gli veniva dato.

Le cose, negli ultimi anni, sono cambiate, la rivoluzione telematica, internet, hanno messo le informazioni a disposizione di tutti, creando un grande equivoco: si è confuso il sapere con l'informazione. Il processo di costruzione del sapere è rimasto rimosso dietro l'informazione.

Se vogliamo, il diritto alla parola tende a non incontrare il sapere, si collega direttamente alle infinite informazioni circolanti, per cui la parola si annoda direttamente all'informazione che più risponde al momento e all'interesse personale.

Viviamo attualmente nella presunzione di possedere, tutti stavolta, un sapere che noi potremmo definire immaginario, molti sono immersi nell'illusione di sapere.

Sempre più le persone sono dipendenti da una forma di suggestione aperta. Questo presenta dei pericoli perché l'esposizione immaginaria, per continuare a esistere, deve fissarsi, costruire delle mura di protezione, deve radicalizzarsi, perché rimane al di fuori del discorso. Si esce dalla legge del discorso.

Ci troviamo in una situazione paradossale e nello stesso tempo complessa: rendere immaginario il sapere, inquina il sapere formale e il lavoro per costituirlo. Per contro, il sapere light è diventato alla portata di tutti, ma tutto questo ha voluto dire, nello stesso tempo, barrarlo ed eliminare l'operatività del senso di complessità.

Cosa c'è di più facile di accomodarsi nell'illusione di un sapere immaginario che si allaccia al "ho qualcosa da dire"? Forse semplifico eccessivamente, ma passa in tutto ciò, un'idea per la quale tutti i diritti sono esigibili, o meglio, qualunque cosa può diventare un diritto.

I diritti non sono più il prodotto di bisogni e dell'elaborazione collettiva. Diventa diritto ciò che "ho da dire" come singolo individuo, per il solo fatto di enunciarlo.

Tornando al tema, i trans, dicono una cosa importante, si pongono come *parlesseri* e il sapere su di loro è in loro, e non di altri, fossero anche degli analisti.

Essere dunque docili, pronti ad apprendere, è un altro modo per dire che non c'è transfert.

La questione è grossa, anche perché Lacan stesso, nei suoi ultimi insegnamenti, non parla più di transfert, lo avvicina alla suggestione, così come ebbe a dire dell'interpretazione. Parlare in questi termini è un invito a ripensare la psicoanalisi, che non può fare affidamento su un soggetto sostenuto da una supposizione di sapere, ma che comunque "vuole dire".

Éric Laurent nel suo lavoro intitolato *Il trattamento psicoanalitico della psicosi e l'uguaglianza delle consistenze,* apparso recentemente nel libro *Conversazione clinica* curato da Jacques-Alain Miller, riporta un pensiero di Lacan presente nel *Seminario XXIV,* che dice: "A sapere, nell'analisi, è l'analizzante. Quello

che dispiega è perché lo sa, tranne per il fatto che c'è un altro – ma c'è un altro? – che segue quello che ha da dire, cioè quello che sa. Questa nozione dell'Altro, l'ho marcata in un certo grafo con una barra che lo infrange"[1].

Sicuramente Lacan si riferiva a soggetti in analisi, ma Laurent riporta quanto detto da Lacan, per dire che l'analista non è più nella posizione del soggetto supposto sapere, ma è nel posto di colui che segue, perché chi viene dall'analista vi arriva con l'idea di non aspettarsi, con sicurezza, un sapere che a lui manca.

Lacan parla di Altro infranto e non più di Altro barrato, siamo a cavallo tra un'esistenza e una negazione, cosa che fa dire ancora a Lacan: "L'analisi a dire il vero enuncia che l'Altro è unicamente questa doppiezza. C'è dell'Uno, ma non c'è nient'Altro"[2].

Laurent dice in modo diretto che la barra perduta, legata al soggetto supposto sapere, ricade sull'Uno e che conviene separare l'Uno e il dialogo, proprio perché l'Uno dialoga da solo.

Il punto è che sicuramente l'analizzante sa di sapere, non gli è dunque necessario incontrare effettivamente l'Altro, dato che non esiste, è sufficiente rivolgersi a lui perché si producano effetti di ritorno. Però è centrale che si dia a questo sapere il peso di una singolarità radicale.

In questo vedo l'articolazione del *parlessere*, pur nel suo dialogo solitario; può aprirsi, in ogni caso, a un dire che cerca una direzione, affinché ciò che può apparire come un delirio non si perda nell'erranza. La docilità e il seguire dell'analista, in fondo, sono, in prima battuta, il segno dell'Altro che non c'è, ma rappresentano anche quel nient'Altro di cui Laurent parlava. È un seguire per marcare strada facendo i punti di singolarità. Il *parlessere* segue i suoi meandri, fatti di significanti, figure, immagini; anche l'analista segue, e nello stesso tempo è docile a tutte queste elaborazioni, per poterci essere nei punti in cui può mettere in evidenza il valore di sembianza delle proprie costruzioni, ed esserci laddove appare l'inassimilabile.

L'analista c'è nel non c'è Altro, c'è nel fare da presenza nel momento in cui l'analizzante stringe, si rende conto di un reale che lo concerne.

È laddove emerge un godimento. Certo il godimento lo si può solo incontrare, ma lo si può fare solo se qualcuno, l'analista, seguendo, indica e segna il punto d'incontro. È in questo senso che l'analista dirige l'analizzante verso il reale e il godimento.

L'analista permette di sostare nell'incontro, altrimenti si rischia di sviare e tornare per vie che Lacan raffigura come vie che addormentano il soggetto.

Trovo importante un'indicazione che ci viene da Lacan, da Miller e da Laurent e che vediamo evidenziata nella realtà della comunicazione moderna.

Laurent dice che l'Altro non esiste, ma l'odio sì; ne abbiamo parlato molto per la sua grande fioritura. Ne siamo rimasti sorpresi, non avevamo tenuto conto che il parlare da soli, a tutti e nessuno, ingenera odio, lo slatentizza. L'odio è una funzione

[1] É. Laurent, *Il trattamento psicoanalitico della psicosi e l'uguaglianza delle consistenze*, in *Conversazione Clinica*, Quodlibet, Macerata 2021, pp. 38-39. Cfr. J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XXIV. L'insu que sait de l'unne-bévue s'aile à mourre*, inedito, pp. 17-18.
[2] *Ibidem*.

che non mira tanto all'essere dell'Altro, ma al suo reale. Non è un passaggio da poco, è vero, l'odio riguarda l'Altro, ma punta al suo reale.

L'odio spoglia l'Altro del suo essere e punta direttamente al suo reale.

La percezione del dialogo solitario di un altro fa venire in superficie il godimento che lo stringe o che per lo meno si intravvede. Ciò ha un effetto radicale, di cui non possiamo non tenere conto.

Laurent dice: "È l'odio del godimento dell'Altro"[3], "l'odio della maniera particolare in cui l'Altro gode"[4].

La funzione dell'odio viene oggi quasi in primo piano, è originaria nel rapporto con l'Altro, è un punto di rifiuto di esclusione. Sappiamo dalla clinica che il primo movimento del soggetto nei confronti dell'Altro è di espulsione.

Prima dell'amore abbiamo l'odio, diceva Lacan, ma diceva che entrambi si attraggono, tanto che ha coniato un neologismo: *odioinnamoramento*.

Forse possiamo pensare l'amore come una ricerca di superare l'espulsione dell'Altro.

Il tentativo di rifiuto dell'Altro è di fatto una difesa perché, in prima istanza, ci cogliamo come un oggetto per l'Altro, come un oggetto che può essere goduto dall'Altro.

L'odio dunque è già un sentimento che produce sembiante rispetto al vero orrore: essere un puro oggetto di godimento per l'Altro.

La prima negazione, alla fine, si traduce in "sono qualcosa per l'Altro", cosicché l'essere si introduce come velo, come sembiante nella vita del *parlessere*.

Quando diciamo che l'amore mira all'essere del soggetto, vuole dire questo: dare compimento all'essere come sembiante, passando dalla significazione, da un'aggiunta di significazione.

L'Altro del godimento acquista una significazione, è colto dal lato del significante.

L'analista si colloca in questo snodo che, a volte, fa fatica a interpretare.

Lacan, come notava Miller, parla della psicoanalisi, d'altra parte, come un "fare vero", distinguendolo dalla verità.

Siamo nel fare, possiamo pensare il sembiante come prodotto del fare, così come Lacan parla del saperci fare.

Anche la psicoanalisi possiamo pensarla come un fare, un operare che lavora con il significante e con la lettera.

La posizione dell'analista nell'essere docile e nel seguire fa, fa vero. Mentre fa questo, l'analizzante fa l'analista, come dice Laurent.

Insomma, nella misura dell'azione dell'analista e nel fare analitico, si fa l'analista.

Questo è un punto centrale, l'analista non è qualcuno di preformato, non è un prima, ma è un effetto di quanto detto. Certo c'è qualcosa della causa, di cui incarna il suo esserci, ma non è sufficiente. Abbiamo sempre parlato dell'analista come causa, ma poco come effetto.

---

[3] *Ivi*, p. 42.
[4] *Ibidem.*

Il soggetto riconosce l'analista come tale, quando si pone all'altezza di essere riconosciuto come colui che tratta il sembiante come qualcosa che risponde comunque alla verità. È al suo posto evitando di negarne la necessità.

Non è un caso che Miller parli della suggestione come effetto del significante, che permette di mantenere un collegamento tra il significante e il corpo.

Laurent afferma che tutto ciò permette di evitare una disrupzione del godimento. Noi utilizziamo questo termine prendendolo dall'elettrologia: quando un isolante è investito da un pesante investimento elettrico, si sviluppa una scarica elettrica.

In altri termini vi è una preoccupazione: evitare che il godimento del soggetto determini un eccesso quantitativo non controllabile (vedi alcune forme del *sinthomo*).

In altri contesti abbiamo parlato della fissazione di un godimento intorno a un significante, questo movimento però può produrre, appunto, una disrupzione del godimento.

L'aiuto che un soggetto può chiedere dipende dall'emergere o dall'intravvedere un rischio che va in quella direzione.

La funzione dell'analista, docile con la ricerca del senso, porta a livello del godimento e tocca il rapporto tra significante e corpo, in modo tale che si eviti un eccesso o un addormentamento, portato dal senso stesso. La speranza del soggetto è certamente quello di trattare tutto questo attraverso il senso, ma su questo l'analista ci sta, lo segue per un verso, ma per un altro no.

Lo illuderebbe e ne fomenterebbe la finzione, un far finta di arrivare a una regolazione.

Nel nostro discorso è utilizzato un altro significante: risveglio.

Lacan parla di significante nuovo. Vi lascio sulla forza del nuovo, tutta da interrogare. Cosa intendiamo per trovare un significante che dia una possibilità diversa per il soggetto in un mondo che è invaso dal nuovo. Il risvegliare/si, non ha a che fare, come diceva Wedekind con il sogno?

J. Morris: due vite in una

Adriana Monselesan

"Avevo tre, forse quattro anni quando mi resi conto che ero nato in un corpo che non mi si addiceva e che avrei dovuto, in realtà, essere una bambina. Quel momento me lo ricordo bene, forse è il ricordo più lontano della mia vita"[1]. Così scrive Jan Morris in *L'enigma*, la sua coraggiosa autobiografia di due vite in una, la prima da uomo e la seconda da donna. Il ricordo risale circa al 1930, quando poco si sapeva del transessualismo: allora tutto esisteva, omosessualità, bisessualità, perversioni di ogni tipo, ma tutto era segreto, tutto tenuto nascosto al riparo dalle convenzioni dell'epoca e dalla legge del linguaggio che vincola il genere al binarismo uomo-donna, maschio-femmina.

Eppure l'opera dello psichiatra tedesco Krafft-Ebing era stata pubblicata nel 1886, *Psychopathia sexualis*[2], nella quale dimostrava come le diverse e molteplici forme di erotismo non fossero collegate alla procreazione, inoltre faceva intuire quanto la sessualità umana sia e resti un tabù, un mistero imperscrutabile. Occuparsi di sesso incontra molte resistenze e addirittura delle vere e proprie ostlità. Come non ricordare le avversioni incontrate da Freud con l'invenzione della psicoanalisi. Le ostilità soprattutto relative alla teoria freudiana, in particolar modo alla teoria della sessualità infantile e alla definizione del bambino "perverso polimorfo"[3].

Freud ha certamente rivisto e rettificato le tesi sull'innocenza dell'infanzia di Rousseau e di Cartesio, anzi, lungi da qualsiasi innocenza, la considera la fase della sperimentazione sessuale in ogni sua forma. Freud, inoltre, ha avanzato la tesi che l'essenza del pensiero umano trova la sua radice, la sua premessa, a partire dalla sessualità infantile. Morris stesso si trova perplesso davanti alla sua radicale determinazione sulla transizione sessuale, egli scrive: "Nessuno sapeva veramente perché […] certe convinzioni invincibili a dispetto di ogni evidenza fisica, sono in realtà del sesso opposto. […] Il transessualismo […] non è affatto un'attività sessuale. È una convinzione appassionata, a vita, non sradicabile"[4].

L'esperienza del giornalista inglese James Morris narra in modo singolare il suo vissuto di circa quarantacinue anni in un corpo di uomo, un uomo valido a tutti gli effetti, marito di Élisabeth e padre di cinque figli. La sorpresa inattesa concerne i fantasmi che attraversavano il suo spirito, riguardo il disvalore dato alla sessualità e in particolare alle soddisfazioni ortodosse della virilità. "Nel nostro matrimonio, il sesso restò una cosa secondaria. […] Era un'amicizia e un'intesa tra uguali, per noi,

[1] J. Morris, *L'énigme. D'un sexe à l'autre*, Gallimard, Paris 1989, p. 11 *[T.d.A.]*.
[2] Cfr. R.V. Krafft-Ebing, *Psichopatia sexualis*, Manfredi editore, Imola, 1966.
[3] S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale* [1905], in *Opere*, vol. 4, Bollati Boringhieri, Torino, 2006, p. 499.
[4] J. Morris, *L'énigme. D'un sexe à l'autre*, cit., pp. 18-20 *[T.d.A.]*.

non poteva esserci né maschio dominatore, né femmina dominatrice"[5]. In effetti, in questa relazione impostata come un matrimonio aperto, James si sentiva libero di parlare di tutto alla moglie, dei suoi conflitti interiori e del fatto che "ogni anno, il desiderio violento di essere donna diventava più pressante, mentre il mio corpo di maschio sembrava addolcirsi attorno a me. […] Nonostante ciò facevo onore al tacito obbligo del nostro matrimonio […] ero deciso a pazientare"[6]. Per ben più di quarant'anni Morris, benché fissato al cambiamento di genere, rispetta gli impegni presi con la famiglia, l'affetto per i figli e l'amore per sua moglie, alla quale va riconosciuto un immenso supporto e un fattore costante di vita per Morris, tanto da restare con lei anche dopo la transazione a donna. Tuttavia il suo senso del dovere ritarda la decisione dell'intervento, anche perché all'epoca pochi erano i chirurghi disposti a correre il rischio di un fallimento, anche nel timore di denunce di ordine penale, qualora gli operati si fossero pentiti, perché delusi nelle loro aspettative. La fissazione e l'anelito alla transazione sessuale trovava inoltre il supporto nella pubblicazione di *Sesso e Genere*[7] dello psichiatra americano Robert Stoller, il quale studiava lo sviluppo dell'identità di genere ricercando, nello specifico, il fenomeno del transessualismo, circoscritto all'epoca ad una piccola minoranza. La disgiunzione tra sesso e genere, inoltre, contestava la teoria della bisessualità di Freud. Morris di fatto concorda con le teorie di Stoller che separano il genere dal sesso, sostenendo che la ricerca del cambiamento di genere non ha a che vedere in senso stretto con la sessualità. Scrive: "Per me, il genere non è affatto di ordine fisico, ma del tutto inconsistente. È anima, forse talento, è gusto, è ambiente […] è veramente vita e amore più di qualsiasi combinazione di genitali"[8].

Non stupiscono, d'altra parte, i fantasmi che attraversavano il suo spirito, che concernevano il disvalore e l'indifferenza dati alla sessualità e alle soddisfazioni ortodosse della virilità e la smania di provare il piacere ad essere in un corpo femminile.

A quel tempo, che sembra un'altra era, l'imperativo del *Devi* kantiano, altro nome del Super-io, reprimeva la spinta al godimento, ma non la annullava, anzi alimentava i conflitti interiori e favoriva il desiderio di trasgressione.

Nel Novecento, Freud si colloca come uno degli agenti principali alla trasformazione del secolo e artefice di una vera rottura e frattura con le concezioni della sua epoca, uscita da un puritanesimo ipocrita, al cui centro dimoravano focolai di ordine sessuale.

Senza dubbio la psicoanalisi di Freud rivoluziona la visione della sessualità e dell'intellettualità del Novecento, *sapere il sesso* è legato da sempre agli effetti di potere nel credere ad un controllo e a una padronanza dei corpi.

La scommessa iniziata da Freud sul sesso, sul senso e sulla sua verità, diviene eredità per Lacan, che va oltre l'insegnamento del padre della psicoanalisi e si pone il

[5] *Ivi*, p. 98 *[T.d.A.]*.
[6] *Ivi*, p. 101 *[T.d.A.]*.
[7] Cfr. R. Stoller, *Sesso e genere. Uno sguardo tra storia e nuove prospettive*, Liguori editore, Napoli, 2012.
[8] J. Morris, *L'énigme. D'un sexe à l'autre*, cit., p. 45 *[T.d.A.]*.

quesito se il sesso abbia o no un senso e se il destino del *parlessere* sia sottomesso a una verità sessuale senza senso. "Il rapporto sessuale non esiste"[9] di Lacan è la nuova rivoluzione del Novecento che apre al non senso e che innesca la possibilità che ciascuno possa accettare l'incoerenza del desiderio, accettare che sia il desiderio stesso a sabotare la propria liberazione e a non accettare l'abisso del godimento. La posizione di Lacan è una vera sovversione, si passa dall'oppressione del *Devi* kantiano all'imperativo del *Godi!* L'ingiunzione del *Godi* si avvita ad uno stravagante imperativo che ha delle conseguenze paradossali: gli individui si sentono colpevoli perché incapaci di godere. Senza comprendere che tale incitamento provocatorio implica il carattere eccessivo e traumatico del godimento, non si tratta di semplici piaceri, ma di una intrusione di sofferenza e di dolore in quanto la sessualità umana è segnata da un irriducibile fallimento: è un reale inscritto nel nucleo stesso della sessualità umana. Il godimento può essere raggiunto sullo sfondo di una perdita strutturale, che si rivela nel momento in cui accede allo stile della differenza sessuale.

Oggi siamo alla rivolta, nessuno più vuole sentirsi diverso: i differenti sistemi di godimento sessuale, un tempo repressi, sommersi, nascosti, segreti, rivendicano diritto di cittadinanza, il *non c'è rapporto sessuale* viene combattuto, negato, osteggiato; si è messa in movimento una provocazione, un'ostentazione che si gioca del tutto nel corpo, le identità di genere uomo-donna sono superate dalle nuove identità sessuali, lesbiche, gay, bisessuali, transessuali. Come se tali nuove identità soggettive, nel tentativo di placare il reale del godimento di un *Uno-tutto-solo*, potessero annullare il reale impossibile della sessualità. Il paradosso di tale svolta sta nel fatto che "non c'è niente che mostri meglio l'assenza del rapporto sessuale *nel reale* di questa profusione immaginaria di corpi"[10] per mezzo della realtà virtuale che offre appunto un prodotto privato della sostanza, di quel nocciolo duro del reale.

Nuove forme e modalità di soggettivazione sessuata accampano il diritto di esistere, di essere riconosciute, di uscire allo scoperto senza la mediazione e senza il pudore e senza essere in grado di trovare la causa della propria fissazione: "Nessuno sa veramente perché certi bambini, maschi e femmine, scoprono in loro la convinzione invincibile che a dispetto di ogni evidenza fisica, sono in realtà del sesso opposto"[11].

Si tratta di un cambiamento epocale sugli studi di genere e la questione trans occupa gran parte dell'attualità perché cerca di far approvare nuove identità sessuali, ma la posizione della psicoanalisi avverte che nell'inconscio non vi sono né identità uomo né identità donna, vige invece la libido che vive nel sembiante uomo e nel sembiante donna. Non vi è godimento di corpo se non attraverso il significante e non vi è godimento del significante se non in quanto l'essere del senso trova le sue radici nel corpo, vi è sintomo; non un sintomo adatto alla decifrazione, ma una sintesi minima di linguaggio e godimento, una sorta di intruso straniero che parassita il corpo con una iterazione estenuante.

Ai giorni nostri il corpo entra in scena a tutto tondo, sia come immagine che

[9] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora* [1972-1973], Einaudi, Torino, 1983 e 2011, p. 55.
[10] J.-A. Miller, *L'inconscio e il corpo parlante*, in *Scilicet, Il corpo parlante. Sull'inconscio nel secolo XXI*, Alpes, Roma 2016, p. XXIV.
[11] J. Morris, *L'énigme. D'un sexe à l'autre*, cit., p.18 *[T.d.A.]*.

come sostanza godente, sia come sintomo, che non trova la risoluzione nella parola, la cui permanenza costringe ad oltrepassare la parola e a intervenire nel corpo.

Per quanto doloroso sia stato il passaggio dal sembiante di uomo a quello di donna, nella testimonianza di Morris si comprende quanto la supplenza d'amore, l'amore per i figli, la curiosità culturale e la passione per la scrittura abbiano fatto esistere per lui il rapporto sessuale. Nonostante il suo demone, il transito da James a Jan si sostiene perché ha qualcosa da dire, qualcosa da scrivere, un altrove opaco che parla e che gli fa inventare un nuovo annodamento. "Per me," – scrive – "il genere non è per niente di ordine fisico, ma del tutto inconsistente. È anima, forse talento, è gusto, è ambiente […] è veramente vita e amore più di qualsiasi combinazione di genitali"[12].

Il *parlessere* "crede di avere un corpo da adorare"[13] oppure anche da odiare, come qualsiasi oggetto di grande investimento libidico, ricopre uno spazio mentale, psichico e fisico.

Il transessualismo, come evento di corpo, identifica un limite, un'impossibilità metaforica che si inscrive in quell'intrattabile del corpo, il quale a volte spinge al desiderio di volerlo cambiare. Cambiare sesso sconfina con quel pezzo di reale del corpo insensato, intrattabile.

"L'amore, la fortuna e la risolutezza mi avevano salvato dal suicidio – perché non ci fosse stata nessuna speranza di finire la mia vita da donna, avrei messo fine io stesso alla mia vita da uomo"[14].

Docile al trans è la rivelazione di Miller del nuovo sul vecchio, ma con l'attenzione ad un ascolto che apra altri orizzonti, che si prenda cura di ciò che non va, non semplicemente nel corpo, ma nelle esperienze immaginarie di adulti e bambini, per non farli incorrere verso una transizione medicalmente assistita, anzi tempo e inopinatamente.

L'enigma è la testimonianza della capacità di sublimazione delle vicissitudini di una trasformazione dalla posizione di virilità alla posizione di femminilità, in virtù del narcisismo più radicale e indelebile, quando il godimento dell'*infans* è diffuso in tutto il corpo, prima di localizzarsi nelle zone erogene.

"In principio vi è l'esperienza del *Lust-Unlust* (piacere/dispiacere), che costituisce per ogni soggetto l'ingresso traumatico nella realtà sessuale"[15].

Forse Morris fa un'ipotesi simile quando scrive: "penso che non si tratti di un enigma sessuale ma di una ricerca dell'unità […] lo vedo […] come un dilemma non del corpo o del cervello, ma dell'anima"[16].

Nonostante la doppia posizione maschile e femminile, la vicenda trans di Morris ci conferma che l'opacità del sesso esiste e continua, si può transitare da un genere all'altro, ma l'impossibile resiste e l'intrattabile del corpo sfida il *parlessere*.

---

[12] *Ivi*, p. 45 *[T.d.A.]*.
[13] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII. Il sinthomo* [1975-1976], Astrolabio, Roma 2006, p .62.
[14] J. Morris, *L'énigme. D'un sexe à l'autre*, cit., p. 210 *[T.d.A.]*.
[15] J.-A. Miller e A. Di Ciaccia, *L'Uno-tutto-solo. L'orientamento lacaniano*, Astrolabio, Roma 2018, p. 202.
[16] J. Morris, *L'énigme. D'un sexe à l'autre*, cit., p. 21 *[T.d.A.]*.

Tutta questa fluidità di genere e di nuove identità rivela la contraddizione di una fissazione sintomatica al corpo, un sintomo irriducibile, che rischia di rientrare in un sistema segregativo: la comunità LGBT.

Il compito della psicoanalisi è quello del risveglio: non solo dal sonno ma dall'incantesimo del fantasma, che ci avvolge ancor più proprio quando siamo svegli, ma questo risveglio Miller suggerisce che sia *docile al trans*, come lo è stato per Freud con le isteriche del suo tempo. La psicoanalisi necessita di un continuo scambio e ricambio tra teoria e clinica.

Superman è bisex

Alfonso Leo

"La casa editrice americana di fumetti DC Comics ha reso noto che il suo nuovo Superman, Jon Kent – figlio di Clark Kent e Lois Lane – sarà bisessuale. Nel suo prossimo numero, in uscita a novembre, Jon sarà raffigurato in una relazione omosessuale con il suo amico Jay Nakamura"[1].

Le solite americanate! L'annuncio è stato dato infatti in occasione del National Coming Out Day, una giornata annuale di sensibilizzazione sugli LGBTQ+ negli Stati Uniti. Il discorso del capitalista applicato anche alla *scelta sessuale*. "Non vi dico, assolutamente, che il discorso capitalista sia debole, al contrario è qualcosa di pazzescamente astuto, vero? Molto astuto, ma destinato a scoppiare. Insomma, è il discorso più astuto che si sia mai tenuto. Ma destinato a scoppiare. Perché è insostenibile"[2].

Il giorno dopo, in ospedale, nell'ambito dell'ambulatorio rivolto agli adolescenti, arriva una ragazza di dodici anni e mi dice: "sono pansessuale". Non è la prima e non sarà l'ultima. Qualche settimana fa era venuta una ragazza di 11 anni a dirmi che era bisex (sarà la figlia italiana di Superman?). Seguiamo un* ragazz* che ha iniziato il trattamento con testosterone a diciassette anni, dopo aver prelevato gli ovuli per la crioconservazione, poiché "non si può mai sapere…" se dopo la transizione F to M volesse avere un suo figlio, deve avere la possibilità di farlo! La logica del discorso capitalistico non si smentisce mai. Stiamo vivendo ciò Lacan aveva detto a Milano: "forse un giorno ci sarà un discorso chiamato così: 'Il disagio della giovinezza'"[3].

Ormai è una vera e propria epidemia, secondo alcuni, e soprattutto si tratta di ragazze che spesso si definiscono individui in un corpo sbagliato.

Il fenomeno non riguarda solo il mio ospedale, altrimenti non farebbe testo. Lo scorso anno una giornalista americana ha pubblicato il libro *Irreversible Damage* dal sottotitolo *La mania Transgender che sta travolgendo le nostre figlie*[4], rilevando che prima del 2012 non vi era letteratura scientifica che indicasse l'evidenza di qualche disforia di genere in ragazze dagli undici ai ventuno anni[5].

La disforia di genere è stata introdotta dal DSM5, come categoria a parte,

[1] Articolo consultabile al seguente indirizzo: https://www.ansa.it/sito/notizie/cronaca/2021/10/12/dc-comics-annuncia-il-nuovo-superman-dei-fumetti-e-bisessuale_6855c7bd-6a9c-45bc-a1f5-4f146ad2f749.html
Tutti gli articoli citati nel testo sono stati consultati nel mese di ottobre 2021.

[2] J. Lacan *Lacan in Italia 1953-1978*, La salamandra, 1978, p. 47-48; consultabile al seguente indirizzo: https://www.operaomniagiacomocontri.it/lacan-italia/

[3] *Ivi*, p. 49.

[4] A. Shrier, *Irreversible Damage The transgender Craze Seducing our daughters*, Regnery Publishing, USA 2020.

[5] *Ivi*, p. XXI.

togliendola dal novero dei disturbi mentali, dando così una *dignità* propria.

Abigail Shrier aveva già pubblicato sul WSJ un articolo *Quando tua figlia rifiuta la Biologia*[6] ed era stata accolta con violenza da parte degli attivisti trans. Attacco violento come era stato l'intervento di Paul B. Preciado alle 49° giornate dell'Ecole de la Cause Freudienne.

La reazione di Miller è altrettanto decisa:

> Il trans ai giorni nostri è spesso descritto come un eroe dei tempi nuovi per aver stroncato l'antico patriarcato e i suoi odiosi stereotipi al fine di aprire all'umanità la via radiosa dell'autonomia di genere. Il non-trans, invece, appare come un trans vergognoso, inibito o nevrotico, che nega per codardia, stupidità e transfobia, il *divenire-trans* che sarebbe la vocazione di ogni essere umano. Cavalcando l'euforia demografica generata dalla crescita esponenziale del numero di trans di cui abbiamo visto prima la realtà effettiva, i dirigenti del movimento di emancipazione trans sono inclini a proferire ora degli enunciati che a volte assumono la forma di quello che potremmo chiamare suprematismo trans[7].

Sembra quasi una contraddizione, da perseguitati a persecutori.

La giustificazione per i trattamenti di cambiamento di sesso è rappresentata da una più alta incidenza di suicidi delle persone transgender rispetto ai cisgender, anche negli adolescenti[8].

"Il trattamento volto a cercare di cambiare l'identità e l'espressione di genere di una persona per diventare più congruente con il sesso assegnato alla nascita è stato tentato in passato senza successo, particolarmente sul lungo temine. Questo tipo di trattamento non è più considerato etico"[9].

Nei bambini il trattamento consiste nella somministrazione di bloccanti della pubertà, farmaci in grado di ritardare l'inizio del passaggio dall'infanzia all'adolescenza, considerati innocui o quasi, per un massimo di tre anni. Tuttavia, alcuni studi hanno dimostrato l'insorgere di possibili effetti negativi: riduzione della densità minerale ossea e rischi per una crescita armonica. Quasi il cento per cento dei bambini che hanno assunto queste sostanze ha proseguito assumendo ormoni sessuali del genere opposto a quello assegnato alla nascita, contraddicendo le affermazioni secondo cui i bloccanti della pubertà funzionino come una *pausa* per dare ai bambini più tempo per considerare le diverse opzioni; i risultati suggeriscono piuttosto che i bambini entrino effettivamente in un percorso a senso unico verso la transizione medicalmente assistita. La disforia di genere presente durante l'infanzia non continua necessariamente fino al raggiungimento dell'età adulta.

A questa *pausa* segue l'assunzione di ormoni sessuali che vengono definiti *parzialmente reversibili*. Questi comprendono la terapia ormonale per mascolinizzare o femminilizzare il corpo. Alcuni cambiamenti indotti dagli ormoni potrebbero

---

[6] Articolo consultabile al seguente indirizzo: https://www.wsj.com/articles/when-your-daughter-defies-biology-11546804848

[7] Articolo consultabile al seguente indirizzo: https://www.slp-cf.it/rete-lacan-n-29-edizione-straordinari/

[8] Thoma BC, Salk RH, Choukas-Bradley S, et al., *Suicidality Disparities Between Transgender and Cisgender Adolescents Pediatrics*, 2019;144(5):e20191183. Consultabile al seguente indirizzo: https://pediatrics.aappublications.org/content/144/5/e20191183

[9] Articolo consultabile al seguente indirizzo:
https://www.wpath.org/media/cms/Documents/SOC%20v7/SOC%20V7_Italian.pdf

necessitare di chirurgia ricostruttiva per invertirne l'effetto (per esempio, ginecomastia causata da estrogeni), mentre altri cambiamenti non sono reversibili (ad esempio, l'abbassamento della voce causata dal testosterone), secondo le linee-guida WPATH.

Una sentenza di dicembre 2020 ha condannato il NHS britannico a indennizzare Keira Bell, ventiquattro anni, che aveva fatto una transizione FtoM da minorenne. La Corte Suprema ha dato ragione alla donna, che aveva citato in giudizio il Gender Identity Development Service (GIDS) del Tavistock and Portman National Health Service (NHS) Foundation Trust, a Londra, sostenendo che i medici avrebbero dovuto indagare più a fondo in merito alle ragioni della propria decisione di transizione di genere prima di iniziare il trattamento medico, essendo Keira sedicenne all'epoca. La gran Bretagna ha deciso di bloccare i trattamenti prima della maggiore età. Tale sentenza ha innescato un dibattito che ha portato a cambiamenti anche in altri paesi. Come afferma Laurent: "Sta emergendo una nuova geopolitica della norma trans[10]". I paesi del Nord quali Gran Bretagna, Svezia e Finlandia si stanno separando dalle linee guida della World Professional Association for Transgender Health (WPATH), mentre le associazioni trans nei paesi del sud come la Spagna, la Francia e l'Italia stanno facendo una campagna per allineare le consultazioni specialistiche ai suoi standard di intervento, favorendo interventi medici precoci. Anche in Italia, dal 2019, è possibile iniziare il trattamento in età pre-puberale, cioè in età inferiore ai 16 anni, prima della comparsa dei caratteri sessuali secondari quali i peli, lo sviluppo della dimensione dei genitali nei maschi o del seno nelle donne, così da evitare di crescere secondo il sesso cromosomico o biologico. Va tenuto presente che diversi studi affermano che solo il quindici per cento dei bambini che manifestano disforia di genere poi lo mantiene in età adulta e che tale percentuale è un po' più alta in età adolescenziale ma di certo non rappresenta la maggioranza.

L'applicazione del cosiddetto *protocollo olandese*[11] costituisce lo standard nel trattamento della disforia di genere, ma come afferma Laurent:

> Va notato che la scelta di applicare o meno il protocollo olandese dipende in modo cruciale dal rischio di morte, sia che si tratti di una minaccia di suicidio o di un rischio iatrogeno irreversibile. Il *primum non nocere* ippocratico è molto difficile da collocare. Questo rischio onnipresente sottolinea il fatto che non è possibile separare la questione del sesso da quella della morte[12].

Tuttavia, la persona Trans si rifiuta di riconoscere la minaccia di morte che comporta la riassegnazione attiva del genere. La morte non ha posto se non attraverso la minaccia di suicidio, se si rifiuta l'inclusione nel protocollo. Se non si fa l'intervento aumenta il rischio di suicidio, anche se poi le statistiche ci dicono che il tasso di suicidi è più alto nei trans che nei cisgender.

L'altro modo di sciogliere sesso, morte e riproduzione consiste nell'ignorare i rischi per la fertilità che l'uso massiccio di ormoni comporta, ma anche a questo la

[10] Articolo consultabile al seguente indirizzo: https://www.slp-cf.it/rete-lacan-n35-22-luglio-2021/#art_2
[11] A.L.C. De Vries, P.T. Cohen-Kettenis, *Clinical Management of Gender Dysphoria in Children and adolescents: the Dutch Approach*, J. of Homosexuality (2012), n. 59, pp. 301-320.
[12] Articolo consultabile al seguente indirizzo: https://www.slp-cf.it/rete-lacan-n35-22-luglio-2021/#art_2

scienza cerca di porre rimedio, in piena logica capitalistica, preservando, per mezzo della crioconservazione, gli ovuli delle ragazze che decidono di compiere la transizione FtoM o di spermatozoi per i ragazzi MtoF.

Lacan affermava che:

> per accedere all'altro sesso bisogna realmente pagare un prezzo, quello della piccola differenza, che passa subdolamente nel reale con la mediazione dell'organo, precisamente in quanto questo cessa di essere preso come tale e al tempo stesso rivela che cosa voglia dire essere un organo: un organo è strumento solo per il tramite di ciò su cui si fonda ogni strumento e cioè il fatto di essere un significante. […] La passione del transessuale è la follia di volersi liberare di questo errore, l'errore comune di non vedere che il significante è il godimento e che il fallo è soltanto il suo significato. […] Egli ha un solo torto: voler forzare tramite la chirurgia il discorso sessuale, che, in quanto impossibile, è il passaggio del reale[13].

Secondo Grand View Research, società di consulenza di San Francisco, il numero di operazioni chirurgiche, soprattutto *Top Surgery* (in prevalenza mastectomia bilaterale), ha avuto un incremento del dieci-quindici per cento annuo da circa dieci anni a questa parte[14]. Si tratta di numeri enormi. Diminuisce, invece, il numero di coloro che si definiscono "lesbiche": secondo Shrier nella cultura *queer* contemporanea le lesbiche non esistono, le ragazze con aspetto mascolino sono equiparate a ragazzi veri[15].

Va tenuto presente, inoltre che solo il quindici per cento delle persone trans chiedono l'intervento di ricostruzione dei genitali, nella maggior parte dei casi ci si limita alla mastectomia nelle donne e nella mastoplastica negli uomini, anche perché la legge attuale permette il cambiamento anagrafico senza che avvenga la modifica dei genitali.

Le associazioni vorrebbero che il compito dei medici e dei terapeuti si limitasse ad "assecondare" le scelte degli adolescenti paventando possibili problemi: "Siccome il livello di abusi legati al genere è fortemente associato con il grado di disagio psichiatrico durante l'adolescenza, negare la soppressione della pubertà e la successiva terapia ormonale femminilizzante o mascolinizzante non è un'opzione 'neutrale' per gli adolescenti"[16].

Ma Laurent ci dà una precisa indicazione:

> In primo luogo, significa rifiutare di ridursi ad essere lo strumento di un imperativo venuto da altrove, da colui che si rivolge a noi. Significa anche precisare le articolazioni del simbolico, dell'immaginario e del reale che costituiscono un soggetto, al di fuori delle classificazioni rigide esistenti,

---

[13] J.Lacan, *Il Seminario. Libro XIX. …o peggio* (1970-71), Einaudi, Torino 2020, p. 11.

[14] Grand View Research, *U.S. Sex Reassignment Surgery Market Size, Share & Trends Analysis Report By Gender Transition (Male To Female, Female To Male), And Segment Forecasts, 2020 – 2027*, dicembre 2020, consultabile al seguente indirizzo https://www.grandviewresearch.com/industry-analysis/us-sex-reassignment-surgery-market

[15] Shrier, *Irreversible Damage*, cit., p. 13.

[16] Articolo consultabile al seguente indirizzo:
https://www.wpath.org/media/cms/Documents/SOC%20v7/SOC%20V7_Italian.pdf

che il soggetto, nella sua singolarità, sposta sempre[17].

Giordano Bruno Guerri in una recente intervista[18] sul tema da cui eravamo partiti dice: "Superman diventa bisex? È una bella provocazione, ma non mi dispiace affatto, perché no? Anzi, io spero che con la kryptonite verde diventi trans. (…) Ma direi che è un fenomeno assolutamente normale, fa parte di questo spalancamento del mondo agli omosessuali, dove ora rientra anche Superman". Mi ero chiesto perché intervistare Guerri a proposito di Superman, ma poi ho ricordato che lui è il presidente della Fondazione Vittoriale degli Italiani, la casa di Gabriele D'Annunzio a Gardone Riviera e che è studioso dell'impresa fiumana. Fiume cento anni fa fu un esperimento libertario, fu stilata una costituzione estremamente moderna che vedeva l'assoluta parità dei sessi e degli orientamenti sessuali. L'avventura fiumana fu brutalmente repressa del famoso Natale di sangue, ma quell'esperienza nonostante tutto, fu considerata la premessa per la nascita del fascismo. "Si tratta certamente di un eccesso, come è sempre il politically correct, ma è un eccesso spiritoso – aggiunge Guerri. Trovo molto peggiore e rischioso l'uso degli asterischi al posto delle vocali che indicano il maschile e il femminile. In fin dei conti, chi piace a Superman sono affari suoi"[19], conclude. Anche questo si colloca nel contesto della ripresa del discorso sulla libertà, come per i temi di no-vax e no green pass stranamente cavalcati proprio dall'ultradestra. Quando le regole saltano, quando tutto è permesso, quando il Nome del Padre è evaporato, quando la libertà dell'individuo prevale su quella della società, si aprono le porte a derive autoritarie. Lacan nel 1968 affermava:

> Io credo che nella nostra epoca la traccia, la cicatrice dell'evaporazione del padre è quello che potremmo mettere sotto la rubrica e il titolo generale della segregazione. Noi pensiamo che l'universalismo, la comunicazione della nostra civiltà omogenei i rapporti tra gli uomini al contrario io penso che ciò che caratterizza la nostra era – e non possiamo non accorgercene – è una segregazione ramificata, rinforzata, che fa intersezioni a tutti i livelli e che non fa che moltiplicare le barriere[20].

La storia non si ripete, ma può insegnarci tanto. Citando Miller: "Lacan elogia Freud, che seppe mostrarsi 'docile all'isterica'. Vorrei potermi congratulare anche io con il praticante di oggi per essersi saputo fare 'docile al trans'. È davvero così?"[21]

Lacan nel 1969 diceva:

> Se aveste un po' di pazienza e voleste lasciar continuare i nostri improvvisi, vi direi che l'aspirazione rivoluzionaria ha una sola possibilità quella di portare, sempre, al discorso del padrone e ciò di cui l'esperienza ha dato prova. Ciò a cui aspirate, come rivoluzionari, è un padrone. L'avrete. […] Il regime vi mette in mostra. E dice - *guardateli godere*[22].

---

[17] Articolo consultabile al seguente indirizzo: https://www.slp-cf.it/rete-lacan-n31-20-maggio-2021/#art_6

[18] Articolo consultabile al seguente indirizzo: https://www.adnkronos.com/superman-bisex-guerri-ironico-perche-no-spero-che-con-la-kryptonite-diventi-trans_4njPKUxQf08vzxJmtzstch?refresh_ce

[19] *Ibidem.*

[20] J. Lacan, *Nota sul padre e l'universalismo*, in *La Psicoanalisi* n. 33, Astrolabio, Roma, 2003, p. 9.

[21] Articolo consultabile al seguente indirizzo: https://www.slp-cf.it/rete-lacan-n-29-edizione-straordinari/

[22] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi* (1968-69), Einaudi, Torino 2001 p. 259.

Curare l'imbroglio

Giuseppe Salzillo

Sintomo

È noto che Freud sviluppa la seconda topica per poter dare un posto all'inerzia del sintomo nella cura. *Al di là del principio di piacere*[1], *L'Io e l'Es*[2], *Il problema economico del masochismo*[3] e *Il disagio della civiltà*[4] mettono in serie questo enorme problema clinico.

In questi testi Freud fa i conti con il problema dei vantaggi, del guadagno, del beneficio che il sintomo procura al paziente. Prima di questa rivoluzione teorica esso rappresentava il compromesso tra il rimosso e la realtà.

Nella prima topica il sintomo è il prodotto della rimozione, a seguito della quale il rimosso ritorna travestito dalla fantasmatica inconscia. In questo periodo, dal 1910 al 1920, la libido è soggetta alle trasformazioni delle fantasie inconsce e il sintomo è qualcosa di simile, per struttura, al sogno: un compromesso tra la spinta pulsionale e la rimozione, quindi fondato su un doppio senso, un conflitto passato reincarnatosi in un conflitto presente. Detto altrimenti, l'Io è in conflitto con la pulsione che esige una scarica.

Successivamente, orientativamente nel 1921, Freud avanza l'ipotesi che il conflitto sia interno all'Io, un Io diviso in più parti, alcune delle quali, narcisisticamente, si soddisfano del sintomo stesso.

L'Io ne trae benefici. La scoperta di Freud è a dir poco scandalosa: l'Io, o almeno una parte di esso, è alleato convinto del sintomo, esiste un al di là del piacere. Il godimento, dirà poi Lacan.

In *Inibizione, sintomo e angoscia*[5], Freud considera il sintomo segno e sostituto, allo stesso tempo, di una soddisfazione pulsionale mancante che pretende di essere soddisfatta. Ecco il suo beneficio.

Le difese dell'Io si plasmano a partire dalla struttura del rimosso, è da quest'ultima che esse assumono la loro forma ripetitiva e compulsiva. In questo senso la coazione a ripetere va al di là del principio del piacere, è autonoma, staccata dagli interessi dell'Io, apparentemente incontrollabile. Non è la libido rimossa a causarli ma la mancanza di soddisfazione. La castrazione come limite, paradossalmente, indica che c'è un godimento impossibile, lo fa intravedere e il sintomo segnala proprio questo godimento con l'angoscia.

---

[1] Cfr. S. Freud, *Al di là del principio di piacere* [1920], in *Opere*, vol. 9, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
[2] Cfr. S. Freud, *L'Io e l'Es* [1922], in *Opere*, vol. 9, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
[3] Cfr. S Freud, *Il problema economico del masochismo*, in *Opere*, vol. 10, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
[4] Cfr. S. Freud, *Il disagio della civiltà* [1929], in *Opere,* vol. 10, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
[5] Cfr. S. Freud, *Inibizione sintomo e angoscia* [1925], in *Opere,* vol. 10, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

L'Io pensa, ma allo stesso tempo gode dell'inconscio, fantasticando di superare il limite della castrazione, insomma, qualcosa fa fatica a essere riassorbito nel principio di realtà, è un resto immaginario che resiste, che non si lascia metaforizzare. In questo senso il sintomo funge da equilibratore dell'insensatezza di questo resto immaginario, apre cioè a quell'interrogazione sul senza-senso, su ciò che non va, che non funziona come dovrebbe. Tuttavia, e allo stesso tempo, funge da stabilizzatore del godimento quando questo è insoddisfacente o eccessivo.

Insomma, il sintomo come metafora non satura tutto il godimento, c'è un resto impossibile da normalizzare, che resiste ad ogni possibile stabilizzazione. Se avessimo una completa sottomissione al principio di realtà (inteso come registro simbolico), saremmo privati di tutti i piaceri, si arriverebbe, come vorrebbe Kant, nella *Critica della ragion pratica*, a "escludere, pulsione o sentimento, tutto quello di cui il soggetto può patire nel suo interesse per un oggetto, e che Kant designa come patologica"[6].
Il sintomo, in quanto patologico, risponde e supplisce proprio a questo deficit strutturale della condizione umana.

Manca un metalinguaggio sull'inconscio

L'essere umano, animale parlante, trae soddisfazione attraverso il linguaggio, Lacan ci insegna che gode parlando. Il principio di piacere si colloca a livello dell'altro, come sostituto del linguaggio senza il quale il godimento risulterebbe impossibile da pensare. Il limite del linguaggio ci consente di poter immaginare un al di là. Fin da quando inizia a parlare, l'uomo gode, e il godimento passa attraverso il linguaggio anche se, allo stesso tempo, lo travalica.

Nel *Seminario XI*[7] Lacan passa dalla nozione di inconscio strutturato come linguaggio, come concatenazione di significanti, a un inconscio come pulsione temporale, dove la causa si trova quando c'è qualcosa che zoppica. Insomma, non esiste un metalinguaggio sull'inconscio in grado di fornirci una sorta di sistema-sapere definito, anzi, incontriamo l'inconscio solo nell'inciampo, in ciò che sfugge alla *mispresa* del soggetto.

La verità del soggetto non rappresenta più, quindi, un obiettivo della clinica psicoanalitica. Nella catena significante non è possibile reperire la verità del godimento. La verità si coglie solo nel momento della castrazione, quando il godimento è svanito e dunque l'intervento clinico, più che dirigersi verso l'interpretazione delle catene significanti, cerca di far emergere le marche che affiorano quando l'S_1 si separa dall'S_2. Così, grazie alla psicoanalisi, diventa possibile estrarre qualcosa del godimento.

Tuttavia, per poter arrivare a questo punto, è necessario occuparsi prima della propria singolarità significante, appunto, occorre passare attraverso il linguaggio, condizione che a volte manca.

Manca cioè sempre più spesso una domanda che aspiri a un sapere sull'enigma

[6] J. Lacan, *Kant con Sade*, in *Scritti* [1962], Einaudi, Torino 1974 e 2002, vol. II, p. 766.
[7] Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* [1964], Einaudi, Torino 1979 e 2003.

del proprio godimento e, prima di poter arrivare alla condizione in cui il paziente possa attivarsi per una riscoperta del proprio desiderio, occorrono ardue manovre preliminari affinché ci possa essere un lavoro analitico, che comporti l'assunzione della responsabilità della propria condizione, ovvero, che si accetti l'esistenza di qualcosa che spinge a reiterare ogni volta gli stessi inciampi, a compiere le stesse azioni, automatismi autodistruttivi di cui si è responsabili.

Ananke

Il lavoro terapeutico preliminare alla rettificazione soggettiva spesso consiste nel sostenere le invenzioni trovate dal paziente, che cerca di venire a patti con la contingenza di ciò che esiste, di ciò che ha incontrato lungo il suo cammino.

La logica deontica[8] ci può aiutare a chiarire meglio questo punto. È una branca della logica modale che associa i modi necessario, impossibile, possibile e contingente a, rispettivamente, obbligatorio, vietato, permesso e facoltativo.

Un mondo deonticamente perfetto potremmo immaginarcelo come un mondo dove tutto accade come dovrebbe accadere, come sarebbe opportuno accadesse secondo un certo codice morale o ideale prefigurativo: es. tutti sono felici, amati, belli, ricchi, apprezzati, rispettati…

La logica deontica si fonda sull'assioma che tutto ciò che è obbligatorio è permesso, ovvero, tutto ciò che è necessario è possibile, che potremmo formalizzare così, rispettivamente, $Op \rightarrow Pp$ (se p è obbligatorio allora p è permesso) e, se $\Box p \rightarrow \Diamond p$ (se p è necessario allora p è possibile).

È un tema che non possiamo approfondire in questa sede, tuttavia mi premeva innanzitutto sottolineare che $Op \rightarrow Pp$ si fonda su una sorta di ideale deontico di *p* che prefigura *p* e, dato che il mondo attuale, quello che incontriamo nella nostra esistenza non è deonticamente perfetto, di conseguenza $Op \rightarrow Pp$ è falso, cioè non accade. Potremmo articolare questa prospettiva aggiungendo la forma *pTq* che indica la trasformazione dello stato di cose p nello stato di cose q e aggiungendo gli operatori modali *O (*obbligatorio*), P (*permesso*), V (*vietato*), F (*facoltativo*).* Avremmo quindi le seguenti occorrenze: *OpTq, PpTq, VpTq e FpTq*. Con queste semplici formalizzazioni è possibile sbizzarrirsi per far emergere la logica che struttura le richieste iniziali di una domanda di aiuto terapeutico.

Mi limito solo ad evidenziare che spesso i pazienti arrivano con l'idea che $Pp \rightarrow Op$ (ovvero, che $\Diamond p \rightarrow \Box p$) oppure che $PpTq \rightarrow OpTq$ (ovvero $\Diamond pTq \rightarrow \Box pTq$), ovvero, che ciò che è permesso è obbligatorio, ciò che è possibile è necessario. Potremmo scriverlo così, semplificando ancor di più, $\Box\alpha$ (è necessario α, che può essere scritto anche così: $\neg\Diamond\neg\alpha$). È obbligatorio che sia così come io mi prefiguro che sia, deve essere così, è necessario che lo sia.

È proprio questa credenza, alimentata da un fantasma assolutizzante, che rende in alcuni casi insopportabile ciò che il paziente incontra nella sua esistenza e a questo si aggiunge spesso la mancanza di un enigma sulla sofferenza che ne consegue

[8] Cfr. G.H. von Wright, *Norm and action*, Routledge and Kegan Paul, Londra 1963.

o una domanda sul desiderio. Emergono in alcuni casi solo richieste che lasciano intravedere sullo sfondo quella che Freud chiamava l' "incapacità di adattarsi alla dura realtà, all'"ἄνάγκη"[9]. C'è una necessità che domina la vita, "severa educatrice"[10], che esige da noi talvolta l'accettazione di condizioni difficili, indesiderate, infatti, è possibile che il mondo sia così come mi prefiguro che sia, ovvero ◊α, ma è possibile anche che il mondo non sia così come io mi prefiguro, che sia, ovvero, ◊¬α, ossia, "non è necessario (non è obbligatorio) che il mondo sia così come mi prefiguro che sia", è contingente che lo sia, ¬□α.

L'insopportabilità delle contingenze genera in alcuni casi pretese che richiedono un trattamento preliminare senza il quale è difficile aprire a un lavoro analitico.

Tuttavia e allo stesso tempo, limitarsi a intervenire solo su questo aspetto preliminare sarebbe gravemente insufficiente. Infatti, il rischio sarebbe quello di aderire alla concezione dell'uomo come un animale in grado di adattarsi al mondo e che quando non riesce a farlo allora qualcosa va corretto, come se la normalità fosse una condizione di benessere dettata dalla nostra capacità di stare bene, di essere adattati.

Tutte le volte che siamo adattati, che stiamo bene, che realizziamo qualcosa di buono e conforme al nostro ideale prefigurato, subito ci rendiamo conto che non era quello che volevamo:

> Non c'è nessuno più deluso di qualcuno che dichiari di essere arrivato al colmo dei suoi auspici, basta parlare tre minuti con lui, francamente come forse solo l'artificio del divano psicoanalitico permette di fare, per sapere che alla fin fine di quella roba se ne infischia altamente, e che per di più è particolarmente infastidito da ogni sorta di cose. L'analisi è accorgersi di questo, e tenerne conto[11].

L'idea di paradiso

Oggi e sempre più spesso, il disagio sembra iscriversi direttamente nel corpo, facendo fatica a passare per le leggi simboliche che regolano il nostro mondo. Sintomi che spesso non domandano niente, che non aprono a una interrogazione o a una spinta di decifrazione, sintomi che provano ad escludere l'Altro. Primeggia il significante della padronanza che è, in definitiva, quello della suggestione, del governo di sé che tappa il desiderio del soggetto a favore di una vaga idea di resilienza, di adattamento alle istanze della vita, un sapere senza inconscio che accumula nuove conoscenze e che lascia intendere che prima o poi colmerà l'impossibile a dirsi, $S_2/\$$, riuscendo allo stesso tempo a garantire una vita priva di dolore: S_1/a.

Il discorso analitico invece porta, si fa garante dell'idea di un rapporto strutturalmente fallimentare con questo impossibile e, allo stesso tempo, propone l'etica dell'essere docile con la contingenza, con l'esistente, con la sofferenza.

---

[9] S. Freud, *La perdita della realtà nella nevrosi e nella psicosi* [1924], in *Opere*, vol. 10, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 41.

[10] S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi* [1915-17], in *Opere*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 511.

[11] J. Lacan, *Il seminario. Libro III. Le psicosi* [1955-1956], Einaudi, Torino 1985 e 2010, p. 95.

Zygmunt Bauman in una bella intervista pubblicata su *La Psicoanalisi*[12] dice che nel XIX secolo circolava l'illusione che la crescita economica prima o poi avrebbe avuto un arresto quando tutti i bisogni umani sarebbero stati soddisfatti, cioè, raggiunta un'economia più stabile, avremmo riprodotto sempre lo stesso quantitativo di prodotti ogni anno e non ci sarebbe stata più la necessità di produrre nuovi beni di consumo. Invece, il mercato si è rivelato capace di inventare sempre nuovi modi per stimolare i consumi al punto "in cui l'autonomia del desiderio dal bisogno è assolutamente letterale […] un desiderio che non desidera più la soddisfazione (e forse coglie la sua essenza di procrastinazione)"[13].

Potremmo definirlo in questo caso godimento della mancanza invece che di desiderio, così come lo concepisce la psicoanalisi. Oggi, infatti, la psicoanalisi è chiamata sempre di più a rispondere a quel malessere generato dall'incapacità degli oggetti di consumo di fornire quel completamento che gli spot pubblicitari promettono, oggetti che sempre più spesso finiscono per annoiare e dai quali non ci si aspetta ormai più niente di nuovo. Il compito della psicoanalisi, in questi casi, è quello di sostenere il soggetto nel suo sforzo di confrontarsi con il vuoto, cioè essa può sostenere quel cambiamento che si realizza nella scelta soggettiva di cedere il passo a quel godimento della mancanza per aprirsi alla perdita. Il che vuol dire anche andare al di là dell'idea di paradiso che ci siamo costruiti, idea che viene minacciata da qualsiasi minimo disagio la vita ci pone dinnanzi, come se l'idea di benessere che ci siamo costruiti lasciasse intendere che ci sia una soluzione pronta per ogni problema e che ogni malessere debba essere eliminato addirittura prima che insorga.

L'"assolutizzazione del mercato"[14] di cui parlava Lacan che, come nota Miller, è il vero nome della globalizzazione, sta producendo questi effetti. Ma quale differenza può fare la psicoanalisi in tutto ciò, quale strada ci apre dinnanzi?

Curare l'imbroglio

Di Ciaccia sottolinea come la differenza non risieda certo nel suo umanesimo, infatti, "né l'etica dell'economia di mercato né l'etica della psicoanalisi sono umanistiche. Né l'una né l'altra vogliono il bene dell'uomo […]. La differenza è da situare a livello della presa in conto del reale"[15].

Il mercato crede che "il reale in gioco sia l'accumulazione della ricchezza. […] Ma è un imbroglio sicuro"[16]. Qualcosa di simile si può riscontrare in una certa idea di scienza che, accumulando conoscenze, saperi, procedure e protocolli, crede di riuscire sempre meglio nella cura. Se l'etica dell'economia di mercato alimenta l'illusione che

[12] Cfr. Z. Bauman, *Un nuovo disordine mondiale*, in *La Psicoanalisi*, n. 65, Astrolabio, Roma 2019, pp. 81-96

[13] *Ivi*, p. 85.

[14] J.-A. Miller, *Una lettura del Seminario Da un Altro all'altro*, in *La Psicoanalisi*, n.65, Astrolabio, Roma 2019, p. 65.

[15] A. Di Ciaccia, *L'etica nell'era della globalizzazione*, in *La Psicoanalisi*, n. 33, Astrolabio, Roma 2003, p. 119.

[16] *Ibidem*.

il reale sia la ricchezza, la psicoanalisi ci insegna che il reale è ciò che "il ricco non paga", come ricorda Lacan nel seminario XVII[17].

Il reale di cui si occupa la psicoanalisi è il buco nel funzionamento del simbolico, nel funzionamento della macchina significante del mercato, macchina che fa finta, appunto, che non abbia alcun buco. Si fa finta che tutto sia riducibile al significante e del reale si sceglie di non volerne sapere. Come il perverso che tappa il buco nell'Altro con l'oggetto che fa da schermo a ogni sua faglia, nello sforzo di riempire tale mancanza.

Il discorso analitico circoscrive al centro del suo sistema il reale del godimento inteso come spazio vuoto, de-suggestionante dal far finta di sapere, dal far finta di autogovernarsi, preservante cioè quel vuoto che l'analista si impegna a mantenere. Come dirà Lacan "il godimento costituisce la sostanza di tutto ciò di cui parliamo nella psicoanalisi"[18] e "non c'è discorso, e non solo analitico, se non del godimento"[19].

Venuta meno la consistenza dell'Altro del sapere come luogo della verità, verità che ormai non è più garantita da nessuna parte, l'essere umano può reperirsi in uno solo elemento realmente consistente: l'oggetto *a* che dà forma al proprio godimento, in modo singolare, unico, non-assimilabile dal significante.

Gli psicoanalisti sono chiamati a farsi carico dell'onere di preservare quel vuoto centrale di sapere ma allo stesso tempo devono confrontarsi con la necessità di conservare un posto nel sociale, condizione essenziale per poter essere interlocutori sul piano della politica e delle politiche sanitarie, affinché si possa continuare a trasmettere l'orientamento verso il reale, verso la differenza assoluta e a respingere allo stesso tempo la tendenza all'uniformizzazione e alla segregazione generate dall'assolutizzazione del mercato e dei saperi ufficiali.

Offrire il proprio essere niente

Grazie al transfert la funzione dell'analista diventa quella di sostenere il soggetto nel lutto della mancanza di una risposta definitiva e rassicurante alla vera domanda che accompagna le pretese di risposta: Chi sono?

È in questa drammatica domanda che troviamo un godimento refrattario alla parola: il simbolico non sembra riuscire a eliminarlo e la stessa analisi è impotente di fronte a esso, eppure, qualcosa succede, la parola sembra essere in grado di indurre degli effetti. Ma come è possibile? Come è possibile rendere il godimento in grado di diventare suscettibile di modificazioni attraverso la parola?

È possibile catturando qualcosa di questo godimento reale, riuscendo ad occupare una certa posizione rispetto al sapere. È ciò di cui Lacan parla nel *Seminario Il Transfert*[20]: l'*agalma*, il nome del godimento nell'operazione socratica.

---

[17] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi* [1969 – 1970], Einaudi, Torino 2001, p. 98.

[18] J. Lacan, *Il seminario. Libro XVI. Da un Altro all'altro* [1967-1968], Einaudi, Torino 2019, p. 39.

[19] J. Lacan, *Il Seminario, Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi* [1969-1970], Einaudi, Torino 2001, p. 93.

[20] Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro VIII. Il transfert* [1960-1961], Einaudi, Torino 2008.

L'analista opera una connessione tra sapere e godimento e ciò produce transfert. Questo comporta che, da un lato, l'analista è investito della funzione di soggetto supposto sapere e, dall'altro, diventa contenitore di questo *agalma* e questo delimita il godimento, lo sospende, lo mette in perdita. È una perdita automatica di godimento, senza che l'analista debba necessariamente avere cert'une o cert'altre qualità. Anzi, uno psicoanalista troppo affascinante o performante, a lungo andare, potrebbe persino rivelarsi un ostacolo per un soggetto che cerca la propria verità, perché il paziente ne resterebbe suggestionato.

Sia Freud che Lacan, lo abbiamo visto anche prima, avevano inizialmente dato un grande peso al sapere in grado di decifrare la sofferenza psichica, ma l'Altro non è in grado di garantire una risposta definitiva alla domanda Chi sono? Tuttavia, nell'analista si suppone un sapere e per questo egli è in posizione *agalmatica*, ed è qui che si installa la logica socratica del non-sapere: manca un sapere, un sapere sull'amore e l'analista incarna questa mancanza, funge da involucro dell'oggetto di desiderio.

Affinché il soggetto possa mettere in moto il suo desiderio, l'analista diventa il vuoto, l'incarto dell'oggetto del desiderio, incarna cioè un posto vuoto attraverso il quale si offre il proprio essere niente, ed è proprio questo vuoto a fungere da propulsione nell'analisi, a in-segnare all'analizzante il suo desiderio. Ciò è possibile solo se l'analista stesso ha fatto il lutto della propria posizione di essere niente, solo così può incarnare questo vuoto.

Da questo punto di vista, il transfert, pur allestendo una relazione falsa tra analista e analizzante, rende possibile l'emergere delle marche che affiorano quando S_1 si separa da S_2 e così facendo si potrà estrarre qualcosa del godimento, per renderlo più vivibile.

Docile e ribelle al virtuale

Amelia Barbui

È proprio nella faglia dell'identificazione tra l'essere e il corpo,
mantenendo cioè che in ogni caso il soggetto
ha un rapporto dell'ordine dell'avere con il corpo,
che la psicoanalisi mantiene il suo spazio[1].

Docile. Non mi oppongo, rispetto, accolgo ciò che il virtuale mi può dare. Non lo rifiuto per principio. Sono andata alla scuola del virtuale anche se non ho mai praticato la psicoanalisi virtuale che mi chiedeva di rinunciare all'incontro, alla presenza reale.

Forse sono antica, anzi sono una *boomer*, ma non posso fare a meno dei fondamenti teorici che sono presenti nelle parole di Miller di cui cito solo un passo: "Distendersi sul divano è diventare un puro parlante, facendo l'esperienza di sé come di un corpo parassitato dalla parola, povero corpo malato della malattia dei parlanti"[2].

Mi è difficile, anche se non impossibile, parlare attraverso una macchina; l'ho fatto per gli allievi dell'Istituto valutando che in questo caso la noia per il mio *bla bla* avrebbe potuto temperare l'effetto magnetico dello schermo.

Mi trovo nella scomoda posizione di lavorare nel Comitato d'azione, termine tratto dalla rivolta studentesca del maggio 1968 che ben mi si attaglia, sulla psicoanalisi virtuale. Qui ho appreso con sorpresa quanto questa pratica on-line sia oramai sempre più diffusa e sostenuta dagli psicoanalisti stessi, cosa di cui non avevo la minima idea.

Mi è stato difficile capire come mettere in funzione l'elemento critico "per rispondere alle voci di contestazione della psicoanalisi che vengono da altri campi del sapere"[3], per citare le parole del punto due del manifesto del Comitato.

Ma chi più di qualcuno che pratica la psicoanalisi on-line è qualificato a parlarne? E allora, chi non la pratica deve tacere?

Forse non ancora, ma potrebbe accadere nel momento in cui si creasse un movimento che rivendichi la psicoanalisi virtuale. Se teniamo conto che, come ci insegna Lacan, la rivendicazione è un correlato della frustrazione e che la domanda di psicoanalisi a distanza è sempre più frequente ed è diventata, in molti casi, un diritto, potremmo non avere troppo tempo per dirne qualcosa.

Miller nel 1999 era più ottimista in proposito quando scriveva:

---

[1] J.-A. Miller, *Biologia lacaniana*, in *La Psicoanalisi*, n. 28, Astrolabio, Roma 2000, p. 24.
[2] J.-A. Miller, *XXI Secolo – Prossima la mondializzazione dei lettini? Verso il corpo parlante*, in *Rete Lacan*, n. 5, consultabile al seguente indirizzo: https://www.slp-cf.it/rete-lacan-n5-30-marzo-2020/
[3] Articolo consultabile al seguente indirizzo:
https://www.wapol.org/it/acercaamp/Template.asp?Archivo=escuela_una/comite.html

Ma forse che la presenza virtuale avrà alla fine una incidenza fondamentale sulla seduta analitica? Lo escludo. Vedersi e parlarsi non fa una seduta analitica. È vero che nella seduta due persone sono lì insieme, sincronizzate, ma esse non sono lì per vedersi, come d'altronde sottolinea l'uso del lettino. È necessaria la compresenza in carne e ossa, non fosse altro che per evocare il non-rapporto sessuale. Se il reale viene sabotato svanisce il paradosso. Le molteplici forme di presenza virtuale, anche le più sofisticate, andranno a finire tutte lì[4].

A partire dal mio lavoro nel Comitato d'azione mi sono sorte una serie di questioni su cui mi sarebbe piaciuto interrogare i colleghi che praticano la psicoanalisi virtuale, ma poiché viviamo sotto il regime dell'assioma di separazione, come ci ricorda Miller, le domande giacciono ancora in un file archiviato.

Utilizzo questo spazio di scrittura per proporle una dopo l'altra.

Come abbandonare il corpo immaginario? Come far sorgere il non-rapporto sessuale? Come usa il paziente il proprio corpo di godimento nel virtuale? Come può il paziente spogliarsi del corpo attivo? Come possiamo trattare/contrastare il narcisismo che la realtà virtuale alimenta, imprigionando l'uomo contemporaneo in uno spazio immaginario? Come possiamo trattare lo schermo in cui il soggetto può essere ciò che vuole, può dotarsi di un'identità immaginaria e di un corpo virtuale disincarnato o reinventato? Dove si colloca lo spazio virtuale nell'esperienza soggettiva? Cosa ne è della psicoanalisi in un contesto sociale globalizzato in cui si parla di tele psicoanalisi e di tele paziente? Come ricreare la sala d'attesa on-line?

E infine: in quali termini dobbiamo reinventare la conduzione della cura on-line?

Dunque, primo tempo, non docente, ma docile. La matematica ci insegna, infatti, che, in certi momenti della storia, quando ci si trova di fronte a problemi che non si riesce a risolvere, si è costretti a compiere atti fuori norma. Se si vuole andare oltre, occorre lasciare l'universo nel quale si è lavorato fino a quel momento. Come *Alice* di Lewis Carroll, si attraversa lo specchio per incontrare una nuova logica. Poi si riattraversa lo specchio e, arricchiti dalla nuova esperienza, come bravi matematici, la si mette a disposizione e si procede ad ampliare l'universo per accogliere i nuovi nati che resteranno e cresceranno nel nostro campo freudiano.

Secondo tempo, ribelle: se il virtuale pretende di imporsi, se si rivendica il diritto alla psicoanalisi on-line, se ci viene imposto di distogliere lo sguardo da Freud e da Lacan, dalla *lost* e dalla *greatest* generation, per usare le classificazioni di moda, senza rinunciare, come avviene nelle aziende di famiglia, al nome "psicoanalisi".

[4] J.-A. Miller, *XXI Secolo – Prossima la mondializzazione dei lettini? Verso il corpo parlante,* cit.

LAVORI DI

SCUOLA

Il rapporto sessuale tra un uomo e una donna non esiste

Gian Francesco Arzente

Mai come in questo periodo di pandemia, in cui ci si sarebbe aspettati di ascoltare chissà quali difficoltà dovute alla possibilità di contrarre il virus, mi è capitato di accogliere degli analizzanti che si interrogano sull'amore, sulle difficoltà di relazione con il loro compagno o con la loro compagna.

Lui, che proprio quando ha deciso di sposarsi inizia un'altra relazione amorosa. Lei, Maria, che proprio quando ha avuto il bambino tanto desiderato, ha lasciato il compagno non sentendosi più amata: non sopportava di sentirsi vista solo come una mamma. Così come per Mario che pur avendo già raggiunto 50 anni, al di là dei suoi enunciati, vuole continuare a tenersi lontano dall'avere un rapporto sessuale: non parla d'amore, ma esclusivamente di un possibile incontro di corpi. Mario è lontano dal creare qualsiasi possibile malinteso in grado di produrre la condizione per andare a letto con una donna, così come si sente spinto a fare dal discorso sociale che abita. Ma una frase, che da sempre l'ossessiona, sembra riuscire a tenerlo lontano da qualsiasi rapporto: Perché in amore sono sempre le donne che decidono?.

Non risponderò a questa sua domanda, ma lui, se vuole, può tornare a formulare le sue costruzioni intorno ad essa e mantenere questa distanza vitale tra lui e l'Altro, tra lui e la donna. Lui sa letteralmente che non c'è rapporto sessuale ed è proprio per questo, possiamo dire, che è ossessionato dalla sessualità.

Ciascuno di loro, a partire dal loro Altro di riferimento, incontra il proprio impossibile e giungono a dire in analisi, con il loro particolare stile, che il rapporto sessuale tra un uomo e una donna non esiste. Ma paradossalmente, dicendolo, mettono in evidenza il modo in cui lo fanno esistere ricostituendolo in un discorso. Potremmo dire che si fa esperienza nella vita che il rapporto sessuale non esiste ma, al contempo quando se ne parla, quando se ne parla anche sdraiati su di un letto, lì, dove i corpi pur presenti sono solo toccati dalle parole che si dicono, i soggetti possono accogliere il punto dove continuano a fallire, dove ripetono una volta, e ancora una volta, ciò che soddisfa il loro sintomo.

Sintomo che ogni volta si soddisfa nella pulsione. È così che il sintomo nella nevrosi può essere una soddisfazione sessuale sostitutiva, e cogliere che, come dice Lacan nel *Seminario XX*: "Ciò che supplisce al rapporto sessuale in quanto inesistente è precisamente l'amore"[1].

E quindi anche l'amore di transfert. Potrà essere così anche per Mario?

Si può andare in analisi perché si suppone che l'analista sappia mostrarci ciò

che fa da ostacolo al rapporto sessuale supposto. Soltanto supposto, dal momento che io affermo che il discorso analitico si regge sull'enunciato che non c'è, che è impossibile porre il rapporto

[1] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora* [1972-1973], Einaudi, Torino 2011, p. 43.

sessuale. Ecco in che cosa consiste l'avanzata del discorso analitico. A partire da qui, esso determina lo statuto effettivo di tutti gli altri discorsi. Ecco dunque nominato il punto che copre l'impossibilità del rapporto sessuale come tale. Il godimento, in quanto sessuale, è fallico, ossia non è in relazione all'Altro in quanto tale[2].

L'amore per Lacan "si rivolge al sembiante. E se è vero […] che l'Altro si raggiunge solo congiungendosi ad *a,* alla causa del desiderio, è comunque al sembiante d'essere che l'amore si rivolge"[3].

Mario vede cadere la logica con cui tiene viva asintoticamente la possibilità di fare sesso con una ragazza, nel momento che scopre che questa ragazza si è mostrata sui social molto compassionevole. Riesce a pensare a lei, nella sua solitudine, solo se la può immaginare cattiva — mi dice.

E già! Come ci dice ancora Lacan proseguendo la sua elaborazione:

Non c'è alcun dubbio che si ha un'automobile come una falsa donna; vorremmo assolutamente che fosse un fallo, ma ha un rapporto con il fallo solo nella misura in cui è il fallo stesso a impedirci di avere un rapporto con qualcosa che sarebbe il nostro corrispondente sessuale. È il nostro corrispondente para-sessuato, e ciascuno sa che il "para" consiste nel rimanere ciascuno dal proprio lato, nel rimanere ciascuno a lato dell'altro[4].

Ed ecco che ci si rivolge ad un Altro, come ad un'analista in un'analisi, per raggiungere l'oggetto *a* che pertiene al nostro corpo. In particolare lo sguardo e la voce mi sembra testimonino di questo rapporto tra noi stessi e l'Altro. Entrambi questi oggetti, infatti, puntano all'Altro verso il quale noi ci indirizziamo e da cui attendiamo un ritorno. Da qui possiamo ancor più cogliere come il partner fondamentale del soggetto non è tanto l'Altro, bensì qualcosa di noi stessi. Per cui come dice Lacan, sempre nel *Seminario XX*: "L'Altro si presenta per il soggetto solo in forma *a*-sessuata […] Per questo aspetto l'Altro come tale resta […] nella teoria freudiana un problema, quello che si esprime nella domanda che Freud ripeteva: *Che cosa vuole la donna?* – la donna essendo in questo caso l'equivalente della verità"[5].

Potremmo dire che è molto freudiano, ricordandoci anche gli albori della psicoanalisi, riporre il sapere del proprio enigma in una donna. Anche in questo caso, ancora oggi si può giungere a dedurre che si ama, come accade per il transfert analitico, colui o colei a cui si suppone un sapere su se stessi. Facendo riferimento al transfert, la frase che ho scelto come tema di questa conferenza, *Il rapporto sessuale tra un uomo e una donna non esiste*, allora ben si addice, a mio modo d'intendere, a definire l'articolazione della domanda dell'analizzante con il desiderio dell'analista; quindi nella cura per l'analizzante il desiderio dell'analista è il desiderio dell'Altro. In più, questa frase fa esistere qualcosa a partire dalla sua negazione.

Così come la *bella macellaia* esemplifica *dicendo* al suo uomo, alla sua amica, e soprattutto a se stessa, e anche a Freud, il desiderio che sostiene il lavoro analitico può sussistere solo attraverso una mancanza di soddisfazione, allora là dove il

[2] *Ivi*, p. 9.
[3] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora,* cit., p. 87.
[4] J. Lacan, *La terza,* in *La Psicoanalisi*, n. 12, Astrolabio, Roma 1993, p. 38.
[5] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora,* cit., p. 121.

desiderio sarà soddisfatto, scompare[6].

Ovvero sul piano del desiderio, in relazione all'amore – e sappiamo in particolare che l'amore di transfert è un vero amore – è in gioco il desiderio di sapere; e quando Lacan introduce nei suoi ultimi Seminari che non c'è rapporto sessuale, non fa che mettere in evidenza che non c'è, non esiste il buon partner che alla richiesta dell'oggetto *a*, dell'oggetto che arriverebbe a soddisfare il godimento, ha il potere di darglielo instaurando grazie al suo raggiungimento un rapporto pieno.

L'amore in Lacan, dunque, non risponde al dovere o al buon senso; l'amore obbedisce ad una legge; alla legge del significante nella sua articolazione con l'oggetto. E lì dove si avvia un'analisi, l'analista ha la responsabilità di rispondere dalla posizione d'oggetto causa di desiderio, a partire da ciò che regola la domanda dell'analizzante. Ciò lo ben mette in evidenza Lacan nel *Seminario XX* facendo riferimento al nodo borromeo: "*io ti domando* – che cosa? – *di rifiutare* – che cosa? – *quel che ti offro* – perché? – *perché non* è *questo*. *Questo* voi sapete che cos'è: è l'oggetto *a"*[7]. Quindi, se "*ti domando di rifiutare quel che ti offro*"[8], è perché la vera molla dell'amore non è il partner, è l'oggetto *a*.

Si può produrre, svolgere un'analisi senza amore?

Per quanto mi concerne non avrei mai domandato di iniziare un'analisi senza amore e senza un vero amore di transfert non avrei mai potuto portarla a termine. Conclusione che si è data però lì dove si è presentato l'odio. Non l'odio che punta ad eliminare il godimento dell'Altro, la sua *stranierità* da noi stessi. Ma l'odio che ci separa dal godimento che tiranneggia in noi stessi e che supponevo nell'Altro per farlo consistere e, quindi, per poterlo amare in quanto colui o colei che mi poteva salvare.

Un odio che si scopre reale, perché non si può odiare o essere odiati da un Altro a cui non si suppone nulla, che non sa nulla, ma ci sostiene non cedendo dal domandare: se da qualche parte pur sai che il rapporto sessuale tra un uomo e una donna non esiste, allora, che vuoi?

"La cosa seccante è che l'Altro, il luogo, lui, non sappia nulla. Non si può più odiare Dio se lui stesso non sa nulla, per l'appunto di quel che accade. Quando si poteva odiarlo, si poteva credere che ci amasse, dato che non ci restituiva l'odio. Non che ciò fosse palese, benché, in certi casi, ce la si fosse messa tutta"[9].

Poco prima di concludere la mia analisi racconto all'analista un sogno: mi trovo seduto a tavola davanti ad un piatto di minestra e mi viene messa dentro della popò. Sicuramente avrei potuto saziarmene – mi dico. Rimesto, schiaccio, spalmo per amalgamarne i pezzi, nell'imbarazzo di star compiacendo l'Altro che si è tanto prodigato per il mio nutrimento, sino a che non posso più trattenermi dal dire: Basta! Basta mangiare e far mangiare merda, meglio niente!

Da qui ci vollero ancora alcune sedute per giungere al sogno che mi condusse a presentare la mia domanda di passe.

---

[6] Cfr. *La direzione della cura e i principi del suo potere* [1958] in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, vol. II, p. 616.
[7] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora*, cit., p. 120.
[8] *Ibidem*.
[9] *Ivi*, p. 93.

Sogno di abbracciare due donne, mia madre e mia sorella – mi dico. Nell'atto di abbracciarle mi pungo con la spina di una rosa il braccio. Anche se ferito e sanguinante continuo ad avanzare verso di loro e sul punto di raggiungerle mi si dice: Ti odio!

Rispondo all'odio dicendo loro che si può partire anche da qua. Non mi trattengo nell'odio, ma neanche nell'amore che indietreggia.

Ecco la separazione dall'Altro dell'abbandono e del rifiuto che fa cadere, ma quel che importa è che cada il mio rifiuto e poter così avanzare verso un nuovo amore, quello per il reale, la contingenza.

L'Altro è dunque barrato; non esiste l'Altro dell'Altro, e quella famosa castrazione di cui il soggetto non vuole sapere, non è tanto la propria, di cui in fondo sa, ma ciò di cui non si vuole venire a sapere è della castrazione dell'Altro.

Ripensando alla mia analisi e alle interpretazioni dell'analista, immancabilmente, ogni qual volta giungevo in analisi esibendo ed enfatizzando le nefandezze come le meglio cose dell'Altro, e di conseguenza dichiarando anche l'impotenza del mio fantasma, l'analista mi diceva, senza alcun tono consolatorio: il rapporto sessuale tra un uomo e una donna non esiste. Non c'è rapporto sessuale. E far ancora esperienza che il transfert, del nuovo sapere si produce per il soggetto all'intersezione del dire dell'analizzante con il taglio dell'analista. Ciò è stato sufficiente a sostenere il mio amore per il sapere inconscio, aprendomi una via verso l'inconscio reale.

All'inizio, dunque, la conclusione e al contempo l'impossibilità di porre una fine ad una storia che si ripeteva al di là delle mie intenzioni.

Credere nell'amore era il mio modo di credere nell'Altro con la A maiuscola e non mancante di niente.

Credere in una donna, in quello che lei ha da dire, da dirmi e a cui mi rivolgevo per non perdermi, per trovare un limite a quella che definivo la mia dissolutezza. Ma "'La' donna è un sogno dell'uomo"[10] – come ci dice Lacan nella Conferenza sul sintomo tenutasi nell'ottobre del 1975 a Ginevra e

> Non è a caso che si soddisfi solo di una, o, se si vuole, di diverse donne. È perché per le altre, non ne ha voglia. Ma perché non ne ha voglia? Perché non consònano, se posso esprimermi così, con il suo inconscio. […] è qualcosa con cui egli non sa mai come cavarsela. In altri termini non manca mai di incasinarsi quando ne abborda una qualunque: sia perché ha sbagliato indirizzo, sia perché gli va a pennello. Ma se ne accorge sempre solo retroattivamente[11].

Dunque la donna è un sogno perché l'uomo non sa fare di meglio e poi con lei non sa mai come cavarsela: la donna è il sintomo dell'uomo.

Ebbene, nonostante le indicazioni di Lacan, credevo che esistesse una donna ideale in grado di completare le mie mancanze e di accogliere la mia mancanza. Volevo cambiare me stesso grazie a lei, ma poi mi ritrovavo sempre lo stesso. Come si suol dire, cercando trovavo colei che mi avrebbe confermato, inchiodato, nel mio

[10] J. Lacan, *Il sintomo e il fenomeno psicosomatico*, in *La Psicoanalisi* n. 2, Astrolabio, Roma 1987, p. 24.
[11] *Ibidem*.

sintomo e nel mio fantasma e se ciò non si dava sin dalle prime battute, allora no, non era vero amore. Lo era, paradossalmente, solo a condizione di percepire quanto male mi avrebbe potuto fare. Questo male, senza alcuna traccia di buon senso, rendeva l'appuntamento un incontro unico. Per quanto si possa cambiare partner, è questo male che continua riprodursi. Questo male su cui non riuscivo a proferir parola era il mio sintomo, ma anche ciò che causava il mio desiderio, nonché la mia divisione di soggetto.

Facendo riferimento al tema delle prossime giornate dell'ECF, questa anomalia era la mia nor-malità. A posteriori posso dire che credevo nel soggetto, che il sintomo esiste e vuole dirci qualcosa se lo interroghiamo nel modo opportuno. E sì sul punto in cui mi sentivo rifiutato, abbandonato dall'Altro, compariva nor-malmente il mio sintomo, rifiuto quasi radicale ad adattarmi a questo Altro. Effettivamente, se il soggetto è rappresentato da un significante x per un altro significante y è chiaro che il sintomo, il soggetto emerge nel suo rifiuto a essere ridotto al significante stesso.

Eppure, "Tutti sanno, naturalmente, che non è mai capitato che due facessero uno, ma insomma, *siamo una cosa sola*. È da qui che parte l'idea dell'amore. È veramente il modo più rozzo di dare al rapporto sessuale, a questo termine che evidentemente sfugge, il suo significato"[12].

> È proprio di questo che si crepa, in nessun caso due corpi possono farne uno, per quanto si stringano. […] ma quello che si può fare di meglio in questi famosi abbracci è dire: "Stringimi forte!", ma non si stringe forte al punto che l'altro crepi! Quindi non c'è nessuna specie di riduzione all'uno. È davvero una gran beffa[13].

È questo il reale del sesso?

[12] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora*, cit., p. 45.
[13] J. Lacan, *La terza*, cit., pp. 36-37.

Al di là delle identificazioni, il reale del sesso[1]

Davide Pegoraro

> Freud ha messo in luce qualcosa. Non è certo perché la chiama sessualità che bisogna prendere fischi per fiaschi e credere che ciò che egli dice sia esattamente il contrario di ciò che egli effettivamente dice. Ciò che Freud effettivamente dice è che il sessuale si trova dappertutto tranne che nel genitale, in altri termini dappertutto si trova tranne che in quella cosa che finisce con la riproduzione.
> Si tratta di mettere in rilievo il rapporto di tutto questo con il fatto che questo stesso essere, qualificato come essere parlante, e malgrado tutti i suoi sforzi per dar senso al rapporto sessuale, sia ridotto a una incredibile proliferazione di parole, eventualmente a lettere d'amore, che son cose che non poggiano assolutamente su niente – su nient'altro che sul fantasma, in altri termini su ciò che suscita godimento[2].

Ritorno alla psicologia e a quel che già non soddisfaceva

Era il 1996, avevo 22 anni e il mio desiderio di esplorazione mi aveva spinto a immaginarmi una tesi di laurea all'Università sulle questioni del sesso in relazione a coloro per i quali il binomio maschile e femminile non era un'oasi di pace e tranquillità. All'epoca cominciavano ad apparire in televisione persone che raccontavano della loro esperienza al di là della logica binaria. Inoltre, uno dei miei migliori amici viveva qualcosa che poteva trovare posto in questo discorso. Ne ero toccato anch'io intimamente, in un modo singolare. Esplorare dunque questo tema mi sembrava anche un modo di omaggiare i miei affetti più cari, che in qualche modo si situavano in quello che l'Altro definiva il palcoscenico del circo con i suoi nuovi mostri. Mi rivolsi a due docenti a cui presentare la mia proposta, il primo dell'ambito della psicologia giuridica, l'altro dell'ambito della psicologia dinamica delle relazioni di coppia e famigliari. Entrambi interessati al tema, fecero una controproposta: l'ambito del transessualismo per quanto concerneva il campo della psicologia giuridica e l'incidenza delle figure genitoriali e della loro relazione nella determinazione del sesso del figlio, rispetto all'ambito della psicodinamica della

[1] Conferenza tenuta il 28 aprile 2021, nell'ambito degli incontri organizzati dalla Segreteria di Milano SLP-cf.
[2] J. Lacan, *Il fenomeno lacaniano*, in *La Psicoanalisi*, n.24, Astrolabio, Roma 1998, p. 18.

coppia e delle relazioni famigliari. Senza saperlo, la tesi universitaria e quella della mia costruzione fantasmatica trovarono annodamento nella scelta della seconda proposta. Si trattava di costruire un'ipotesi teorica in relazione a un modo differente di fare posto alla figura del padre da parte della madre, per delimitare un campo diviso in due: omosessualità e transessualismo dei figli da un lato e dall'altro di questo campo. Mi venne data carta bianca nel rintracciare il campione e nella conduzione dei colloqui per mettere alla prova l'ipotesi di una linea, di una frontiera che dividesse il campo in due. Fu un percorso molto interessante, di ascolto di storie in primo luogo. Divenne retrospettivamente un omaggio con queste parole: "A Mattia e Chantal che mi hanno insegnato la normalità della diversità". Ma al di là dell'omaggio di riconoscimento continuava ad albergare un'insoddisfazione di fondo. In fondo questo "a carico dell'Altro per tutti" continuava a non costituire per me una bussola nella mia vita.

Ciò che mi rendeva non-tutto nell'Altro: un compromesso per metà riuscito e per metà fallito

In questo momento che scrivo trovo persino una sorta di tenerezza per questa dedica, che aveva certamente le sue ragioni affettive ed era spinta da un desiderio di riconoscimento, che attendeva di essere ricollocato logicamente, persino rovesciato direi, dall'esperienza dell'analisi. Proverò a dire qualcosa di questo proponendovi un percorso che spero possa dire qualcosa del reale del sesso, provando a intrecciare teoria e clinica dell'esperienza singolare, quale è per ciascuno l'avventura della propria analisi personale. Scelgo questo taglio perché l'ingresso nell'analisi per me coincise in parte con il momento in cui un'identificazione, che si poggiava in maniera piuttosto traballante e insoddisfacente su un significante presente nell'Altro del discorso, nelle associazioni libere e nello sgranarsi della loro catena equivocava con un altro significante del dialetto piemontese *sgiai* e con una deformazione del nome dell'analista, nonché del padre, che anni dopo scoprii essere lo stesso dell'Uomo dei lupi. I suoni dell'inglese, del piemontese e del russo si prestarono a condensare un'insalata russa, che non ho mai amato e al posto della quale ho sempre preferito la capricciosa.

Già Freud nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* del 1905 scrive:

> Devo premettere, e ripetere come in altre pubblicazioni, che queste psiconevrosi, fin dove giungono le mie esperienze, si fondano su forze pulsionali sessuali. Con ciò non voglio dire all'incirca che l'energia della pulsione sessuale dia un contributo alle forze che favoriscono fenomeni morbosi (sintomi), bensì voglio espressamente affermare che questo contributo è l'unica fonte costante di energia delle nevrosi, ed è la più importante, di modo che la vita sessuale delle persone coinvolte si esprime, esclusivamente o prevalentemente o anche solo parzialmente, in questi sintomi. I sintomi, come ho affermato in altro luogo, sono l'attività sessuale dei malati[3].

Si tratta di un'affermazione di Freud che deriva dalla sua pratica e dalla teorizzazione che sta costruendo, che prende il posto di un caposaldo, di un assioma e

[3] S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale* [1905], in *Opere*, vol. 4, Boringhieri, Torino 1970, p. 475.

che mette in luce che non solo la pulsione sessuale è la causa della psiconevrosi, ma anche che la sessualità in qualche modo non ci appartiene. Sessualità e atto sessuale non si appiattiscono l'uno sull'altro, né il secondo è l'unica sua via di espressione dal lato di una serie di comportamenti che la metterebbero in atto. Per Freud il sintomo è un'altra scena in cui il soggetto a sua insaputa è alle prese con il godimento di un pulsionale a lui sconosciuto, di cui tuttavia patisce gli effetti con l'affetto che esso genera nel suo corpo.

Quali conseguenze per chi si fa orientare dalla psicoanalisi? Il sessuale che importa alla psicoanalisi non è quello che immaginariamente tutti più o meno riferiamo all'espletamento dell'atto sessuale e nemmeno quello della sessuologia, che cataloga una serie di comportamenti lungo un *continuum* che vanno dalla normalità alla patologia. Ma non è neppure quello che trova un significante nell'Altro del discorso per dirsi, che certamente ha una funzione e che per qualcuno può davvero fungere da annodamento. Sono eterosessuale, sono omosessuale e così via rimangono di fatto sul piano dell'Altro e non spostano da lì, tanto più poi che lo stesso Freud, sempre nei *Tre saggi sulla sessualità*, precisamente nella nota aggiunta del 1914, così scrive:

> L'indagine psicoanalitica si rifiuta con grande energia di separare gli omosessuali come un gruppo di specie particolare dalle altre persone. Essa, studiando eccitamenti sessuali diversi da quelli che si manifestano, sa che tutte le persone sono capaci di scegliere un oggetto sessuale dello stesso sesso e hanno anche fatto questa scelta nell'inconscio. Anzi, i legami di sentimenti libidici con persone dello stesso sesso hanno come fattori nella vita sessuale normale un'importanza non minore di quelli che si rivolgono al sesso opposto e una maggiore importanza come motivi di malattia. Alla psicoanalisi l'indipendenza della scelta oggettuale dal sesso dell'oggetto, la ugualmente libera disponibilità di oggetti femminili e maschili come la si può osservare nell'età infantile in condizioni primitive e negli antichi tempi storici, appare piuttosto come l'elemento originario dal quale si sviluppano, mediante limitazione in un senso o nell'altro, sia il tipo normale sia quello invertito. Nel senso della psicoanalisi, dunque, anche l'interesse sessuale esclusivo dell'uomo per la donna è un problema che ha bisogno di essere chiarito e niente affatto una cosa ovvia da attribuire a un'attrazione fondamentalmente chimica. La decisione sul comportamento sessuale definitivo avviene solo dopo la pubertà ed è il risultato di una serie non dominabile di fattori, che sono in parte di natura costituzionale ma in parte anche di natura accidentale[4].

Finora ho detto la psicoanalisi in generale. Occorre però anche qui distinguere. Che se ne fa la psicoanalisi del sessuale? Che posto gli dà? Non dimentichiamo infatti che per alcune correnti psicoanalitiche soggiace comunque la mira, l'ideale come sostiene Lacan nel seminario sull'etica, di igienizzare la pulsione, di imbrigliarla e ricondurla sotto il primato del nobile gradino del genitale, di cui Lacan scrive:

> Il primo è l'ideale dell'amore umano. Devo forse sottolineare il ruolo che facciamo svolgere a una certa idea dell'amore compiuto? È un termine che dovreste aver già imparato a riconoscere, e non soltanto qui, poiché in verità non c'è autore analista che non lo prenda in considerazione. E sapete bene quante volte ho preso di mira qui il carattere approssimativo, vago e intriso di una sorta di moralismo ottimista che contrassegna le articolazioni originarie della forma della cosiddetta genitalizzazione del desiderio. È l'ideale dell'amore genitale – amore che è supposto modellare da solo una relazione oggettuale soddisfacente − amore medico, potrei dire se volessi accentuare in senso comico la nota

[4] *Ivi*, p. 460.

caratteristica di tale ideologia − igiene dell'amore, direi per situare qui ciò a cui sembra limitarsi l'ambizione analitica[5].

In che cosa si specifica invece il rovesciamento operato da Lacan, quello che proprio lui chiama il "nostro programma"?[6] Egli scrive:

> Ebbene, cosa strana per un pensiero sommario che ritenesse che qualunque esplorazione dell'etica debba riguardare l'ambito dell'ideale, se non dell'irreale, noi andremo in senso contrario, all'inverso, nel senso cioè di un approfondimento della nozione di reale. La questione etica, nella misura in cui la posizione di Freud ci fa compiere un progresso, va articolata a partire da un orientamento dell'individuazione dell'uomo in rapporto al reale[7].

Per quel che mi concerne l'identificazione con cui tentavo di sbrogliarmela, ma che comunque mi relegava in un posto di eccezione, persino di esclusione, era narcisisticamente legata sia alla formula materna del "Sei più unico che raro", come sorta di risposta al "Non so proprio da chi hai preso tu", ma anche a quella del "Bastian contrario" proveniente dal padre.

Ciò che di reale c'è nel sesso e ciò che di reale viene dal sesso

Eccoci dunque convocati al tema del Convegno: *Il reale del sesso*. Un tema che ci riporta in qualche modo a quell'*in-fans*, ossia a ciò che non viene del tutto alla parola, ai brandelli che cerchiamo di strappare, articolare e fonetizzare con la parola, per tentare di farne un discorso in cui raccapezzarsi per come si può.

Direi a partire dalla mia esperienza d'analisi che non è reperire un significante del codice dell'Altro, da cui farsi rappresentare, quanto piuttosto tentare di nominarsi, nella direzione del nome proprio, nell'orizzonte di ciò che pur nelle varietà degli idiomi e proprio in virtù delle singolari *lelingue*, se me lo si concede, rimane tuttavia impresso sempre delle stesse lettere e separa in quest'atto di assunzione della propria singolarità. Dico apposta separa e non isola.

Ora, basta trovare un nome del codice del linguaggio o inventarne uno da introdurre e chiedere all'Altro che lo riconosca perché il reale del sesso smetta di disturbarci con i sintomi che produce? Evidentemente no. Forse però per qualcuno è necessario anche inscrivere qualcosa nell'Altro, pacificare quello che sembra non avere posto, per poter lasciare andare un po' quella che può apparire come la soluzione della propria vita e accorgersi che il sintomo si mobilizza e si colloca altrove, o meglio che non è nel riconoscimento da parte dell'Altro nella direzione dell'accettazione della propria scelta sessuale, e nemmeno nell'accoppiata immaginata come risolutiva dello stesso gusto sessuale, che si è riparati dal vero incontro, quello con l'Altro sesso, sempre Altro comunque si scelga di dirsi. Qui più che di coppia si tratta piuttosto di effrazione, di non rapporto. Di non rapporto con l'altro, il simile, con l'Altro del linguaggio, per il buco che lo abita, e dunque di non-rapporto persino con se stessi, se

[5] J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi* [1959-1960], Einaudi, Torino 2008, p. 11.
[6] *Ivi*, p. 3.
[7] *Ivi*, p. 15.

così posso esprimermi. Non c'è identificazione che passi dall'altro e dall'Altro che possa fare questo rapporto, ma piuttosto – mi pare che questa sia l'offerta di una psicoanalisi − far diventare scrittura e articolazione di lettere in fonemi, dunque lettura, le lettere che si sono depositate nell'inconscio per dire del proprio esilio di *parlesseri* e farlo consistere in qualcosa che funga da discorso, da nuova possibilità di legame nella relazione con altri *parlesseri*, segnata sempre dal non c'è rapporto sessuale.

Come ben sottolineava Antonio Di Ciaccia nel suo intervento di *ouverture* al tema del prossimo Convegno *Il reale del sesso,* occorre porre particolare attenzione al determinativo "del sesso", per coglierne la sua differente portata. Da un lato abbiamo ciò che c'è di reale nel sesso, direi il versante oggettivo del determinativo, se ho ben inteso, dall'altro il reale che viene dal sesso, nella versione soggettiva del genitivo. Per quanto riguarda l'aspetto del genitivo oggettivo così leggiamo:

> Qualunque siano le traversie che il *parlessere* ha con la sessualità, Lacan ci dice che il sesso reale è rigorosamente duale: ci sono solo due sessi, gli uomini e le donne. Ma non si tratta di quello che si pensa di solito, poiché si tratta di due modalità di godimento, uno all'insegna dell'"ogni" e l'altra all'insegna del "non-tutto". Per cui quando parliamo del "reale del sesso", passiamo dal sesso duale, alla sessualità polimorfa provocata dall'incontro con il significante, per approdare di nuovo, tramite l'incontro della funzione fallica con la logica, alla sessuazione, alla riva dove il sesso reale è duale, ma che non è quello dell'anatomia ma di due modalità di godimento ancorate nel corpo[8].

E prosegue per concludere e sottolineare differenze e intersezioni tra i due piani:

> Il reale del sesso ha dunque due sensi. Un senso è che il sesso reale è duale. Ma questo duale non è quello che si crede. Un altro senso è che, a partire dal sesso, il reale consiste nel fatto che non *c'è rapporto sessuale*, e questo a causa dell'iscrizione del *parlessere* nel linguaggio. Tutto ciò fa precisare in che cosa consista il duale del sesso reale: si tratta di due tipi di godimento, che non sono tuttavia complementari: un godimento universale e un godimento singolare che concerne uno per uno, anzi, poco importa il sesso anatomico, che concerne una per una. I sessi sono due: ma si tratta di due modalità di godimento, uno, quello del binomio: parola/funzione fallica, che investe necessariamente chiunque sia nel linguaggio; l'Altro, l'*eteros*, quello del binomio: silenzio/non-tutto rispetto alla funzione fallica. Quest'ultimo godimento, da Lacan chiamato femminile, è supplementare al primo, ma Lacan lascia intendere che si tratta del godimento basico del corpo umano, non già però quello che c'era prima che la parola lo investa, ma quello che è stato rimodellato proprio perché la parola lo ha investito[9].

Riepilogando con parole mie, mi sembra di poter cogliere che ciò che è reale nel sesso riguarda due modalità di godimento, uomo e donna, la cui determinazione non è data dal significante, che sancisce solo la bipolarità ma non la determinazione, ma dalla funzione fallica e dal prosdiorismo che si sceglie inconsciamente, ossia "ogni" oppure "tutto":

Dal lato Uomo → Ogni uomo è nella funzione fallica
Almeno uno fa eccezione alla funzione fallica

[8] A. Di Ciaccia, *Il reale del sesso*, disponibile al sito: https://convegno2021.slp-cf.it/2021/02/03/il-reale-del-sesso/
[9] *Ibidem.*

Dal lato Donna → Non ogni Donna è sotto la funzione fallica
Non esiste nemmeno una che sia tutta nella castrazione

Si tratta dunque di due modi di rispondere a ciò che c'è di reale nel sesso, vale a dire a ciò su cui il linguaggio non può far presa, in altri termini quella x, ossia il reale che viene dal sesso e che è: Non c'è rapporto sessuale.

Al reale che viene dal sesso, non c'è rapporto sessuale, ci sono due modi possibili di rispondere che sono dal lato della posizione di godimento, indipendente dall'anatomia e dall'identificazione di genere, e che sono lato uomo e lato donna.

La differenza dei sessi non esiste nell'inconscio. Dalla differenza dell'Uno con l'Altro all'entrata nel campo dell'Uno…senza l'Altro.

Mi piace concludere con un altro intervento autorevole di un altro autore del Campo Freudiano. Se con l'intervento di Antonio Di Ciaccia riusciamo a mettere un recinto ben definito, logico e *mathematico*, come richiede il reale, e che inquadra il sintagma il reale del sesso, (i sessi sono due e non dal lato del significante ma della funzione logica con il fallo, vale a dire parola/funzione fallica e silenzio/non tutto, e non c'è rapporto sessuale), con quello di Miquel Bassols entriamo ancora di più in questa terra di nessuno, terra trans per tutti, per cogliere in che cosa significante e sesso sono destinati a rimanere un'aporia.

L'occasione parte dal discorso di Paul B. Preciado diretto agli psicoanalisti e intitolato *Je suis un mostre qui vous parle*[10]. Un discorso che punta a quello che per Preciado, secondo le parole di Bassols, è l'etero-patriarcato della psicoanalisi. Bassols lo dice a chiare lettere:

> […] senza dubbio, stava lì, come la lettera rubata del racconto di Edgar A. Poe – specialista in mostri –, sotto la vista di tutti e nascosta a quella di ciascuno: non c'è niente nell'inconscio freudiano, niente neanche nelle sue formazioni – sogni, sintomi o deliri – che ci assicura che la differenza tra un essere-uomo e un essere-donna stia scritta in esso. L'inconscio si comporta come se esistesse un solo sesso, ma il problema è di sapere quale[11].

Essere-uomo ed essere-donna non hanno alcuna rappresentazione nell'inconscio e dunque appare impossibile fare differenze e stabilire una relazione tra essi.

Ora il piano dell'Altro, ossia quello dei significanti, è un piano che rimane sulla differenza relativa e che la segna in concatenazione con altri. Potremmo dire che è il piano per eccellenza del binarismo, lungo il quale si dipanano tutti i significanti

[10] P. B. Preciado, *Je suis un monstre qui vous parle. Rapport pour une académie de psychanalystes*, Grasset, Parigi 2020.
[11] M. Bassols, *Nell'inconscio non esiste la differenza dei sessi*, in *Rete-Lacan*, n. 23 del 23 gennaio 2021, disponibile al sito: https://www.slp-cf.it/rete-lacan-n-23-23-gennaio-2021/#art_1

che si vogliono inventare per dirsi e che, anche se vogliono farla finita con il binarismo, rimangono pur tuttavia sempre all'interno di questa dimensione. Scrive Bassols:

> non c'è niente nell'essere umano che assicura l'esistenza della differenza tra i sessi per stabilire poi una relazione, normativa o meno, tra di loro. Non c'è notizia alcuna di tutto ciò nell'inconscio e ciascun tentativo di soluzione – anche con la moltiplicazione dei 'generi' – sembra destinato a mancarlo, a errare in uno spazio sempre 'trans'[12].

Il piano dell'identificazione, che aspira a costruire la propria identità, a rivendicarla, su un piano di differenza, dunque sempre in relazione all'Altro del linguaggio, foss'anche attraverso la nominazione di un altro sesso, non fa uscire dalla prigione del binarismo e/o della differenza, perché il linguaggio funziona così. Identificarsi con uno dei due termini o rifiutarli lascia comunque su questo piano, non essendoci una differenza scritta nell'inconscio tra i sessi e dunque anche una loro relazione. E aggiunge:

> Il fatto è che la solidità della legge di ferro della differenza arriva fin dove può arrivare per costruire un discorso che pretende di assicurare un'identità. Ma quando si tratta della sessualità e delle forme di godimento, quando si tratta di risolvere la domanda sul più intimo dell'identità sessuale di ciascun essere umano, preso uno per uno fuori dal genere, non ci sono sbarre di ferro sufficienti per chiudere il sesso dentro le sbarre. Ogni tentativo di risolvere la questione dell'identità sessuale dell'essere umano fallisce inesorabilmente se funziona solo tramite la categoria di 'differenza' come bussola per transitare nel deserto, il deserto del godimento in cui, diciamolo così, non c'è terra promessa possibile[13].

La logica della differenza, della binarietà del significante e dunque di tutti i significanti che vi si possono aggiungere, la logica delle identificazioni e dei modi di godere potremmo dire, esplica soltanto una parte della sessualità, ossia quella che è rappresentabile, il genere. "Esplica il ballo in maschera, ma non può dire niente della musica e della partitura con cui si muove il ballo"[14]. Sottomettere il campo del godimento alla macchina di quella che è la differenza relativa e binaria fa saltare la macchina stessa, producendo tutti quei segni che la psicoanalisi definisce sintomi. Termino con queste parole, sempre di Bassols: "Quando si tratta del godimento, specialmente del godimento sessuale, entriamo nel campo dell'Uno…senza l'Altro. Ognuno con i propri fantasmi e i propri sintomi, e ognuno senza sapere la partitura che lo cifra"[15].

Non è più il campo della differenza relativa o della diversità, è piuttosto quello dell'Uno tutto solo...senza l'Altro, quel campo, terra imbattuta, che l'analisi offre di oltrepassare, il cui resto può divenire contingenza d'assunzione della propria differenza assoluta.

---

[12] *Ibidem*.
[13] *Ibidem*.
[14] *Ibidem*.
[15] *Ibidem*.

CONTRIBUTI

Traduzione: polemica e cristallizzazione

Francesca Biagi-Chai

Il poema *The hill we climb*, scritto e recitato dalla poetessa Amanda Gorman durante l'investitura di Joe Biden, ha risuonato in tutto il mondo alla stregua dei grandi inni che hanno scandito la storia dell'umanità. Il mondo della pubblicazione si è indaffarato attorno alla sua traduzione in ogni lingua, per offrire al più grande numero di persone e il più rapidamente possibile, il vento di cambiamento e di apertura che, dopo Trump, soffiava di nuovo sull'America. Lo slancio è stato affossato dalla messa in causa della scelta dei traduttori per espliciti motivi di colore della pelle, prima ancora che apparisse una qualsiasi traduzione.

L'essenza stessa della trasmissione

Tutto è iniziato nei Paesi Bassi con un articolo della giornalista Janice Deul sul quotidiano olandese *De Volkskrant*, nel quale si stupisce della scelta della traduttrice. "Senza negare niente delle qualità di Rijneveld", chiede "perché non aver scelto qualcuno che, come Gorman, fosse una giovane donna, freestyler e fieramente nera?". Precisa: "prima di studiare ad Harvard, Amanda Gorman è stata allevata da una ragazza madre, ha avuto dei problemi di locuzione che hanno fatto credere ad un ritardo, il suo lavoro e la sua vita sono forzatamente marcati dalla sua esperienza e dalla sua identità di donna nera. Quindi, non è perlomeno un'occasione mancata l'affidare questo lavoro a Marieke Lucas Rijneveld?"[1]. Teme che questo provochi "dolore, frustrazione, collera e rammarico".

Alla luce di questa serie di caratteristiche relative all'esperienza di vita di Amanda Gorman, non si saprebbe dire quella che prevarrebbe su tutte le altre. La traduttrice scrittrice e poetessa, Marieke Lucas Rijneveld, che non soddisfaceva tali requisiti, ha compreso e rinunciato a tradurre il poema. Lei stessa ne ha scritto uno, intitolato *Alles bewoonbaar*[2] e pubblicato in diversi giornali. In Spagna, neanche lo scrittore catalano Victor Obiols tradurrà Amanda Gorman, poiché la casa editrice lo ha considerato un profilo inadeguato, senza per questo negare le sue qualità. La sua traduzione era terminata, ma non sarà letta[3].

La portata di questi diversi articoli, centrati su questa polemica, si fa sentire

[1] Cfr. *Amanda Gorman peut-elle être traduite en néerlandais par une personne blanche ?, Courier International*, 2 marzo 2021, consultabile al seguente indirizzo: https://www.courrierinternational.com/article/litterature-amanda-gorman-peut-elle-etre-traduite-en-neerlandais-par-une-personne-blanche

[2] Cfr. *Alles bewoondarr* (*Everything inhabitable*), consultabile al seguente indirizzo: https://www.theguardian.com/books/2021/mar/06/everything-inhabitable-a-poem-by-marieke-lucas-rijneveld

[3] Cfr. *L'idée qu'il faille être noir pour traduire un noir est terrifiante*, intervista con lo scrittore traduttore René de Ceccaty, realizzata da Marin La Mesmée V., *Le Point*, 4 mars 2021.

ben al di là del cerchio delle pubblicazioni, dato che la questione varca i limiti della funzione del simbolico inerente al *parlessere* stesso. Gli psicoanalisti non possono trascurarlo. Ben lungi dall'essere un epifenomeno locale o circoscritto, si tratta di un indice paradigmatico di resistenza a ciò fa l'essenza stessa della trasmissione: ciò che è trasportato al di là di sé, un far passare non ciò che *è*, ma ciò che si è ricevuto. Non ci può essere trasmissione senza perdita, eventualmente senza guadagno, senza resto. È anche la legge del *non-tutto*. Non c'è niente che possa evitare che la traduzione non sia altra cosa dall'originale.

La pretesa stessità

"Una lingua fra tante altre non è niente di più che l'integrale degli equivoci che la sua storia vi ha lasciato persistere. È questa la vena con cui il reale […] per cui non c'è rapporto sessuale, ha formato il suo deposito nelle lingue nel corso delle ere"[4]. In questa vena del *non-tutto*, una traduzione non è unica e definitiva, da cui l'errore di riportarla ad altra cosa che alla lingua. *Lalingua*, che Lacan scrive in una sola parola, fa sentire cosa ne è del linguaggio per un soggetto, non separato qui dalla parola. Traduce ciò che è più prossimo al godimento che non cessa, di scriversi. Questa lingua, allora, è essenzialmente singolare, qualunque siano le identificazioni, le esperienze, le sofferenze, che l'hanno costituita.

"Io è un altro", dice Rimbaud; "L'anima è una terra straniera", dice Schnitzler; con Kafka, lungo tutto il *Processo*, seguiamo K inafferrabile ed enigmatico a sé stesso. Questi autori dimostrano, tra l'altro, che lo scrittore e il poeta non si vivono più di altri identici a sé stessi. Con la loro creazione, con la loro scrittura, fanno l'immenso lavoro di traduzione di ciò che hanno di più intimo, verso loro stessi e allo stesso tempo verso l'altro. È attraverso l'opacità della scrittura che liberano una trasparenza di loro stessi. È attraverso questo che il simbolico attiene al reale.

Tradurre, è andare all'incontro di questo reale, necessariamente a lato. Non è credere all' "utopia di una parola che si definirebbe […] 'per la sua identità con ciò di cui parla'"[5]. È un incontro con colui che scrive, un incontro non sprovvisto di curiosità, interesse, desiderio, amore, di tutto ciò che fa il transfert con ogni affinità e colorazione che può prendere. Può essere come Armand Robin che, al di là di sé, fa toccare il senso tramite il suono[6]. Non è l'essenza stessa della traduzione: far passare qualcosa d'altro, e non qualcosa di sé stesso, fosse pure in nome dell'identico? Questo identico, che sia allo specchio o dal punto di vista di un supposto vissuto, a cosa attiene? Alla comunione dei corpi e dei godimenti per cui il significante non s'imporrebbe più? Schiacciare il significante sull'esperienza conduce ad un raddoppiamento di se stesso, un misconoscimento *mechilista*[7], sottolinea Lacan, equivocando con nichilismo. La pretesa *stessità*, riducendo il significante al segno,

[4] J. Lacan, *Lo stordito*, in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 488.
[5] J.-A. Miller, *L'orientation lacanienne. Le tout dernier Lacan*, lezione del 22 novembre 2006, in *La psicoanalisi*, n. 42, Astrolabio, Roma 2007, p. 133.
[6] Cfr. A. Robin, *Ma vie sans moi*, seguito di *Le monde d'une voix*, Gallimard, Paris 1970.
[7] J. Lacan, *Le séminaire, Livre IX, L'identification*, lezione del 15 novembre 1961, inedito *[T.d.T]*.

non tenderebbe alla distruzione della lingua? Questa *spinta-alla-identità* che arriva fino al corpo, consacra la cristallizzazione di un'identificazione – precipitazione che induce la riduzione dei possibili. Il declino dell'Altro comporta la morte dell'altro e di conseguenza la morte di sé.

Al di là delle questioni di traduzione, si tratta proprio della trasmissione tra i *parlesseri*. Tradurre, è in effetti, saper-fare con lo scarto, con la differenza, tenendo conto del punto di impossibile che garantisce per ciascuno la consistenza logica del proprio godimento, nell'incontro di un'anarchia del linguaggio. "Non c'è La lingua dato che nessuna è sostituibile ad un'altra, ci sono delle lingue, c'è un impossibile della traduzione"[8], puntualizza Jacques-Alain Miller. Impossibile della traduzione che è la chance del suo possibile. Così la via è aperta a delle traduzioni multiple. La storia della traduzione non manca di esempi a questo proposito, si sono distinti grandi nomi di scrittori. All'occasione, e questo è il caso, l'autore può volgere lo sguardo sulla traduzione pubblicata, ciò fa parte della trasmissione.

Quando l'identificazione si condensa in identità

J. Deul e i tenenti della trasmissione dall'esperienza all'esperienza, dallo stesso allo stesso, sembrano aver avuto una vaga intuizione di ciò che potrebbe esserci d'inumano nella loro proposizione che, tuttavia, si richiamava al suo inverso. Lacan non ha detto che "l'errore di buona fede è fra tutti il più imperdonabile"[9]? Le spiegazioni date per ridurre la portata di una tale proposizione, sono un po' strane e appartengono all'oscurantismo della cattiva fede. Al microfono della BBC, J. Deul aggiunge questa precisazione: "Non dico che una persona nera non possa tradurre l'opera di una persona bianca, e viceversa. Ho posto la questione per questo poema in particolare, proveniente da questa oratrice in particolare, e nel contesto particolare del movimento Black Lives Matter. La questione è solo ed esclusivamente questa". La riduzione al particolare non ha come conseguenza di produrre ciò che, al contrario, si vuole destituire, non nuoce alla causa che si vuol far ascoltare? Non siamo ingenui, si può porre senza problemi la questione del contesto politico, dell'industria dei libri e del mercato, del momento storico e di un certo numero di prese di coscienza necessarie.

Così, ad esempio, la giornalista Lisbeth Koutchoumoff Arman nel giornale *Le temps*, tenta di spiegare le parole di J. Deul: "Ciò che suggerisce, che non solo si può ascoltare, ma è perfino interessante, è che l'enorme messa in luce di Amanda Gorman, discendente di schiavi e allevata da una ragazza madre, possa aiutare una giovane donna fuoriuscita dall'immigrazione nei Paesi Bassi, grazie alla traduzione. Janice Deul evoca i numerosi giovani neri olandesi di talento che lottano nell'ombra, essendo le donne le più marginalizzate tra loro. Questo è il cuore della domanda. Considera che la scelta come traduttrice di Marieke Lucas Rijneveld, d'altronde molto talentuosa, ma non fuoriuscita dall'immigrazione, che parla male l'inglese [per stessa ammissione dell'interessata "questo meriterebbe qualche precisazione"] e che non

[8] J.-A. Miller, *L'orientation lacanienne. Extimité*, lezione del 28 maggio 1986, inedito *[T.d.T]*.
[9] J. Lacan, *La scienza e la verità*, in *Scritti*, vol. II, Einaudi, Torino 1974 e 2002, p. 863.

pratica la *spoken word* o la poesia parlata di Amanda Gorman, non è una buona scelta"[10]. Questo ragionamento parla da solo. Restringendo la scelta da persona a persona, da lingua a lingua, questo sbarra la strada ad ogni traduzione. In effetti, si potrebbe parlare del passato, potremmo ancora avere una storia, se dovessimo prima averla vissuta? Questo non porterebbe a dare un posto smisurato ad un presente che diventa esteso? Così, la parola non sarebbe più l'uccisione della Cosa. Non veicolerebbe più di ciò che è.

La particolarità del momento, delle lotte attuali, conta, ma ciò non toglie rimanga per tutti, si opera un cambiamento di piano. Una soglia è varcata nel dirlo se non nell'intenzione di ridurre questi detti a delle marche, stigmate, proprio ciò contro cui si lotta. Questo cambiamento di piano non include la dimensione simbolica della parola e del linguaggio, ma implica, che al di là di una mancanza fondamentale, mancherebbe sempre qualche cosa.

Su questo punto Miller dà delle indicazioni decisive. Lacan, ci dice, fa passare l'Altro del linguaggio, considerato come incompleto a partire da un tutto, alla *lalingua* dove non manca niente poiché non si tratta di incompletezza ma di inconsistenza. "Avvitare l'articolo al sostantivo, è un modo […] di smuoverlo poiché ci sono delle lingue e nessuna è sostituibile ad un'altra"[11]. "C'è qui, l'impossibile della traduzione" in quanto non c'è "mancanza riparabile". Questo lascia aperto il versante dell'invenzione per far risuonare la portata delle parole, e questo vale pienamente per la letteratura e la poesia.

Per concludere, "tradurre", dice Lacan, "è metalinguare, non si parla mai di una lingua che in un'altra"[12]. Precisa: "Se ho detto che non c'è metalinguaggio, è per dire che il linguaggio, non esiste. Non ci sono che supporti multipli del linguaggio che si chiamano *lalingua*"[13].

Traduzione di Omar Battisti.

[10] *Le bon côté de l'affaire Amanda Gorman*, *Le Temps*, 19 mars 2021. Consultabile al seguente indirizzo: https://www.letemps.ch/culture/cotelaffaire-amanda-gorman

[11] J.-A. Miller, *L'orientation lacanienne. Extimité*, lezione del 28 maggio 1986, inedito *[T.d.T]*.

[12] J. Lacan, *Le séminaire. Livre XXV. Le moment de conclure*, lezione del 15 novembre 1977.

[13] *Ibidem.*

Uni-versus ovvero Universi singolari[1]

Emilia Cece

La psicoanalisi, come altre discipline, non sfugge alla difficoltà di mettere insieme concetti universali con aspetti singolari la cui articolazione appare perlopiù misteriosa, sebbene rappresenti per ognuno il fondamento della propria esistenza.

Tale articolazione, destinata a trovare un equilibrio spesso precario in ognuno, affidata all'elaborazione più intima, manifesta nelle diversità la forma variegata dell'universo umano con la ricaduta reale di un disagio che, sotto forma di sintomi, viene alla luce nella pratica clinica.

In questo intervento esploriamo alcuni punti salienti della ricerca di Lacan, relativi all'articolazione del concetto di Universale con la singolarità.

In psicoanalisi, quando si usano concetti generali ci si propone di valorizzare ogni soggetto nella sua singolarità, nel suo essere obiezione all'universalità. Vedremo quindi come il linguaggio comune si presta ad essere abitato dalla singolarità solo a certe condizioni. Per fare questo percorso, si attingerà, con Lacan, alla logica ed alla dimostrazione matematica.

Dai *Seminari X*[2] e *XI*[3], con la messa a punto dei due tempi di alienazione e separazione, Lacan aveva già attuato un passaggio dal paradigma linguistico a quello logico-matematico, utilizzando la scrittura della teoria degli insiemi ed attingendo all'insieme vuoto come intersezione. La svolta paradigmatica raggiunse un punto più avanzato di elaborazione ne *Lo stordito*[4] e nel *Seminario XX*[5], ove troverà un punto di maggiore coerenza nell'applicazione della logica alle formule della sessuazione.

Il punto di entrata del ragionamento lacaniano de *Lo stordito* si appoggia ad una critica alla nozione di universale nel sillogismo di Aristotele.

Nella dimostrazione logica del sillogismo, Aristotele ricorre sostanzialmente ad una argomentazione che nota come non possa fare a meno del linguaggio e, anche se nel medioevo si sia optato per l'uso di lettere nella formalizzazione dei concetti logici, l'uso del linguaggio resta il veicolo fondamentale per la dimostrazione degli enunciati[6].

La critica di Lacan ribadisce che punto di partenza imprescindibile è il modo di abitare il linguaggio da parte dei soggetti ed il suo uso che può essere: comune e singolare.

La psicoanalisi, conoscendo i limiti del linguaggio e le sue trappole, deve

[1] Intervento presentato al Festival internazionale di Filosofia celebrato Ischia dal 24 al 27 settembre 2021.
[2] J. Lacan, *Il Seminario. Libro X. L'angoscia* [1962-1963], Einaudi, Torino 2007.
[3] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* [1964], Einaudi, Torino 2003.
[4] J. Lacan, *Lo stordito* [1972], in *Altri Scritti*, Einaudi, Torino 2013.
[5] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora* [1972-1973], Einaudi, Torino 2011.
[6] Cfr. J. Lacan, *Il sogno di Aristotele*, in *La Psicoanalisi*, n. 45, Astrolabio, Roma 2009, pp. 9-11.

quindi ricorrere alla logica per la formalizzazione di alcuni concetti universali: il concetto di castrazione e la ripartizione tra generi.

Il problema del linguaggio

La critica che Lacan avanza al sillogismo di Aristotele punta al superamento delle ambiguità dovute al linguaggio. Secondo Lacan, l'ordine simbolico apre sempre e comunque all'equivoco, in particolare per quanto riguarda il sillogismo, l'attenzione cade sul termine Tutti nell'asserzione Tutti gli uomini sono mortali che evidenzia una discordanza nel termine Uomini da tradurre con *Mensch* tedesco, cioè esseri umani, includendo sia il genere maschile sia il genere femminile.

Tutto va quindi inteso nell'accezione di Ogni e l'asserzione si traduce con: Ogni umano è mortale. Il Tutto non è sostenibile sul piano dell'esperienza che è sempre singolare e non può sostenere un enunciato assertivo, nello stesso modo in cui ci si serve di questo termine nel linguaggio comune.

Il sillogismo, in sintesi, evidenzia l'incerta collocazione dell'esperienza umana nel simbolico e come gli esseri parlanti si collochino inevitabilmente in uno iato in cui, se l'esistenza può produrre certi modi di dire, il dire non è sufficiente a rendere conto dell'esistenza[7].

L'asserzione Tutti gli uomini sono mortali contiene in sé questo aspetto contraddittorio che concerne non il metodo, ma l'argomentazione e mette allo scoperto una complessità dell'articolazione tra universale e singolare, almeno per quanto attiene la ricaduta reale per ognuno. Questa contraddizione consegna il *parlessere* ad una schisi tra due livelli che si sovrappongono.

Il superamento del linguaggio ed il limite all'Universale messo in esercizio attraverso il dire.

Dare un nome attraverso il dire non è la stessa cosa di far esistere, ma è chiaro che si può dare consistenza al dire solo a condizione di velare il problema della verità.

A partire da questo postulato, Lacan afferma che sul piano dell'esperienza, "non c'è proposizione universale che non debba essere contenuta da un'esistenza che la nega"[8].

La logica proposizionale, sviluppata nello stesso anno durante il *Seminario XX* rappresenta per Lacan un tentativo di uscire dall'uso ordinario del linguaggio nel quale rimase Aristotele con il sillogismo, ed inaugura il tentativo di accedere ad una scrittura diversa applicando la scrittura logica alla varietà clinica.

Il concetto base universale è che niente opera se non attraverso l'equivoco significante, da cui consegue che il problema della verità per gli umani è destinato a rimanere fuori campo e questo ha il suo peso per quanto riguarda intenzioni e scelte soggettive.

Per fare fronte a questo spiazzamento della verità, la psicoanalisi ha bisogno

[7] Cfr. J. Lacan, *Lo stordito*, cit., pp. 445-493.
[8] *Ivi*, p. 447.

di ritornare ai miti fondamentali dell'umanità ai quali già Freud aveva fatto riferimento per utilizzare dei valori condivisi e dare per assodate verità non dimostrabili.

Poiché il luogo dell'Altro simbolico, oltre ad essere il luogo in cui la verità *ex-siste*, è principalmente il luogo di un godimento, se ne deduce che si parla per godere di qualche cosa, per tessere discorsi e legami, per trovare della *jouissance*, un *godisenso*.

La divaricazione tra enunciato ed enunciazione comporta che il soggetto è modale ed il senso resta in balia del sembiante, come nei miti.

Ad esempio, il padre dell'orda è figura centrale del mito di *Totem e tabù*[9] e suggerisce come si fonda un postulato fondamentale, relativo al limite del godimento, postulato universale per la psicoanalisi: il padre mitico godeva di tutte le donne.

Questo assunto fonda l'idea che la civiltà si sviluppa a partire dalla castrazione, da una rinuncia al godimento da parte dei fratelli che, dopo aver ucciso il padre ordalico, ne istituiscono una funzione simbolica attraverso la Legge che segna il passaggio all'assetto societario civile. La funzione simbolica del padre, quindi, istituisce un universale attraverso la posizione di eccezione, ponendo un limite all'assoluto primitivo da cui scaturisce l'insieme di regole universali, valide per tutti.

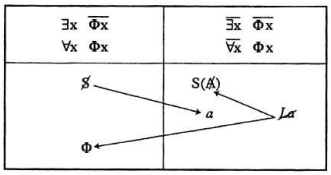
Il limite al godimento e la ripartizione dei quantificatori per la scelta del genere.

L'appartenenza di genere consegue a sua volta dall'assunzione singolare del limite al godimento.

Il godimento è innanzitutto nel corpo, è fenomeno corporeo e quindi è rigorosamente singolare, ma trova una funzione di limite in un elemento terzo, il fallo, la cui funzione d'organo è presa come riferimento per quanti si collocano negli universali del maschile e del femminile. Separato dai corpi, questo oggetto, è dotato di una propria funzione simbolica e di un godimento articolato alla dinamica del desiderio, ma tale funzione non ben apparigliata all'ordine simbolico.

Si tratta, in ogni caso, di un godimento con il quale tutti i generi fanno i conti per effettuare poi una libera scelta operata per le caratteristiche dell'ordine simbolico cui s'è accennato, al di là dell'anatomia e del linguaggio comune anche come scelta di godimento.

Nel *Seminario XX*, troviamo illustrate le difficoltà dell'incontro tra sessi alla luce della funzione fallica. Vi troviamo collocate le diverse modalità di porre il limite del godimento rappresentate attraverso quantificatori matematici che compongono una sorta di quadrato di Boezio, che prevede opposizioni ed intrecci.



[9] S. Freud, *Totem e tabù* [1913], in *Opere*, vol. 7, Bollati Boringhieri, Torino 1977.

L'eccezione del padre mitico, riportata al concetto di castrazione, è qui raffigurata in alto a sinistra e fonda di fatto l'appartenenza di genere in riferimento alla norma fallica alla quale si riferiscono tutti gli esseri parlanti.

Possiamo affermare dunque che Lacan, pur ritornando sul concetto di castrazione freudiano, riferendo il godimento per tutti al fallo, considera il taglio della castrazione per tutti gli esseri parlanti da un altro punto di vista: il taglio, che deriva per tutti dalla funzione fallica nell'ordine simbolico, è il taglio del dire nell'accezione data ne *Lo stordito* "che la si dica resta dimenticato dietro ciò che essa dice"[10].

In questa accezione l'ordine simbolico non solo ci pone di fronte ad una perdita concreta consacrando una parte del corpo, il fallo, ad uno scambio simbolico, ma ci riporta anche al fatto che la scelta di ognuno, per quanto concerne la collocazione sessuale, essendo anche una scelta di godimento, è da riportare a qualcosa di cui non sappiamo molto ma che ci orienta e fa vedere la vita ad ognuno a modo proprio.

Una moltitudine di Universi singolari.

La norma, in conclusione, è inevitabilmente maschile, perché si poggia sull'universale del concetto di castrazione e sul rapporto con il fallo per tutti, ma ci sono soluzioni diverse e molteplici variazioni che, al di là del fallo, costituiscono delle vere e proprie supplenze e consentono di regolare diversamente il rapporto con il godimento di ogni essere parlante.

Possiamo affermare che la norma stessa suggerisce diverse soluzioni singolari, vie eccezionali che implicano che facendo appello oltre il fallo alla femminilità suggeriscono sempre la potenzialità di fare obiezione alla norma universale.

Nell'epoca attuale, con l'evaporazione della funzione paterna, abbiamo diverse conferme di uno scenario nuovo che mette in valore l'obiezione all'universalità come accomodamento singolare ed una maggiore apertura verso il non-tutto della femminilità, che punta verso godimenti oltre-gender.

Le matematiche e la logica, nell'articolazione tra il concetto di universale e particolare, diventano così indicative per la psicoanalisi, offrendo nuovi punti di riferimento scientifico che già dalla fine degli anni sessanta, dall'epoca della contestazione, hanno accompagnato la rivoluzione sessuale.

Da Lacan viene, in sintesi, la proposta di un ritorno al pensiero aristotelico relativamente al concetto di "Universale" a condizione che venga abbandonato il piano del discorso ordinario per meglio adeguarne lo sviluppo logico ai tempi, alla modernità ed alle invenzioni singolari.

Gli sviluppi attuali, di Miller e Brousse[11], mettono inoltre in evidenza che, nonostante il linguaggio contemporaneo abbia assunto e fondato nuovi Universi per rendere conto di nuovi legami sociali, si incontrano tanti soggetti alla ricerca di

[10] *Ibidem*.
[11] M-H. Brousse, *Modo di godere al femminile*, Rosenberg & Sellier, Torino 2021.

soluzioni singolari in contrasto con l'Universale[12].

La genitorialità, il genere, la femminilità, che sono termini nuovi da cogliere in un'accezione universale, a nostro avviso, pongono attraverso il linguaggio dei nuovi Universali, mentre sul piano dell'esistenza aprono al contrario a nuove singolarità della sessualità, mentre il soggetto, con il suo specifico disagio, si trova impegnato dal reale nella scrittura di nuovi sintomi per far fronte all'impatto con l'Altro reale, per fare nuovi legami, per cogliere e circoscrivere l'impossibile scrittura del passaggio dall'Uno al due come già dimostrato da Frege[13], per meglio comprendere quelle nuove forme di energia che dal nulla consentono di dare vita al molteplice.

La donna, fuori norma, può essere così accostata al buco nero, nel quale ogni riferimento alla materia scompare ma dal quale ha comunque origine l'Universo.

[12] Cfr. J-A. Miller, *Dei sembianti nella relazione tra i sessi*, in *La Psicoanalisi*, n. 45, Astrolabio, Roma 2009, pp. 12-27.

[13] G. Frege, *Logica, pensiero e linguaggio*. *I fondamenti dell'aritmetica e altri scritti*, Laterza, Roma 2019.

Voi parlate *wokish?*

Catherine Lazarus-Matet

Il *woke*[1] guadagna terreno in Europa. Non si limita più agli Stati Uniti dove ha potuto fiorire a partire dai *Gender Studies*, dall'intersezionalità, essa stessa distorta dopo la sua invenzione, grazie all'universitaria afro-femminista Kimberlé Williams Crenshaw nel 1989, dai movimenti degli afro-americani più recenti come i *Black Lives Matter*, dall'indigenismo, dal decolonialismo.

Se il *woke* ha numerosi adepti e molti sostenitori che non ne misurano gli eccessi problematici, la sua violenza ne emoziona degli altri.

James A. Lindsay, professore di matematica alla Tennessee Technical University e scrittore, non vuole vedere la sua parola imbavagliata. Ha creato nel 2019 il sito *New Discourses*[2], il cui obiettivo è di stabilire un dizionario del linguaggio *woke*, il *wokish*, e di mostrare come la Teoria Critica della Giustizia Sociale si sia infiltrata nella società americana, in particolare nelle università, con un discorso fatto di termini familiari sovvertiti e di nuovi termini, portatori dell'ideologia identitaria che prende di mira i misfatti e le diseguaglianze imputate al mondo occidentale. Un mondo colpevole della dominazione e dell'esclusione delle minoranze offese, le cui identità si moltiplicano a volontà.

Questo sito assume l'aria di un *safe space*, luogo di una libera parola tra coloro che, per la maggior parte sono senza dubbio sensibili alla giustizia sociale, ma sarebbero, secondo questa teoria, i nemici designati.

Lindsay si è preoccupato di constatare come negli Stati Uniti la *cancel culture*, in diversi luoghi che dovrebbero permettere dibattiti e diversità di punti di vista, opera con atti d'umiliazione, di messa alla porta, d'intimidazione, d'obbligazione a scusarsi di non far parte di una minoranza dominata, di essere esclusi, di vigliaccheria, frequentemente commessi da insegnanti e presidenti dell'università davanti alle vite devastate dei colleghi spesso per poca cosa o anche per il loro sostegno mal compreso all'antirazzismo, atti commessi a fronte del rischio di subire lo stesso trattamento. Per questo ha voluto creare un luogo in cui potersi inserire con degli scritti e non solamente a parole, uno strumento atto a decriptare l'impatto di questi discorsi, un luogo in cui se ne possa discutere e trasmettere questo augurio d'uno scambio ancora possibile.

Il suo voto pro-Trump non gli ha impedito di aprire il suo sito ai conservatori così come ai progressisti o ai centristi, sito che si presenta come "largamente liberale nel senso filosofico ed etico".

---

[1] Questo movimento militante negli Stati-Uniti dal 2010 si propone come "sveglio", per la protezione delle minoranze. Si è trasformato, sostenuto da una sinistra progressista, radicalizzandosi, verso la lotta contro l'ingiustizia, le diseguaglianze, l'oppressione: razzismo, sessismo, ambientale.

[2] Disponibile al seguente indirizzo: https://newdiscourses.com

Così come si annuncia in *New Discourses*, Lindsay attraverso le sue missioni, spera di elucidare i mezzi tramite i quali il movimento *Critical Social Justice* tenta e riesce a "definire e controllare i nostri discorsi per mezzo dei suoi termini".

Si vuole questo dizionario come uno strumento pedagogico, non per tornare ad un vecchio mondo, ma per comprenderne il senso e far cogliere la portata di un senso nuovo, per costruire nuove possibilità di conversazione, senza che il linguaggio comune si lasci appropriare da un'ideologia che vi si insinua sovvertendolo.

Victor Klemperer parlava dell'infezione della lingua tedesca con l'ideologia nazista. Altri tempi, altri modi d'infiltrazione del linguaggio, che, qui, riflette un estremo vittimismo che ha trovato il suo carnefice.

Questo dizionario pretende di semplificare la lettura del *wokish*. Non sempre è il caso, ma uno sforzo è stato fatto per non situarsi specularmente con una cultura della cancellazione, dello slogan "appropriazione culturale", con le sue conseguenze intolleranti, ma per avanzare con uno sguardo critico, informato. Numerosi contributi di diverse nazionalità partecipano a questo lavoro che ha il merito di esistere, ma rischia di essere una simpatica utopia, il sogno di uno scambio civico davanti a qualcosa che ha proprio l'aria di propaganda, preso nella forza e nelle reti dei discorsi dell'epoca che spesso incontrano il consenso molle degli Occidentali colpevoli e sedotti, quando il *woke* cerca di imbavagliare le parole dell'altro escluso dal campo delle identità aventi diritto di cittadinanza, invece di accoglierle.

L'esempio di un termine della *Social Justice Encyclopedia* come quello di "inclusione" dimostra molto bene che questo significante, promettente un'apertura, ha di fatto come ispirazione, l'esclusione. Occorre dare un'occhiata per leggere come, sebbene l'autore, Lindsay, sia sospettato di beneficiare del "privilegio bianco" e parli, a sua insaputa, il *white talk* (altro termine)**,** questa sezione chiarisca la nozione di inclusione per liberarne la portata: "Un ambiente inclusivo non può, secondo la definizione critica della giustizia sociale, tollerare alcun discorso (comprese le esposizioni simboliche o la rappresentazione) che offende, potrebbe offendere o potrebbe essere interpretato come potenzialmente offensivo da tutti i membri di un gruppo marginalizzato. In tal caso, questo escluderebbe i membri di questo gruppo e moltiplicherebbe o perpetuerebbe la loro oppressione". E conclude: "Detto altrimenti, nel quadro della giustizia sociale, 'inclusione' significa un discorso riservato e a volte l'esclusione fisica". Censura, dunque.

La rubrica *Ladydick* chiarisce i dibattiti e le esclusioni attuali tra femministe cis e trans. Manca qualche *items*: persone con pene, persone con vagina. *And so on*…

Se si concepisce l'esistenza persistente di diseguaglianze nel mondo, si vede che l'indignazione, che sembra subito molto gentile, ha lasciato il posto, in quest'era di differenze esaltate, all'offesa generalizzata delle minoranze di ogni ordine. Trump che adora licenziare faceva del *woke* al rovescio. Oggi si licenzia un professore per una parola di troppo, si ritira *Via col vento* dalle piattaforme dei film, non ci si emoziona di sentire citare Hitler alla Cerimonia dei Cesari (è ancora un'altra cosa, ma è sullo sfondo delle offese fatte alle donne…), si additano come riprovevoli un mondo di fobici, fobici dei trans, degli homo, dei grassi, ecc., e non tanto difendibili né politicamente corretti, ma comunque…

Un dizionario può incidere su questo movimento contagioso che è il *woke* e il suo linguaggio che vuole mandare alla forca chiunque non vi si pieghi?

Traduzione di Omar Battisti.

La frustrazione e l'Altro – Parlare non chiude il cerchio

Antonino Zaffiro

Dalla frustrazione alla parola

Lacan definisce la frustrazione come rifiuto di un dono in quanto questo è simbolo dell'amore[1]: ci pone quindi all'interno di una relazione, non di un soggetto con un oggetto, ma di due soggetti tramite un oggetto. Ne consegue un'immersione nell'ordine simbolico, che dev'essere però fondamentalmente deludente se Lacan ne parla come "dolorosa dialettica"[2]. L'oggetto, avendo ragion d'essere all'interno di questa, si dà su una base di rifiuto: l'altro (qui ancora minuscolo) potrebbe cioè negarlo, o peggio potrebbe esserne sprovvisto. Non appena il soddisfacimento del bisogno entra in gioco come metafora del soddisfacimento simbolico entriamo nel campo dell'erotico[3].

Abbiamo quindi due soggetti e un elemento conteso. Per ciascuno, infatti, esso è presente dal lato dell'altro e questi può rifiutarlo. Una delle formule classiche di Lacan recita: "l'emittente riceve dal ricevente il proprio messaggio in forma invertita"[4]. Significa che in ogni *Tu sei questo* è sottesa una domanda la cui risposta, proveniente dall'altro, può confermare o smentire ciò che io che dico che sono rispetto a te che sei il mio *altro*, in quanto mi ti rivolgo. L'importante non è che la risposta sia affermativa o negativa ma che la domanda, anche travestita da affermazione, trovi accoglienza. Possiamo quindi far coincidere l'elemento conteso con la parola, che può essere una qualsiasi purché sia quella che il soggetto si aspetta in quel momento. Al contempo però iniziano i paradossi, poiché seppure si abbia sempre a che fare con significanti, è un significato ciò che si vuole che l'altro colga, cioè quel qualcosa che, sotteso alle mie parole, è oscuro a me stesso. In dialettica però il significato è dominio dell'altro, o detto altrimenti, a causa dell'ordine simbolico il soggetto è condannato a non essere mai del tutto nelle proprie parole. Fino a un certo punto, però, perché quando si arriva a quel limite per cui non è più necessario fare appello all'altro per essere confermati, i poli si ribaltano, e da che credeva di parlare l'essere umano si trova parlato e senza possibilità di mediazione[5].

Due soggetti e un oggetto fra i due, mai pienamente soddisfacente in ragione dell'ordine simbolico. Descriviamo questo ordine come la connessione perpetua di un elemento con un altro, fino a un limite di cui dovremo dire. È quella struttura che rende possibile una articolazione logica. È ciò che prende degli *esseri* e li rende *umani*

---

[1] Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro IV. La relazione d'oggetto* [1956-1957], Einaudi, Torino 1996, p. 105.
[2] *Ivi*, p. 197.
[3] *Ivi*, p. 188.
[4] J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi* [1953], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, vol. I, p. 291.
[5] Cfr. J. Lacan, *Discorso sulla causalità psichica* [1946], in *Scritti*, cit., vol. I, p. 170.

complicandone l'esistenza[6]. È un campo, struttura in sé dinamica, ma non è una categoria[7]. Questa connessione in atto risponde alle leggi che Freud ha definito come condensazione e spostamento e che sono riprese da Lacan attraverso la linguistica come le leggi della metafora e della metonimia: l'oggetto come allusione al Cosa sono *io per te* si articola in maniera indefinita, domanda d'amore che, per essere lavorata, occorre lasciare aperta.

Io, il mondo e la sintassi

Abbiamo parlato fin qui di Immaginario, di un oggetto la cui matrice viene reperita da Lacan in quello che ha definito Stadio dello Specchio e che non si dà senza rapporto con un significante la cui articolazione – non esiste significante che nella sua articolazione con un altro significante[8] – metaforizza un soggetto. Ecco perché Lacan può parlare di Altro come campo della logica, distinto da altro in quanto essere umano, ma ecco anche perché, dietro ogni velo, non si nasconde che Narciso[9]. Quindi Immaginario (ciò a cui si crede) e Simbolico (metafora, qualcosa che indica qualcos'altro; metonimia, lo spostamento sistematico)[10]. L'oggetto diventa segno del desiderio dell'altro, massimo avvicinamento a se stessi e massimo allontanamento dall'altro. Questa dialettica pone l'essere umano in una insoddisfazione perenne. Se non si ha accesso all'altro che tramite la domanda, infatti, il desiderio, pur sotteso a ogni domanda, è ciò che nessuna risposta può soddisfare. Quando Immaginario e Simbolico vanno a collabire, insomma, trascinano con sé domanda e desiderio, e più il soggetto si avvicina a ciò che gli manca, più sorge l'angoscia, poiché viene a mancare la condizione della sua esistenza, appunto, come soggetto[11]. L'angoscia è quindi il segnale che protegge il soggetto dalla sua *afanisi*, la sua stessa sparizione[12].

Prendiamo la frase: Io sono tuo marito. Se definiamo la realtà come ciò a cui si crede, per giustificarla basta la correlazione fra Immaginario e Simbolico: prendiamo quella frase come realtà e prendiamo la realtà come una frase. Nulla ci dice però del rapporto che intercorre fra chi pronuncia quella frase o fa esperienza di quella realtà, e questo agglomerato frase/realtà. Se la parola marito è un predicato nominale la vita può scorrere, ma se fosse un complemento oggetto e quel complemento oggetto si levasse da lì, proprio in virtù del fatto che non dipende da un oggetto, ma da un altro essere umano, soggetto a propria volta e preso dal primo in un legame contrassegnato da quel tuo, allora non avrebbe più senso parlare di sono in termini di predicazione,

[6] Cfr. S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale* [1905], in *Opere*, vol. 4, Boringhieri, Torino 1989, p. 479.
[7] Cfr. C. Rovelli, *Sette brevi lezioni di fisica*, Adelphi, Milano 2017, p. 39 e sgg.
[8] Cfr. J. Lacan, *L'istanza della lettera nell'inconscio o la ragione dopo Freud* [1957], in *Scritti*, cit., vol. I, p. 496.
[9] Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro II. L'Io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi* [1954-1955], Einaudi, Torino 1991, p. 300 e sgg.
[10] Cfr. J. Lacan, *L'istanza della lettera nell'inconscio o la ragione dopo Freud* [1957], in *Scritti*, cit., vol. I, p. 500 e sgg.
[11] Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro X. L'angoscia* [1962-1963], Einaudi, Torino 1996, pp. 82-83.
[12] Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* [1964], Einaudi, Torino 1979, p. 214.

né lo avrebbe la struttura stessa della realtà[13].

Un buco nel foglio

Abbiamo parlato di Immaginario e Simbolico. Se il Reale non continuasse a sottrarsi, forse sarebbe una realtà/frase qualsiasi. Facendo un salto di svariati anni nell'insegnamento di Lacan possiamo dire che il linguaggio (la logica) a un certo punto si annoda su se stesso, stringendo un vuoto[14]. Cerchiamo dunque di restare vicino a questo vuoto, perché se parlare ci porta nei suoi pressi, soprattutto quando parliamo liberamente, se stiamo attenti a quello che diciamo (e io devo stare attento a quello che scrivo) faremo di tutto per allontanarcene.

Un vuoto in quanto tale non è possibile rappresentarlo, poiché è pura mancanza, mentre una rappresentazione è un qualcosa. Un vuoto non coincide quindi neanche con lo zero della matematica, perché anch'esso è qualcosa di presente: si può scrivere una funzione che includa lo zero. Come si fa invece a scrivere o leggere una funzione che includa un buco nel foglio? Stiamo passando dal livello in cui l'altro potrebbe negarci ciò che ci manca, avendocelo, a un livello nel quale l'Altro potrebbe essere mancante per struttura. Questo vuoto attorno a cui il linguaggio ruota e che quindi non è rappresentabile è ciò che Lacan ha chiamato Reale. Il suo bordo, limite estremo dell'esperienza e su cui il soggetto sparisce non deve però i natali a Lacan poiché corrisponde alla *Ragione Pura* di Kant[15]. Se il segnale che ci si avvicina è l'angoscia e se pure questa è strutturale, ciò che angoscia un soggetto non angoscia però un altro, residuo di uno strappo contingente che rende quell'essere umano in quanto immerso nel linguaggio e soggetto di/a un desiderio singolare[16].

Il Reale castra il Simbolico di un oggetto Immaginario

Possiamo ora definire *fallo* in psicoanalisi come quell'oggetto (immaginario) che l'Altro deve avere perché se ne mancasse l'insoddisfazione o l'impossibilità di esistenza sarebbero definitive. Il complesso di castrazione su cui si arenavano le analisi secondo Freud va allora inteso come castrazione dell'Altro. Nella vita quotidiana: che alla donna manchi ciò che la pacificherebbe (gli uomini sono sempre angosciati dal desiderio delle donne); che all'uomo manchi quel significante che riconoscerebbe io-donna come soggetto di un amore (le reazioni femminili a questa mancanza lasciano spesso il segno).

Il Simbolico frustra l'Immaginario, dandoci un assaggio del Reale

L'articolazione dei significanti pone gli esseri umani in una condizione che

[13] Cfr. A. Zaffiro, *Io sono tuo marito. Un po' di analisi logica* [2015], consultabile al seguente indirizzo: http://www.lachiavedisophia.com/blog/io-sono-tuo-marito-un-po-di-analisi-logica/.
[14] Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII. Il Sinthomo* [1975-1976], Astrolabio, Roma 2006, p. 34 e sgg.
[15] Cfr. I. Kant, *Critica della Ragione Pura*, Adelphi, Milano 1976, p. 39 e sgg.
[16] Cfr. A. Di Ciaccia, *Nota editoriale*, in *La psicoanalisi*, n. 36, Astrolabio, Roma 2004, p. 8.

non prescinde dal tempo – *recto verso* –. I rapporti umani sono funzione del dire, e non restano scritti: "Quando non sussiste il padrone, non sussiste neppure lo schiavo", dice Aristotele[17]. L'Immaginario ne esce svilito perché Il Simbolico rende tanto necessaria la predicazione: "Dialettica è la proposizione a cui è possibile rispondere con un sì o con un no"[18], quanto sfuggente l'oggetto: "Chi non è esperto nell'arte di argomentare crede che il sofista neghi l'oggetto stesso che l'interlocutore aveva affermato, e non soltanto il nome"[19]. Un esempio di questa dinamica lo troviamo nel *Simposio*, quando Alcibiade descrive Socrate come detentore dell'*ἄγαλμα*, l'oggetto prezioso. Socrate però sa di essere nulla e svela il gioco[20]. Nella posizione di oggetto amato, insomma, non c'è che Narciso, cioè me stesso dal lato dell'Altro. La frustrazione ci dà un assaggio del Reale perché, se non sono qualcosa di definibile, sono pur qualcosa dato che parlo, allora che sono?

L'Immaginario priva il Reale di un posto nel Simbolico

Immaginiamo di essere colti in flagranza di sguardo. La vergogna ci assale. Cioè, essersi visti mentre si vede, non è pensabile. Perché lo sia bisogna passare attraverso un altro/l'Altro, anche al limite di allucinarlo. Se stessi nel mio/proprio atto diviene dunque la formula (necessariamente ambigua) di un resto indicibile, che non è senza rapporto con il corpo[21]. La mente capace di ciò notoriamente non è di questo mondo[22]. L'Immaginario priva il Reale di un posto nel Simbolico vuol dire che nel posto precluso alla scena è seduto il soggetto. Si vede nelle psicosi, dove il pensiero torna al soggetto dall'esterno: la voce allucinatoria, anche per bocca di un altro reale.

Sotteso a ogni domanda

Il desiderio – dicevamo – è quello che è sotteso a ogni domanda, ma che nessuna risposta può soddisfare. Quando ci si addormenta, come nella pratica dell'associazione libera, le maglie della coscienza si allentano. Come può però rendersi visibile qualcosa che è in anteriorità logica rispetto alla coscienza[23]? Per poter essere esperibile dev'essere irriconoscibile, ecco perché Freud può parlare di decifrazione delle formazioni inconsce[24] e Lacan di pratica di ben dire che spetta al soggetto[25]. Tutto ciò può tenere? È una scommessa non esente da rischi.

[17] Aristotele, *Categorie*, in *Organon*, Adelphi, Milano 2003, 7b, 5.
[18] Aristotele, *Topici*, in *Organon*, cit., 158a, 15.
[19] Aristotele, *Confutazioni sofistiche*, in *Organon*, cit., 178a, 25.
[20] Cfr. Platone, *Simposio*, Adelphi, Milano 1979, 216d e 219a.
[21] Cfr. S. Agostino, *Confessioni*, Garzanti, Milano 1989, XII, 6.6.
[22] Cfr. G. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2000, p. 91.
[23] Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud* [1953-1954], Einaudi, Torino 2014, p. 165.
[24] Cfr. S. Freud, *L'interpretazione dei sogni* [1899], in *Opere*, cit., vol. 3, p. 257 e sgg.
[25] Cfr. J. Lacan, *La cosa freudiana. Senso del ritorno a Freud in psicoanalisi* [1955], in *Scritti*, cit., vol. I, p. 407 e sgg.

Riflessioni sull'intervento psicologico nell'ambito della tutela dei minori

Viviana Marcovich

Quanto segue è frutto di una proposta di ricerca concordata con due tirocinanti specializzandi e realizzata durante il loro iter di tirocinio presso il Consultorio Familiare di Grumello del Monte. Assodati il loro percorso formativo presso diverse scuole di specializzazione in psicoterapia ad orientamento psicoanalitico, la loro formazione clinica e personale e la loro esperienza professionale, sia come tirocinanti, sia come liberi professionisti in ambito psicologico, psichiatrico e consultoriale, si è ritenuto possibile intraprendere un approfondimento teorico clinico sull'argomento relativo alla tutela dei minori.

Molto probabilmente è stata l'occasione per mettere in forma la questione, che spesso ci interroga come psicologi di un Servizio Pubblico, nonché per dare luogo alla costruzione di una cornice formalizzata ad un mio interrogativo professionale in materia, materia opaca e di non facile approccio. Credo che la proposta abbia dato i suoi frutti, dato che oltre alla stesura concreta della ricerca, ho imparato anch'io.

Il nostro intervento consultoriale in ambito della tutela dei minori viene solitamente connotato come indagine sugli aspetti psicologici riguardanti il minore e la sua famiglia, e gli elementi da raccogliere vengono spesso racchiusi nell'abusato termine di valutazione delle capacità genitoriali. Questa dicitura, così utilizzata, appare quindi connotata da una specificità che si vorrebbe univoca, al punto tale che colleghi psicologi di altri Servizi ritengono che, nonostante possano essere in grado di valutare le condizioni psicologiche e psicopatologiche dei rispettivi genitori o del minore nel contesto familiare, non potrebbero però esprimersi in merito a tali aspetti. Stona non poco una tale posizione, considerato che risulterebbe alquanto curioso, delimitare le indagini in ambito psichico ad un unico aspetto piuttosto che ad un altro, dato che, si sa, questi aspetti sono intimamente collegati. Il modo in cui ciascuno degli indagati si pone davanti agli eventi, come parla, cosa dice e come lo dice, ne è l'evidenza, allo sguardo (e all'ascolto) di un clinico avvertito. Inoltre, la logica dello spezzettamento soggettivo risulta ben lungi dalle proposte di qualunque scuola che tenga conto della complessità della psiche.

Andando oltre questa premessa, che sicuramente tocca il nocciolo della questione, argomento della ricerca è proprio il tentativo di dare un senso a tale dicitura.

Di cosa si parla quando si parla delle capacità genitoriali, in plurale? Che rapporto c'è tra le presunte tali capacità e la tutela dei minori? Esiste una specificità facilmente inquadrabile per definire tali capacità positive o negative, adeguate o inadeguate? Se ci fosse, come viene connotata? Qual è il fulcro dal punto di vista psicologico che consente di definire l'adeguatezza o meno della genitorialità?

Purtroppo, in questo ambito, come in tanti altri legati alle problematiche dei minori, e non solo, si respira una sorta di buonismo protettivo, gravido di presupposti moralizzanti sulla questione, spesso derivante dalla facile e deleteria identificazione

degli operatori con i minori stessi. Questo atteggiamento ha, ovviamente, conseguenze non indifferenti riguardo al destino di quest'ultimi e delle loro famiglie, poiché collocando spesso gli stessi minori in condizione di vittime, li si condanna alla passività che scaturisce dalla facilitata identificazione a tale posizione.

Il filo rosso che guida questa ricerca riguarda, inoltre, la considerazione freudiana del concetto di trauma, che comprende una logica del tempo soggettivo (quello psichico), che esplicita che non è l'evento in sé (maltrattamento, abbandono, incuria) ad essere traumatico, ma la significazione che a tale evento, a posteriori, verrà attribuita dal soggetto[1]. Questo meccanismo in due tempi, rende attivo il primo a partire dal secondo, e rade al suolo la logica preventiva. Non sarebbe dunque possibile definire a priori quale effetto avrà sul soggetto tale evento (anche se doloroso, angosciante, drammatico) né tanto meno, in che modo esso riecheggerà nella sua economia psichica. A prova di ciò basti verificare cosa ne è stato dei superstiti dei campi di concentramento. Esiste ampia letteratura sull'argomento, che evidenzia che l'approccio dei sopravvissuti a tali brutali circostanze (la cui reale e concreta drammaticità è indubitabile), abbia acquisito sfaccettature molto dissimili e talvolta contrapposte.

Quindi la domanda che ci poniamo riguarda la seguente questione: è sufficiente il fatto accaduto in sé perché esso diventi traumatico? Chiunque sia stato oggetto di maltrattamento, incuria, abbandono o abuso, ha bisogno di trattamento, condizionando la sua soggettività con un presupposto traumatico?

È l'evento vissuto che definisce la particolarità del soggetto e consente pure la sua aggettivazione, (il bambino maltrattato, abbandonato, ecc), aggettivazione che determina così anche il suo destino?

Non si tratta invece del modo in cui l'evento verrà elaborato da ciascuno, del significato che il soggetto avrà dato a posteriori a ciò che ha vissuto, rendendo traumatico l'accaduto...o meno?

Infine, in quali casi sarebbe fattibile un trattamento psichico, se non in quelli in cui la considerazione di quanto vissuto è già esito di un lavoro psichico in atto?

La presente delucidazione presuppone una presa di distanza dello psicologo da facili identificazioni e necessita di una seria astinenza da preconcetti che possano presupporre un destino segnato, anche trattandosi di minori coinvolti in situazioni di incuria, maltrattamento o, più in generale, in situazioni familiari che sembrano riflettere anomalie nel loro funzionamento.

Gran parte dei casi di cui ci occupiamo nel Consultorio Familiare riguardano situazioni familiari disfunzionali più o meno gravi in cui vengono coinvolti i minori; casi di severo maltrattamento o abuso risultano, nella nostra esperienza, una percentuale minore. È evidente che questa riflessione esula dalla questione penale e dagli aspetti giudiziari concomitanti, che chiaramente fanno il loro corso quando la legge viene trasgredita.

---

[1] *Nachträlich*. Ci riferiamo ai due tempi del trauma come decritto da Freud con il concetto di *Nachträlichtkeit* nel *Progetto di una psicologia*, 1895 e ripresa successivamente in altri testi: *Al di là del principio del piacere*. 1920 e *Inibizione, sintomo e angoscia*, 1925.

Per concludere e mettere in rilievo che la questione che ci occupa sia ben lungi dal concludersi attorno a semplici definizioni sulle capacità genitoriali, citerò alcune conclusioni di una ricerca realizzata su un gruppo di 25 bambini maltrattati a Caracas, Venezuela:

> La violenza scatenata dai genitori su un bambino mette in evidenza una doppia disparità. Sebbene il padre o la madre maltrattanti esercitino violenza a causa di una propria falla nella soggettivazione della legge simbolica, il bambino che la subisce incorpora l'azione violenta come equivalente dell'esercizio della legge simbolica, rimanendo di conseguenza iscritta la legge per il bambino come sinonimo di violenza e aggressione.
>
> […] I bambini che hanno subito maltrattamenti, rispetto alla valorizzazione dell'immagine del padre, è bene precisare che la scarsa valorizzazione dell'immagine-padre non comporta necessariamente il non riconoscimento della funzione paterna. […] per il bambino che ha subito maltrattamenti non esiste una relazione proporzionale tra la funzione simbolica del padre e l'immagine che ha del padre.
>
> […] Il vero trauma è il maltrattamento non simbolizzato, non soggettivato, mentre non può essergli attribuito valore traumatico in senso stretto a quello soggettivato e simbolizzato attraverso la parola o la rappresentazione grafica[2].

Siccome la soggettivazione necessita della messa in funzione della simbolizzazione, dell'iscrizione della funzione paterna (tale come viene esplicitata nella ricerca), non necessariamente comporta che tale funzione venga messa in atto da chi ne svolga il ruolo né dipenda dalla bonarietà di chi la esercita.

Nel gruppo si è evidenziata la presenza di tale funzione (in tutti i casi) e quindi anche la condizione di possibilità per un trattamento possibile (soggettivazione dell'accaduto, sottrazione alla condizione di vittima).

Ringrazio entrambi i tirocinanti che firmano questa ricerca per il lavoro svolto.

Auguro a tutti una proficua lettura.

[2] R. Portillo, L. Luongo, A. Santana, S. Garroni, Equipe di Investigaciòn de AGALMA, *Encuentro Americano. NEL. Caracas*, *Las nuevas configuraciones familiares. "Estudio de la funciòn simbòlica en la estructura familiar del niño maltratado*, in *Virtualia. Revista digital de la EOL*, n. 14. Consultabile al seguente indirizzo: http://www.revistavirtualia.com/articulos/553/encuentro-americano/las-nuevas-configuraciones-familiares-estudio-de-la-funcion-simbolica-en-la-estructura-familiar-del-nino-maltratado

(In)competenza genitoriale.
Uno sguardo oltre il pregiudizio manifesto

Pierluigi Ferrari

Con il presente scritto vengono proposte delle osservazioni di carattere psicoanalitico al fine di sollecitare una riflessione attorno alla tematica afferente all'intreccio tra genitorialità e tutela del figlio: il figlio minore, e ciò che di lui ne sarà in età adulta. Una riflessione che vuol provare a far luce su ciò che – orientando lo sguardo oltre quelle situazioni connotate come pregiudizievoli e che tipicamente sono oggetto di segnalazione all'autorità giudiziaria minorile – può risultare subdolamente traumatizzante, potenzialmente patogeno: ciò che, per contro, sa a volte assumere le sembianze della genitorialità attenta, giudiziosa, se non esemplare.

Prendo le mosse da alcuni quesiti che ritengo utili ad orientare il discorso: cosa si intente per genitorialità competente? Ha senso parlare di una competenza genitoriale che non tenga in giusta considerazione l'imprescindibilità di una differenziazione tra funzione materna e funzione paterna? È conveniente il richiamo a modelli che definiscono funzioni genitoriali e *caregiving* in maniera indiscriminata, senza porre attenzione adeguata alla peculiarità degli attori coinvolti? Ancora, in ragione dell'intenzione e dell'estensione che il concetto di genitorialità comporta, è possibile definire una coppia genitoriale competente o meno, una volta per tutte? Da qui, come preservare il minore dalla subdola patogenicità di situazioni e contesti che mai insinueranno dubbio alcuno nei soggetti preposti alle segnalazioni a tutela dei minori?

A fronte di tale eterogeneità la risposta agli interrogativi succitati risulta tutt'altro che immediata; ci si potrebbe forse approssimare richiamando un costrutto psicologico ampiamente inflazionato: il benessere. Benessere che in ottica puramente psicologica è visto come una condizione di equilibrio tra l'individuo - con le sue risorse e le sue necessità, con implicazioni di carattere cognitivo ed affettivo - e l'ambiente in cui vive. È il benessere del minore a dover quindi essere salvaguardato? O meglio, è il benessere ad essere operatore di salvaguardia del minore? D'acchito riterrei di sì, tuttavia, con un occhio di riguardo, per un verso, alle insidie che una condizione di apparente equilibrio familiare, di qualità della vita, di dogmatico rispetto della norma morale, sociale e giuridica, potrebbero comportare in termini di processo evolutivo del bambino medesimo. Per l'altro, affrontando la questione da una diversa ottica, mediante una presa di distanze da etichette basate su facili pregiudizi o semplificazioni dicotomiche, dalle quali peraltro non è probabilmente possibile affrancarsi del tutto considerati i presupposti su cui il lavoro di valutazione si fonda: idoneità genitoriale *versus* non idoneità genitoriale.

In virtù di suddette premesse, un primo passo credo debba essere fatto nella direzione della complessità. Complessità dalla quale deriva e con la quale si presenta l'unicità di ogni caso, di ogni soggetto, di ogni nucleo familiare coinvolto, o meno,

nelle nostre pratiche. Complessità nei termini di un approccio lungi-mirante, non accecato dal dato fenomenologico presente, ma auspicabilmente in grado di intercettare quelle sfumature che possono paradossalmente rendere prolifico anche un sintomo, che possono rendere generativa anche l'esperienza di una certa forma di malessere.

La soggettivazione, tra materno e paterno

Cosa c'è da proteggere quindi? La soggettivazione del minore, la sua eccezionalità, la sua irripetibilità. Soggettivazione, differenziazione se definita attraverso il vocabolario sistemico, ovvero, quel processo che si estrinseca all'interno del gruppo familiare e non in contrapposizione ad esso: la facoltà di raggiungere un senso autonomo del sé armonicamente bilanciato, col mantenimento contestuale di legami stretti con altri significativi, e in particolar modo con la propria famiglia.

Soggettivazione che, muovendoci sul terreno psicoanalitico, è intesa come quell'operazione che conduce all'instaurarsi di un Io autonomo: il nucleo stesso del soggetto, per la cui strutturazione, decisiva, sulla scia di Bion e del concetto di *rêverie*[1], è la capacità della madre di ricevere le impressioni emotive e sensoriali del neonato. Per dirla alla Winnicott[2] a risultare determinante è la reciprocità degli sguardi tra madre e bambino: quella reciprocità che permetterebbe a quest'ultimo di differenziarsi come soggetto. Dinamica feconda, fintantoché lo sguardo della madre non si fossilizza sul figlio annichilendolo entro una staticità patogena nella quale lo stesso rimane vincolato a ruolo di oggetto; oggetto assoggettato ad una cura mortificante, che non porta il segno di un interesse particolareggiato[3], generalizzata secondo i canoni di un ideale di maternità basata su una presenza che non segna il limite, che non consente al bambino l'esperienza della perdita.

Dall'eccedenza di presenza materna, derivarsi uno spazio paterno può rivelarsi impresa ardua. Processo potenzialmente foriero di frustrazione verosimilmente traducibile in passività in taluni casi, in fuga in altri, in aggressività in altri ancora. Ciò, a maggior ragione, in un contesto socioculturale nel quale, sul solco tracciato dalla retorica femminista, la buona e giusta parità di diritti tra i generi si confonde facilmente con l'uguaglianza tra i generi. Specularità, simmetria che può farsi concreta nell'auspicata, a detta di tanti, indifferenziazione tra la funzione materna e la funzione paterna, e per i quali la dimensione femminile[4] della donna è vista come vilipendio della dignità della stessa in quanto soggetto, come scarto del troppo di maschile, e non come valore in sé: non come esperienza della non identità, dell'ignoto,

[1] "Rêverie sta a designare lo stato mentale aperto alla ricezione di tutti gli 'oggetti' provenienti dall'oggetto amato, quello stato cioè capace di recepire le identificazioni proiettive del bambino, indipendentemente dal fatto se costui le avverta come buone o come cattive". W. R., Bion, *The Psycho-Analytic Study of Thinking*, in *International Journal of Psychoanalysis* n. 43, The Institute of Psychoanalysis, London 1962, p. 306.

[2] Winnicott, D. (1960). *The Theory of the Parent-Infant relationship*, in *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*, Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, London 1965, p. 585.

[3] J. Lacan, *Nota sul bambino*, in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 367.

[4] Cfr, J. Lacan, *Il Seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio* [1957-1958], Einaudi, Torino 2004.

della radicale libertà che la contraddistingue; femminilità schiacciata tra l'incudine rappresentata da un'ideologia patriarcale che ritiene che la donna realizzi la sua essenza solo attraverso la maternità ed il martello raffigurato dall'ideologia femminista che spinge per l'omologazione della donna nell'universalità del modello maschile.

In direzione opposta, invece, omologazione – origine e allo stesso tempo beneficiaria della cosiddetta famiglia "bi-monogenitoriale"[5] – di cui risulta spesso vittima "consenziente" il padre, anch'egli assorbito nel vortice del "troppo di materno", di quell'eccesso di tutela nei confronti dei figli: figli percepiti e vissuti come estensioni narcisistiche; figli designati a strumenti di rivalsa nei confronti delle "ingiustizie della vita"; figli assimilati a contenitori da riempire di stimoli, incessantemente; figli mai abbandonati a loro stessi, all'esperienza della riflessione, dell'esplorazione, al sentimento della noia. Quel troppo di materno dunque, movimento fedele alleato del sistema capitalistico, che parte dal seno sempre disponibile, e che tiene il bambino – e terrà l'adolescente e quindi l'adulto – imprigionato in quel circolo vizioso fatto di gioie appena godute e ansimante ricerca del nuovo, passivo nella soddisfazione, anziché attivo nel desiderio.

D'altro canto, la pura funzione paterna, in ragione della sua dimensione simbolica, non si propone come perfettamente sovrapponibile alla presenza paterna sul piano della realtà. Meglio, l'apertura al mondo, per definire la soggettivazione del minore in altri termini, che dovrebbe essere garantita metaforicamente dalla legge simbolica del padre, è mortificata, soffocata, in presenza di una dimensione paterna coercitivamente assolutistica: quell'eccedenza di padre immaginario che elicitando una nostalgia perversa, un'idealizzazione del passato, il ritorno al paradiso perduto[6], un'irrefrenabile spinta alla fusione beatificante con l'oggetto primario, in estrema *ratio*, può dar luogo, nel figlio, ad una "crisi di nervi"[7]; quell'eccedenza di padre immaginario che in altre situazioni – a titolo di esempio – sa risuonare nelle litanie con cui madri separate, o mogli insoddisfatte, narcisisticamente ferite nel loro essere donna, ribadendo maniacalmente al figlio l'assenza, l'inadeguatezza del "padre della realtà", non accordano al figlio medesimo la possibilità di "servirsi del padre": possibilità realizzabile – in certi casi – solo nell'incontro con il "padre morto"[8].

L'uscita da tale *impasse*, nella direzione del benessere di cui sopra, non passa tuttavia, per forza di cose, da un lavoro che conduca ad un cambiamento, di qualsivoglia natura, nella realtà familiare data, nei singoli che costituiscono la diade parentale, nell'equilibrio della stessa in quanto coppia intima, in prima istanza, e

[5] Termine coniato dallo psicoanalista belga Jean-Pierre Lebrun per riferirsi a quelle famiglie in cui il bambino non sperimenta una sostanziale differenza nel tipo di relazione con i genitori, pur avendo concretamente contatti sia con il padre che con la madre. Gastambide, M., e Lebrun, J. P., *L'écriture comme matricide*, in *Oreste, face cachée d'Edipe?,* Eres, Toulouse 2013, p. 259.

[6] F. Fornari, *Psicoanalisi della musica*, Longanesi, Milano 1984, p.55.

[7] D. Schreber, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, 1902, trad. it. *Memorie di un malato di nervi*; S. Freud, *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)*[1910], in *Opere*, Vol. 6, Boringhieri, Torino 1974, p. 335.

[8] J. Lacan, *Il Seminario, Libro IV, La relazione d'oggetto* [1956-1957], Einaudi, Torino 2007, p. 377.

coppia genitoriale. La legge simbolica paterna, fonte dell'unica forza capace di segnare il limite, di affrancare, di creare lo spazio nel quale il bambino può istituirsi come soggetto, non è vincolata all'incarnarsi nel padre della realtà; di più, essa funziona solo se nettamente distinta "dal padre immaginario, quello che elargisce o nega il benessere che i figli si aspettano da lui, e da quello reale, il padre che con la sua sola presenza interdice al bambino il corpo della madre"[9]. Quanto poc'anzi esposto apre al seguente quesito: è ragionevole subordinare il processo di soggettivazione del minore esclusivamente alla pura competenza genitoriale?

Osservandola da un altro verso, andando a scomodare l'ultimissimo Freud[10], il quale annoverava l'educare, assieme all'analizzare e al governare, nella categoria delle tre professioni impossibili, e facendo leva sulle parole di Winnicott, a detta di cui "nel lavoro di crescere i figli, le cose importanti si fanno momento per momento, mentre accadono i fatti della vita. Non esistono lezioni, né momenti specifici per imparare"[11], reputo che, in forza del principio di equifinalità[12] - secondo il quale un determinato risultato può derivare da stati iniziali diversi –, il fine ultimo di ogni genitorialità, indipendentemente pertanto da stili parentali, modalità educative, e da tutto ciò che può essere inquadrato entro asettiche categorie nosografiche, dovrebbe consistere, in primo luogo, nel fare del figlio un soggetto pronto a convivere con la propria solitudine, la solitudine sana, quella che si regge su una soggettività, la propria, con cui stare. Quella solitudine che Hesse[13] fa corrispondere all'indipendenza, quella che "dà alla luce l'originale che c'è in noi"[14]. Quel tratto che implica una separazione: "Separare, *séparer*, va a finire in se parere, generarsi da sé"[15]; tratto che chiama in causa una divisione, quella competenza in grado di emergere a condizione che un limite – al desiderio della madre nei confronti del figlio – venga segnato. Solo a partire da qui, in secondo luogo, una genitorialità sufficientemente buona potrà sostenere l'apertura del figlio al legame sociale, potrà favorire il passaggio dal bambino al cittadino; apertura che, delineata a partire dalla simbolizzazione primordiale – a cui si farà cenno più avanti – e dal potere dello specchio – crocevia strutturale nella costituzione della soggettività umana[16] –, si fonda sulla messa in crisi di quell'equilibrio basato sulla dipendenza reciproca madre-figlio, quell'equilibrio fondato su un pensiero unico, che non consente dialettica tra funzione materna e funzione paterna: stasi che fa da terreno fertile generativo per crisi sintomatiche di quel senso di inadeguatezza verso il mondo, che cominciando a lasciar segno con le

[9] Articolo consultabile al seguente indirizzo:
https://www.openstarts.units.it/bitstream/10077/32072/3/32-Moroncini.pdf
[10] S. Freud, *Analisi terminabile e interminabile* [1937], in *Opere*, vol. 11, Boringhieri, Torino 1979, p. 499.
[11] D. W. Winnicott, *Colloqui con i genitori*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, p. 31.
[12] L. Von Bertalanffy, *Problems of organic growth. Nature*, 163, 156.
[13] H. Hesse, *Il lupo della steppa*, Edizioni Mondadori, Milano 1979, p. 30.
[14] Articolo consultabile al seguente indirizzo:
https://sgnojewski.com/wp-content/uploads/2020/06/DEATH-IN-VENICE.pdf, p. 17.
[15] J. Lacan, *Posizione dell'inconscio*, in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974 e 2002, vol. I, p. 846.
[16] J. Lacan, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io,* in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974 e 2002, Vol. I, p. 107.

tragedie del primo giorno d'asilo, potranno forse, nel corso della vita, ripresentarsi sotto differenti vesti.

Il bambino, i genitori e il linguaggio

Al di là della specificità di ogni singolo caso, in principio è sempre il bambino, il piccolo dell'essere umano, ovvero l'unica specie obbligata a passare dal linguaggio, dalla parola, per dire della propria singolarità; la parola che significa assenza della cosa; o meglio, la parola che necessita la perdita della cosa: affinché il bambino si costituisca come soggetto è necessario che l'iniziale imprescindibile primato della presenza di un altro soccorritore, tipicamente della figura materna, lasci spazio ad una forma di assenza, con la quale poi porsi in alternanza entro un processo dialettico operato dal linguaggio. Movimento mediante il quale il bambino – come suggerito dall'osservazione freudiana del *fort/da*[17] – è in grado, collocandosi nell'ambito della rinuncia del soddisfacimento pulsionale, di affermare una tendenza al padroneggiamento della frustrazione: bambino che mette in discussione la sua "pulsione di appropriazione"[18]; come illustrato dalla rilettura lacaniana, movimento mediante cui il bambino è in grado di mettere in gioco il suo desiderio[19]: moto da cui origina la simbolizzazione primordiale, per mezzo della quale il piccolo si stacca dal vissuto di pura dipendenza dal desiderio della madre, situa se stesso e istituisce l'altro come presente e assente.

Il figlio, colui che è generato due volte: organicamente dalla madre – con la quale si situa in una relazione speculare, mancante di dialettica –, poi, dal principio paterno – incarnabile da un terzo, "il quarto"[20], il padre della realtà, o da chiunque lo aiuti a divincolarsi dalle fauci materne – in virtù della cui forza, il bambino, viene estratto dal biologico e umanizzato, soggettivato. Principio paterno, Nome del Padre, la metafora paterna, che in termini lacaniani è la traduzione dell'Edipo freudiano. È proprio attraverso l'Edipo, o per meglio dire grazie all'operazione di castrazione prodotta dalla metafora paterna, che il processo di soggettivazione può aver luogo.

Soggettivazione, in estrema sintesi, imperniata attorno ai tre cardini dell'articolazione edipica: il rapporto con il campo della realtà; il rapporto con il proprio sesso; la strutturazione morale[21]: costituzione del campo della realtà che non avviene per effetto di un processo puramente biologico bensì come risultanza dell'annodamento tra le categorie che organizzano l'esperienza dell'essere umano; assunzione del proprio sesso, per la quale svolge un'azione tipicizzante quella formazione simbolica rappresentata dall'ideale dell'Io, e per cui ricoprono dunque un ruolo decisivo determinati processi identificatori in condizione di conferire dei limiti

[17] S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, vol. 9, Boringhieri, Torino 1977, p. 201.
[18] *Bemächtigungstrieb*: "rompere" in qualche modo l'oggetto, in mancanza del potere di elaborare la sua assenza.
[19] J. Lacan, *Il seminario, Libro I. Gli scritti tecnici di Freud* [1953-1954], Einaudi, Torino 2014, p. 204.
[20] A. Di Ciaccia e M. Recalcati. *Jacques Lacan: Un insegnamento sul sapere dell'inconscio*, Bruno Mondadori, Milano 2000, p. 92.
[21] J. Lacan, *Il Seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio*, Einaudi, Torino 2004, p. 166.

al narcisismo perduto del bambino; struttura morale ascrivibile ad un certo funzionamento del Super-Io, istanza fondantesi a partire dalla rinuncia ai desideri incestuosi. Altrimenti detto, Edipo che – subordinato a quella simbolizzazione primordiale poc'anzi menzionata, ovvero quella dinamica istituente la madre come desiderante, dinamica fonte di frustrazione simbolicamente generativa per il bambino, realizzantesi in ragione dell'alternanza presenza/assenza, dove in luogo della permanenza viene la periodicità e per la quale, prendendo in prestito le parole di Lacan sulla relazione oggettuale, "l'oggetto materno è propriamente chiamato quando è assente e rigettato, quando è presente, nello stesso registro dell'appello, per esempio con un vocalizzo"[22] – permetterebbe al bambino di divenire altra cosa.

Tirando le fila, alla luce delle imprescindibili puntualizzazioni teoriche a cui mi sono sin qui affidato, sostengo che una rappresentazione del concetto di competenza genitoriale – che non scada in un mero elenco di prescrizioni e/o in una forma pedagogica ed universale di esercizio della genitorialità, e che credo non sia concepibile se non nei termini di funzione materna e funzione paterna come funzioni distinte e complementari – risulti probabilmente più immediata se la si pone muovendosi dal suo opposto, ovverosia dal concetto di incompetenza genitoriale; l'incompetenza genitoriale – al netto di ciò che è palesemente riconducibile a forme esplicite di maltrattamento – si concretizza, sia nel breve che nel lungo periodo, innanzitutto per mezzo di un troppo di presenza: materna, *in primis*, con una donna che assorbe la sua femminilità esaurendosi nella madre che plausibilmente, non sapendo volgere lo sguardo altrove non veicola il suo desiderio verso qualcosa situato al di là del figlio, donna che non concede alla madre che è in lei il dono dell'abbandono; oppure, ad integrazione, o in alternativa alla forma precedente, con una madre che si riduce a precettrice dispotica ed incondizionata, dominante e nominate; paterna, invece, se supplementare a quella materna nel segno dell'eccesso di cura ed attenzione verso il figlio, nel segno della dittatura della bontà che genera impotenza, nel segno di un'eterna *Hilflosigkeit*[23], oppure, quando atrofizzata a livello simbolico, è esercitata su un piano esclusivamente immaginario, nel nome di una legge assoluta ed autoritaria, o a fare il controcanto ad una realtà fatta di un padre fisicamente assente.

Configurazioni differenti di un troppo di presenza, mortificanti il processo di soggettivazione e pertanto, in potenza, non tutelanti il cammino nel mondo del bambino, dell'adolescente, e di ciò che di loro ne sarà in età adulta.

[22] J. Lacan, *Il Seminario, Libro IV, La relazione d'oggetto*, Einaudi, Torino 2007, p. 62.
[23] P. Petrini, A. Renzi, A. Casadei, A. Mandese, *Dizionario di psicoanalisi*, Franco Angeli, Milano 2013, p. 183.

La tutela del minore nel contesto familiare
Tra valutazione delle capacità genitoriali e singolarità del minore

Andrea Aldrovandi

La tutela del minore nel contesto familiare è un tema complesso e di difficile trattazione poiché ci pone, in quanto psicologi, di fronte al compito di valutare in modo oggettivo le capacità genitoriali e stabilire se l'interazione genitore-figlio sia adeguata o meno allo sviluppo del minore. Questa valutazione dovrebbe poter essere prodotta attraverso norme standard, relazionali e giuridiche, che rischiano però in taluni casi di ridurre la relazione genitoriale e la soggettività del minore a una valutazione uniformata delle loro interazioni e abilità di base o a un diritto-dovere prescritto dalla legge.

Se dunque una valutazione oggettiva pone dei problemi per la tutela della soggettività del minore e del rapporto particolare tra genitore e figlio, cosa si dovrebbe valutare per tutelare al meglio il benessere delle famiglie in carico ai servizi sociali? Quali sono inoltre le difficoltà e i rischi intriseci ad una valutazione standardizzata delle capacità genitoriali disattenta alla soggettività del minore nelle sue interazioni con le figure di riferimento?

Se la legislazione pone dei limiti alle condotte genitoriali considerate a rischio in funzione di una migliore tutela e protezione del minore, in quanto psicologi, nostro interesse primario è quello di sondare e valutare le abilità del genitore e del minore nella loro interazione in funzione di una valutazione particolare delle loro capacità relazionali in modo da valutare non solo le problematiche in essere, ma anche le capacità particolati utili ad affrontare una situazione difficile.

L'ampia e nutrita cornice normativa entro la quale si costruisce la tutela del minore rischia infatti di prescrivere una metodologia valutativa nella quale la soggettività del minore e delle figure genitoriali non possono essere considerate nella loro singolarità.

I numerosi riferimenti legislativi, esplicitando la cornice normativa all'interno della quale la relazione tra minore e genitore può essere valutata e preservata, corrono dunque il rischio di trascurare la soggettività del minore e del tutore.

Per tentare di porre rimedio a questo problema la giurisprudenza si affida in ultima ratio alla figura del Consulente Tecnico di Ufficio, uno specialista al quale il giudice può chiedere consulto al fine di valutare al meglio la relazione familiare e il benessere del minore sulla base di una valutazione psicologica.

Generalmente, prima di affidarsi al CTU, l'Autorità Giudiziaria chiede una valutazione sia sociale che psicologica agli ambiti territoriali. In tal senso lo psicologo del Consultorio Familiare, Servizio Pubblico in cui questa ricerca è stata svolta, collabora con gli ambiti ai fini di espletare la valutazione psicologica attraverso un parere tecnico sulla qualità della relazione familiare e relative dinamiche. In tal senso lo specialista psicologo del Consultorio Familiare verrà in aiuto alla valutazione

giuridica attraverso un parere tecnico sulla qualità della relazione familiare e sui suoi fattori di rischio.

Secondo l'approccio psicologico le capacità genitoriali sono un costrutto complesso, non semplicemente riducibile alle qualità personali del singolo genitore, ma che comprende anche un'adeguata competenza relazionale e sociale. A livello generale si richiamano le abilità di genitori e *caregiver* di rispondere in maniera adeguata e appropriata ai bisogni dello sviluppo del bambino e di adattarsi, nel tempo, al loro mutare: ciò in relazione ai bisogni fisici e di sicurezza, alle dimensioni affettiva ed emotiva, a quelle comportamentali e sociali, nonché alla promozione dello sviluppo intellettuale attraverso l'incoraggiamento e la motivazione.

Sebbene la nutrita ricerca nell'ambito della tutela del minore, sia in campo giuridico che psicologico, ci fornisca un quadro di riferimento per una più attenta valutazione della relazione tra minore e *caregiver*, nostro interesse sarà prendere in considerazione un aspetto di difficile trattazione che riguarda la singolarità del minore e delle figure di riferimento attraverso uno strumento non standardizzato che è quello dell'ascolto.

Contrariamente ad una valutazione delle abilità genitoriali individuata attraverso metodi clinici standard (test, questionari, ecc.) il nostro obiettivo sarà quello di sondare le abilità soggettive del genitore e del minore attraverso un ascolto e una valutazione delle loro singolarità e delle loro risorse funzionali alla risoluzione di un dato problema. Una valutazione incentrata sulle abilità personali e sulle risorse soggettive, del minore e del tutore, per far fronte alle problematiche incontrate nella relazione.

Pensiamo infatti che il termine tutela rischi, anche attraverso una valutazione standardizzata delle abilità genitoriali, di scadere in una forma di assistenzialismo uniformante o, alla peggio, in una valutazione normativa della relazione genitore-minore.

Sarà perciò nostro interesse tentare di sospendere una certa tensione a valutare l'idoneità genitoriale *tout-court* dirigendoci piuttosto verso una forma di tutela che prenda in considerazione la soggettività del minore all'interno della famiglia e le sue abilità specifiche utili alla risoluzione del problema incontrato.

La famiglia tra finzione *e* funzione

La famiglia è il luogo dove il bambino nasce, cresce e sviluppa il proprio modo di stare nel mondo. La famiglia è il luogo dove le modalità relazionali, gli stili del comportamento e del linguaggio, vengono assunti dal bambino creando la sua specifica modalità di stare e interagire con gli altri. Questa relazione tra genitore e minore permetterà quel primo stadio dello sviluppo utile a costruire una prima immagine soggettiva del bambino per mezzo della relazione genitoriale. In questa fase una prima fondamentale creazione dell'identità del bambino sarà permessa attraverso una relazione triangolata del minore alle figure genitoriali. Una ulteriore fase del processo di crescita sarà poi quella della separazione del minore dalla figura accudente. Fase attraverso la quale il bambino potrà dirsi e presentarsi nelle relazioni

in quanto soggetto autonomo, seguendo il proprio stile, la propria singolarità e il proprio desiderio.

Questa fase è consentita dall'introduzione di un fattore differenziale all'interno della diade madre-bambino che permetterà la produzione di un desiderio *etero*. Sarà proprio attraverso questa istanza differenziale, chiamata in psicoanalisi funzione paterna, che un processo di soggettivazione particolareggiato potrà essere istituito consentendo al bambino uno spazio di autonomia.

Questa funzione differenziale è da intendersi dunque come una istanza separatoria che permette, attraverso l'introduzione di un fattore terzo che esula dalla diade madre-bambino, la produzione di un desiderio autonomo e lo sviluppo di abilità proprie da parte del bambino.

Questa funzione differenziale è dunque da intendersi come la possibilità stessa del bambino di relazionarsi e desiderare in autonomia attraverso uno spazio riservato.

Se dunque la famiglia in quanto funzione è la possibilità di trasmettere una differenza che permette al bambino di crescere e di sviluppare un proprio modo di relazionarsi e stare nel mondo, la famiglia in quanto finzione si presenta al bambino attraverso quel bagaglio, quella storia familiare (volontà, pretese, esperienze particolari), che andranno a determinare lo spazio all'interno del quale il minore apprenderà un modo di essere e di rapportarsi con gli altri a partire da un insegnamento trasmesso.

Per meglio esplicitare la differenza tra finzione e funzione familiare possiamo fare riferimento al film *Un affare di famiglia*, del regista giapponese Hirokazu Kore'eda. Il piccolo protagonista Shota Shibata si trova immerso all'interno di una relazione familiare complessa nella quale il fine economico, il benessere privato del nucleo familiare, sembra prevalere sulla legge sociale e sui rapporti che la famiglia intesse nella sfera collettiva. Il padre Osamu spinge il figlio a rubare nei supermercati e nei negozietti del quartiere per sopperire alle esigenze della famiglia.

La relazione padre-figlio incontrerà un punto di svolta con l'incontro di una bambina (Yuri) scappata di casa durante una violenta lite tra i suoi genitori. Preso dalla compassione e dalla volontà di salvare la bambina, Osamu decide di portare a casa Yuri consegnandola alle cure della propria famiglia, tanto apparentemente normale quanto in realtà del tutto singolare. Una donna tuttofare, una giovane ragazza sulla via della prostituzione, un'anziana vedova, un ragazzino adottato che non condividono alcun legame di parentela. Cinque individui che condividono vitto e alloggio, legati soltanto dal bisogno di collaborare per far fronte alle miserie della vita. Dinnanzi ai segni di violenza sul corpo della bambina e al suo mutismo, questa strana famiglia deciderà di adottarla e di amarla come fosse una figlia. Come fossero loro i veri genitori.

L'affetto per questa bambina abbandonata spingerà ciascun membro della famiglia a relazionarsi con Yuri come se fosse la sorella minore, la figlia, la nipote. Questa adozione simbolica inserirà così Yuri all'interno di un contesto familiare a lei sconosciuto permettendole di essere riconosciuta e desiderata.

Il film mostra inoltre quanto le regole private di questa famiglia particolare esulino da una legge sociale condivisa. I bambini adottati vendono spinti dai genitori

a rubare, a utilizzare ogni espediente per poter mantenere la famiglia. Una famiglia che stranamente sembra essere felice, serena nei momenti di condivisione del tempo e degli spazi, sebbene completamente estranea a una dialettica di scambio con l'altro nel contesto sociale. Le regole della famiglia sembrano infatti rispondere solamente alle proprie esigenze di mantenimento poiché essa si pone all'esterno di un discorso socialmente condiviso.

Nondimeno, la famiglia sembra essere capace di creare buoni rapporti tra i suoi membri, di amore e fiducia. Shota vive serenamente la sua relazione familiare sebbene gli venga negata la possibilità di desiderare in autonomia, di crescere e divenire adulto attraverso una norma che gli permetta uno scambio nel contesto sociale. Il giovane Shota crede all'idea trasmessagli dal padre che a scuola vadano solo i bambini poveri, che non possono permettersi di studiare a casa.

Le regole e i fini della famiglia si discostano in questo modo da una legge sociale (da una funzione differenziale) che permetterebbe al minore uno spazio soggettivo garantendogli la possibilità di interagire con l'esterno attraverso una propria modalità.

Il giovane Shota sentirà il bisogno di evadere dal legame familiare per seguire la propria strada; una strada che si discosta da quella indicata dalla famiglia. Scoprirà però che la possibilità di farsi uno spazio e desiderare in autonomia si scontra inesorabilmente con l'impostazione della famiglia.

A questo punto, due *acting-out* dimostreranno la difficoltà di Shota di restare fedele alle regole acquisite. Il rituale attraverso il quale il ragazzo sembra proteggersi da una legge socialmente condivisa, ad un certo momento della sua vita, pare essere insufficiente a salvaguardarlo da una colpa. Il giovane inizia ad accorgersi della precarietà delle regole familiari anche attraverso la conoscenza di figure esterne, capaci di trasmettergli una visione differente. Il vecchio negoziante di alimentari, mettendo al corrente i bambini dei loro misfatti al di là di una volontà punitiva, sembra forzarli ad una presa di coscienza che esula dalla colpa e dal castigo e invoglia alla soggettivazione.

Così, Shota, facendosi scoprire nell'atto di rubare un sacco di arance si getterà da un cavalcavia per sfuggire ai commessi intenti ad acciuffarlo rappresentando, attraverso questo atto azzardato, la propria caduta all'esterno del sistema familiare di riferimento.

Mettendosi a rischio, Shota riuscirà a far prendere in considerazione la propria divisione soggettiva alla famiglia, una divisione che prova interiormente ma che non riesce a esprimere, una divisione che riguarda la sua presenza all'interno del sistema familiare.

Sottraendo la propria presenza alla relazione familiare attraverso l'atto di gettarsi, Shota rappresenta una rottura con il sistema di riferimento, la caduta di senso delle leggi genitoriali, per poter emergere in quanto soggetto autonomo di desiderio.

L'*acting-out* mette così in luce un desiderio deciso di separazione dal sistema familiare. Un desiderio che però non può ancora essere preso in considerazione in modo razionale preservando il ragazzo da un agito che mette in pericolo la sua vita.

La ricerca della propria strada sarà nondimeno permessa dalla famiglia, dal

padre in particolare, che comprenderà la volontà del giovane e lo lascerà libero di cercare le proprie radici discostandosi così dalla storia familiare. V'è qui uno spazio di apertura, una sospensione della finzione familiare attraverso una funzione paterna. Funzione che permette un cambiamento, l'uscita del ragazzo da una relazione occlusiva. Questa uscita salva il ragazzo da una ripetizione delle regole private della famiglia nella quale era cresciuto.

Al contrario, Yuri, *alterego* di Shota, vive una situazione occlusiva all'interno della famiglia biologica e presenta un disperato bisogno di riconoscimento. Un bisogno che riguarda un ascolto particolareggiato della propria presenza e del proprio desiderio. Un bisogno profondo di essere riconosciuta in quanto soggetto e di fare parte di una famiglia. Yuri riesce a trovare nella nuova "famiglia adottiva", questa famiglia così fuori dal comune, ciò che le era impossibile trovare nella famiglia biologica.

La paternità, come la maternità, ci insegna il regista, è una questione di riconoscimento!

Yuri, nella nuova famiglia, troverà una madre che la abbraccia, un padre che la ascolta, un fratello col quale giocare e condividere le esperienze di crescita.

Non potendo ritrovare questo riconoscimento particolare nella famiglia d'origine, Yuri, una volta riconsegnata alla famiglia d'origine dai servizi sociali, sarà costretta a ripetere l'agito messo in atto dal fratellino Shota. Gettarsi dal balcone di casa avrà per Yuri lo stesso esito fortunato che il gettarsi dal cavalcavia ha avuto per la soggettivazione di Shota?

L'agito di Yuri sarà dunque da intendersi come un *acting-out* (un atto che tende a comunicare con l'altro attraverso un agito in vista di un riconoscimento) o sarà piuttosto da intendersi come un passaggio all'atto (un atto solitario che spinge il soggetto fuori dalla scena attraverso una sua identificazione con l'oggetto scarto)?

Attraverso questo film possiamo comprendere come la funzione familiare, la possibilità stessa di creare uno spazio di autonomia per il soggetto, bambino o adulto che sia, può essere trasmessa solamente in modo particolareggiato attraverso un ascolto attento del desiderio proprio del soggetto.

Attraverso questo film possiamo comprendere che ogni soggetto ha bisogno di trovare il proprio spazio di autonomia all'interno del sistema familiare di riferimento, uno spazio di soggettivazione affinché la propria possibilità di emergere in quanto soggetto possa manifestarsi.

In questo complesso processo di soggettivazione, noi psicologi, posti nella difficile posizione di tutelare il minore e di valutare le abilità genitoriali, non possiamo sapere a priori quale tipo di famiglia sia più o meno adatta al difficile compito di tutelare lo spazio di soggettivazione del minore. Non possiamo neppure indicare in modo univoco una modalità adatta per prendersi cura dei figli, poiché la relazione tra genitori e figli è unica ed è impossibile prevedere quali saranno i problemi e i bisogni particolari che il minore incontrerà nel suo percorso di crescita.

Nel film *Un affare di famiglia* possiamo cogliere come la famiglia naturale di Yuri sia assolutamente incapace di ascoltare e accogliere le richieste della bambina, il suo bisogno di riconoscimento, la sua volontà di emergere in quanto soggetto nella

relazione con i genitori. Sebbene i genitori biologici abbiano legalmente ogni diritto a vedersi riconosciuto l'affidamento della propria figlia, e nessuno potrebbe opporsi a tale diritto, la famiglia legalmente riconosciuta non si dimostra in alcun modo in grado di assolvere quella funzione così importante per Yuri. Il riconoscimento della propria presenza particolare. Il benessere della bambina in questa famiglia legittima, normale e altoborghese, è però seriamente messo in pericolo. E questo non tanto per una mancanza di risorse economiche che potrebbero mettere in pericolo la sua salute, ma per una assenza di cure e di ascolto, di presenza e di desiderio.

Contrariamente alle aspettative invece, quella famiglia che sembrava la meno adatta al compito di crescere e tutelare un minore in difficoltà, quella povera famiglia che utilizza ogni sotterfugio possibile per sopravvivere sfruttando le relazioni per fini economici, quella famiglia che rapisce una bambina scappata di casa rinchiudendola all'interno delle mura domestiche, quella stessa famiglia che cela la morte di un'anziana signora per non rinunciare alla sua pensione, questa famiglia così particolare pare invece poter garantire quel riconoscimento e quella relazione d'amore di cui Yuri ha così bisogno. Questa famiglia fuori dalla norma riesce così a trasmettere quell'attenzione particolare che è indispensabile a Yuri per sentirsi amata e riconosciuta in quanto soggetto speciale.

Possiamo allora sostenere che il processo di soggettivazione, quello spazio di autonomia che il minore prima o poi richiederà al suo sistema di riferimento, richiede una presenza e un ascolto particolare capace di poter sospendere la regola in funzione di un desiderio particolare.

Ci è impossibile dunque conoscere a priori, attraverso una norma giuridico-psicologica, quale sarà il bisogno particolare del soggetto in un dato momento della sua vita e quali abilità la famiglia dovrà possedere per far fronte alle problematiche incontrate. Quale sarà dunque il migliore approccio possibile da parte del tutore per far fronte al cambiamento del minore.

Ciò che senz'altro, in quanto clinici, abbiamo l'obbligo di valutare e preservare è la possibilità del minore di potersi separare da un legame fusionale occlusivo. Abbiamo dunque il dovere di preservare quella singolarità in potenza nel minore di modo che un legame occlusivo, che impedisce il processo di soggettivazione, possa essere sciolto di modo da lasciare spazio a un desiderio particolare.

Si tratta dunque di tutelare la possibilità di una sospensione della storia familiare finzione (che spinge il minore verso una ripetizione) per tutelare la ricerca di una singolarità, di una differenza.

Ciò che si tratta di valutare e tutelare è dunque la possibilità di un soggetto di deviare da una norma, da una regola ripetitiva derivante dalla storia familiare per lasciare aperta la possibilità del soggetto di emergere in autonomia. Questa tutela del desiderio può essere offerta da quelle figure genitoriali che non sempre coincidono con i genitori biologici. Shota trova infatti la funzione genitoriale che gli permette una soggettivazione personale nelle parole del vecchio commerciante. Parole che gli permettono di mettere in discussione sia il rituale privato col quale si proteggeva dal senso di colpa che le regole familiari che non gli permettevano uno scambio nel

sociale.

È questa a nostro avviso l'attenzione che dobbiamo porre al termine tutela del minore e alla valutazione delle abilità genitoriali. La possibilità stessa che all'interno di un sistema familiare possano emergere opportunità nuove, desideri inaspettati, parole sino ad allora sconosciute. Che possa dunque essere possibile una separazione del minore dal ripetersi di una storia familiare e che, a partire da uno spazio dove mancano indicazioni, il soggetto possa scoprire la propria possibilità di desiderare in autonomia. Di divenire adulto.

MESCOLANZE

Massimilla Doni e la voce del desiderio

Roberto Cavasola

Nel racconto di Balzac *Massimilla Doni*[1] Emilio è un giovane principe veneziano decaduto, l'unico discendente di una famiglia nobile che risale all'antica Roma, a cui rimangono soltanto uno splendido palazzo sul Canal Grande completamente spoglio e una piccolissima rendita ricevuta dal governo austriaco per l'acquisizione della sua villa sul Brenta. L'Austria infatti all'epoca del racconto, nel 1820, occupa il nord Italia dopo la sconfitta di Napoleone.

Abbiamo qui un esempio preciso di come il fallo immaginario possa funzionare a rovescio, poiché le prerogative del giovane principe valgono solo a farlo sentire impotente e deprivato del possesso fallico a cui avrebbe avuto diritto. Come nota Lacan, il nevrotico si percepisce come castrato in partenza, "la castrazione immaginaria l'ha subita in partenza"[2], e non può godere di ciò che ha.

Emilio ama Massimilla Doni che lo ama a sua volta; ella ha divorziato da un uomo ricco e anziano, ha ereditato un capitale dalla madre e si trova a fare una vita da donna libera e benestante in attesa di un grande amore che decida del suo destino di donna. Nella magnifica villa palladiana di lei i due innamorati trascorrono momenti felici. Tuttavia, mentre Massimilla si sente colmata dall'essere amata e desiderata, Emilio vive uno strano miscuglio di felicità e di malinconia, poiché si sente impotente, inadeguato e non riesce a decidersi a farle una proposta di matrimonio e nemmeno ad avere un amplesso con lei. Mentre si gode la compagnia di Massimilla nella villa di lei, egli ha lasciato a un amico una delega per sbrigare le sue faccende economiche. Decidono di dirigersi a Venezia per andare all'opera e si dividono per non alimentare le maldicenze. Emilio va nel suo palazzo a dormire e trova, con grande sorpresa, che l'arredamento è stato rinnovato. Immagina che sia stata Massimilla a sorprenderlo facendogli trovare il palazzo con nuovi arredi. Si mette a letto felice e contento, ma in quel momento entra una coppia, un uomo vecchio e una bellissima giovane donna.

Assistiamo ad un *qui pro quo*: "cosa ci fate voi in casa mia!" dice Emilio – "ma cosa ci fai tu in casa nostra!" replicano gli altri. La casa di Emilio in realtà è stata affittata dall'amico per procurargli una rendita, ma egli ne è all'oscuro. L'affittuario, artefice del nuovo arredamento, è un vecchio uomo che accompagna la Tinti, una bellissima soprano a Venezia per cantare nel *Mosè* di Rossini. Chiarito l'equivoco Emilio si appresta ad andarsene, ma la Tinti prende la situazione in mano: si accomoda sul letto di Emilio (che in quel momento è il suo stesso letto), manda via il vecchio e chiede a Emilio di restare con lei. Emilio, imbarazzatissimo ma anche molto emozionato, insiste nel volersene andare; allora la Tinti comincia a spogliarsi e a cantare, con una voce che è la voce del desiderio: "mentre si toglieva i polsini, si mise

[1] H. de Balzac, *Massimilla Doni*, Sellerio, Palermo 1990.
[2] J. Lacan, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano* [1960] in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, vol. II, p. 830.

a cantare, non più con la voce destinata agli applausi della Fenice, ma con una voce increspata di desiderio. Il suo canto fu una brezza che portava al cuore le carezze dell'amore"[3].

La seduzione della cantante è efficace e riuscirà ad ottenere che Emilio si lasci andare a un rapporto sessuale e trascorra la notte con lei, superando la barriera del senso di colpa che vorrebbe che restasse fedele a Massimilla. Nel finale del racconto la Tinti si sacrificherà per fare da esca, fingendo di invitarlo in camera sua, dove lui troverà invece Massimilla; con questo estremo stratagemma Emilio si deciderà finalmente ad avere un amplesso con lei.

Così Balzac regala un finale quasi boccaccesco al suo unico racconto italiano nel quale esalta la diversità delle donne italiane. Si delinea qui la divisione della vita amorosa nell'uomo tra la donna amata e idealizzata, che deve rimanere pura, e la donna oggetto sessuale, che è desiderata ma non amata. Emilio infatti "metteva la sua amante troppo in alto per poterla raggiungere"[4]. Viceversa, quando si trova da solo con la Tinti, si distacca da quell'identificazione al principe decaduto, da quell'accentuazione dell'Io che mette tra sé e la donna e che lo frena: "immediatamente il principe non fu più Emilio, ma l'amante della Tinti, poiché le sue sensazioni furono così travolgenti da farlo cadere come stupefatto al primo bacio"[5]. Nel racconto, quindi, sono la voce e il canto della cantante a sedurre il principe, portandolo a superare la propria inibizione e a concedersi sessualmente.

La voce significante e la divisione soggettiva

Noi non prestiamo attenzione ai rumori, tranne quando ci danno fastidio. I rumori non sono significanti. Viceversa la voce e i suoni che hanno un valore di voce, sono legati al significante e come nota Miller "quella che chiamiamo 'voce' è esattamente il significante in quanto provoca la divisione del soggetto"[6]. Lo possiamo vedere nel racconto di Balzac: quando Emilio si trova con la Tinti e dopo aver cantato lei gli dice "Bell'idolo del mio desiderio [...] Perché sfuggi a una donna per la quale molti si farebbero rompere le ossa? [...] se domani non sarai contento, uccidimi!"[7]. Lui sente da dietro la porta il fischio del suo gondoliere che lo chiama; è quello il momento in cui Emilio decide di accettare l'invito della Tinti, non risponde al fischio del gondoliere e decide di ignorarlo. Solo dopo sapremo che il gondoliere aveva per lui un biglietto dell'altra donna, di Massimilla.

È evidente qui la divisione del personaggio che deve scegliere se rispondere o no al fischio che lo chiama, ed è molto sottile il modo in cui Balzac rappresenta il segno del cedimento di Emilio alla donna che lo vuole. Emilio si lascia alle spalle quel sintomo del dubbio che lo aveva reso impacciato sino a quel momento, riportandolo costantemente alla propria inadeguatezza. Nella lettura lacaniana quel fischio è una

[3] H. de Balzac, *Massimilla Doni*, cit., p. 49.
[4] *Ivi*, p. 31.
[5] *Ivi*, p. 103.
[6] J.-A. Miller, *Capisaldi dell'insegnamento di Lacan*, Astrolabio, Roma 2021, p. 195.
[7] H. de Balzac, *Massimilla Doni*, cit., p. 53.

voce significante; vediamo bene la divisione del soggetto nella scelta che comporta il rispondervi o no.

Il problema è capire come questo significante sia anche un oggetto: "Come può essere che la voce, intrinsecamente legata al significante, abbia anche lo statuto di oggetto?"[8]. Miller, commentando *Il corvo e la volpe*[9] di La Fontaine nota che se la volpe fa un elogio alla voce del corvo, il risultato è che il corvo finisce col parlare e far cadere il formaggio, e la volpe ne approfitta; scherzosamente, facendo anche riferimento a *Bel ami*[10] di Maupassant, Miller dice che "ogni adulatore vive a spese di colui che ascolta"[11]. Se consideriamo la Tinti del racconto come un adulatore *sui generis*, in effetti Emilio ne fa le spese, deve cedere il proprio coinvolgimento per accogliere l'invito della donna.

Notiamo, però, che ciò che rende tanto interessante per noi questa scena è il fatto che cantare è un modo di farsi sentire senza chiedere niente e in questo la Tinti opera una seduzione molto particolare; anche se la voce viene messa in parallelo con lo sguardo e il farsi sentire e il farsi vedere si intersecano, la Tinti non è solo una bella donna, ma una donna desiderante per eccellenza, come del resto il suo "puoi uccidermi" testimonia.

Il suo cantare è dell'ordine della pulsione invocante e non dell'ordine di una domanda, anzi qui si esemplifica la definizione di Miller per cui la voce è "il resto della sottrazione di quel che è significato significazione dal significante"[12], e "la voce come tutto ciò che del significante non contribuisce all'effetto di significare"[13].

In fondo il canto della Tinti ci sembra vada a risvegliare il Che vuoi? lacaniano che confronta il protagonista con il proprio desiderio. Potremmo anche dire che nel suo modo di presentarsi senza porre tra sé e il Principe una domanda, la Tinti si pone come una donna reale.

Il grido e il silenzio

Per mettere a fuoco la voce, in quanto è presa nella pulsione invocante, il grido rappresenta una sorta di punto di partenza. Si tratta di un punto di partenza cronologico, dato che Lacan attribuisce alla madre, o a chi ne fa le veci, di trasformare il grido in appello: la risposta della madre al grido del bambino svolge un ruolo nell'ingresso nel linguaggio del bambino, tramite "i marchi di risposta che furono potenti nel fare del suo grido un appello"[14]. Tuttavia si tratta anche di un punto di partenza strutturale, ossia il punto in cui, dato che il linguaggio precede il soggetto, il soggetto incontra la propria divisione nel farsi soggetto del linguaggio e ciò comporta una perdita rispetto ad una intenzionalità supposta grezza. L'oggetto voce viene

[8] J.-A. Miller, *Capisaldi dell'insegnamento di Lacan*, cit., p. 195.
[9] J. de La Fontaine, *Favole*, New Compton editori, Roma 1994.
[10] Guy de Maupassant, *Bel Ami*, Mondadori, Milano 1979.
[11] J.-A. Miller, *Capisaldi dell'insegnamento di Lacan,* cit., p. 138.
[12] J.-A. Miller, *Jacques Lacan e la voce*, in *Agalma*, n. 2, Arcadia Edizioni, Milano 1989, p. 54.
[13] *Ibidem*.
[14] J. Lacan, *Nota sulla relazione di Daniel Lagache* [1960], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, vol. II, p. 675.

concepito da Lacan come il risultato di questa perdita, il resto di questo ingresso nel linguaggio. Il grido rappresenta proprio quella cosa grezza che consente di farsi un'idea della costituzione dell'oggetto voce; l'oggetto voce "è il più originario"[15].

Lacan torna sul tema del grido nel 1965 per parlare soprattutto del silenzio. Il quadro di Edward Munch *Il grido* sembra rappresentare bene il silenzio in cui risuona questo grido che appare disperatamente lanciato in un paesaggio molto scarno e che sembra cadere nel nulla.

Nel dipinto di Munch "il grido è attraversato dallo spazio del silenzio senza esserne abitato, non sono legati tra loro, non stanno insieme né si succedono, il grido costituisce la voragine dove il silenzio si precipita"[16]. Il silenzio diventa quindi molto importante in quanto rappresenta l'Altro del grido che nel quadro di Munch è ben rappresentato come Altro in quanto mancante.

L'importanza della pulsione invocante è proprio nel rapporto con l'Altro: Altro mancante ma anche Altro desiderante. Vediamo infatti il tema del grido svilupparsi in tre direzioni diverse: da una parte i "marchi della risposta"[17] al grido per Lacan rappresentano anche le insegne su cui si costituisce l'ideale dell'Io. Per un altro verso il silenzio rappresenta l'incontro con l'Altro mancante, l'incontro con un vuoto che non è un vuoto qualunque.

Infine, si colloca qui anche il punto strutturale del desiderio, dell'Altro desiderante, in quanto l'invocazione si dirige verso l'Altro e le sue risposte rinviano ai significanti e all'intervallo tra i significanti. Il linguaggio, con la sua articolazione significante, funziona come scansione nel silenzio e quest'ultimo viene a segnalare, ad essere una rappresentazione dell'intervallo significante. L'incorporazione del linguaggio del bambino si può concepire sia a partire dalla risposta che dalla non risposta, ma anche dall'intervallo significante; in entrambe queste prospettive entra in gioco il silenzio. La voce, la parola, la musica hanno come sfondo il silenzio che potremmo paragonare al ruolo dello spazio nell'arte figurativa; così come gli oggetti sono collocati nello spazio, la voce è collocata nel silenzio. Nella musica il silenzio è molto importante. Ricordo un concerto del pianista Alfred Brendel alla *Salle Pleyel* a Parigi: ha aspettato molto a lungo prima di cominciare a suonare per i colpi di tosse nella sala, a un certo punto si è girato e ha rivolto uno sguardo severo a un signore che non la smetteva di tossire, era come se dicesse: "silenzio! Non posso suonare senza il silenzio!".

La voce come strumento e il privilegio della pulsione invocante rispetto al desiderio

Nel Seminario del 1°giugno 1966 Lacan afferma: "se il desiderio del soggetto

[15] J. Lacan, *Il Seminario. Libro X. L'angoscia* [1962-1963], Einaudi, Torino 2007, p. 278.
Rose-Paule Vinciguerra nota che "Lacan presenta una genesi mitica della voce", *L'objet voix*, in *La Cause freudienne* n. 71, Navarin, Paris 2009, p. 134 *[T.d.A]*; e Miller parla di uno "stadio della voce", che sarebbe il primo, in *Capisaldi dell'insegnamento di Lacan,* cit., p. 221.
[16] J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XII. Problèmes cruciaux de la psychanalyse*, [1964-65], inedito, lezione del 17 marzo 1965 *[T.d.A.]*.
[17] J. Lacan, *Nota sulla relazione di Daniel Lagache*, [1960], in *Scritti*, cit., vol. II, p. 675.

si fonda nel desiderio dell'Altro tale desiderio come tale si manifesta a livello della voce. La voce non è soltanto l'oggetto causale ma lo strumento in cui si manifesta il desiderio dell'Altro"[18].

Nella caratterizzazione degli oggetti *a* la voce è *desiderio di* (*désir de*), lo sguardo è *desiderio a* (*désir à*), mentre l'oggetto orale è *domanda a* e l'oggetto anale è *domanda da*[19]. Il fatto di tacere comporta il non voler far arrivare all'Altro un argomento; vi è una sottile differenza tra il non voler domandare, il tacere e il restare in silenzio. Si può restare in silenzio come spettatori di uno spettacolo, ma si può tacere qualcosa che si potrebbe dire e che si sceglie di non dire. Il tacere dà un rilievo al fatto che la voce è l'unico oggetto che si trova situato tra il soggetto e l'Altro. La parola infatti comporta che ci siano due paia di orecchie: quelle di chi parla, che a sua volta si ascolta parlare, e quelle di chi ascolta. La voce è quindi situata in modo tale che Lacan ha potuto dire che "*il farsi sentire* va verso l'altro"[20] ed è per questo che la voce è **"**lo strumento in cui si manifesta il desiderio dell'Altro"[21].

Miller ha anche detto che la voce è "l'oggetto nascosto nella parola"[22]; e a maggior ragione è nascosta nella musica e nel canto. Così come la visione è un velo rispetto allo sguardo, così pure la parola e la musica avvolgono l'oggetto voce. La voce e lo sguardo sono entrambi oggetti in cui risulta ancor più chiaramente il carattere *non sostanziale* dell'oggetto *a*. La musica tuttavia ha anche la caratteristica di essere una forma di sublimazione, che le deriva proprio dal fatto di eliminare, o almeno di ridurre, il carattere di divisione soggettiva che comporta il significante.

La sottomissione al significante di cui Lacan parla nello Scritto *Una questione preliminare*[23], dalla musica viene come messo tra parentesi; la musica, pur essendo significante, comporta una "sottrazione del senso"[24], il soggetto deve solo ascoltare e bearsi, non deve attribuire alcun senso particolare, è di conseguenza sgravato dal peso dell'attribuzione soggettiva che normalmente il significante comporta.

La ninna nanna ha un effetto calmante proprio perché al neonato si manifesta la presenza dell'Altro senza che gli venga assegnato il compito di farsi il destinatario di un messaggio, senza che debba operare quella separazione tra significante e significato che è alla base della divisione soggettiva. La sublimazione ha anche la proprietà di essere un modo per accostarsi direttamente al reale.

Possiamo ad esempio vedere come l'arte contemporanea della *performance* sia un tipo di sublimazione che implica il coinvolgimento del corpo in uno sforzo di

---

[18] J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XIII. L'objet de la psychanalyse* [1965-66], lezione del 1 giugno 1966, inedito *[T.d.A.]*.
[19] *Ivi*, lezione dell'8 giugno 1966 *[T.d.A.]*.
[20] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* [1964], Einaudi, Torino 2003, p.190.
[21] J. Lacan, *Le Seminaire. Livre XIII. L'objet de la* psycanalyse, cit., lezione del 1 giugno 1966 *[T.d.A.]*.
[22] J.-A. Miller, *Capisaldi dell'insegnamento di Lacan*, cit., p. 193.
[23] "Una catena significante [...] si impone al soggetto per se stessa e nella sua dimensione di voce", J. Lacan, *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi* [1957-1958], in *Scritti*, cit., vol. II, p. 530.
[24] C. Vereecken, *Des oreilles pour ne pas entendre, Le savoir musicien, in L'Ane, le magazine freudien*, n. 10, Analyse Nouvelle Experience 1983, p. 49 *[T.d.A.]*.

manifestazione del reale. Il canto della Tinti rappresenta quindi anche l'espressione di un godimento sublimato del corpo, che la donna contrappone alle ruminazioni mentali e al sintomo del dubbio del Principe[25].

[25] Benedetta Branchesi e Giorgia Lagattolla mi hanno aiutato a scrivere quest'articolo, per il quale ho anche fatto riferimento ad un articolo di Philippe Hellebois, in *Quarto, revue de psychanalys*e, n. 54, rivista pubblicata in Belgio.

Assoli a due voci[1]

Roberto Mercandini incontra *Annalisa Teodorani*

Siamo a Villa Torlonia dove Giovanni Pascoli ha trascorso la sua infanzia e ha ambientato alcune delle sue poesie più belle. Facciamo *Assoli a due voci*. Non dispute, ma intrecci a due di un unico discorso fra persone legate da affetto, da stima, nel teatro di Villa Torlonia che, come tutti i teatri in questo periodo, è chiuso ma non è vuoto, è fermo ma non è inattivo. È come un uomo che medita, che sogna, medita e sogna fortissimamente.

Roberto Mercandini: Annalisa, tu sei un mistero della letteratura. A Santarcangelo di Romagna, negli anni Quaranta, fiorisce questo gruppo di poeti in dialetto romagnolo da cui escono nomi che poi sono diventati grandi a livello nazionale: Tonino Guerra, Raffaello Baldini, Gianni Fucci, Nino Pedretti. Negli anni Settanta Tonino Guerra è uno sceneggiatore affermato a livello internazionale che lavora con Fellini, nel 1972 torna alla poesia e pubblica questo libro in dialetto romagnolo, *I bu*[2], i buoi. Esce con la prefazione di Contini che era forse il critico letterario più importante, quindi diventa un caso nazionale. Il mondo letterario scopre la poesia in dialetto romagnolo. Raffaello Baldini sarà pubblicato nella bianca di Einaudi, anche Nino Pedretti. Ma a due generazioni di distanza, proprio come se ci fosse stata una slogatura temporale, emerge un nome nuovo, sempre di Santarcangelo, una donna, giovanissima, Annalisa Teodorani, che scrive in dialetto anche lei. Io la prima volta che ho letto del tuo nome, sapere che eri una mia coetanea - avevo vent'anni - pensare che una mia coetanea scrivesse in dialetto romagnolo, mi ha fatto una grande impressione. Mi sembrava una cosa stranissima. Questa cosa ha creato stupore e spiazzamento anche nelle prime persone che si sono imbattute nei tuoi versi?

Annalisa Teodorani: Sì, sì infatti, all'inizio, quando magari ancora chi doveva arrivare quando mi presentavo per ritirare un premio, insomma… tutti credevano che si trattasse di una signora anziana e tante volte insomma mi hanno confidato che anche dubitavano del fatto che io fossi l'autrice di quei versi. Poi, col tempo, sono riuscita ad acquisire un po' più di credibilità e quindi è diventato insomma normale che fossi io, all'epoca una giovane, e sono già passati più di vent'anni.

R.M.: Quindi tu facevi il concorso, magari mandavi il testo nella busta chiusa.

A.T.: Sì, si faceva in questo modo come tutt'ora si fa in molti concorsi. Io mi ricordo il primo concorso che ho vinto, è stato il *Giustiniano Villa di San Clemente*,

[1] Annalisa Teodorani dialoga con Roberto Mercandini di poesia, lingue e memoria. Progetto a cura di Villa Torlonia Teatro realizzato a Villa Torlonia - Parco Poesia Pascoli Video e montaggio di Riccardo Calamandrei con il sostegno del Comune di San Mauro Pascoli e della Regione Emilia-Romagna. Video disponibile sul sito: https://www.youtube.com/watch?v=Wg8qk8iIak0.
Ringraziamo Mikrà Associazione per l'autorizzazione alla pubblicazione della trascrizione dell'incontro.

[2] T. Guerra, *I bu. Poesie Romagnole*, Pendragon, Bologna 2014.

che c'è ancora fra l'altro; si partecipava inserendo le proprie generalità in una busta chiusa, con sopra uno pseudonimo che veniva riportato anche sul testo letterario, e quindi in questo modo, naturalmente, per non svelare in anticipo alla giuria chi fosse il concorrente. In quel caso quando io andai a ritirare il mio primo premio mi dissero insomma che non avrebbero mai creduto che dietro quelle parole ci fosse una persona che all'epoca aveva vent'anni, praticamente appena compiuti tra l'altro.

R.M.: Sì perché avevi veramente vent'anni, non nel senso che eri giovane, proprio vent'anni! Magari, pensavano, è venuta la nipote a ritirare il premio perché Annalisa Teodorani è molto anziana! Ha mandato la nipote. Invece eri tu veramente l'autrice. Perché una ragazza di vent'anni si mette a scrivere in dialetto romagnolo?

A.T.: Mah, guarda, questa domanda in questi anni me l'hanno fatta in tanti. Devo dire che non sono ancora riuscita a trovare una risposta. Penso che questo sia l'arcano, questo sia il mistero. Perché nemmeno io di fatto lo so. Nemmeno io so il perché. So solo che quando appunto avevo vent'anni venni come attraversata da - com'è che si dice? - un fascio di luce, non lo so, un fulmine a ciel sereno… non lo so, e ho sentito improvvisamente questo bisogno impellente di scrivere, e di scrivere in questa lingua, che era la lingua dei miei padri, di tutta la mia stirpe, che tra l'altro neanche sapevo bene scrivere per cui all'inizio sono stata aiutata da Gianni Fucci che mi ha aiutata, mi correggeva la grafia, però ecco il desiderio era così tanto forte che non ho potuto resistere. Ho dovuto scrivere.

R.M.: Tu hai citato Gianni Fucci, che è uno di questi grandi poeti che sono sorti a Santarcangelo, e lui ti ha fatto la prefazione.

A.T.: Sì.

R.M.: Al primo libro, quindi, diciamo così, i poeti istituzionali della poesia romagnola ti hanno riconosciuto come una di loro?!

A.T.: Sì, naturalmente c'è voluto un po' di tempo perché all'inizio… stiamo parlando di tempi analogici, internet stava nascendo allora, non c'erano i social quindi si mandava via questa lettera, ci si telefonava. Però devo dire che comunque sono stata riconosciuta, quindi per me è stato molto importante anche avere soprattutto la "benedizione", tra virgolette, dei miei conterranei. E di quel gruppo di poeti che hai citato prima tu e che io all'inizio molto sicuramente molto emulavo anche per trovare una sorta di credibilità, affinché la mia scrittura fosse credibile, avesse una sua verità.

R.M.: Infatti le tue prime poesie sono un po' stranianti perché c'è un senso della malinconia, del tempo andato, che sembra distonico rispetto alla tua età. Anche se sono parole talmente piene di pathos, talmente credibili, che non sembrano per niente una posa. Invece nelle ultime poesie, nella ultima raccolta, è diverso, sono parole più giovani. Sono parole più nuove che hanno cambiato pelle. È strana questa inversione del tempo che fai.

A.T.: Sì, anche perché all'inizio c'era da parte mia una frequentazione di ambienti dove la scrittura dialettale era un po' più relegata al ricordo del tempo andato, quindi anche per me il mio punto di vista di riferimento un po' era quello. Poi naturalmente col tempo si cambia e mi sono cimentata anche con un altro registro. Ho cominciato forse anche ad ascoltarmi di più. Sicuramente, come dicevo prima all'inizio, anche per ottenere un certo riconoscimento, per avere in qualche modo

quella pacca sulla spalla, avevo bisogno forse di accodarmi anche ad un sentire che magari era più il sentire di una comunità piuttosto che un sentire personale. E poi invece con il tempo sono andata un po' di più verso di me, probabilmente.

R.M.: Mi sembra di osservare questa cosa in generale, che più passa il tempo, più uno invecchia, diciamo così, e più diventa se stesso. Gli adolescenti si assomigliano tutti, hanno tutti la pelle tesa, sono tutti leggermente inespressivi. Quando si invecchia si allungano i lobi delle orecchie, il naso si ingrandisce, compaiono delle rughe che incidono il viso che a volte diventa una maschera sempre più espressiva. Una è sempre più indocile. Secondo me, abbiamo l'idea che la giovinezza sia l'età della ribellione, è così, in un certo senso sì, però mi sembra che più passa il tempo più uno diventa se stesso e faccia fatica a nascondere delle parti di sé che sono autentiche, a essere accondiscendente, a dissimularsi, a simulare la somiglianza con gli altri. È vero? Si diventa sempre più autonomi, sempre più diversi, sempre più…

A.T.: Sì. Hai ragione. È auspicabile naturalmente che uno poi col tempo diventi sempre di più sé stesso, perché penso anche che sia sempre più difficile arrivare a compromessi. Quindi bisogna provare anche ad essere più - com'è che si dice in dialetto? - …*Sgudibli*!

R.M.: Ah sì, è una parola che è difficile tradurre in italiano, sarebbe sgodibile, il contrario di uno che è accondiscendente, che arriva a patti.

A.T.: Esatto.

R.M.: È uno che non rifiuta l'attrito, ma addirittura quasi lo va a cercare. Sgodibile, e tu ti definisci in un altro modo anche, in una tua poesia tra l'altro degli inizi, del primo libro, io lo dico nel mio dialetto poi nel tuo suona diverso, *selbadga*, selvatica.

A.T.: Sì. Devo dire che molto spesso ho usato anche delle parole che avevano su di me una particolare presa e quindi il titolo di quel componimento che citi è proprio *seibadge*, *seibadga* che appunto significa selvatica, che è un termine che mi piace molto, ha anche una sonorità per me attraente. Tra l'altro in quello stesso componimento cito anche un'altra parola *chen brac*, cane sciolto.

R.M.: Sì, è vero!

A.T.: Che tra l'altro si dice anche nel gergo comune per indicare una persona appunto come dicevi prima tu indomita, un po' ribelle, *T'ci un chen brac!* Sei un cane bracco, un cane sciolto.

R.M.: E tu sei un po' così, una specie di corpo estraneo. Sei selvatica, un cane sciolto, una scheggia impazzita?

A.T.: Sì, mi è sempre piaciuto mantenere un po' anche questa dimensione. La dimensione di non dover rendere conto a nessuno. Poi naturalmente nella vita bisogna sempre rendere conto a qualcuno delle proprie azioni, però sentirsi così nella mente, e anche tu sei così, sentirsi dentro è importante. Non sentirsi in catene. Anche a livello intellettuale, creativo. È importante darsi questa possibilità di essere appunto dei cani sciolti.

R.M.: Eh, di non essere troppo in funzione degli altri, di non dipendere troppo dal giudizio altrui, dall'approvazione altrui.

A.T.: Soprattutto.

R.M.: C'è Dante che nel *De Vulgari eloquentia* passa in rassegna tutti gli idiomi d'Italia e della Romagna dice una cosa stranissima. Stranissima. Dice che in Romagna si parlano due lingue. Una è talmente femminea che anche gli uomini quando la parlano sembrano donne, e quella secondo lui è la lingua che si parla dalle parti di Forlì. E l'altra è talmente irsuta e ispida - la definisce proprio così, irsuta et ispida - che anche le donne quando la parlano sembrano maschi. E sono le lingue in cui esiste la parola *magara*. Sarebbe anche il tuo dialetto. Esiste?

A.T.: Sì, l'ho sentito dire diverse volte, come termine, come intercalare, *Eh magara*!

R.M.: A distanza di secoli quindi la tua è una lingua irsuta e ispida.

A.T.: Beh, sì. In particolare questo dialetto della bolla del dittongo, anche se io trovo che sia molto musicale, però sembra che sia così. Molti lo hanno definito così, insomma un dialetto anche un po' barbaro, poco riconducibile, come dire, a degli schemi noti. Un dialetto che svicola, che trova un po' altre strade.

R.M.: Un po' selvatico.

A.T.: Un po' selvatico!

R.M.: C'è Pascoli qui, tra l'altro Pascoli è una presenza che incombe, che addirittura attribuisce il dialetto romagnolo agli animali. Perché nella prefazione dei primi poemetti dice una cosa bellissima: dice che gli scricciolì, questi piccoli uccellini, quando cinguettano chiedono cibo e dicono così: *Magné, magné, magné*. Mangiare, mangiare, cibo, cibo. *Magnémagnémagné*! È una cosa meravigliosa per me, attribuisce addirittura al mondo animale questo dialetto così strano che abbiamo. Ha dei toni primordiali, anche l'assenza delle vocali, come se venisse prosciugato dalle vocali. In italiano c'è "ospedale", os-pe-da-le, sono quattro vocali, in romagnolo *sdel*, un codice fiscale… Ciliegio, ci-lie-gio, *zris*!

A.T.: Noi diciamo *ztaris*, prolungamento! Comunque come ti dicevo prima io vengo dall'area del dittongo dove tra l'altro anche San Mauro è compresa, e quindi noi abbiamo questa ridondanza di vocali però ci sono anche dei dialetti romagnoli che invece come dici tu sono più compressi, più rapidi nella loro esposizione. E infatti a proposito di quello che dicevi prima, del verso dello scricciolo, mi viene in mente un'espressione dialettale per indicare che in fondo gli animali hanno questa sensibilità, e si dice: *U ia menca sno la parola*, Gli manca solo la parola.

R.M.: Tu hai avuto modo, scrivendo in dialetto, di essere in relazione con altri autori contemporanei che usano la loro lingua nativa, la loro lingua sorgiva, cioè i vari dialetti d'Italia?

A.T.: Sì, negli ultimi anni sì. Sono stata anche invitata a dei Festival, a delle Rassegne con i dialetti d'Italia, dove ho incontrato persone che si esprimono anche nei loro dialetti. È sempre uno scambio molto bello, perché veramente ti dà l'idea in Italia di quanta varietà di lingue ci siano. Io non sono un'esperta di dialetteria anche perché me ne sono veramente resa conto toccando con mano, ascoltando questa varietà che fa dell'Italia una specie di carnevale di lingue.

R.M.: C'è quest'aspetto dell'inafferrabilità della poesia. Ti ho chiesto perché scrivi in dialetto. Mi hai detto, Non lo so neanche io. Ti ho chiesto perché quando eri

giovanissima scrivevi certe cose che sembravano scritte da un anziano e adesso che sei più matura scrivi cose giovanissime? Non lo so, è un po' inafferrabile la poesia? C'è una poesia di un altro poeta romagnolo, Walter Galli, che dice più o meno: mi chiedi dove sia la poesia/dove sta di casa/ah, se lo sapessi andrei sotto la finestra a cantarle la serenata/o a strozzarla. Perché a volte fa impazzire la poesia. Io non riesco ad avere con la poesia un rapporto razionale, un rapporto, come dire, artigianale. Io scrivo monologhi. Se uno mi chiede di scrivere un monologo su un argomento qualsiasi io so cosa fare. Studio l'argomento, ho un modo di procedere per cui creo, produco il monologo, così come il mio nonno che era un falegname alla richiesta produceva una tavola, una sedia, un armadio, una porta, eccetera. Con la poesia mi capita di stare insonne alzato, tentare e ritentare, cambiare il posto alle parole, rigirare i versi fino all'una di notte, alle due di notte, alle tre di notte e non cavare un ragno dal buco. E altre volte, così, come spontaneamente una pianta che sorge, come una fonte che sprizza, qualcosa di compiuto nasce quasi perfetto, ha bisogno solo di qualche limatura. Non lo so, tu che scrivi più assiduamente di me hai quest'impressione di una bestia indomabile, di una cosa sfuggente, di un fantasma che non riesci a domare?

A.T.: Sì, io sono perfettamente d'accordo con quello che dici e me ne sono resa conto soprattutto negli ultimi tempi quando ho preso a scrivere anche in italiano, però io ho aggirato questo problema perché col dialetto invece è quella cosa di cui parli quando dici che ti sorge spontaneo. Per me l'ispirazione che mi porta a scrivere in dialetto è qualche cosa di sorgivo, di solito non ho bisogno di tornare su quello che scrivo. Con l'italiano invece mi capita. Ma la tentazione nasce dal fatto che in italiano ci sono troppi sinonimi, è una lingua sovrabbondante, noi siamo in imbarazzo, nell'imbarazzo della scelta di quale termine usare. Invece con il dialetto non è così, perché il dialetto ti offre solo quei termini, il dialetto è una lingua povera dal punto di vista delle soluzioni lessicali, dei sinonimi. Tornando al discorso del mistero, probabilmente la poesia è una specie di pozione magica e non sai esattamente quali sono gli ingredienti che ci vanno. Semplicemente posso dirti, e questo ti riguarda in prima persona, che dobbiamo immaginarci un po' come un canale e lasciarci attraversare da quello che arriva. Forse così la poesia arriva.

R.M.: C'è Reiner Maria Rilke, il grande poeta, che dice che la poesia è qualcosa che sgorga spontaneamente senza sforzo. Forse è così e non sappiamo quando arriva e come arriva e perché. C'è qualcosa di irriducibile. L'altra cosa della poesia stranissima per me è che la poesia sia una cosa fatta con le parole, fatta di parole. Ma allo stesso tempo è una cosa che tu non puoi spiegare a parole. Cioè, se tu prendi un brano e fai la traduzione in italiano corrente, fai quella che si chiama parafrasi, si perde tutto o quasi tutto della poesia. Altrimenti non è poesia, dice Osip Mandel'štam. Se un testo poetico non perde tutta la sua bellezza volgendolo in parafrasi, se è possibile fare una parafrasi che restituisca in pieno il valore della poesia, quella non è una poesia. Lì il letto non è stato guastato, la poesia non ha pernottato. È veramente strana questa cosa, che un oggetto fatto a parole non si possa spiegare a parole, non si riesca a restituire a parole. Se tu la traduci in parole non vuol più dire quella cosa, quel senso e quel corpo.

A.T.: Perché è un'altra forma. È come volere ricondurla ad una forma che non è la sua. Ha la sua forma.

R.M.: È come se ci fosse un contenuto già nella forma. Una combinazione particolarissima, come dici tu, una pozione magica in cui tu non puoi spostare nessun ingrediente, chimicamente è uguale ma non funziona più.

A.T.: Esatto. Poi tu hai lavorato in quell'ambito quindi …a proposito di elementi di ingredienti…

R.M.: C'è qualcosa di irriducibile.

R.M.: E poi c'è un altro legame secondo me tra la poesia e il mistero: sembra che il mistero sia il tema prediletto della poesia. Intanto all'alba della poesia, molto anticamente, i due temi d'elezione erano la morte e l'amore. E sono due cose tutte e due molto misteriose, perché dopo la morte cosa c'è? C'è un mondo altro che nessuno ha mai visto? Nel meno misterioso dei casi c'è il nulla che è una cosa difficile, forse la più difficile da concepire, da immaginare, da pensare, da accettare. E l'amore è misterioso nel senso che di solito nella poesia è indagato non come cordiale e pacifica convivenza, ma nel momento in cui la mente razionale è soggiogata, sovrastata da qualcos'altro: l'innamoramento oppure la rottura drammatica di un amore. Quindi quando la mente razionale lascia spazio a qualcosa che a seconda delle interpretazioni è divino o demoniaco o demenziale. Ma il tema della poesia è il mistero, in un altro modo, molto più sottile, molto meno banale che si è rivelato, soprattutto secondo me di recente, voglio dire nel secolo scorso, nel Novecento. La poesia descrive cose anche banalissime come se fossero misteriose, come se fossero presenze enigmatiche, anche inquietanti. C'è una poesia bellissima di un poeta polacco che si chiama Zbigniew Herbert che parla di un ciottolo. Si chiama proprio così, *Il ciottolo*. Allora cosa c'è di più banale, di più inoffensivo, di più inerte di un ciottolo? Ma Herbert dice:

Il ciottolo è una creatura perfetta
uguale a se stesso
attento ai propri confini
perfettamente ripieno di senso pietroso.

Fa questa descrizione mirabolante. E alla fine dice:

Provo un grave rimorso
quando lo tengo sul palmo
e un falso calore ne pervade il nobile corpo
i ciottoli non si lasciano addomesticare
fino alla fine ci guarderanno con un occhio calmo e molto chiaro[3].

Tu hai la percezione che il ciottolo sia una presenza che quasi ti giudica. E c'è una poesia di un poeta emiliano, grandissimo, Emilio Rentocchini, che descrive l'olio travasato, da una botte a una bottiglia, da una bottiglia a un contenitore più piccolo. E

[3] Z. Herbert, *Il ciottolo*, consultabile al seguente indirizzo: https://www.pensieriparole.it/poesie/poesie-d-autore/poesia-368446

dice:

Quel filo d'olio
biondo, d'oro
lungo l'imbuto
che si travasa muto e immoto
da il senso dell'ignoto
l'incanto uguale dell'eterno[4].

Cosa c'è di meno misterioso, di più banale, di più quotidiano, di più domestico di un filo d'olio che tu travasi. Ma lì il poeta te lo fa percepire, te lo fa vedere quasi come una presenza ultraterrena, sacrale, mistica, misteriosa. Ma questo non è solo nel Novecento, anche prima. Gli *Haiku* giapponesi, quelle poesie fulminee di tre versi, in cui si descrive una cosa banalissima. La superficie calma del lago. Una carpa che salta. Torna il silenzio. Sono questi quadri minuscoli e minimi. Tu li leggi. Da un certo punto di vista sono banali. Ma da un altro punto di vista ti lasciano un senso di sospensione, così, di mistero. E sono tanto più misteriosi perché sono banali, perché non c'è nulla da spiegare, non c'è nessun enigma da risolvere. Eppure c'è qualcosa che non capisci, c'è qualcosa che va oltre te. È il mistero insondabile delle cose che possiamo spiegare benissimo. Questo è il più grande mistero per me della poesia.

R.M.: Anche nella tua poesia a volte ci sono dei dettagli su cose minime, il campo che si apre su una cosa piccolissima. L'ala di una falena. Non so la vedi un po' nella poesia questa cosa che ho provato goffamente a descrivere. Cioè il mistero delle cose banali, delle cose che sappiamo spiegare.

A.T.: Io credo che sia un tipo di sguardo che uno ha sulla realtà. Per esempio io ho sempre fatto molta attenzione ai particolari, alle piccole cose, sin da bambina. Sarà perché ho avuto un'infanzia che è stata nella prima parte a contatto con la natura e poi in un secondo momento verso l'adolescenza a contatto comunque con l'ambiente che poi descrivo anche nei miei versi, cioè quello delle contrade, dove comunque hai una realtà lenta. Quindi puoi soffermarti appunto sull'osservazione di quello che ti circonda, quindi gli uccellini, ne ho parlato tanto anche in quello che ho scritto. Non so se sarebbe stata la stessa cosa se fossi nata in una grande città, magari forse avrei avuto un altro sguardo. Chissà!

R.M.: La poesia è una cosa che pervade anche i tuoi sogni? Cioè, ti capita di sognare delle poesie?

A.T.: Mi è capitato qualche volta di sognare di scrivere, di aver scritto qualche cosa e chiaramente al risveglio non me la sono ricordata. Sono quei casi che chiamo le poesie abortite, anche quelle che a volte per pigrizia o per mancanza di strumenti non riesco a scrivere in tempo e loro se ne vanno. E però mi dico sempre, chissà se un giorno ritorneranno? Magari ritorneranno in un'altra forma.

R.M.: Come degli spiriti, degli esseri viventi.

A.T.: Come se avesse, lei stessa, la poesia, una presenza.

[4] E. Rentocchini, *44 Ottave*, Book Editore, Ferrara 2019. Consultabile al seguente indirizzo: https://www.poesiadelnostrotempo.it/emilio-rentocchini-premio-cappello-2019/

R.M.: La vedi così, quasi come una cosa viva.

A.T.: È un po' tangibile, in un certo senso. In un modo intellegibile è tangibile anche la poesia, come lo dicevi prima.

R.M.: È una cosa presente, come una cosa viva?

A.T.: Sì.

R.M.: Bellissimo! La poesia, una cosa inafferrabile, irriducibile, ma, in un modo difficile da definire, una cosa viva.

Trascrizione di Omar Battisti.
Revisione a cura della Redazione