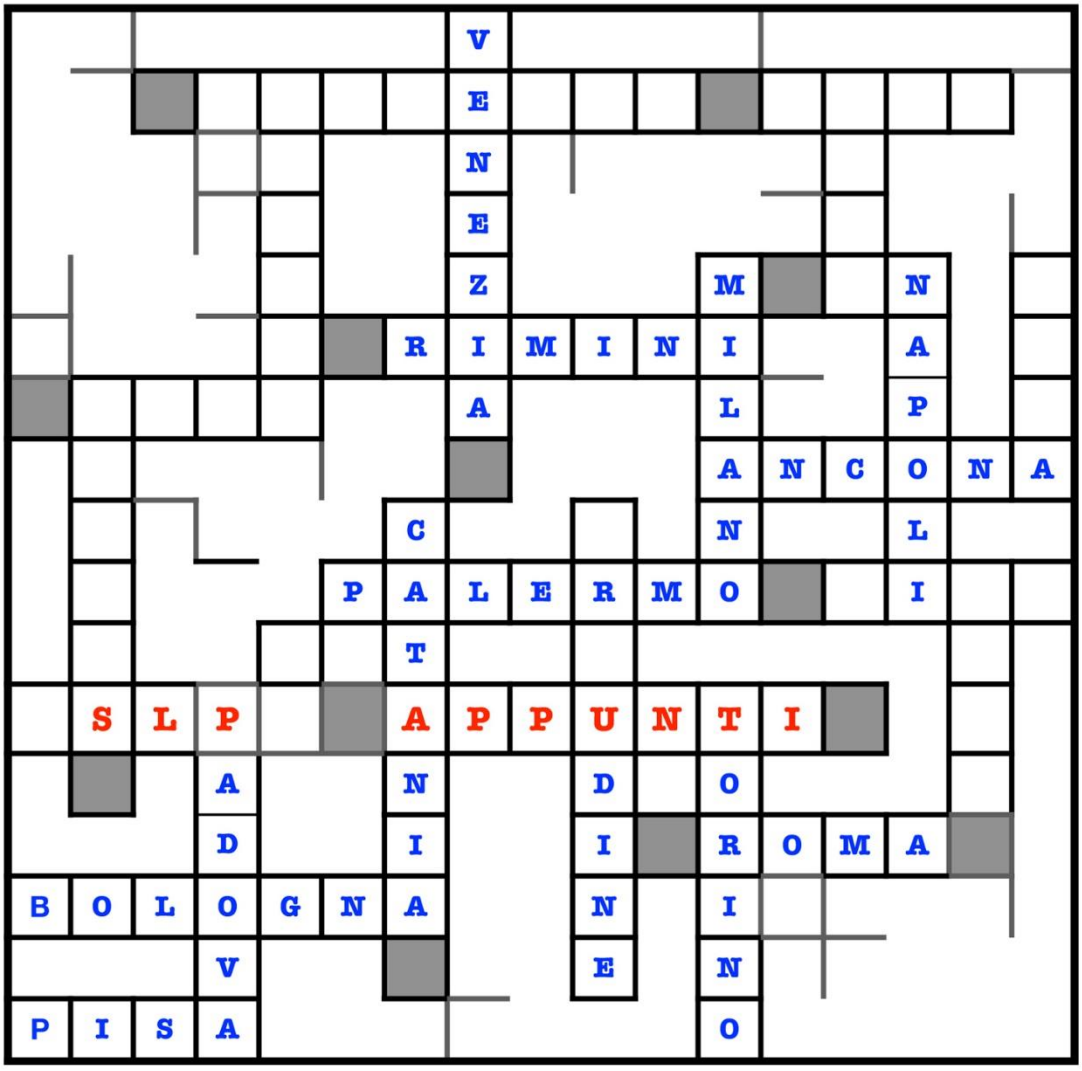
Appunti n. 159



Dicembre 2024

APPUNTI

Rivista della Scuola Lacaniana di Psicoanalisi
Via G. Pecchio, 12 - 20131 Milano

Direttore responsabile della pubblicazione
Nicola Purgato

Redattori
Carla Antonucci, Adriana Isabel Capelli, Umberto Cavalli, Laura Ceccherelli, Federica Facchin, Marianna Matteoni, Ilaria Solari

Corrispondenti locali
Davide Antognoli (Ancona), Alessandro Siciliano (Bologna), Maria Cristina Petralia (Catania), Antonella Terracciano (Milano), Gabriele Grisolia (Napoli), Francesca Manfredi (Padova), Clara Pangaro (Palermo), Giacomo Gherardini (Pisa), Maura Gaudenzi (Rimini), Giada Ceridono (Roma), Vanessa Leone (Torino), Maria Virginia Fabbro (Udine), Emanuela Scattolin (Venezia)

Copertina
PepSansò

Altra copertina
A cura della redazione

Editing
Marianna Matteoni

Impaginazione e progetto grafico
Carla Antonucci

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.org
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
CRP (Centro studi e ricerche in psicoanalisi ad orientamento lacaniano)
centrostudilacaniano.it

INDICE

Editoriale
di Nicola Purgato 7

Amore, odio, rotture

Amore, violenza e separazione
di Carla Antonucci 13

Passioni dell'anima e passioni dell'essere
di Raffaele Calabria 17

Odi et amo
di Chiara Cecchetti 25

Dalle segreterie: Padova - La psicoanalisi e la guerra. Scenari di ordinaria conflittualità

Freud, Lacan e le guerre contemporanee
di Paola Bolgiani 35

Le radici dell'odio
di Nicola Purgato 43

Conflitto e legame sociale, *Dogman* di Matteo Garrone
di Rosamaria Salvatore 51

Perché la pace? Da Kant a Sade
di Alberto Turolla 57

Echi sul tema dalla Scuola Una

Cronaca del disagio: la guerra tra reale e realtà
di Francesca Biagi-Chai (ECF) 65

Il godimento della guerra
di Joaquín Caretti (ELP) 71

Tre domande a… Annaëlle Lebovits-Quenehen 77

Il lavoro in istituzione: clinica e politica

Da "città invisibili" a soggetti parlanti
di Collettivo Associazione Aletosfera 85

I piccoli maestri. Ovvero quale posto per la psicoanalisi senza fare psicoanalisi?
di Umberto Cavalli 91

La nascita del Campo Freudiano

Far esistere la Scuola e la *passe*
di Florencia Medici 97

L'irriducibile del desiderio
di Mary Nicotra 101

E poi? C'è la nascita del Campo freudiano in Italia
di Laura Pacati 105

La nascita del Campo Freudiano
di Adele Succetti 107

"Verificare qualcosa che non si sa"
di Maria Laura Tkach 111

Il Cartello al lavoro

Tempi moderni: *Parasite*
di Omar Battisti 119

Che si arrangino!
di Laura Ceccherelli 121

Editoriale

Nicola Purgato

Amore e odio, guerra e pace, Eros e Thanatos.

Sono questi gli assi tematici che si annodano nel nuovo numero di *Appunti*, che si sintonizza sulla prossima giornata clinica di Palermo, *L'amore e l'odio*, e sul Convegno di Rimini, *Clinica delle rotture amorose.* Sullo sfondo di tale ordito sta la drammatica attualità con cui continuiamo a fare i conti attraverso i media, ma anche ascoltando pazienti, sempre più preoccupati del destino del mondo, angosciati da quel senso di precarietà che mostra il lato oscuro e perturbante della vita: la guerra.

In *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* Freud aveva evocato il termine "delusione" per significare il crollo delle illusioni causato dallo scoppio della Prima guerra mondiale e la conseguente difficoltà – se non addirittura impossibilità – di credere ancora nell'ideale di un progresso pacifico e migliorativo per la civiltà e, più in generale, nelle relazioni tra gli uomini. Potremmo fare nostre le sue parole anche oggi, tanto suonano attuali e veritiere del sentire comune:

> La guerra a cui non volevamo credere è scoppiata, e ci ha portato... la delusione. Non soltanto è più sanguinosa e rovinosa di ogni guerra del passato, e ciò a causa dei tremendi perfezionamenti portati alle armi di offesa e di difesa, ma è anche perlomeno tanto crudele, accanita e spietata quanto tutte le guerre che l'hanno preceduta. Essa infrange tutte le barriere riconosciute in tempo di pace e costituenti quello che è stato chiamato il diritto delle genti, disconosce le prerogative del ferito e del medico, non fa distinzione fra popolazione combattente e popolazione pacifica, viola il diritto di proprietà. Abbatte quanto trova sulla sua strada con una rabbia cieca, come se dopo di essa non dovesse più esservi avvenire e pace fra gli uomini. Spezza tutti i legami di solidarietà che possono ancora sussistere fra i popoli in lotta e minaccia di lasciar dietro di sé un rancore tale da rendere impossibile per molti anni una loro ricostituzione[1].

Molti intellettuali dell'epoca infatti – Freud compreso – speravano che la ragione con i suoi ideali illuminati, assoggettando dolcemente la vita pulsionale, potesse condurre a una relazione armoniosa tra gli uomini, situazione che però lui stesso giudica una "speranza utopistica"[2]. Lo stesso si dica nei confronti di un'ipotetica comunità che, rinunciando deliberatamente alla coercizione e alla repressione, estinguesse alla radice le fonti stesse dell'insoddisfazione e dei conflitti: "sarebbe l'età dell'oro, ma c'è da chiedersi se uno stato simile sia attuabile"[3]. Ma solo due anni dopo, riprendendo lo stesso tema, affermerà che "questo stato desiderabile

[1] S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* [1915], in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino 1976, p. 126.
[2] S. Freud, *Perché la guerra? (Carteggio con Einstein)* [1932], in *Opere*, vol. 11, Boringhieri, Torino 1979, pp. 300-301.
[3] S. Freud, *L'avvenire di un'illusione* [1927], in *Opere*, vol. 10, Boringhieri, Torino 1978, p. 437.

di cose non esiste, né mai è esistito"[4]. Fine delle speranze di pace e di armonia, dunque? No.

Freud invita, invece, a "indugiare ancora un attimo sulla nostra pulsione distruttiva, meno nota di quanto richiederebbe la sua importanza"[5], perché la ritroviamo un po' ovunque se sappiamo vederla. Dalla guerra in Ucraina al conflitto Israelo-palestinese, dove appare in tutta la sua crudeltà e ostinazione, fino alla quotidianità della vita di coppia o familiare ben rappresentata dal film *La guerra dei Roses* del 1989 o dalle più recenti serie televisive *Succession* (2018) o *The Perfect Couple* (2024). Non c'è pace in nessun luogo, perché il campo "della distruzione assoluta"[6] è quello più intimo dell'essere umano. Non si tratta di qualcosa che si insinua nell'essere umano dall'esterno come una tentazione, ma qualcosa che lo abita da sempre e in modo preponderante. È a partire da tale consapevolezza che ciascuno è chiamato ad annodare Eros e Thanatos in ogni campo dell'esistenza, tramite quello che Freud chiamava in maniera molto plastica e quotidiana impasto, perché "in ogni parte della sostanza vivente sarebbero attive entrambe le pulsioni, sia pure in un impasto di proporzioni disuguali"[7].

Esiste una psicoanalisi che possa dire ancora una parola sulla pace e sulla guerra, sull'amore e sull'odio, sulla possibilità di un incontro nell'impossibile complementarità e reciprocità tra i sessi? "La psicoanalisi è pacifista proprio perché riconosce questa pulsione alla base di ogni guerra. Perché il non voler sapere nulla di queste pulsioni non fa che esaltarle. Il rifiuto della guerra nel simbolico è correlato al suo ritorno nel reale"[8].

Questo numero di *Appunti* aiuta a riconoscerne le trame nella nostra esistenza e nelle vicende del mondo, perché solo così Eros e Thanatos, amore e odio, guerra e pace potranno tornare a dialogare e a permettere che la precarietà quotidiana dell'esistenza possa essere colorata da sfumature di colore e di vita.

Nella prima sezione, *Amore, odio, rotture*, Carla Antonucci, Raffaele Calabria e Chiara Cecchetti esplorano i labirinti di tali esperienze.

Nella seconda sezione, con il lavoro della segreteria di Padova svolto nel 2023, è approfondito il tema *La psicoanalisi e la guerra. Scenari di ordinaria conflittualità* grazie agli interventi di Paola Bolgiani, Nicola Purgato, Rosamaria Salvatore e Alberto Turolla.

Sempre sulla guerra, in *Echi dalla Scuola Una*, Francesca Biagi e Joaquín Caretti aprono nuove prospettive su quanto stiamo vivendo, dopo il crollo dell'illusione che non avremmo mai più rivisto guerre, almeno nel nostro continente.

---

[4] S. Freud, *Il disagio della civiltà* [1929], in *Ivi*, pp. 596-597.
[5] S. Freud, *Perché la guerra?*, cit., pp. 298-299.
[6] J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi* [1959-1960], Einaudi, Torino 1994, p. 275.
[7] S. Freud, *L'Io e l'Es* [1923], in *Opere*, vol. 9, Boringhieri, Torino 1989, pp. 502-503.
[8] G. Caroz, *Le retour de la guerre dans le réel*, in *L'Hebdo-Blog*, 11 aprile 2022, consultabile al seguente indirizzo: https://www.hebdo-blog.fr/le-retour-de-la-guerre-dans-le-reel/ *[T.d.A.]*.

Nella rubrica *Tre domande a…* Anaëlle Lebovits-Quenehen si occupa dell'attualità dell'odio e delle sue vicissitudini, a partire dal suo libro di prossima pubblicazione in italiano.

Non può mancare la sezione su *Il lavoro in istituzione*, dove si combatte sempre a fianco di soggetti in difficoltà, il Collettivo Associazione Aletosfera e Umberto Cavalli ci guidano nelle strategie e nelle tattiche orientate dalla psicoanalisi.

Trovano poi posto i testi di presentazione del volume *La nascita del Campo Freudiano* avvenuta al Convegno di Milano il 25-26 maggio, con le testimonianze di coloro che hanno contribuito alla traduzione del testo: Florencia Medici, Mary Nicotra, Laura Pacati, Adele Succetti, Maria Laura Tkach.

Infine, nella sezione *Il Cartello al lavoro* Omar Battisti e Laura Ceccherelli tornano sul tema iniziale di questo numero.

Buona lettura!

Amore, odio, rotture

Amore, violenza e separazione

Carla Antonucci

> Cercare di articolare un trauma prende infatti sempre le dimensioni di una confessione.
> Ma confessare non è solo dire la verità, è tentare di dire qualcosa
> di ciò che è stato provato senza il consenso del soggetto[1].

Tornare a scrivere dopo tanto tempo, dopo quella che posso definire, oggi, una rottura.

Affrontare un tema del genere non è semplice perché credo ci tocchi tutti. Chi di noi non ha all'attivo nel passato prossimo o remoto una storia di amore, odio e rottura? Quando scrivo lo faccio a partire da ciò che mi ha attraversato ed è così anche questa volta.

Forte, intenso, oggi posso considerarlo il vero amore, quello che ho per la psicoanalisi e che mi ha permesso di essere qui… ancora… che, zoppicante, mi concede di attraversare quelle storie di amore, odio e rottura rimanendo viva nel senso che, nonostante tutto, mi rende capace di sostenere il dialogo analitico, di parlare nonostante la perdita di padronanza e sentirmi quasi presa dalle passioni.

Certo, l'amore conduce per vie che uno non si immagina. L'entrata nella Scuola per esempio.

Come per l'analisi, la porta di ingresso è a partire dall'algoritmo del transfert, non si tratterà più del transfert nei confronti dell'analista ma di un transfert di lavoro.

"L'insegnamento della psicoanalisi non può trasmettersi da un soggetto ad un altro che attraverso un transfert di lavoro"[2], dirà Jacques Lacan nell'*Atto di fondazione*.

Nella Scuola ci sono diversi strati, diversi lavoratori, io mi sono sempre trovata bene tra quelli che lavorano in gruppo, non in senso lato ma in senso stretto, intendo dire in un piccolo gruppo: il cartello. Non ci sono leader, solo il più-uno. Si tratta di una funzione, una struttura propria a tutte le formazioni collettive. Se le identificazioni e la figura del leader nel gruppo servono a mascherare la dimensione irriducibile del reale, il più-uno serve a mostrare l'incompletezza del sapere e l'inconsistenza dell'unità del gruppo.

Ma, come dice Jacques-Alain Miller, "nonostante l'entrata in gruppo non abbia trovato modo di realizzarsi, ha fornito alla Scuola uno stile, puntando a una

Carla Antonucci, psicoanalista, membro SLP e AMP, Roma.

[1] "*Tenter d'articuler un trauma prend en effet toujours les dimensions de l'aveu. Or avouer, ce n'est pas seulement dire la vérité, c'est tenter de dire quelque chose de ce qui a été éprouvé sans le consentement du sujet.*" C. Leguil, *Ceder ne pas consentir*, PUF, Parigi 2021, p. 115 *[T.d.A.]*.

[2] J. Lacan, *Atto di fondazione* [1964], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 229.

diminuzione del narcisismo. Non si trattava, infatti, di 'Io sono membro', ma di qualcosa di più collettivo"[3].

Ognuno di noi intrattiene un rapporto con l'ideale; all'ingresso nella Scuola, il mio ideale era il collettivo, una comunità al lavoro. Ma, nella *Proposta*, Lacan già lascia intravedere che nella Scuola può a volte esserci quella che assomiglia a una gerarchia, in cui talvolta si "promuove un ritorno a uno statuto della prestanza, coniugando la pregnanza narcisistica con l'astuzia competitiva"[4]. Ci si ingarbuglia tra le vesti dell'immaginario, tra i fantasmi… il leader, quando non tiene, vuole comandare.

Non si può comandare sul desiderio dell'altro senza distruggerlo.

Perché sì, a volte ci viene chiesto di sottostare a qualcosa, di subire in nome di qualcosa, nel nome del fatto che quel qualcuno è una persona particolare, ma che in fondo fa un sacco di cose buone, è geniale, in nome della politica, della famiglia ecc. Quando questo succede, siamo nel campo della pulsione, nella direzione di cortocircuitare il registro del desiderio. In nome di qualcosa, di un ideale, di una guerra si finisce per mettere il soggetto in posizione di oggetto di godimento, si gode di lui, indipendentemente da quello che sia il consenso del soggetto. La pulsione è lì senza l'altro, e lì in effetti tutto è permesso[5]. Lì c'è una violazione, una violenza.

Nel momento in cui mi sono autorizzata a scrivere questo testo si è trattato per me di ricordare, come dice Lacan, che il mondo alcune volte è immondo[6].

L'immondo all'inizio non era contemplato. C'era il transfert e c'era il legame. L'immondo ha aperto al: non ci posso credere! Un orrore, ma come è possibile? E allora le passioni prendono il sopravvento: il dolore ma soprattutto la collera.

La collera, dirà Lacan, è quando i cavicchi non entrano nei buchi[7].

La collera non è senza rapporto con il reale. È l'affetto che sorge quando qualcosa di reale si mette di traverso alle imprese del desiderio, sempre ordinate dal simbolico.

La collera non ci fa vedere, non ci permette di mettere una distanza, solo quando la collera sarà scesa, almeno in parte, sorgerà la mancanza, la nostalgia per quell'amore ideale. Un lutto, un'interiorizzazione dei caratteri ideali ma al contempo una separazione.

Questo scritto per me è un nuovo consenso, il consenso ad aprire gli occhi e a separarmi dal mondo nel quale ho creduto. La caduta momentanea di un ideale.

Una separazione.

Con questa separazione io posso dire di esserci ancora, non sono sparita.

Quando me lo hanno chiesto, ho sempre detto questo, io non sono sparita. Ho preso del tempo per comprendere, per comprendere la caduta di un ideale. La caduta dell'ideale del legame sociale nella Scuola come lo intendevo io. Oggi acconsento a

---

[3] J.-A. Miller, *La scuola e il suo psicoanalista* [1990], in *Introduzione alla clinica lacaniana*, Astrolabio, Roma 2012, pp. 165.

[4] J. Lacan, *Proposta del 9 ottobre 1967 sullo psicoanalista della Scuola* [1967], in *Altri scritti*, cit., p. 243.

[5] C. Leguil, *Ceder ne pas consentir*, cit., p. 193.

[6] Cfr. J. Lacan, *La terza*, in *La Psicoanalisi*, n. 12, Astrolabio, Roma 1992, p. 33.

[7] Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione* [1958-1959], Einaudi, Torino 2016, pp.159-160.

comprendere che questo legame sociale può esistere solo in un transfert di lavoro. Con la separazione, inoltre, ho cominciato a far esistere nuovamente qualcosa di molto importante, la possibilità di dire io… ancora.

"[…] solo come sono sempre stato nella mia relazione con la causa psicoanalitica"[8], dice Lacan, io ci ho messo un po' a fare pace con la solitudine.

Nasce un nuovo sapere, al posto dell'illusione del collettivo, sorge un senso che è proprio per ciascuno, solitudini, verità particolari, singolari.

Sorge un incredulo[9]. Smettere di crederci, di credere che ci sia un senso.

Questa possibilità ha potuto esistere nella redazione di *Appunti*, luogo in cui ho lavorato in questi anni di solitudine. Grazie alla voce della Scuola, grazie all'altoparlante della Scuola, ho potuto dire io: nelle mie impaginazioni, negli scambi con gli altri redattori.

Con la fortuna, perché la contingenza è fondamentale nella vita, di aver incontrato non dei leader a capo di una redazione, ma delle funzioni che hanno permesso di annodare i membri di essa attraverso il transfert di lavoro. Senza identificazione a un leader del gruppo, ma a un punto del gruppo, un punto di mancanza nella struttura, permettendo così di ridurre il godimento. Così si esclude o si riduce al minimo la presenza della violenza. E, come si augura Miller nella *Teoria di Torino*, questo può aprire un nuovo posto al sapere nella Scuola[10]. La logica del cartello fa esistere la Scuola in un posto al sicuro.

Nel dietro le quinte, a supporto di chi voleva dire qualcosa attraverso la scrittura. Nel mio essere "segretaria", colei che trascrive e mette in bella copia le parole dell'altro.

Nel mio essere tutto e niente io posso dire di sì a un desiderio.

Il mio desiderio di essere al servizio della psicoanalisi.

È in questo luogo, in cui io e tutti gli altri possiamo esistere. Ognuno con il proprio sintomo.

Trovo qui e ora una nuova interpretazione alla frase "solo l'amore permette al godimento di accondiscendere al desiderio"[11]. In questo legame sociale tra gli psicoanalisti, di cui io stessa faccio parte, nel mettere a fuoco il mio amore per la psicoanalisi, riesco a separarmi dal godimento che ci fa "esseri immondi". Sorge attraverso l'amore per la psicoanalisi il mio desiderio. Ciò che mi fa esistere ancora e ancora.

Forse in questo luogo posso aprire gli occhi sull'orrore dell'"essere immondo" e non sentirmene necessariamente bersaglio. Posso, sì, esserlo, ancora bersaglio, il rischio c'è, ma solo nella dimensione di abbandonare il filo del desiderio che mi unisce a questo.

La separazione, *se parere* per me…

E allora ancora un altro giro del transfert. Il mio amore per la psicoanalisi non può essere solo transfert di lavoro al momento, ho bisogno di un nuovo giro, per

[8] J. Lacan, *Atto di fondazione* [1964], in *Altri scritti*, cit., p. 229.
[9] Cfr. J. Lacan, *Introduzione all'edizione tedesca di un primo volume degli Scritti* [1973], in *Ivi*, p. 548.
[10] Cfr. J.-A. Miller, *Teoria di Torino sul soggetto della Scuola* [2000], consultabile al seguente indirizzo: https://www.slp-cf.it/orientamento-lacaniano/testi-fondamentali/teoria-torino-sul-soggetto-della-scuola/
[11] J. Lacan, *Il Seminario. Libro X. L'angoscia* [1962-1963], Einaudi, Torino 2007, p. 193.

aiutarmi a dire di questa differenza tra il prima e il dopo… del mio ideale naturalmente.

Il giro si ripete, il transfert dall'analista alla Scuola con il transfert di lavoro per poi tornare ancora all'analista, una nuova *tranche*, che permetta di dire quello che ancora non si scrive… Che permetterà di passare dalla credenza nel transfert all'incredulo, un passaggio a un sapere. Il sapere non di che cosa o di qualcosa, ma che il sapere dell'inconscio è fuori senso. Aprire alla condizione di passare dall'identificarsi con un gruppo a identificarsi al reale del sintomo.

Questo sì che è un desiderio deciso, questa solitudine da sempre ricacciata diventa l'unica porta d'ingresso possibile alle fine.

Lacan dirà: "I soggetti di un tipo dunque sono senza utilità per gli altri soggetti dello stesso tipo"[12].

Tutto questo sempre con il transfert, questa volta un transfert rivolto al sapere, aprendo al senso del proprio sintomo, dunque alla ricerca di questa cifratura e l'analisi è l'unico partner che ha probabilità di rispondere a questa domanda.

Tutto questo non ha senso! Disse l'incredula.

Questo il punto di partenza, questo il punto di arrivo auspicabile.

[12] J. Lacan, *Introduzione all'edizione tedesca di un primo volume degli Scritti*, cit., p. 549.

Passioni dell'anima e passioni dell'essere

Raffaele Calabria

Breve storia sul concetto di passione

Scrive Remo Bodei: "A lungo ha prevalso la denuncia delle passioni come fattori di disordine dell'animo, in quanto costituiscono un profondo turbamento per la serenità della mente e una seria minaccia per la fermezza del carattere, rendendoci schiavi di potenze estranee, installatesi in noi come padroni"[1]. Sin dalle origini il pensiero filosofico occidentale ha mostrato una forte ambiguità nei confronti delle passioni: da un lato un carattere distruttivo, dall'altro la razionalità e il bene sono necessarie "energie ascensionali" per tenere a freno le passioni che recalcitrano dinanzi all'appello della ragione.

Platone ipotizza un modello di anima tripartito. C'è una parte razionale *(logistikon*) e una parte irrazionale, che a sua volta si distingue in: nobile (*thymoides*), cioè che ascolta la voce della ragione, e in una sorda e ribelle al suo richiamo (*epithymetikon*). Aristotele produce invece una distinzione un po' più raffinata tra passione e azione[2]. La prima è l'alterazione prodotta da un'affezione (termine con cui è tradotto il greco *pathos*) e la relativa attuazione di tale alterazione; la seconda è il suo correlato, nel senso che è tale rispetto "alla causa efficiente del mutamento"[3]. Ciò che per noi è importante è quanto afferma nell'*Etica nicomachea*[4]. Egli distingue tra l'intemperante, cioè colui che sapendo che le cose che fa sono malvagie le compie spinto deliberatamente dalla passione; il temperante, che è colui che sapendo che le brame sono malvagie non le segue in forza della ragione, e l'incontinente, cioè colui che non pensa o per debolezza si arrende alle passioni.

Il Cristianesimo interviene sottolineando che "chi vuole conquistare il regno dei cieli deve compiere esercizi spirituali miranti al superamento di se stesso e all'autocontrollo, deve vivere in lotta incessante con le proprie passioni"[5]. Con le sue *Lettere* san Paolo è l'origine di tale conflitto: tra lo spirito, spinto verso la grazia di Dio, e la carne, cioè il rifiuto della parola e della grazia di Dio. "La scissione dilania la mente e il cuore del cristiano"[6] e il male non consiste nel soccombere alle passioni, ma nel respingere l'offerta di alleanza proposta da Dio, attraverso il sacrificio del Figlio.

Raffaele Calabria, psicoanalista, membro SLP e AMP, Ravenna.

[1] R. Bodei, *Passioni*, in P.P. Portinaro (a cura di), *I concetti del male*, Einaudi, Torino 2002, p. 246.
[2] Aristotele, *Metafisica*, Rusconi, Milano 1994, p. 247.
[3] W. Brugger, *Dizionario di filosofia*, Marietti, Torino 1964, pp. 393-394.
[4] Cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, Rusconi, Milano 1994, pp. 141-149 e pp. 267-277.
[5] R. Bodei, *Passioni*, in P.P. Portinaro (a cura di), *I concetti del male*, cit., p. 250.
[6] *Ivi*, p. 251.

Sant'Agostino muta la valutazione delle passioni: il conflitto tra *logos* e passioni si interiorizza e diviene un dissidio nella volontà umana. Non tutte le passioni per lui sono maligne: quel che conta è la loro direzione. Tutto è buono, però gli uomini si ingannano rispetto a ciò che può effettivamente appagarli.

Non possiamo non prendere in considerazione la concezione delle passioni in san Tommaso d'Aquino, che si affida alla distinzione del "patire", così come articolata da Aristotele, nel senso che la passione è qualcosa che "si patisce". In generale, le passioni intervengono sull'anima solo per via accidentale, nel senso che implicano il corpo dell'essere umano, pertanto designano una costrizione imposta all'anima per mezzo del corpo. La passione appartiene a una specifica facoltà dell'anima, detta "dell'appetito sensitivo". Ci sono tre specie di appetiti per san Tommaso: appetito naturale, cioè i bisogni della propria natura; appetito volontario, cioè gli scopi apprezzati dalla ragione, e appetito sensitivo, cioè i beni che risultano desiderabili, rivelati al soggetto attraverso la sensazione. Inoltre l'appetito sensitivo si distingue in: *concupiscibilis* (desiderabile) e *irascibilis* (oggetto che permette la propria conservazione). Le passioni dell'anima quindi sono undici: sei del concupiscibile, amore-odio, desiderio-avversione, gioia-tristezza, e cinque dell'irascibile, speranza-disperazione, audacia-timore, collera (ira). C'è dunque faglia tra irascibile e concupiscibile, tra l'oggetto necessario e l'oggetto desiderabile[7].

Dal tardo Medioevo, dove le passioni suscitate sono sostanzialmente quelle connesse alla sfera della sessualità, passiamo alla moderna rivalutazione delle passioni operata da Cartesio. "Se si fosse capaci di farne e di rendersene padroni, esse porterebbero solo dei vantaggi. Il *dressage* [addestramento] è capace di rendere obbediente anche il cavallo nero delle passioni indocili. La sua malvagità dipende infatti dalla sua infelicità"[8]. Ed è così che in questa operazione di separare le passioni dal male si inserisce, agli inizi del Settecento, *La favola delle api* di Bernard Mandeville, dalla quale estrapoliamo quanto l'autore scrive in conclusione:

> Dopo quanto ho detto mi vanto di aver dimostrato che né le qualità amabili né i sentimenti che sono naturali nell'uomo, né le reali virtù che egli è capace di acquisire con la ragione e la rinuncia sono il fondamento della società, ma che ciò che noi chiamiamo male, sia morale sia naturale, è il grande principio che ci rende creature socievoli, la solida base, la linfa vitale e il sostegno di ogni commercio e di ogni mestiere, senza eccezione alcuna; che è là che dobbiamo ricercare la vera origine di tutte le arti e di tutte le scienze e che nel momento in cui il male cessa, la società risulta impoverita, se non totalmente dissolta[9].

Ecco che se il male cessasse la società stessa si dissolverebbe. Così c'è contrasto tra il concetto rigoristico della virtù, concepita da Tommaso Campanella come "la regola delle passioni", delle azioni e delle affezioni dell'animo e delle sue operazioni, per conseguire in modo certo un vero bene e fuggire un vero male, come

[7] Cfr. T. d'Aquino, *La somma teologica*, vol. IX, Studio Domenicano, Bologna 1970.
[8] R. Bodei, *Passioni*, in P.P. Portinaro (a cura di), *I concetti del male*, cit., p. 255.
[9] B. Mandeville, *La favola delle api*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 266.

mortificazione di ogni bisogno e passione naturale, e di contro la constatazione che la società umana sia organizzata essenzialmente per servire tali bisogni[10].

E veniamo ai grandi di fine Settecento e inizio Ottocento, Immanuel Kant e Georg Hegel. Per Kant la passione, inserita nella facoltà di desiderare, è una inclinazione che impedisce alla ragione di scegliere, è una malattia che resiste a ogni tentativo di cura, è un cancro inguaribile della ragion pura pratica. Le passioni sono sempre desideri che vanno dall'uomo all'uomo, mai dall'uomo alle cose. Per Hegel, invece, esse non sono né buone né cattive. Nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Hegel scrive:

> La *passione*, nella sua determinazione, implica il fatto di essere limitata a una *particolarità* della determinazione della volontà, nella quale s'immerge l'intera soggettività dell'individuo […] Per via di questo carattere formale, però, la passione non è né buona né cattiva. Tale forma non esprime altro che questo: un soggetto ha riposto l'intero interesse vitale del suo spirito – del suo talento, carattere, godimento – in un contenuto. Senza passione, nulla di grande è stato compiuto, né può essere compiuto. È solo una moralità morta, anzi troppo spesso ipocrita, quella che si scaglia contro la forma della passione in quanto tale[11].

Secondo Remo Bodei, grazie a costoro avviene una mutazione di intento rispetto alle passioni: quando le azioni dei singoli, intrecciandosi con quelle di tutti gli altri, oltrepassano le loro intenzioni, da passioni malvagie possono scaturire effetti buoni e comunque diversi da quelli intenzionali. In qualche modo il male viene giustificato in quanto fattore di progresso.

Un breve cenno a Giacomo Leopardi per sottolineare la novità che introduce nella sua concezione della vita. Non avendo il bene e il male una loro essenza separata, anche l'attrazione per il male ha termine. Il male è "ordinario"[12], cioè fa parte del sistema della natura ed è inseparabile da essa. L'uomo non è né buono né cattivo: egli soffre perché dilaniato da opposte tendenze e passioni, che non troveranno mai completo appagamento.

Cosa hanno detto Freud e Lacan delle passioni

Il termine passione (*Verliebtheit*) è quasi assente nell'opera di Sigmund Freud. Il *Dizionario di Psicoanalisi* di R. Chemama e B. Vandermersch[13] indica tre testi, dei quali il più importante è *Introduzione al narcisismo*. Una mia più attenta verifica mi ha permesso, invece, di scoprire che il termine passione è presente in un altro breve testo del 1931, *L'acquisizione del fuoco*. Cosa è affermato in questo scritto? Freud prende spunto dal mito di Prometeo. Prometeo figlio di un Titano, aveva più volte ingannato Zeus e aveva procurato il fuoco agli uomini, a loro volta puniti da Zeus perché favoriti dagli inganni di Prometeo. La punizione data a Prometeo fu

[10] Cfr. T. Campanella, *Etica*, Edizioni della Normale, Pisa 2015, pp. 50-58.
[11] G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1830)*, Rusconi, Milano 1996, p. 779.
[12] G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, Newton Compton, Roma 1997, p. 956.
[13] R. Chemama, B. Vandermersch, *Dizionario di Psicoanalisi*, Gremese, Roma 2004.

l'incatenamento sul Caucaso e l'invio di un'aquila che gli divorava il fegato, il quale sempre ricresceva. Nel testo di Freud leggiamo:

> Per gli antichi il fegato valeva come sede di ogni passione e di ogni appetito: una punizione come quella di Prometeo era dunque la giusta pena per un criminale istigato dalle passioni, che aveva commesso empietà sotto la spinta di voglie malvage. […] L'oscurità della leggenda di Prometeo e di altri miti ignei è accresciuta dalla circostanza che il fuoco doveva apparire ai primitivi come qualcosa di analogo alla passione amorosa – noi diremmo come un simbolo della libido. […] Allorché noi stessi parliamo del fuoco divorante della passione e del lambire delle fiamme, non ci allontaniamo poi tanto dal pensiero dei nostri primitivi antenati. […] E a malapena ci si può trattenere dall'idea che il fegato, se è la sede della passione, ha simbolicamente lo stesso significato del fuoco, e che consunzione e rinnovamento quotidiani sono una descrizione quanto mai pertinente del comportamento della voglia amorosa: quotidiana soddisfazione, quotidiana restaurazione. All'uccello che si sazia del fegato toccherebbe così di significare il pene […] Entrambi [fuoco e pene] descrivono la restaurazione delle voglie libidiche dopo la loro estinzione dovuta a sazietà, descrivono cioè l'indistruttibilità di queste voglie[14].

Un breve cenno al testo di Freud, *Introduzione al narcisismo*. In esso si può evincere che la passione è la libido dell'Io che trabocca sull'oggetto: "Essere innamorati significa che la libido dell'Io trabocca sull'oggetto. Significa avere la forza di sospendere le rimozioni e ripristinare le perversioni. Quando si è innamorati l'oggetto sessuale assurge a ideale sessuale"[15]. Si coglie anche una certa equivalenza tra passione, libido e desiderio. Equivalenza che in un certo qual modo verrà sbrogliata, nella sua confusione, dall'opera geniale di Jacques Lacan.

Entriamo a questo punto in Jacques Lacan e facciamoci guidare da Jacques-Alain Miller e dal suo testo *Gli affetti nell'esperienza analitica*, da cui traggo le seguenti articolazioni e affermazioni che costruisco sotto forma di domande e risposte:

a) nell'IPA viene dato privilegio all'affetto, infatti nel *Dizionario critico di Psicoanalisi* di Charles Ricroft alla voce "affetto", leggiamo:

> Termine generale per indicare i sentimenti e le emozioni. Non esiste una teoria psicoanalitica degli affetti generalmente accettata, ma una distinzione viene fatta tra *affetti di scarica*, che si accompagnano alla espressione di una pulsione e *affetti di tensione*, che si accompagnano all'accumulo di una pulsione senza possibilità di scarica. Gli affetti si considerano legati alle idee, e non viceversa[16].

Perché Lacan è parso ai più trascurare l'affetto e l'intelletto? Secondo Miller è perché si crede che l'affetto abbia un accesso diretto e autentico alla verità. Si crede che l'affetto direbbe il vero e non ingannerebbe. Lacan, invece, sottolinea che l'affetto mobilita il corpo, dipende dalla solidarietà tra anima e corpo, tra *Innenwelt* e *Umwelt*, tra l'io e il mondo: "Ma Lacan non porta l'affetto verso l'emozione […] fa invece ogni sforzo per distinguere gli affetti dalle emozioni, e tira l'affetto verso la passione,

[14] S. Freud, *L'acquisizione del fuoco* [1931], in *Opere*, vol. 11, Boringhieri, Torino 1989, pp. 105-107.
[15] S. Freud, *Introduzione al narcisismo* [1914], in *Opere*, vol. 7, Boringhieri, Torino 1975, p. 470.
[16] C. Rycroft, *Dizionario critico di psicoanalisi*, Astrolabio, Roma 1981, pp. 2-3.

precisamente la passione dell'anima. Questo è un orientamento assolutamente decisivo"[17].

Da notare che nel *Seminario X*, nel quadro dell'angoscia, Lacan pone l'emozione a sinistra, tra l'inibizione e il turbamento[18], e la definisce "fuori della linea del movimento: è il movimento che si disgrega, è la reazione che si chiama catastrofica"[19].

b) Come verificare in che cosa l'affetto è effetto di verità? L'affetto ha qualcosa del sembiante nell'uomo e ha certamente un effetto di verità, avendo la verità struttura di finzione. Si può essere tentati di ridurre l'affetto al significante, dato che Freud ne parla come di traccia di simboli mnestici: "Gli stati affettivi sono incorporati nella vita psichica come sedimenti di antichissime esperienze traumatiche, e vengono ridestati quali simboli mnestici in situazioni simili"[20]. Il punto, però, è che all'affetto non può essere sottratto il suo carattere di effetto di significato. Inoltre la coalescenza tra significante e affetto ha indotto una certa psicoanalisi a ritenere che siano gli affetti a essere rimossi. Lacan afferma che l'affetto non è mai inconscio e che ciò che è rimosso è il significante (l'elemento rappresentante) che lo lega alla pulsione. In effetti, egli scrive: "Quel che invece ho affermato dell'affetto è che non è rimosso. Freud lo dice allo stesso modo. […] Lo si ritrova spostato, folle, invertito, metabolizzato, ma non è rimosso. A essere rimossi sono i significanti che lo ancorano"[21].

c) Di cosa si tratta allora nell'affetto? Si tratta sempre della perdita, dalla nascita di un oggetto d'amore, specialmente della madre, la perdita del pene o quella dell'amore del superio, ecc. Si tratta così di libido inutilizzata, di una quota di affetto che va a spasso e il matema di Lacan (a/meno *phi*) "dà la chiave di questa opposizione della quota di affetto errante, del *surplus* di energia libidica, *a*, e della funzione della castrazione, (- *phi*)"[22]. Per comprendere qualcosa della teoria degli affetti bisogna passare dalla psicofisiologia all'etica. Se l'emozione riguarda i rapporti fra l'io e il mondo, l'affetto riguarda il soggetto e il significante. Affetto vuol dire che il soggetto è colpito, "affettato" nei suoi rapporti con l'Altro.

Dunque nell'affetto si tratta del significante dell'Altro più il godimento, e per situare quest'ultimo è necessaria l'etica e non la psicofisiologia. Miller aggiunge: "L'orientamento lacaniano comporta dunque di distinguere le emozioni, del registro animale, vitale, nel loro aspetto di reazione a ciò che ha luogo nel mondo, dagli affetti in quanto appartenenti al soggetto. Così Lacan fa fare alla questione un salto di livello, passando dal dibattito emozioni e affetti a quello di affetti e passioni"[23].

---

[17] J.-A. Miller, *Gli affetti nell'esperienza psicoanalitica*, in *La Psicoanalisi*, n. 8, Astrolabio, Roma 1990, p. 141.
[18] Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro X. L'angoscia* [1962-1963], Einaudi, Torino 2004, p. 84.
[19] *Ivi*, p. 14.
[20] S. Freud, *Inibizione, sintomo e angoscia* [1925], in *Opere*, vol. 10, Boringhieri, Torino 1989, p. 243.
[21] J. Lacan, *Il Seminario. Libro X. L'angoscia*, cit., p 17.
[22] J.-A. Miller, *Gli affetti nell'esperienza psicoanalitica*, cit., p. 149.
[23] *Ivi*, p. 150.

Da notare che Kant aveva già abbozzato una distinzione tra emozione e passione:

> L'emozione si comporta come una piena che rompe gli argini, la passione come una corrente che si scava un letto sempre più profondo. L'emozione agisce sulla salute come un attacco apoplettico, la passione come l'etisia e la consunzione. L'emozione è come un'ebbrezza che si smaltisce, benché lasci il mal di capo, la passione è come una malattia da avvelenamento o congenita che ha bisogno di un medico che curi l'anima[24].

Va precisato, infine, che la passione conserva il rapporto con l'oggetto, essa è, nell'immaginario, il rapporto con quest'oggetto.

Quali sono le passioni che Lacan mette in evidenza, oltre ad amore, odio e ignoranza? Anzitutto, la tristezza, quale segno di viltà morale, e il gaio sapere. Alla fine del suo intervento Miller afferma: "Il gaio sapere non è il sapere onnipotente ma quello che fa passare dall'impotenza all'impossibile. La tristezza è l'impotenza e il gaio sapere, l'impossibile del sapere. Così Lacan arriva al reale"[25].

Possiamo a questo punto tentare di esplicitare di cosa si tratti quando si parla di passioni dell'anima e quando invece si parla di passioni dell'essere. Utilizziamo a tal proposito quanto scrive Antonio Di Ciaccia nella *Nota editoriale* sul numero de *La Psicoanalisi* dedicato all'odio: "Mentre le passioni dell'anima sono gli effetti affettivi del significante sul corpo dell'umano, in altre parole sono gli effetti dell'Altro simbolico sull'umano, le passioni dell'essere sono invece ciò che costituiscono l'essere stesso del soggetto nel suo rapporto con l'Altro: il soggetto è, verso l'Altro, in un rapporto di amore, di odio, di ignoranza"[26]. Passioni, queste ultime, che non fanno patire il soggetto, ma attivamente lo appassionano nella sua relazione con l'Altro. Potremmo dire che sono elementi primari che compongono il transfert.

E cosa possiamo dire sull'essere? Ho trovato formidabili queste parole di Lacan:

> Questo buco nel reale si chiama, a seconda di come lo si considera, l'essere o il nulla. Questo essere e questo nulla sono essenzialmente legati al fenomeno della parola. Nella dimensione dell'essere si situa la tripartizione di simbolico, immaginario e reale, categorie elementari senza le quali non possiamo distinguere nulla della nostra esperienza[27].

[24] I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, TEA, Milano 1995, p. 136.
[25] J.-A. Miller, *Gli affetti nell'esperienza psicoanalitica*, cit., p. 152.
[26] A. Di Ciaccia, *Nota editoriale*, in *La Psicoanalisi*, n. 27, Astrolabio, Roma 2000, p. 7.
[27] J. Lacan, *Il Seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud* [1953-1954], Einaudi, Torino 2014, p. 319.

Per concludere, uno schema possibile per raffrontare la passione con la pulsione:

passione	pulsione
Io/inconscio	Es
Affetto/sembiante	Reale
Oggetto idealizzato	Meta della pulsione è la soddisfazione
Desiderio	Godimento
Altro (discorso)	Altro barrato

Odi et amo

Chiara Cecchetti

Odi et amo. Quare id faciam, fortasse requiris.
Nescio, sed fieri sentio et excrucior.
Odio e amo. Forse ti chiedi come io faccia.
Non lo so, ma sento che accade e mi tormento[1].

Jacques Lacan parla dell'amore legandolo al sembiante:

> L'amore […] si rivolge al sembiante. […] l'Altro si raggiunge solo congiungendosi ad *a*, alla causa del desiderio, è comunque al sembiante d'essere che l'amore si rivolge. Questo essere non è poca cosa. È presupposto all'oggetto che costituisce la *a*. […] Il più delle volte è soltanto con l'abbigliamento dell'immagine di sé, che viene ad avvolgere l'oggetto causa di desiderio, che si regge […] il rapporto oggettuale[2].

Pare una sorta di "illusione": il soggetto si convince che l'altro possa dargli quello che gli manca strutturalmente, riempire la faglia che lo abita e, al contempo, di poter completare l'altro, giungendo così a cancellare l'inesistenza del rapporto sessuale. Si sente spesso dire che l'amore "riempie" e, in effetti, è proprio così, è una sorta di rimedio contro la castrazione, le difficoltà, le questioni che ogni soggetto ha e che tanto gli fanno problema in quanto scavano un buco, rendono mancanti. L'amore supplisce all'assenza del rapporto sessuale: l'oggetto è mascherato, è coperto da un sembiante che vela ciò che sta sotto, cioè il niente, la mancanza, che l'amore cerca immaginariamente di correggere.

Nella clinica con i bambini si nota bene come il genitore costituisca per il figlio un punto di verità, di un sapere pieno, una garanzia. Il genitore, per amore, media il rapporto del bambino con il mondo e il figlio crede particolarmente in questa possibilità. Chiede al genitore un "aggiustamento" rispetto alle situazioni che vive, alle questioni che incontra e il genitore fa di tutto per fornirlo; operazione, questa, che restituisce al genitore qualcosa, un tornaconto molto prezioso, la certezza di poter sopperire alla mancanza del figlio e, al contempo, alla propria. Cosa succede quando cade questa "illusione", quando i sembianti vacillano?

Chiara Cecchetti, psicoterapeuta, membro SLP sotto condizione, Venezia.

[1] Catullo, *Carme LXXXV*.
[2] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora* [1972-1973], Einaudi, Torino 2011, p. 87.

Il preedipo della bambina

Freud, nel saggio *Sessualità femminile*[3], sottolinea l'importanza fondamentale, per lo sviluppo femminile, della fase preedipica nella bambina in cui rintraccia un attaccamento impetuoso e violento con la madre, un corpo-a-corpo di cui rimarrà traccia, in termini di desiderio e godimento anche nell'eventualità di un volgersi al padre. Tali tracce costituiranno l'origine della vita pulsionale della bambina.

Lacan riprende la questione utilizzando il termine *ravage* per indicare il rapporto di devastazione che si crea tra madre e figlia quando cade l'illusione dell'amore totale e totalizzante che le lega e la bambina può iniziare a rivolgersi al padre in quanto portatore del fallo, come colui che può donarglielo, otturando la sua mancanza. Elisa ha tre anni quando i genitori la portano in studio perché non mangia, questione che si mobiliterà grazie al lavoro che faremo insieme. La bambina ha appena iniziato le elementari. Inventa dei mal di pancia per non entrare a scuola dove alcune cose la disturbano, dove incontra qualcosa che la confronta con la propria castrazione. La madre la sgrida dicendole che non bisogna dire le bugie e che deve far capire se sta davvero male fisicamente o è solo agitata. La bambina, in seduta, scrive le sue paure riguardo alla scuola su un foglio che prima vuole lanciare dalla finestra e poi decide di consegnare al padre, chiedendo di non mostrarlo alla madre poiché teme che si arrabbi. Freud afferma come nelle femmine non ci sia tanto una minaccia di castrazione, quanto la minaccia di una perdita d'amore, che si lega strettamente con la castrazione femminile. La ricerca e l'assunzione del fallo costituisce quindi, per la donna, la garanzia di essere amabile e amata.

Pare che Elisa abbia paura di non essere approvata, amata dalla madre, e che, per questo, non possa mostrarsi mancante. D'altronde, teme anche di abbandonare il suo primo oggetto d'amore: il silenzio di Elisa continua a garantire un attaccamento, la fusione madre-figlia.

Durante il periodo preedipico, afferma Freud, la bambina crede strenuamente nel fallo materno ed è sottomessa alla legge del desiderio della madre. Fa di tutto per capire quale sia ciò che Lacan chiama "la moneta del desiderio dell'Altro"[4], quindi cosa orienti il desiderio della madre per diventare l'essere da lei desiderato, per tappare la sua mancanza. Partendo da tale premessa risulta chiaro come, in questa fase, sia l'intervento superegoico della madre a castrare la figlia, più che quello del padre. La bambina percepisce la madre come onnipotente, divorante, non castrata, questione che nel caso di Elisa era già emersa nel periodo del sintomo alimentare, che ne è stato l'effetto. La funzione paterna, in casi come questo, non fornisce nessun alleviamento, in quanto il padre si pone come figura che asseconda, con il suo operato, l'onnipotenza materna piuttosto che limitarla. Marie-Hélène Brousse spiega: "il tratto che caratterizza il padre è sempre l'impotenza, impotenza che attiene al suo godimento

[3] S. Freud, *Sessualità femminile* [1931], in *Opere,* vol. 11, Boringhieri, Torino 1979, pp. 59-80.
[4] J. Lacan, *Il Seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio* [1957-1958], Einaudi, Torino 2004, p. 259.

svelato nel servizio reso alla madre"[5]. Il lavoro con i genitori, parallelo a quello con la bambina, ha puntato da un lato a un potenziamento della funzione paterna come possibile terzo nella coppia madre-figlia, dall'altro a un tentativo, da parte della madre, di fare i conti con la propria mancanza, per otturare la quale utilizzava la bambina come tappo. La madre amorevole non è una madre divorante, ma una madre che è anche donna, che indirizza il proprio desiderio a un altrove rispetto al bambino.

Quando e in che modo nasce nella bambina la credenza che la madre sia un essere onnipotente e non castrato?

È nel passaggio da bisogno a domanda che l'oggetto da reale diventa simbolico. Ciò può avvenire solo tramite il passaggio per un Altro, la madre, che colora con i suoi significanti la richiesta di nutrimento da parte del bambino, trasformandola in un appello. Il bambino, quindi, chiede non solo che il suo bisogno venga soddisfatto ma pone anche una domanda d'amore, di presenza e desiderio da parte della madre. Il seno, così, non è più solo l'oggetto reale che soddisfa il bisogno ma diventa anche un oggetto da donare, un oggetto simbolico. La madre diventa allora "l'essere onnipotente che può concedere o rifiutare tutto"[6], e dalla sua concessione o rifiuto il bambino deduce di essere desiderato, amato, o meno. La madre di Elisa, per esempio, per il primo anno di vita della bambina era rimasta sempre a casa con lei occupandosi a tutto tondo della figlia mentre il marito lavorava *full time*. Subito dopo lo svezzamento era tornata a lavorare rimanendo fuori casa per tutto il giorno, evento che aveva portato al rifiuto del cibo da parte di Elisa e poco dopo a un'anoressia infantile che aveva scosso gli equilibri familiari, creando una fortissima angoscia nella madre che era tornata ad incollarsi alla bambina per senso di colpa, escludendo completamente il padre dal rapporto. Il padre può avere un posto ed esercitare una funzione solo nel caso in cui la madre lo faccia esistere nel proprio discorso.

Lacan ha chiamato "madre coccodrillo"[7] la madre che non dirige il suo desiderio verso un altrove rispetto al bambino, diventando così "tutta madre" e non lasciando spazio alla "madre donna". Uscire dal preedipo ed entrare nell'Edipo significa per la bambina poter prendere le distanze da questa madre onnipotente e non castrata, divorante, rinunciando in parte al godimento che ne ricava.

Il distacco dalla madre: ravage *e devastazione*

Il distacco dalla madre è fondamentalmente motivato da ciò che Freud ha chiamato invidia del pene. La bambina scopre la propria castrazione e rimprovera la madre, immaginandola onnipotente e non castrata, per non averle fornito il fallo. In un secondo tempo la bambina scopre che nemmeno la madre ne è dotata,

[5] M.-H. Brousse, *La devastazione alla luce della vacillazione dei sembianti*, in *La Psicoanalisi*, n. 34, Astrolabio, Roma 2003, p. 128.
[6] C. Mangiarotti, *L'amore della madre e l'amore femminile*, in *La Psicoanalisi*, n. 24, Astrolabio, Roma 2003, p. 118.
[7] Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi* [1969-1970], Einaudi, Torino 2001.

incominciando così ad intravedere la sua mancanza, questione che aggrava la precedente. "La possibilità di distacco avviene […] attraverso l'odio mediante il quale l'oggetto viene svalutato al fine di essere abbandonato"[8]. È l'odio, la profonda ostilità provata per la madre che permette alla bambina di prenderne le distanze e di difendersi dall'abbandono del suo primo oggetto d'amore, possibilità che tanto la terrorizza.

La scoperta traumatica della differenza sessuale è la reale fonte di odio verso la madre e permette l'appello al padre, anche se non costituisce ancora un'ammissione di castrazione da parte della bambina, che sta chiedendo al padre di conferirle ciò che lei e la madre non hanno. Può accadere che il padre non si faccia trovare lì dove la figlia lo chiama, oppure si ponga a sua volta come divorante, come il padre di Anna – giovane psicotica gravemente anoressica – che la costringe a pesarsi poiché la figlia non può recarsi in ambulatorio dalla nutrizionista. Anna parlerà di questo per intere sedute, in modo molto angosciato, completamente "in bocca" al padre che viene avvertito come pesantemente persecutorio ma da cui le è impossibile prendere le distanze.

Lacan chiamerà *ravage*[9] la fine dell'attaccamento totalizzante della bambina alla madre a partire dall'odio, tanto intenso quanto l'amore che l'ha preceduto; il soggetto entra quindi in una dimensione di ambivalenza che gli permette di iniziare un eventuale distacco. Il termine devastazione, con cui *ravage* è tradotto in italiano, fa riferimento al godimento della madre percepita come onnipotente, godimento non mediato dal fallo, questione che impedisce alla bambina di provare a fare i conti con la propria mancanza. Lacan parla anche di rapimento[10], che si lega al corpo, all'avere un corpo che può essere rapito, sottratto. "La madre si rivela essere una rapitrice di corpo, di struttura […] poiché parla. Ma è anche una rapitrice di bambino per le cure che dà. […] La devastazione è conseguenza del rapimento e mobilizza l'insaziabile dell'amore piuttosto che il desiderio"[11]. Si presenta qui la questione relativa all'avere un posto: alla bambina non è dato un posto di soggetto dalla madre che piuttosto la "divora", assoggettandola, spesso nella convinzione e illusione di prendersene cura e provvedere ai suoi bisogni, di rispondere a ciò che la figlia le chiede sapendo ciò che è meglio per lei. Qui, scatta la devastazione.

Effetti del ravage*: il corpo nel legame con l'Altro*

La pratica clinica testimonia come al *ravage* si leghi un certo conseguente trattamento del corpo in infanzia e adolescenza. Incontro spesso soggetti che sembra tentino di ritrovare, attraverso un uso sintomatico del corpo, un modo per riappropriarsene, per trovare un posto. Una di queste modalità è, per esempio, il disturbo alimentare, modalità pressoché femminile in cui il corpo viene utilizzato come strumento per limitare e mediare la relazione con l'Altro.

---

[8] G. Grando, *L'odio per la madre*, in *La Psicoanalisi*, n. 27, Astrolabio, Roma 2003, p. 62.
[9] Cfr. J. Lacan, *Lo stordito* [1972], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 462, "devastazione".
[10] J. Lacan, *Omaggio a Marguerite Duras, del rapimento di Lol V. Stein* [1965], in *Ivi*, p. 191.
[11] M.-H. Brousse, *La devastazione alla luce della vacillazione dei sembianti*, cit., pp. 130-131.

In adolescenza sembra riattualizzarsi qualcosa del *ravage* in quanto torna a giocarsi la partita con la madre a proposito di una separazione avvenuta o meno. L'adolescenza è il momento in cui il soggetto inizia a fare i conti con la pulsione che risuona forte nel corpo e che rende ardenti gli oggetti del desiderio, prima alienato nei fantasmi genitoriali.

L'adolescente, chiamato a sbrogliarsela da solo – per la prima volta nella vita – poiché inizia a rivolgersi ad oggetti altri, diversi dai genitori, può rimanere imbrigliato negli effetti del *ravage* che l'ha toccato anticamente. Camilla ha 16 anni e si sente esclusa dalle amiche che, a suo dire, fanno coppia tra loro. Nel corso delle sedute emerge un vissuto di sofferenza legato al rapporto idilliaco tra la sorella e la madre, mentre Camilla ha sempre avuto con quest'ultima, fin da molto piccola, un rapporto conflittuale e aggressivo. La madre le dice spesso, in occasione delle loro liti, che avrebbe voluto che lei nascesse maschio, così avrebbero avuto un rapporto diverso. Camilla deduce che la madre, se invece che partorirla e tenerla avesse potuto sceglierla tra tanti bambini, non l'avrebbe fatto e che lei non è mai la prima scelta per nessuno. Racconta di essersi sentita così anche alle elementari quando il padre, alcolista, ha messo incinta un'altra donna. Attraverso la sua anoressia, afferma, sente di poter essere lei a scegliere o rifiutare. Con l'anoressia toglie immaginariamente questo potere all'Altro, tenta di strappare il fallo alla madre con cui intrattiene una relazione di rivendicazione, sperando di impedirle, così, di godere e farla soffrire, cercando di scavare in lei una mancanza. Con il lavoro analitico Camilla potrà chiedersi coraggiosamente, anche se con grandissima fatica, che parte giochi lei in questo dolore e come possa cambiare qualcosa, rinunciando in parte a un godimento che la lega alla posizione di figlia sofferente.

Si coglie bene come l'assunzione di una posizione soggettiva, per l'adolescente, sia molto complessa, difficilissima, in quanto implica una rinuncia a un godimento pieno e mortifero che fa luce sulla propria castrazione (e su quella genitoriale). L'adolescente si trova a dover fare i conti con i nuovi oggetti del suo desiderio che implicano la scoperta di una certa solitudine: i genitori non mediano più il suo rapporto con il mondo e sarà il soggetto a doversi inventare delle nuove modalità, costruendosi un nuovo fantasma che medi la relazione con l'Altro, con gli altri. Ciò crea un'angoscia molto intensa a cui il giovane sente l'esigenza di mettere un limite, spesso tramite alcuni sintomi che costituiscono il suo modo particolare di stare nel mondo che dice del momento di impasse e crisi in cui si trova. Spesso questi sintomi investono il corpo, quel corpo percepito sfuggente, estraneo, anticamente "rapito" dalla madre ma con cui avere che fare, ora, autonomamente. "La sessualità puberale infatti non potrà essere gestita con l'impronta dell'autorità materna, parentale, ma dovrà trovare un tragitto personale o si bloccherà per refluire in una pseudo-infanzia"[12]. Più la separazione avrà avuto luogo, meno il soggetto sarà alienato nel desiderio e nel godimento dell'Altro e potrà costruire autonomamente un saperci fare personale, particolare, un fantasma che regoli il rapporto con il mondo, velando

[12] G. Di Giovanni, *La crisi in età adolescente. Per una clinica psicoanalitica del ragazzo e della famiglia*, Borla, Roma 2010, p. 47.

l'orrore della castrazione. In altri casi, invece, il *ravage* si fissa. È la devastazione a sostenere la realtà e non il fantasma[13]: non sarà possibile per la giovane l'accesso agli altri oggetti di soddisfazione e di amore per l'assenza di un velo sulla castrazione, causando una fissazione immobile dell'oggetto *a* nell'Altro materno, in una *hainamoration*[14], in cui il buco, il vuoto non sono tollerati.

Un esempio di corpo preso indissolubilmente in questo rapimento è il corpo dell'anoressia.

L'anoressia: un corpo bloccato che rompe con l'Altro

Nell'anoressia "[…] il corpo è implicato nella sua interezza al posto di una parte di esso, come accadeva nella classica conversione isterica. È il corpo intero, nella sua funzione di ideale di corpo-magro, che viene a definire l'inclinazione olofrastica del discorso anoressico"[15], che gira ripetutamente intorno all'oggetto *rien*.

Il culto della magrezza assoluta è sembiante di una posizione di *hainamoration* verso l'Altro creduto onnipotente e che, messo in questa posizione, può fare del soggetto ciò che vuole. È a questo che il soggetto risponde con la logica della privazione, che gli serve per far sì che l'Altro non lo divori completamente. "Non mangio", "non ho bisogno di niente", sono tentativi di separazione e contemporaneamente dicono di un'alienazione, inaccettabile, nell'Altro. L'anoressia è un volersi separare dall'Altro alienante come luogo onnipotente dei significanti che determinano il soggetto senza passare per la castrazione, senza implicarsi in una domanda sulla propria responsabilità in quell'alienazione. Così, quando il soggetto incontrerà le questioni che la vita inevitabilmente pone farà fatica a prendere posizione a partire da sé, perché farà sempre capolino quell'Altro onnipotente che lo tiene, e da cui si fa tenere, "in bocca". Un piccolo frammento clinico: Nina riferisce un'enorme fatica nella preparazione degli esami universitari in quanto teme sempre di non farcela. Emerge che questo sentire fa capo a una posizione di scarto tenuta dalla madre che parla di sé come una donna non all'altezza della vita, teme sempre che tutto andrà male, non sopporta l'angoscia legata alla prestazione e rimprovera spesso la figlia, dicendo che deve impegnarsi di più, vestirsi meglio, che non passa sufficiente tempo a casa con la famiglia, eccetera. Nina si specchia in questa immagine e la fa sua, incapace di credere che esista un altro modello di femminilità diverso da quello materno. L'anoressia è il suo anestetico: pensare alle calorie, alla magrezza, a cosa potrà non mangiare le fa percepire finalmente un controllo sulla sua esistenza, di essere lei a poter decidere per sé. Paragona la voce dell'anoressia alla voce della madre che la perseguita, ma che non riesce a non ascoltare, mettendosi a sua volta in una posizione di scarto.

Il corpo anoressico funge da maschera per la castrazione ed è contemporaneamente, "forse per la sua stessa 'visibilità', la barriera che il soggetto

[13] Cfr. M.-H. Brousse, *La devastazione alla luce della vacillazione dei sembianti*, cit., p. 132.
[14] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora* [1972-973], Einaudi, Torino 2011, p. 85.
[15] M. Barbuto, *Figure dell'odio nel femminile*, in *La Psicoanalisi*, n. 27, cit., p. 51.

può erigere contro l'Altro, evitando che l'Altro penetri nella sua esistenza, ne lasci le tracce"[16]. Il corpo "malato" è un corpo fallicizzato, che serve a scavare una mancanza, un solco nell'Altro, per svuotarlo dell'onnipotenza, mentre il soggetto si rende immaginariamente "inaccessibile", intoccabile, coprendo così la propria castrazione.

Il soggetto anoressico si sottrae a ogni tipo di legame che comporti una messa in gioco e quindi il confrontarsi con la propria mancanza e, in una sorta di autodistruzione, mette in atto violenti meccanismi di privazione. Nel mirino il desiderio: il soggetto si priva, per distruggerli, di ogni desiderio e pulsione vitale, che aprono inevitabilmente all'incontro con la castrazione propria e dell'Altro.

Il corpo dell'anoressia è pura pulsione di morte, un corpo martoriato che il soggetto erige contro l'Altro puntando a un rifiuto di cui gode e soffre, nel tentativo disperato di cancellare ogni traccia di mancanza. Credere nell'onnipotenza dell'Altro consente di non mettere in conto la perdita: l'Altro onnipotente coprirà tutti i buchi, facendo tuttavia del soggetto un ostaggio. Tale è il prezzo che il soggetto è disposto a pagare per poter stare nel mondo.

[16] *Ibidem*.

Dalle segreterie: Padova
La psicoanalisi e la guerra.
Scenari di ordinaria conflittualità

Freud, Lacan e le guerre contemporanee

Paola Bolgiani

Premessa

Come parlare della guerra in un momento in cui essa è più che mai all'ordine del giorno, nelle nostre vite e sui *media*? Come parlarne con un taglio che possa rilevare della psicoanalisi, della sua clinica e del suo modo di approcciare i legami sociali, senza fare un discorso sociologico, antropologico o geopolitico, ammesso di esserne capaci? O ancora, senza esprimersi come cittadini con le proprie idee, opinioni e fantasmi?

Nel 2017 Jacques-Alain Miller ha esortato gli psicoanalisti che si orientano a partire dall'insegnamento di Sigmund Freud e Jacques Lacan a far sentire la propria voce nel campo della politica e dell'opinione pubblica, per metterci al lavoro, a partire dall'esperienza analitica, intorno al modo con cui, modificandosi il discorso dominante, un analista può – e gli analisti collettivamente possono – posizionarsi nel legame politico e sociale della propria epoca[1]. Ho interpretato e interpreto questa come un'esortazione a non cedere alle idee massificate e alle posizioni polarizzate, ma provare a leggere il nostro mondo con gli strumenti che la psicoanalisi ci offre per creare occasioni e alimentare la possibilità di dibattito e di conversazione – dato che non abbiamo altro strumento che la parola per uscire dal mutismo e dall'isolamento.

Per introdurre il tema della guerra, partirò dall'inizio del testo *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* che Freud scrisse nella primavera del 1915, non molto tempo dopo la dichiarazione di guerra dell'Austria-Ungheria alla Serbia avvenuta nel luglio 1914. La storia ci dice che la prima reazione di Freud – così come di molti intellettuali dell'epoca – alla dichiarazione di guerra fu un entusiasmo patriottico, che tuttavia durò poco dal momento che già a gennaio dell'anno seguente Freud esprimeva il suo sconcerto di fronte alla catastrofe che si andava consumando. Rileggere oggi questo brano mi è parso di un'attualità folgorante:

> Presi nel vortice di questo tempo di guerra, privi di informazioni obiettive, senza la possibilità di considerare con distacco i grandi mutamenti che si sono compiuti o che si stanno compiendo, o di prevedere l'avvenire che sta maturando, noi stessi non riusciamo a renderci conto del vero significato delle impressioni che urgono su di noi, e del valore dei giudizi che siamo indotti a pronunciare. Ci sembra che mai un fatto storico abbia distrutto in tal misura il prezioso patrimonio comune dell'umanità, seminato confusione in tante limpide intelligenze, degradato così radicalmente tutto ciò che è elevato. Anche la scienza ha perduto la sua serena imparzialità; i suoi servitori, esacerbati nel profondo, cercano di trar da essa armi per contribuire alla lotta contro il nemico. L'antropologo è indotto a dimostrare che

Paola Bolgiani, psicoanalista, membro SLP e AMP, Pisa.

[1] Cfr. J.-A. Miller, *Conferenza di Madrid* [2017], in *Campo freudiano anno zero*, NeP, Roma 2018, pp. 13-54.

l'avversario è un essere inferiore e degenerato; lo psichiatra a diagnosticare in lui perturbazioni spirituali e psichiche. Può darsi però che avvertiamo con sensibilità sproporzionata le sciagure di questo nostro tempo, e che non sia giusto confrontarle con le sciagure di altri tempi che non abbiamo conosciuto[2].

In questo testo, così come in altri, in particolare il suo *Carteggio con Einstein*, Freud sottolinea che lo sconcerto che la guerra desta in noi è in fin dei conti poco giustificato: siamo portati a pensare che lo scoppiare di una guerra sia non solo un passo indietro nella civiltà, ma forse perfino un ritorno a uno stadio selvaggio e primitivo che precede il vivere civile, mentre la guerra è un elemento intrinseco della civiltà. Con Lacan diremo che la guerra è un fatto di discorso, cioè che dipende dal legame sociale. Nel *Seminario V* Lacan la definisce "commercio interumano"[3].

Non solo. La guerra contribuisce allo sviluppo della civiltà stessa: fa avanzare la ricerca in pressoché tutti i campi del sapere (per esempio scientifico-tecnologico e medico), e produce effetti sul piano culturale e sociale (pensiamo alla letteratura o al cinema, ma anche alle forme di aggregazione e di promozione dei diritti umani che si sono prodotti dopo i grandi conflitti del Novecento). La psicoanalisi, come vedremo, non è estranea a questo movimento che la guerra introduce, permette e stimola. La psicoanalisi, come altri campi del sapere, ha "beneficiato" della guerra per avanzare nelle sue scoperte teorico-cliniche, e questo perché, appunto, la guerra è un fenomeno umano fondamentale. D'altra parte, possiamo ricordare che Freud pone fin da subito alla base del sintomo nevrotico, il conflitto.

Legittimità per la psicoanalisi di occuparsi di un fenomeno come la guerra

Dopo Freud[4], Lacan ci ha consentito di cogliere la presenza dell'Altro nella vita psichica del singolo, e dunque non solo la legittimità, ma anche la necessità per la psicoanalisi di occuparsi di fenomeni sociali, enunciando che "il collettivo non è altro che il soggetto dell'individuale"[5], o ancora che l'inconscio è transindividuale. L'inconscio non è ciò che residua in termini di istintualità o animalità nel profondo di ciascuno di noi; la sua materia è fatta di linguaggio, e il linguaggio ci proviene dall'Altro, dall'Altro che ci precede e ci circonda. Per questo siamo parlati molto più di quanto non riteniamo di poter maneggiare e padroneggiare la lingua.

Come scrive Marie-Hélène Brousse: "Il soggetto trae le sue coordinate dal linguaggio e dalla parola, è effetto in atto dell'Altro simbolico. […] L'Altro è il

[2] S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* [1915], in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino 1976, p. 123.
[3] J. Lacan, *Il Seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio* [1957-1958], Einaudi, Torino 2004, p. 111.
[4] Cfr. come esempio fra tutti, S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* [1921], in *Opere*, vol. 9, Boringhieri, Torino 1977, pp. 257-330. Nella *Conferenza di Madrid* Miller cita le prime righe di questo testo di Freud per sostenere come la psicoanalisi non sia affatto un'esperienza esclusivamente individuale.
[5] J. Lacan, *Il tempo logico e l'asserzione di certezza anticipata. Un nuovo sofisma* [1945], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974 e 2002, vol. I, p. 207, n. 2.

linguaggio naturale, né collettivo né individuale, e il soggetto se ne differenzia tramite la contingenza che organizza i suoi incontri con il simbolico"[6].

Tale contingenza è quella che produce tracce di godimento del tutto particolari per ciascun essere parlante. L'inconscio si rivela così una macchina per cifrare quel resto di godimento del tutto singolare attraverso il linguaggio.

Guerra e psicoanalisi con Freud

La guerra diede materiale attuale alla questione del trauma – questione centrale fin dalle prime elaborazioni di Freud – poiché alcuni soldati con l'esperienza bellica sviluppavano sintomi nevrotici che impedivano loro di tornare al fronte. Si trattava di un problema clinico, ma anche politico-militare ed economico.

Il trattamento di questi traumi, durante la Grande Guerra, fu affidato in Austria ad alcuni psichiatri in relazione ai quali, nel 1920, venne aperta una commissione di inchiesta, in quanto accusati di metodi crudeli e disumani: essi, infatti, "curavano" le nevrosi di guerra mediante l'applicazione di scosse elettriche, con la finalità di obbligare i soldati ad abbandonare i benefici secondari della malattia – la sicurezza di non essere più al fronte – e di spingerli a tornare a combattere. Freud prese posizione contro tale pratica[7], sottolineando come si trattasse di metodi comportamentali certamente efficaci, in quanto la paura del trattamento spingeva i soldati a tornare al combattimento, salvo il fatto che, appena ritrovatisi nella situazione di guerra, i sintomi nevrotici ricomparivano. Viceversa, l'approccio psicoanalitico a queste malattie traumatiche, un approccio che considerava la dimensione inconscia del conflitto, si rivelò molto più promettente: fu un momento particolarmente felice per la psicoanalisi, in quanto nel 1918 alti comandi militari cominciarono a interessarsi al metodo psicoanalitico, parteciparono al Congresso di Psicoanalisi tenutosi a Budapest nel settembre 1918 e si impegnarono per la costituzione di centri per il trattamento delle nevrosi di guerra fondati sull'approccio della psicoanalisi. La fine della guerra mise fine anche a questa prospettiva.

Anche Lacan si interessò al trattamento delle nevrosi di guerra messo in atto da Wilfred Bion e John Rickman mediante la costituzione di gruppi che funzionavano a rovescio di quella struttura di legame presente nell'esercito descritta da Freud in *Psicologia delle masse*. Uno degli aspetti interessanti che Lacan rileva partendo da quell'esperienza è il fatto che la struttura del discorso in cui il singolo è immerso determina e modifica la sua posizione come soggetto e produce un trattamento differente del godimento.

Sul versante clinico la questione che Freud si pone è perché alcuni individui si ammalino di nevrosi e altri no. Come già anticipato, inizialmente Freud individua

[6] M.-H. Brousse, *Dagli ideali agli oggetti: il nodo della guerra*, in *Guerre senza limite*, Rosenberg & Sellier, Torino 2017, p. 175.
[7] Cfr. S. Freud, *Promemoria sul trattamento elettrico dei nevrotici di guerra* [1920], in *Opere*, vol. 9, cit., pp. 165-175.

nelle nevrosi di guerra l'emergere di un conflitto, analogamente alle altre nevrosi traumatiche, ma con una sua specificità: nel 1919 sottolinea che nel caso della guerra

> l'insorgenza è stata consentita o facilitata da un conflitto nell'Io. […] Tale conflitto si svolge tra il vecchio Io pacifico e il nuovo Io bellicoso del soldato, e diventa acuto non appena l'Io pacifico si rende conto di rischiare la vita per colpa della temerarietà del suo recente parassitico duplicato[8].

Si tratta di un conflitto inconscio (diversamente non si produrrebbe la nevrosi bensì semplicemente la diserzione), un conflitto con l'ideale guerriero che parassita il soggetto e che costituisce la particolarità di questa condizione. Una divisione soggettiva che trova sbocco solo nella costruzione di un sintomo.

In quest'opera di Freud non abbiamo ancora la teorizzazione della pulsione di morte, che avverrà poco dopo, e dove, come sappiamo, i fenomeni legati alle nevrosi traumatiche e alle nevrosi di guerra saranno centrali. Il ritorno incessante di immagini legate al trauma subito, che Freud constata non poter assolutamente rientrare nell'economia del principio di piacere, ci fa cogliere come il momento traumatico corrisponda alla caduta dell'ideale guerriero ed eroico che aveva sostenuto il soggetto fino a quel momento e al profilarsi della pulsione di morte. Caduto l'ideale non resta che la sua faccia "oscura", l'imperativo di godimento che parassita il soggetto.

L'ultima opera che Freud dedica alla guerra è il carteggio con Einstein. Di questo testo vorrei riprendere solo una frase che troviamo al suo termine: "Tutto ciò che favorisce l'incivilimento lavora anche contro la guerra"[9]. Non c'è che la parola, che crea legame sociale, per arginare quella pulsione oscura che Freud aveva messo in rilievo: possiamo prendere in questo senso l'esortazione che Miller ha fatto nel 2017 a entrare nel campo della politica favorendo la conversazione, mezzo di incivilimento, contro la polarizzazione che porta alla guerra.

Guerra e psicoanalisi con Lacan

Lacan andrà oltre il binarismo pulsionale di Freud per mettere in rilievo come la pulsione sia sempre pulsione di morte. Ciò ci permette di cogliere la dimensione di crudeltà in eccesso che ogni guerra porta con sé: la guerra, fatta in nome dei più nobili ideali, si inscrive nel legame sociale sotto il segno dei più importanti riferimenti simbolici collettivi e individuali, ma comporta sempre un eccesso che si esprime in termini di crudeltà, di crimini, di violenze efferate.

Con la tripartizione Simbolico, Immaginario e Reale, Lacan ci offre una bussola per orientarci intorno al tema della guerra e alle sue diverse sfaccettature. Per dare qualche pennellata in tal senso mi riferirò all'elaborazione di M.-H. Brousse nel suo contributo al volume *Guerre senza limite*[10].

---

[8] S. Freud, *Introduzione al libro "Psicoanalisi delle nevrosi di guerra"* [1919], in *Opere*, vol. 9, cit., p. 73.

[9] S. Freud, *Perché la guerra? (Carteggio con Einstein)* [1932], in *Opere*, vol. 11, Boringhieri, Torino 1979, p. 303.

[10] Cfr. M.-H. Brousse, *Dagli ideali agli oggetti: il nodo della guerra*, cit., pp. 171-194.

Sul versante Immaginario, Lacan fornisce la possibilità di cogliere come la strutturazione dell'Io di ciascun soggetto prenda appoggio su un'immagine speculare, esteriore, che permette un'unificazione e un riconoscimento di sé, e che è al contempo oggetto di fascinazione e identificazione e oggetto di aggressività. Nella guerra questa dimensione immaginaria sostiene sia l'unità del corpo (militare o del corpo dello Stato, della nazione, del gruppo), sia l'aggressività verso l'altro simile individuato come nemico. Questa dimensione è messa al servizio del registro simbolico, sul piano collettivo (la "narrazione" della guerra, i valori storici e sociali, ecc.), così come sul piano individuale (l'identificazione al combattente, all'eroe, al patriota, ecc., che rivela la sua stoffa nel momento della battaglia: se immaginaria essa si squarcia necessariamente di fronte al reale del combattimento; se si sostiene a livello simbolico può portare al coraggio e all'eroismo). Sul piano Immaginario, Lacan insegna a situare anche l'effetto di rivalità per il possesso di un oggetto di godimento che si suppone l'altro possieda, privandomene: territorio, beni, ricchezze, potere… la guerra può scatenarsi per il possesso di questi oggetti. Aggiungerei alla serie di oggetti anche il riconoscimento, che da un lato può essere un oggetto fra gli altri, dall'altro rimanda invece al suo versante simbolico (che può sostenersi per esempio sulla nozione di identità nazionale).

M.-H. Brousse mette in rilievo come questi oggetti del mondo siano lì a indicare una diversa dimensione dell'oggetto, irraggiungibile, imprendibile, non misurabile in termini di valore, in quanto si tratta dell'oggetto del desiderio che garantirebbe il godimento. Questa dimensione dell'oggetto rende anche conto della fascinazione che i leader producono sui popoli, specie in tempo di guerra: non solo identificazione immaginaria, ma identificazione a un tratto di godimento, che può essere rappresentato da un segno sul corpo, che il leader fa brillare. Per Hitler la voce e il baffo.

Sul piano Simbolico, articolato a Immaginario e Reale, abbiamo i significanti padroni che rendono possibile ogni guerra: libertà, democrazia, giustizia, indipendenza, tradizione, identità nazionale… Ma, sottolinea M.-H. Brousse, in guerra il Simbolico è messo al servizio del Reale, non solo nel senso dei saperi che la guerra chiama in causa (tecnologico-scientifici, tattici, strategici), essenziali per portare avanti l'azione, ma anche nel senso che per questi significanti padroni occorre essere disposti a rischiare la vita realmente. E se anche della morte noi abbiamo solo una rappresentazione mediante il simbolico, cioè mediante i significanti, quando si è sul campo di battaglia essa si fa presente realmente.

Infine, la guerra è Reale principalmente in quanto essa coinvolge direttamente il corpo. Corpo, mette in rilievo M.-H. Brousse, che nella guerra può mostrare la sua frammentazione reale: può essere mutilato, fatto a pezzi, mostrando come l'immagine che lo unifica sia un velo sul suo carattere primariamente frammentato. Quando questo velo si rompe, ecco che si può incontrare "il sentimento che sorge dal sospetto di essere ridotti al nostro corpo"[11], ovvero l'angoscia. L'angoscia è il segnale del reale

[11] J. Lacan, *La terza*, in *La Psicoanalisi*, n. 12, Astrolabio, Roma 1993, p. 33.

della guerra per quegli esseri di linguaggio che sono i viventi umani. L'orizzonte di ogni guerra resta infatti la distruzione fisica, l'annientamento del nemico, che evoca la propria, evocazione possibile solo grazie al linguaggio.

Guerre contemporanee

Per concludere, alcune questioni che riguardano la contemporaneità e il modo in cui la guerra prende oggi forma nelle nostre società a capitalismo avanzato.

L'intreccio fra avanzamenti tecnologici e discorso capitalista ha effetti anche sulla guerra. Le guerre della nostra epoca si rivelano paradigma della nostra contemporaneità, anzitutto nel senso della riduzione dell'uomo a capitale umano, alla stregua degli altri oggetti bellici. La guerra costituisce un modello perfetto di consumismo, per la velocità con cui gli oggetti bellici sono messi in circolazione e rapidamente consumati per essere sostituiti da nuovi e, possibilmente, più potenti strumenti; fra questi vanno annoverati anche i combattenti.

La guerra moderna non ha più limite. Se nel passato le guerre in generale si svolgevano in contesti determinati, sui campi di battaglia, fra combattenti ben individuabili, che da tutta la vita si preparavano al combattimento, a volte persino ridotte allo scontro fra due "campioni" delle fazioni opposte (il che non impediva evidentemente che i territori conquistati fossero oggetto di razzie e violenze), con il progresso tecnologico la guerra ha perso i suoi limiti fisici. Possiamo datare questo salto a partire dai bombardamenti aerei delle città, dapprima in Africa e poi in Spagna. I civili diventano vittime "collaterali" inevitabili delle guerre del Novecento, e la differenza fra campo di battaglia e retrovie si assottiglia fino a sparire. D'altra parte, i civili stessi diventano potenziali nemici quando si tratta di guerre di invasione e di resistenza.

I tipi di guerra si moltiplicano, e il confine fra guerra e terrorismo può diventare sottile. Guerre civili, guerre "chirurgiche", guerre economiche, guerre informatiche, guerra ibrida, guerriglia, guerra lampo, guerra non convenzionale, azioni terroristiche... Al contempo fa un certo effetto pensare che almeno dalla Seconda guerra mondiale non abbiamo più assistito a dichiarazioni di guerra fra Stati.

Sempre più il campo militare e quello civile si ibridano vicendevolmente: la guerra in Ucraina ci ha insegnato l'importanza dei satelliti civili di proprietà di aziende private (il sistema *Starlink* di Elon Musk) nella conduzione della guerra stessa e nei suoi esiti; d'altra parte assistiamo alla creazione di compagnie militari di proprietà di oligarchi privati, costituite da mercenari, al servizio dello Stato nazionale, come la famigerata Compagnia Wagner.

Tutti questi fenomeni mettono in evidenza un discorso che non è più quello del Padre, non è più la struttura edipica, non si fonda più sul padre morto, sulla legge e sull'interdetto, quanto piuttosto un legame che si fonda sulla ferocia del superio e sulla deriva di godimenti senza legge. In fondo Freud lo aveva già abbozzato nel 1913, quando, a fianco del mito di Edipo, aveva proposto il mito di *Totem e tabù*. Il Novecento ce ne ha dato le prove, con le violenze coloniali, l'atrocità della Prima

guerra mondiale, la guerra di Spagna, l'orrore indicibile della Shoah, le due bombe atomiche sui civili in Giappone, la guerra fratricida nei Balcani, i bombardamenti dell'Iraq… e molti altri conflitti che potremmo evocare.

Le radici dell'odio

Nicola Purgato

L'odio non è stato messo ancora al posto che gli spetta[1].

Dalla Bibbia a Freud e ritorno

Nella riflessione ebraico-cristiana che ha formato il pensiero occidentale per diversi secoli, l'odio ha un posto ben preciso. Nell'Antico Testamento troviamo due dimensioni dell'odio, presente fin dall'inizio mitico del mondo in uno schema che annoda invidia-odio-omicidio.

Nello specifico:

1. l'odio tra gli uomini esiste da sempre, tanto che il libro della *Genesi* ne indica la presenza nella prima generazione umana. Caino incarna la figura governata dall'odio e ne mostra in modo esemplare gli effetti all'interno del primo nucleo umano mettendo in luce il movimento che innesca l'odio: nasce dalla gelosia, tende alla soppressione dell'altro e porta all'omicidio di Abele;

2. in un mondo dove l'odio è presente fin dal suo inizio, è soprattutto "l'uomo giusto" a esserne oggetto. Lo schema invidia-odio-omicidio si ritrova con frequenza e sempre con la stessa traccia: l'empio odia il giusto e si comporta negativamente verso costui. Così Caino verso Abele, Esaù verso Giacobbe, i figli di Giacobbe verso Giuseppe, gli Egiziani verso Israele, i re empi verso i profeti... Si tratta di una legge permanente: colui che ama Dio è odiato, sia che la sua scelta susciti l'invidia, sia che egli costituisca un rimprovero vivente nei confronti dello stile di vita altrui.

Il mito di Caino ricorda quanto Jacques Lacan, ritornando alla tesi freudiana, ribadisce a più riprese, ossia che l'odio è più antico, più originario dell'amore. Come abbiamo visto impregna fin dalle prime pagine il testo sacro. È però lecito chiedersi se, in risposta all'odio di cui è vittima, il giusto può odiare. Pur tentato di invidiare i malvagi e di imitarli, per restare fedele alla sua posizione di "giusto di Dio", egli dovrà comunque risvegliare qualcosa dell'ordine dell'odio, perché dovrà esecrare il "partito dei peccatori" (Salmi 26,4). "Amare coloro che odiano Jahvè" (2 Cronache 19,2) sarebbe scendere a patti con gli empi e diventare infedeli. Bisogna quindi amare ciò che Dio ama e odiare ciò che egli odia o coloro che lo odiano. Quindi, anche il giusto conosce l'odio, non ne è esente e ne fa un uso per una giusta causa. *Eros* e *Thanatos* sono quindi presenti nella storia sacra fin dalle prime pagine e gli attori protagonisti devono sbrogliarsela con queste due pulsioni.

Nicola Purgato, psicoanalista, membro SLP e AMP, Padova.

[1] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora* [1972-1973], Einaudi, Torino 2011, p. 86.

La teologia cattolica riprenderà tale concezione nel cosiddetto *odium abominationis*, ritenuto legittimo purché non esagerato, in quanto espressione di forte ostilità al male e al peccato. Questo atteggiamento, tuttavia, non è esente da ambiguità e da pericoli, prestandosi facilmente a vedere in ogni presunto nemico (personale, politico, nazionale) un nemico di Dio e quindi un soggetto da odiare e legittimamente annientare. La stessa politica spesso ha usato motivazioni religiose di questo tipo per seguire i suoi piani e progetti non sempre all'altezza del suo compito, come questi nostri tempi ci mostrano nuovamente.

L'odio, quindi, anche nel campo religioso sembra costituirsi come una primitiva difesa dal male, dal male in sé e dal suo potere di seduzione.

Troviamo una concezione simile dell'odio come difesa nel famoso testo di Michael Balint *L'amore primario*:

> Secondo me l'odio è l'ultimo residuo, il rifiuto e la *difesa* contro l'amore oggettuale primitivo (o il conseguente amore arcaico). Ciò significa che noi odiamo le persone – anche se queste sono molto importanti ai nostri occhi – che non ci amano, e rifiutano, come partner, di collaborare malgrado i nostri sforzi per guadagnarci il loro affetto. Ciò evoca in noi le pene più amare, sofferenze e angosce del passato, e ci *difendiamo* contro il loro ritorno innalzando le *barriere* dell'odio, negando a noi stessi il bisogno di questa gente e la nostra dipendenza da loro. A modo nostro noi vogliamo confermare a noi stessi che questa gente – benché ci stia a cuore – è cattiva; che non dipendiamo più dall'amore di tutte le persone che ci interessano e possiamo fare a meno dell'amore di quelle che – tra loro – sono le più cattive[2].

Sigmund Freud si interessa all'odio a più riprese, ma la prova della sua importanza clinico-teorica nella sua elaborazione sta nel fatto che attorno a esso crea due miti.

In *Pulsioni e loro destini* l'odio non appare solo come uno dei possibili destini della pulsione, ma gli viene attribuita una funzione fondamentale nella produzione dell'io in una sorta di genesi mitica delle origini del soggetto.

> Dopo che alla fase puramente narcisistica è subentrata la fase oggettuale, piacere e dispiacere stanno a significare le relazioni che l'Io ha con l'oggetto. Quando l'oggetto diventa fonte di sensazioni piacevoli si produce una tendenza motoria, mirante ad avvicinare l'oggetto all'Io, a incorporarlo in esso […] Viceversa, quando l'oggetto è fonte di sensazioni spiacevoli, sorge una tendenza ad accrescere la distanza tra esso e l'Io, e cioè a ripetere a l'originario tentativo di fuga dal mondo esterno da cui promanano gli stimoli. Avvertiamo la "repulsione" esercitata dall'oggetto e lo odiamo; quest'odio può quindi accentuarsi fino a diventare inclinazione aggressiva verso l'oggetto, proposito di annientarlo[3].

Nella nascita dell'io il tempo dell'assorbimento e dell'incorporazione risulta subordinato a quello dell'espulsione perché è solamente attraverso l'espulsione che il soggetto può cercare di realizzare la coincidenza tra l'interno e il piacevole e tra l'esterno e lo spiacevole. L'io sputa, espelle, allontana da sé ciò che è spiacevole e incorpora ciò che è invece piacevole.

---

[2] M. Balint, *L'amore primario*, Raffaello Cortina, Milano 1991, p. 136.
[3] S. Freud, *Pulsioni e loro destini* [1915], in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino 1976, pp. 31-32.

Come scrive Freud:

> L'io odia, aborrisce, perseguita con l'intenzione di mandarli in rovina tutti gli oggetti che diventano per lui fonte di sensazioni spiacevoli […] L'odio, come relazione nei confronti dell'oggetto, è più antico dell'amore, esso scaturisce dal ripudio primordiale che l'Io narcisistico oppone al mondo esterno come sorgente di stimoli[4].

È con lo sputare che sorge la discriminazione tra interno ed esterno a partire da un'estroflessione di un reale indigesto, non simbolizzabile. Questo cacciare fuori, questa espulsione del maligno (pensiamo alla figura del demonio) è una forma di esteriorizzazione di ciò che costituisce in realtà una parte interna, intima al soggetto e ineliminabile. Il dolore, la sofferenza, il male non sono eliminabili radicalmente. L'espulso, l'oggetto esteriorizzato, non è altro che una eccentricità ingovernabile e non simbolizzabile che abita il soggetto stesso. L'espulso, ciò che viene sputato fuori, è il "più prossimo" al soggetto che però, in questo movimento di esteriorizzazione, finisce per diventare l'estraneo più radicale[5].

Il termine *das Ding* (la Cosa) che Freud utilizza nel *Progetto di una psicologia* – e che Lacan riprenderà ampiamente nel *Seminario VII* – connota propriamente questa matrice oscura, "non assimilabile"[6] che il soggetto incontra nell'Altro e che costituisce, per un altro verso, il suo stesso centro, straniero a se stesso.

Il secondo mito che cerca di dare un posto all'odio è *Totem e tabù*. In quest'opera, che tenta una comprensione psicoanalitica delle scoperte antropologiche dell'epoca, l'ipotesi è che all'origine della civiltà ci sia stato un padre che nell'orda primordiale deteneva un potere assoluto sulle donne e sui figli stessi, diventando così bersaglio di un odio che porta alla sua uccisione e che si presenta in modo molto simile a quello descritto nella triade biblica invidia-odio-omicidio. Il padre morto di *Totem e tabù* è il custode, anzi, l'accaparratore del godimento di cui priva tutti i figli, segregandoli in un legame di fratellanza fondato sulla rinuncia e sull'odio invidioso.

Il rimorso per il delitto compiuto, l'assassinio del padre, conduce poi a un senso di colpa permanente e a vari tentativi rituali di espiarlo, *in primis* l'istituzione di un culto all'interno del quale si collocava il pasto totemico. L'idea che il totem, sovente un animale, simboleggi il padre che il bambino teme e venera allo stesso tempo, in un'ambivalenza fra odio e rispetto, invidia e venerazione rimane un'osservazione che attraversa la nevrosi infantile, così come l'atteggiamento nei confronti del capo o del re nei diversi popoli. Nel compiere a ritroso il cammino dalla nevrosi al totemismo, Freud s'imbatte ancora una volta, nelle due passioni centrali del complesso edipico: l'amore e l'odio, la venerazione e la colpa.

---

[4] *Ivi*, pp. 33-34.
[5] Cfr. M. Recalcati, *Sull'odio*, Bruno Mondadori, Milano 2004, p. 50.
[6] Cfr. S. Freud, *Progetto di una psicologia* [1895], in *Opere*, vol. 2, Boringhieri, Torino 1968, p. 264.

Lacan tra odio e invidia

Lacan pone l'odio, insieme all'amore e all'ignoranza, tra le "passioni dell'essere". L'odio, diversamente da ogni altra passione, ha di mira l'essere dell'Altro. Non colpisce l'immagine, non vuole ciò che l'altro ha, non attacca un aspetto particolare della sua esistenza: "Su questo argomento dell'odio siamo così impacciati che nessuno si accorge che un odio, un odio solido, è qualcosa che si rivolge all'essere, all'essere di qualcuno"[7]. L'odio è un'invidia speciale. È "invidia della vita"[8], invidia che non ha un oggetto specifico se non l'attacco all'essere dell'Altro come tale, alla sua stessa vita con l'obiettivo di danneggiarla o di privarlo di essa.

> Se l'amore aspira allo sviluppo dell'essere dell'altro, l'odio vuole il contrario, il suo abbassamento, il suo sbandamento, la sua deviazione, il suo delirio, la sua negazione dettagliata, la sua sovversione […] L'odio si riveste nel nostro discorso comune di molti pretesti, incontra delle razionalizzazioni estremamente facili[9].

Da questo punto di vista l'invidia speciale di cui si nutrirebbe l'odio rimane in prima istanza un'esperienza del vedere ed è per questo che Lacan afferma che l'odio è "il solo sentimento lucido"[10].

"L'invidia è chiarissimamente un atto di percezione"[11] in quanto "vedere apre tutto lo spazio del desiderio, ma vedere non basta al desiderio. Lo spazio visibile rende conto a un tempo della mia potenza di scoprire e della mia impotenza di raggiungere. Si sa quanto possa essere triste uno sguardo bramoso"[12]. L'invidioso si addolora nel vedere l'altro immaginato felice e non mancante di nulla, ma ciò che lo addolora non è che l'altro possegga quel bene, bensì che attraverso quel bene possa realizzare una completezza a lui negata. In questo modo l'invidia e l'odio si intrecciano.

> Tutti sanno che l'invidia è comunemente provocata dal possesso di beni che non sarebbero, per colui che invidia, di alcuna utilità, e di cui non sospetta neppure la vera natura. È questa la vera invidia. Essa fa impallidire il soggetto di fronte a che cosa? Di fronte all'immagine di una completezza che si richiude, per il fatto che il piccolo *a*, l'*a* separato a cui egli è sospeso, può essere per un altro il possesso di cui si soddisfa, la *Befriedigung*[13].

---

[7] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora*, cit., p. 94.
[8] Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi* [1959-1960], Einaudi, Torino 2008, p. 278.
[9] J. Lacan, *Il Seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud* [1953-1954], Einaudi, Torino 1978, pp. 342-343.
[10] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante* [1971], Einaudi, Torino 2010, p. 96.
[11] H. Schoeck, *L'invidia e la società*, Rusconi, Milano 1974, p. 22.
[12] J. Starobinski, *L'occhio vivente*, Einaudi, Torino 1975, pp. 8-9.
[13] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* [1964], Einaudi, Torino 2003, p. 114.

Sempre Lacan nel *Seminario I* propone una topologia delle tre passioni dell'essere: ignoranza, amore e odio:

> Solo nella dimensione dell'essere, e non in quella del reale, possono inscriversi le tre passioni fondamentali: alla giunzione del simbolico e dell'immaginario, quella frattura, se volete, quello spigolo che si chiama l'amore; alla giunzione dell'immaginario e del reale, l'odio; alla giunzione del reale e del simbolico, l'ignoranza[14].

L'odio viene così situato nell'intersezione tra immaginario e reale, giuntura che lo esclude dalla dimensione simbolica. E se l'aggressività manifesta l'aspetto più immediato dell'odio, in quanto articolata alla dimensione immaginaria e quindi a una qualche dimensione ideale, l'odio arriva a toccare quasi direttamente il registro del reale, mettendo in secondo piano gli orpelli immaginari che accompagnano spesso l'aggressività. Il simbolico implica infatti il patto, la mediazione dialettica, l'alleanza della Legge; l'odio, invece, è una passione che rompe il patto, esclude la mediazione e calpesta l'alleanza della Legge. In questo senso "è una carriera senza limiti"[15], perché non sembra soddisfatto finché l'essere dell'altro non è svilito o annientato.

L'Altro odio-so

Nel *Seminario VII* Lacan afferma che la vita vuole innanzi tutto la distruzione: cattiveria, spinta all'aggressione, crudeltà, sadismo non sono tratti della soggettività umana che dipendono dalle condizioni storico-sociali. Per Lacan si tratta del rapporto con il godimento, "in quanto si presenta come nascosto in un campo centrale, con caratteri di inacessibilità, di oscurità, di opacità"[16] perché si tratta "del campo della distruzione assoluta, della distruzione al di là della putrefazione"[17].

La vita umana non può sottrarsi all'ingerenza eccessiva della pulsione perché la vita umana porta con sé questo eccesso come un suo tratto costitutivo. Tale interno ingombrante che il movimento dell'*Ausstossung* esteriorizza, almeno parzialmente, è un aspetto essenziale della Cosa lacaniana. La Cosa è, in questo senso, estranea al soggetto pur essendo la più prossima, è estima al soggetto. Ciò che abita al cuore del soggetto è radicalmente estraneo ma, al contempo, è la parte più prossima alla sua verità.

Il prossimo, in quest'ottica, è una maschera, un velo su cui proiettare, esteriorizzandola, la spinta distruttiva che anima gli esseri umani. È questo cuore nero dell'essere che Sade vuole raggiungere bruciando volontaristicamente ogni distanza dalla Cosa, ma che Emil Cioran in modo più quotidiano e universale ha saputo così descrivere:

---

[14] J. Lacan, *Il Seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud*, cit., p. 335.
[15] *Ivi*, p. 342.
[16] J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 266.
[17] *Ivi*, p. 275.

Come l'esperienza ci insegna, non esiste un essere più odioso del nostro vicino. Il fatto di saperlo così prossimo nello spazio ci toglie il fiato, rende parimenti impraticabili i nostri giorni e le nostre notti. Un'ora dopo l'altra, abbiamo un bel meditare la sua rovina: è lì, atrocemente presente. Sopprimerlo, questo è l'invito di ogni nostro pensiero […] Siamo, così, i potenziali assassini di chi vive nei nostri paraggi[18].

L'odio riguarda così il godimento dell'Altro da cui il soggetto si sente escluso e che invida gelosamente; è odio del modo di godimento dell'Altro, del modo attraverso il quale l'Altro si appropria in modo esclusivo del godimento. I modi di questa appropriazione trovano un loro fondamento ultimo nella razza. L'odio razzista, al di là di ogni causalità storico-sociale, ha questa "causa oscura" di fondo: è odio per il proprio godimento, è odio per l'Altro che è dentro di me in una posizione di estimità.

La vera questione in fondo è cosa rende l'Altro così Altro perché lo si possa odiare fin nell'intimo del suo essere? Ebbene, è l'odio per il modo in cui l'Altro gode di più e meglio di noi. Così argutamente Lacan:

Dirò di più: questo registro di un godimento accessibile solo all'altro è l'unica dimensione in cui possiamo situare quel singolare malessere che credo soltanto la lingua tedesca – mi sbaglio forse – ha saputo classificare, come altre sfumature psicologiche dell'apertura beante umana, con il termine *Lebensneid* [invidia della vita]. Non è una gelosia ordinaria, è la gelosia che nasce in un soggetto nel suo rapporto con un altro, nella misura in cui questo altro è ritenuto partecipare a una certa forma di godimento, di sovrabbondanza vitale, percepita dal soggetto come qualcosa che lui stesso non può conseguire per mezzo di alcun moto affettivo, neppure il più elementare. Non è davvero singolare, strano, che un essere riconosca di invidiare nell'altro, e sino all'odio, sino al bisogno di distruggere, quel che non è capace di afferrare in alcun modo, per nessuna via intuitiva? L'individuazione, quasi concettuale, di questo altro può bastare di per sé a provocare tale moto di malessere, e non credo che sia necessario essere analista per veder correre attraverso la trama dei soggetti i suoi ondeggiamenti sconcertanti[19].

L'apparente insolubilità della questione – di cui il razzismo fa solo segno – sta nel fatto che l'Altro è l'Altro dentro di me e la vera radice del razzismo e della violenza è l'odio per il proprio godimento perduto, di cui rimane traccia ma è difficile, se non impossibile, da afferrare e recuperare. Più facile afferrare l'altro per il collo, odiarlo, distruggerlo, bombardarlo, misconoscendo così la parte oscura che ci abita e alimentare l'ignoranza, passione sorella dell'odio.

Come affermava Cesare Pavese, che ben ha analizzato e conosciuto le molteplici sfumature della vita umana:

Si odia ciò che si teme, ciò quindi che si può essere, che si sente di essere un poco. Si odia se stessi. Le qualità più interessanti e fertili di ciascuno, sono quelle che ciascuno più odia in sé e negli altri. Perché nell'odio c'è tutto: amore, invidia, ignoranza, mistero e ansia di conoscere e possedere. L'odio fa soffrire. Vincere l'odio è fare un passo nella conoscenza e padronanza di sé, è giustificarsi e quindi cessare di soffrire[20].

[18] E. Cioran, *Il funesto demiurgo*, Adelphi, Milano 1986, p. 24.
[19] J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit. p. 278.
[20] C. Pavese, *Il mestiere di vivere*, Einaudi, Torino 1952, p. 113.

Per questo "fare un passo nella conoscenza" di ciò che si odia e si invida resta un atto fondamentale, perché mostra qualcosa di quel reale che "*non cessa di scriversi*"[21] nella storia del mondo e di ciascuno.

[21] J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XXV. Le moment de conclure* [1977-1978], lezione del 10 gennaio 1978, inedito *[T.d.A.]*.

Conflitto e legame sociale, *Dogman* di Matteo Garrone

Rosamaria Salvatore

In questo breve testo mi concentro su alcuni temi presenti nel film *Dogman* (2018) di Matteo Garrone, temi legati al conflitto interno al singolo e tra singolo e comunità. Il titolo, nella sua doppia connotazione, appare evocativo dei complessi tratti che caratterizzano il protagonista, Marcello, che gestisce un negozio di tolettatura per cani.

In *Dogman* Garrone ritorna a girare in una sorta di luogo di frontiera tra città e natura, ovvero una zona di Castel Volturno e nella darsena abbandonata del Villaggio Coppola dove aveva realizzato *L'imbalsamatore*. Al pari dei precedenti lungometraggi, il regista prende spunto da un fatto di cronaca, filtrato da un testo letterario, per tradurlo in una propria narrazione del tutto autonoma. E come per le opere antecedenti l'indagine sulla natura umana prende forza da luoghi in cui degrado e violenza influenzano attivamente scelte e comportamenti dei personaggi[1].

Amore è il lemma che il protagonista spesso pronuncia verso i cani di cui si prende cura nel proprio modesto locale di tolettatura; tale termine traduce in parola un'autentica sensibilità affettiva che questo minuto uomo, dalla stridente intonazione vocale, trasmette agli animali, in alcuni casi dall'aspetto aggressivo.

Nelle inquadrature iniziali del film un cane bianco, ripreso frontalmente in primissimo piano, abbaia ferocemente verso la macchina da presa, mostrando tutta la sua potenza. Queste prime immagini sembrano suggerire differenti direzioni di lettura.

La particolare razza di cane, spesso usato dagli uomini quale barriera di difesa o anche per combattimento, assurge a metafora del luogo di frontiera tra natura selvaggia e città dove si svolge la narrazione. Ambiente degradato non solo dal punto di vista urbanistico ma anche a causa della pervasiva violenza quotidiana, determinata da un retroterra sociale caratterizzato da un sottobosco di traffici illeciti: la presenza di attività economiche legate allo sfruttamento ne sono segno. Nel trasfigurare questo spazio attraverso una fotografia dai toni saturi e al contempo lividi, Garrone sembra suggerire una sorta di *no man's land* universale, non solo per l'aspetto figurativo di abbandono di quel territorio, ma soprattutto per l'assenza di una dimensione simbolica che regoli comportamenti e sentimenti di coloro che lì vivono, animati da un conflitto sotterraneo che appiattisce la visione dell'altro al ruolo di complice o di nemico su cui

Rosamaria Salvatore, membro SLP e AMP, Padova.

[1] Per *L'imbalsamatore* e per *Dogman* il testo letterario di riferimento è quello di V. Cerami, *Fattacci. Il racconto di quattro delitti italiani*, Mondadori, Milano 2006. Per una analisi più ampia del cinema di Matteo Garrone mi permetto di rimandare al mio saggio, R. Salvatore, *L'abbraccio dell'Altro come velo sul "reale". La scrittura per immagini di Matteo Garrone*, in *Agalma*, n. 37, Mimesis Edizioni, Sesto San Giovanni (Mi) 2019.

proiettare una violenza disconosciuta al loro proprio interno. Sappiamo con Jacques Lacan che il reale è ciò che sfugge a qualsiasi simbolizzazione e in questo particolare quadro disegnato da Garrone il suo ripetuto irrompere sembra coniugarsi con un immaginario denso di ostili proiezioni.

Il cane, inizialmente rabbioso e in un secondo momento acquietato dalla cura a lui rivolta da Marcello, sembra suggerirci il regista, può essere considerato figurazione allusiva del complesso panorama umano mostrato nel film; coacervo di contrasti, di sentimenti e paesaggi mentali esposti all'elusione di un autentico riconoscimento del magma pulsionale da cui i singoli sono abitati. Su Simone, il personaggio che disturba l'andamento delle esistenze e delle attività degli abitanti di quella zona di frontiera con abusi e prepotenze, si condensano e canalizzano pulsioni violente: il piccolo gruppo di uomini attorno a Marcello denega il portato di ferocia che alligna all'interno di ognuno di loro. In una sequenza del film, esemplare a tal proposito, durante il momento rituale di un pranzo, nel tentativo di porre fine agli atti di sopraffazione di Simone, le vittime progettano la possibilità della sua soppressione. Frenano il loro piano esclusivamente considerazioni di ordine pratico. Marcello ascolta muto, immobile, pietrificato, i desideri omicidi espressi dai suoi amici. Come in una pellicola western l'unica legge che pare esistere è quella della risposta al di là della legge. Al contempo il rito serale di una partita di calcio che li vede uniti testimonia un senso di appartenenza alla comunità.

Altro elemento significativo della forza espressiva di questo inizio è la posizione attribuita ai cani all'interno della narrazione. Al pari degli umani essi possono essere considerati personaggi: osservano e seguono le azioni dei singoli, a volte storditi per la crudezza degli avvenimenti, a volte, con il loro ripetuto abbaiare dentro gabbie che ne bloccano il movimento, sembrano manifestare una sorta di impotente e istintiva risposta alla brutalità a cui assistono.

Ma per tornare alla sequenza iniziale, attraverso poche inquadrature intervallate da asciutte ellissi, Garrone riesce a delineare tratti caratteristici dell'umanità di Marcello e della grazia con cui egli si prende cura del feroce cane che, accarezzato dal getto di aria calda con cui viene asciugato e dalle tenere parole a lui rivolte dal protagonista, appare pacificato e quasi compiaciuto. Tale *incipit* ci introduce a una concezione estetica che pervade *Dogman*: l'occhio della macchina da presa è lì pronto a osservare e captare la complessità, la tensione interna, il conflitto tra percezioni, sentimenti, moti dell'anima, differenti e non di rado in contrasto.

La parola, ricca di una forte valenza affettiva accompagnata da una gestualità carica di slanci, è la forma con cui Marcello manifesta il suo amore verso la figlia preadolescente Alida, ampiamente ripagato. Padre che, mediante la condivisione di momenti di cura dei cani e la pratica delle immersioni subacquee, le trasmette un orizzonte aperto al desiderio. Garrone sembra suggerirci che bisogna andare a cercarlo negli abissi marini, là dove il silenzio e il fondo trasparente donano un respiro aperto a una dimensione vivificante. E se per soddisfare l'anelito di Alida a immergersi in mari lontani accetta di colludere con gli atti criminosi di Simone, abbracciando la posizione di vittima sacrificale che lo porta a subire un anno di carcere, la posta in

gioco, ovvero rispondere alla domanda della figlia donandole momenti di gaia felicità in universi inesplorati, è ciò che lo àncora profondamente alla vita. Forse anche alla luce di queste considerazioni possiamo iniziare a esplorare le ragioni dell'esplodere della violenza nei confronti di Simone.

A lui legato da uno stretto attaccamento, Marcello, dal mite temperamento, con la sua struttura esile e il suo volto attonito, incarna la posizione di dominato, vessato anch'egli dal godimento senza limite del massiccio e sregolato uomo. Eppure, nonostante i ripetuti soprusi, Simone costituisce per il tenero protagonista una sorta di feroce e vorace calamita da cui è attratto.

Come nei film precedenti, Garrone esplora relazioni complesse al cui interno fascinazione e dominio si alternano serrando i personaggi in balia di una forza autodistruttiva che li spinge a farsi oggetto della tirannia dell'altro. Grate, finestre oscurate da veneziane, barriere architettoniche, vetri che deformano corpi, volti ed espressioni, in *Dogman*, non evocano solo il senso di chiusura e di costrizione provato dai protagonisti ma, più profondamente, delineano lo spazio simbolico delle strategie di potere. Le grate della prigione che Marcello dovrà varcare per non tradire Simone, lo spazio costrittivo del carcere, e il deludente esito del suo sacrificio, rappresentano il crocevia attraverso il quale Marcello riconosce in se stesso una rabbia fino allora repressa. Se per tutto il tempo era riuscito a sottrarsi al male "per non farsi contagiare dal clima di violenza che lo circonda"[2], come affermato dal regista, da lì "inizia la sua caduta agli inferi"[3].

Marcello nel suo donare amore e dolcezza è mosso, come notato da molti autori e da Garrone[4], dalla instancabile ricerca di un riconoscimento da parte dell'Altro, imbrigliato nell'anelito di ricevere transitivamente e in maniera reversibile quell'amore e quella dolcezza che animano il suo candore.

Costretto a convivere all'interno di una comunità in cui violenza e orrore tracciano le coordinate di comportamenti e strategie, cercando di non farsi catturare da tale clima, al contempo egli sembra sottomesso a un fantasma che alimenta il suo rapporto con il mondo: la dipendenza dallo sguardo di una alterità sfuggente e diffusa, che in alcuni momenti può assumere le fattezze dei singoli con cui condivide pranzi, brevi conversazioni e momenti ludici.

Solo nell'abisso marino, con l'adorata figlia, Marcello pare trovare pace, lì sembra poter porre una sottile e liquida barriera a un reale spaesante che si manifesta nella forma di un pervasivo sguardo rincorso e al contempo temuto, aderente a una alterità cercata e parimenti sovrastante. Eppure, anche in quel luogo, dopo la sua carcerazione, schegge di reale affiorano improvvisamente: il suo respiro si fa affannato e, per non soffocare, ritorna in superficie, davanti agli occhi allarmati di Alida. In modo inatteso si affaccia per lui qualcosa di informe, di indefinito, di non contenibile che lo interpella. Qualcosa si mostra con la densità dell'eccesso, un

[2] F. Montini, P. Spila, *Visionario e fantastico: il lato oscuro del reale*, in *Cinecritica*, n. 90/91, Edizioni Sabinae, Roma 2018, p. 13.
[3] *Ivi*, p. 12.
[4] *Ivi*, p. 13.

qualcosa di debordante e di non padroneggiabile: zona opaca, minacciosa che lo riguarda.

Al pari, la sequenza precedente alla sua carcerazione, in cui il protagonista viene condotto dalla polizia in commissariato per aver aiutato Simone a svaligiare il negozio del suo vicino Vittorio, ci aiuta a comprendere quanto l'esposizione allo sguardo dell'Altro provochi il primo momento di vacillamento nel protagonista. La macchina da presa dapprima addosso a Marcello, che cerca vanamente di divincolarsi dalla stretta dei poliziotti, prontamente si sposta sui negozianti che fanno parte della sua cerchia di amicizie e che, inquadrati di spalle, seguono l'azione: l'uomo viene sospinto all'interno della vettura della polizia. La cinepresa sembra pedinare la traiettoria del loro sguardo interrogativo fissato sull'esile uomo: osservano stupiti e al contempo sospettosi i suoi movimenti di protesta.

Nel momento in cui, dopo un anno di carcerazione, il protagonista cerca di entrare nel bar-sala giochi alla ricerca di Simone, nella illusoria speranza di raggiungerlo per ricevere il compenso pattuito, viene prontamente investito dalle parole ostili del proprietario che gli inveisce contro: intimandogli di vergognarsi e, respingendolo, gli ricorda che lui, prima della collusione con l'atto criminoso, era uno di loro.

La vergogna, per Jacques Lacan, è un affetto primario del rapporto con l'Altro, con un altro primordiale che non giudica ma che semplicemente vede e dà a vedere e tale affetto è intrinsecamente legato alla parte più intima del soggetto[5]. Comprendiamo allora come sia l'orizzonte dello sguardo a imprimere in Marcello l'incontro con un reale non assimilabile che nessun fantasma riesce più a schermare, contribuendo ad alimentare, al pari della collera non contenibile per l'indifferenza di Simone, la pulsione di morte che lo porterà a compiere il delitto. Il fragile Marcello riesce là dove coloro che lo hanno isolato e da cui ha sempre atteso un riconoscimento, mossi dalle medesime intenzioni, hanno fallito.

Anche nelle sequenze nelle quali lo vediamo realizzare il suo atto criminoso percepiamo il contrasto tra forze interne che lo abitano: dopo aver colpito al cranio Simone cerca di rimarginare la ferita, come aveva fatto in passato quando l'amico era stato colpito da uno sparo; la pietà e la cura per l'altro per un momento riaffiorano a disegnare il complesso magma di conflitti che premono in lui[6]. Ma quando la ribellione e la potenza fisica di Simone hanno il sopravvento, Marcello reagisce. I cani rinchiusi nelle gabbie assistono impotenti alla crudeltà della scena, rispondendo con

[5] Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi* [1969-1970], Einaudi, Torino 2001, pp. 227-259.

[6] Si vedano a questo proposito le dichiarazioni di Garrone in relazione alla complessa natura del personaggio: "anche nel momento in cui [Marcello] reagisce e ferisce a morte il suo persecutore, ha quasi una forma di pentimento, cerca di curarlo, guarirlo, s'illude in cuor suo che tutto miracolosamente possa tornare come prima, senza così dover tradire la sua natura, la sua mitezza. Il paragone […] è con *Memorie del sottosuolo* di F. Dostoevskij. Lì si parla dell'uomo contemporaneo, delle sue contraddizioni, della scissione della personalità, del fatto che spesso non si sceglie secondo un fine legato al proprio bene". F. Montini, P. Spila, *Visionario e fantastico: il lato oscuro del reale*, cit., p. 13.

latrati o con occhi smarriti, spettatori inerti in un luogo – il laboratorio di tolettatura – illuminato da una luce chiaroscurale, in cui cura e tenerezza non hanno più respiro.

In un terreno disabitato e incolto il protagonista, per eliminare ogni traccia del suo assassinio, dà fuoco al pesante corpo del suo persecutore avvolto in un tappeto ed ecco che, in quel deserto abbandonato, affiorano elementi del suo fantasma.

Marcello, mentre osserva il corpo di Simone ardere, udendo in lontananza delle voci, riconosce quelle dei suoi compagni di calcio impegnati in una partita. Si arresta immediatamente e corre verso il campo di calcio dove i suoi vecchi amici gli appaiono impegnati nel gioco. Vanamente richiama la loro attenzione, i volti da lui fantasmaticamente creati non rispondono, Marcello non recede, persevera nel tentativo di farsi vedere, urla: "Ragazzi! Oh! France', Vittorio. Sono io Marcello! Mi sentite?" Ripete più volte: "Sono Marcello! Oh! Franco! Venite a vedere che ho fatto! Venite a vedere! Mi sentite? Aspettate. Ci penso io! Torno subito!". Le figure generate dalla scena fantasmatica continuano a giocare, sorde al suo appello. Lui corre allora indietro a spegnere il fuoco e trasporta sulle spalle il pesante cadavere di Simone fino a raggiungere il campo di calcio.

Inquadrato in primo piano sul bordo sinistro dell'inquadratura, i suoi occhi spaesati scrutano lo spazio deserto e muto che ora lo fronteggia. Il suono delle onde del mare in lontananza è l'unico ritmo acustico percepito. Le produzioni fantasmatiche si sono dissolte, la sola realtà fisica che appare è il terreno vuoto del campo.

Ora Marcello trascina a fatica il cadavere sulle minute spalle, con respiro affannato, in un'alba livida, pronto a esporlo allo sguardo della comunità al pari di un trofeo. La macchina da presa, attraverso piani lunghi, sta addosso ai corpi: Marcello avanza appesantito da quello di Simone privo di vita che ingombra pesantemente il suo. Il fisico contrasto delle due figure viene accentuato dai toni terrosi di fango e sangue che ricoprono volti e indumenti. Giunto in prossimità dello slargo che nel corso della narrazione ha rappresentato lo spazio scenico della vita quotidiana della comunità – un parco giochi usurato dal tempo e dall'incuria – Marcello consegna al nudo terreno il cadavere di Simone. Nessun battito di vita emana in quel luogo ora totalmente privo di presenze. Un lungo primo piano mostra il suo volto spaesato esplorare lo spazio vuoto e muto attorno a sé. Il viso di Marcello appare perso, i suoi occhi fissano quel posto come a cercare vanamente un contatto, come se quella porzione di mondo fosse ora improvvisamente estranea, non gli appartenesse. In questa impermeabilità del mondo che ha di fronte appare appeso sul bordo di un nulla: le immagini e le figure che hanno alimentato il suo fantasma si sono dissolte, il vedere non è più orientato da alcun oggetto, da alcuna illusoria ricerca di riconoscimento.

Nell'ultima inquadratura lo spazio assume funzione segnica: Marcello è ripreso a distanza con macchina fissa in un totale dall'alto, seduto immobile sul muretto di cemento del parco giochi. Unica presenza il suo cane che lo ha accompagnato in questo ultimo percorso.

I contorni del suo fantasma sono ormai sfaldati; lo sguardo, squarciando la rete delle immagini, si mostra quale sguardo diffuso che lo riguarda, fatto di puro

niente, non ancorabile ad alcun personaggio della sua storia. Invisibile agli uomini da cui avrebbe voluto essere amato, come affermato da Luca Malavasi[7], ha ora di fronte a sé un punto cieco e indefinito; la rappresentazione del proprio esistere si converte in puro sguardo, sguardo deserto che fissa il nulla, lembo di reale non colmabile e non circoscrivibile in alcuna composizione fantasmatica.

[7] L. Malavasi, *Diventare invisibile.* Dogman *di Matteo Garrone*, in *Fatamorganaweb*, consultabile al seguente indirizzo: https://www.fatamorganaweb.it/dogman-garrone/

Perché la pace? Da Kant a Sade

Alberto Turolla

Il titolo non vuole essere un mero rovesciamento del dibattito tra Albert Einstein e Sigmund Freud: *Perché la guerra?*[1]. L'interrogativo posto riguarda la possibilità di ciò che chiamiamo pace a vari livelli, non solo politico, ed è ispirato in particolare da due testi: *La pace è finita* di Lucio Caracciolo e *Per la pace perpetua* di Immanuel Kant.

Queste due formulazioni mi hanno indotto a porre l'interrogativo alla luce della psicoanalisi, che si occupa di altri conflitti, ed è a partire da essa che si può porre la domanda: cosa intendiamo per pace?

Non si può prescindere dall'attualità della e delle guerre, nel contempo non possiamo trattare questa attualità solo con gli strumenti politici, geopolitici e sociologici, al di là della loro importanza e pertinenza.

Se, come insegna Jacques Lacan, l'inconscio è la politica, quello che possiamo trarre dall'attualità dei conflitti bellici si riverbera nei conflitti di cui si occupa più precisamente la psicoanalisi, la quale apporta un contributo imprescindibile proprio sul o sui perché?

Da qui il ricorrere nel mio titolo di questo significante, e tale lo reputo proprio riferendomi alla cura analitica, che potrei definire un'analisi del perché. Perché si è agito così… perché non si riesce a smettere… a non pensare a quanto accaduto… e così via finché non si cambia discorso.

Venendo al perché della guerra e della pace, o presunta tale, propongo alcune righe del testo di Lucio Caracciolo, in cui si riferisce in particolare all'Europa, che, lacanianamente, se volete, scrive *Leuropa*, tutto attaccato.

> L'europeismo mirava a fare della pace la norma del continente… La norma travestita da diritto, contro la storia. Il diritto contro la guerra, diga giuridica capace di stemperare i conflitti prima che tralignino in scontri armati. […] Con il 24 febbraio 2022 entriamo nel territorio della guerra rimosso dalla retorica e dalla prassi comunitaria. Cacciata dalla porta della legge, la guerra rientra dalla finestra della storia. Nessun decreto può cancellare la guerra dal percorso dell'umanità. Non c'è legge né istituzione che possa sterilizzare la storia[2].

Il libro di Caracciolo è dedicato in particolare all'Europa, all'europeismo, ma è anche un'analisi degli assetti geopolitici di vari paesi extraeuropei e dell'illusione di un concetto di pace *tout court*. Concetto di pace che ritroviamo in Immanuel Kant, autore del breve testo *Per la pace perpetua.*

Alberto Turolla, psicoanalista, membro SLP e AMP, Padova.

[1] S. Freud, *Perché la guerra? (Carteggio con Einstein)* [1932], in *Opere*, vol. 11, Boringhieri, Torino 1979, pp. 289-303.

[2] L. Caracciolo, *La pace è finita*, Feltrinelli, Milano 2022, p. 123.

Il messaggio che il testo di Caracciolo veicola si può sintetizzare in queste due righe che riguardano la pace e la guerra tornata prepotentemente nell'attualità: "La saggezza della Guerra fredda consisteva nell'aderire al principio di realtà rispettando, mentre li si avversava, regimi e culture avverse"[3]. L'invito non è tornare alla guerra fredda ma, come si esprime l'Autore, "ristudiare quelle lezioni e trarne spunto non per vera pace, ma verso una successione di tregue e intese limitate, sulla base di una garanzia reciproca non scritta ma effettiva della rinuncia a sovvertire il regime avverso"[4]. *La pace è finita* di Caracciolo è un contributo notevole per l'interpretazione degli eventi che ci coinvolgono.

Venendo ora a Freud, va ricordato che prima della lettera in risposta a Einstein, che lo aveva interpellato chiedendogli un'interpretazione sul perché ci fosse ancora la guerra nel mondo, egli aveva già pubblicato uno scritto dal titolo *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, tuttora di grande attualità.

Nella prima parte intitolata *La delusione della guerra* leggiamo:

> Presi nel vortice di questo tempo di guerra, privi di informazioni obiettive senza possibilità di considerare con distacco i grandi mutamenti che si sono compiuti o che si stanno compiendo, o di prevedere l'avvenire che sta maturando, noi stessi non riusciamo a renderci conto del vero significato delle impressioni che urgono su di noi, e del valore dei giudizi che siamo indotti a pronunciare. Ci sembra che mai un fatto storico abbia distrutto in tal misura il prezioso patrimonio comune dell'umanità, seminato confusione in tante limpide intelligenze, degradato così radicalmente tutto ciò che è elevato. Anche la scienza ha perduto la sua serena imparzialità; i suoi servitori, esacerbati nel profondo, cercano di trar da essa armi per contribuire alla lotta contro il nemico[5].

Questo scrive nel 1915, in riferimento alla Grande Guerra, ma si attaglia perfettamente al momento che stiamo vivendo, in particolare per "il valore dei giudizi che siamo indotti a pronunciare".

Continuando sempre nello stesso capitolo: "La guerra a cui non volevamo credere è scoppiata e ci ha portato la delusione"[6]. E di seguito:

> Due fatti hanno suscitato in questa guerra la nostra delusione: la scarsa moralità verso l'esterno di quegli Stati che all'interno si erigono a custodi delle norme morali e la brutalità del comportamento di quei singoli individui che, in quanto membri della più progredita civiltà umana, non ci saremmo aspettati capaci di tanto[7].

Delusione è uno dei significanti che incontriamo spesso nel percorso di un'analisi e il suo perché è, in prima battuta, spiegabile in quanto rimanda all'illusione, come insegna lo stesso Freud facendo riferimento anche a se stesso. Infatti, come scrive Ernest Jones in *Vita e opere di Freud*[8], il viennese Freud aderì in

---

[3] *Ivi*, p. 134.
[4] *Ivi*, p. 136.
[5] S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* [1915], in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino 1976, p. 123.
[6] *Ivi*, p. 126.
[7] *Ivi*, p. 128.
[8] E. Jones, *Vita e opere di Freud 1856 -1939*, Il Saggiatore, Milano 1995, 3 voll.

un primo momento entusiasticamente alla proclamazione della guerra, ma qualche tempo dopo subentrò la delusione e lo psicoanalista Freud scrisse queste righe in una lettera indirizzata a un amico psichiatra olandese:

> La psicoanalisi ci ha inoltre insegnato che il nostro intelletto è qualcosa di fragile e dipendente, gingillo e strumento delle nostre pulsioni e dei nostri affetti e che siamo costretti ad agire ora con intelligenza ora con stoltezza a seconda del volere dei nostri intimi atteggiamenti e delle nostre intime resistenze[9].

È questa consapevolezza data dalla psicoanalisi che determinerà la posizione definitiva e inequivocabile di Freud, come si può desumere dalla lettera indirizzata a Einstein nel 1932.

Ritroviamo in Lacan una posizione molto simile. Entrambi prendono atto dell'impossibilità di scongiurare il conflitto bellico anche a partire dal conflitto in essere a un altro livello: quello delle pulsioni direbbe Freud, quello della pulsione dice Lacan sulla scia di Freud, ma accentuando il valore della pulsione di morte.

Concludo con i riferimenti al testo citato di Freud con questo passo:

> Né possiamo meravigliarci se il rilassamento di tutti i vincoli morali tra le individualità collettive del genere umano si ripercuote anche sulla moralità privata, posto che la coscienza morale, lungi dall'essere quel giudice inflessibile di cui parlano i moralisti, altro non è alle origini che 'angoscia sociale'[10].

Il riferimento alla coscienza morale ci introduce al progetto kantiano, quello della *Critica della ragion pratica* che sfocia in un libello dal titolo *Per la pace perpetua*, dove nell'introduzione Kant dice apertamente di aver tratto tale formula dall'insegna di una locanda ove era raffigurato un cimitero, espressione chiaramente ironica. Conscio dell'ironia insita in questa formulazione, nondimeno la rilancia come progetto di un ipotetico trattato di pace che dovrebbe impedire il verificarsi di qualsiasi conflitto futuro. Sarà Lacan a sottolineare l'ironia insita alla base della *Critica della ragion pratica*, invitando a riflettere su cosa può significare pace alla luce della psicoanalisi con il suo scritto intitolato *Kant con Sade*, dove leggiamo: "La *Filosofia nel boudoir* viene otto anni dopo la *Critica della ragion pratica.* Se, dopo aver visto che le si accorda, dimostreremo che la completa, diremo che offre la verità della Critica"[11].

Riprenderò dopo questa argomentazione, ora mi riferisco a quanto dice Kant nel suo libello-progetto per una pace perpetua. Kant non è Jean-Jacques Rousseau, non predica la bontà insita nell'essere umano, e infatti nella parte dedicata agli *Articoli definitivi per una pace perpetua fra le nazioni*, scrive:

---

[9] La lettera di S. Freud è riportata *nell'Avvertenza editoriale* di *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, cit., p. 121.
[10] *Ivi*, pp. 127-128.
[11] J. Lacan, *Kant con Sade* [1963], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974 e 2002, p. 765.

> Lo stato di pace fra gli uomini, i quali vivono gli uni a fianco degli altri, non è uno stato di natura, ma rappresenta piuttosto uno stato di guerra in cui – per quanto le ostilità non vengano continuamente dichiarate – si è sempre vicini allo scoppio delle ostilità. Risulta quindi necessario conferire stabilità, poiché l'astensione da atti ostili non rappresenta di per sé una garanzia sufficiente per la pace[12].

Il principio pacifista di Kant, però, si basa pur sempre sulla Natura, ma intesa come essere supremo, da cui discende la Provvidenza, e infatti nel capitoletto intitolato *Sulla garanzia di una pace perpetua*, leggiamo: "La miglior garanzia di una pace perpetua è la Natura, la grande artefice, poiché dal suo procedere automatico risulta ben visibile il suo fine: far derivare la concordia degli uomini dalla discordia, anche loro malgrado"[13]. Si potrebbe dire che a questo livello troviamo il compimento di quanto predicato nella *Critica della ragion pratica* che Lacan sintetizza nella frase citata prima.

Fra i numerosi riferimenti testuali che incontriamo nel testo di Lacan che permettono di connettere Kant con Sade ne indico uno che richiama subito lo slogan sadiano: "Francesi, ancora uno sforzo se volete essere repubblicani!"[14]. È un'incitazione ironica anch'essa e viene a significare ben altro, dice Lacan, ma può essere messa in connessione con ciò che renderebbe possibile la pace perpetua secondo Kant. Infatti il primo articolo definitivo per la pace perpetua recita: *La Costituzione civile di ogni Stato deve essere repubblicana.* Pienamente d'accordo sull'essere repubblicani, ma quello su cui si basa Kant, come nella *Critica*, è un *Sollen*, per dirla nella lingua che accomuna Kant e Freud, un dover essere che tradotto freudianamente diventa il superio, e tradotto lacanianamente diventa quel godimento che qualificherei come inusitato, ma sempre più attualmente ricercato, che è insegna della pulsione di morte.

Quell'imperativo categorico, incondizionato e assoluto, che ritroviamo cronologicamente in Kant, in Sade e poi in Freud, in quanto erede del complesso edipico, nella *Critica della ragion pratica* recita: "Agisci in maniera che la massima della tua volontà possa valere sempre anche come principio di una legislazione universale"[15]. Questo principio etico, che dovrebbe sancire l'autonomia del soggetto da qualsiasi vincolo dato da una morale contingente, lo ritroviamo in Sade come sua estrema conseguenza e totale autonomia del soggetto nelle sue scelte fino a poter godere liberamente del corpo dell'Altro.

Così la riporta Lacan: "Ho il diritto di godere del tuo corpo, può dirmi chiunque, e questo diritto lo eserciterò, senza che nessun limite possa arrestarmi nel capriccio delle esazioni ch'io possa avere il gusto di appagare"[16].

Lacan porta a estreme conseguenze quell'imperativo categorico che fonda l'agire umano non sul desiderio ma secondo il principio di una legislazione universale

[12] I. Kant, *Per la pace perpetua*, Ibex edizioni, Cesano Maderno 2022, p. 17.
[13] *Ivi*, p. 37.
[14] J. Lacan, *Kant con Sade*, cit., p. 767.
[15] I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Signorelli, Milano 1959, p. 85.
[16] J. Lacan, *Kant con Sade*, cit., p. 768.

dimostrando che tale principio non si oppone alla pulsione, ma rappresenta una delle sue possibili soddisfazioni ed è per questo che l'imperativo del superio è: *Godi!*

Ma se Freud indica un sadismo del superio, in quanto esacerbazione di un principio morale, che si tramuta in masochismo, per cui paradossalmente si sta bene nel male, per Lacan, diversamente, il sadismo è un correlato del masochismo che, in quanto vera per-versione, porta all'estremo limite l'angoscia. Quell'angoscia morale a cui allude Freud nel passo citato. Ed è qui che per Kant entra di necessità la ricerca di quella pace perpetua che auspica, dove il conflitto viene risolto in base a una legge, legge di Natura.

Passando dal sociale, dal collettivo all'individuale, come avviene in un'analisi, tramite essa si può arrivare alla pacificazione, che è ben diversa dallo "stare in pace".

La pace perpetua abolisce il soggetto in quanto diviso, mancante e desiderante. È per questo che se possiamo parlare di pacificazione in analisi è perché non si prescinde dal riconoscimento del conflitto e della divisione soggettiva, ma non si sostiene la mortificazione insita nel godimento.

Con il godimento nostro e altrui, comunque, dobbiamo fare i conti: lo vediamo in atto, ma non solo, nelle mostruosità commesse in Ucraina come in Israele o Gaza. La pace è finita dunque? Se ci esprimessimo così significherebbe avallare l'idea che ci fosse stata pace, ma come dice Caracciolo, non era pace, bensì guerra fredda. Allora inutile illudersi sulla possibilità della pace, nessun trattato potrà mai scriverla definitivamente. Anche Lacan dice che fa parte del discorso e del commercio interumano, dunque non si può scrivere la pace, se non quella perpetua, della quale per altro nulla sappiamo. Non si può scrivere la pace, come non si può scrivere il rapporto sessuale, aggiungo, come affermato da Lacan, che però non si è fermato a questa dichiarazione, ma come si legge nello scritto intitolato *Nota italiana*:

> Il sapere in gioco […] è che non c'è rapporto sessuale, rapporto, intendo dire, che possa essere messo in scrittura. Se è così, inutile provarci, mi si dirà, certo non voi, ma sicuramente i vostri candidati; è un di più da ritorcere, non avendo nessuna chance di contribuire al sapere senza il quale vi estinguerete. Senza provare questo rapporto con la scrittura, non c'è infatti modo di arrivare a quello che, nel momento stesso in cui ponevo la sua inex-sistenza, ho proposto come un obiettivo per cui la psicoanalisi uguaglierebbe la scienza: dimostrare cioè che questo rapporto è impossibile da scrivere e che proprio per questo non si può affermarlo, ma neanche confutarlo[17].

È sull'onda di questa affermazione di Lacan che si colloca il mio *perché la pace?* in quanto si tratta di provare a scrivere il trattato di pace e non di demordere.

[17] J. Lacan, *Nota italiana* [1973], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 306.

Echi sul tema dalla Scuola Una

Cronaca del disagio: la guerra tra reale e realtà

Francesca Biagi-Chai

La guerra, questione di discorso

Conquistatrice o difensiva, la guerra è considerata da sempre come un'attività sociale che s'impone. Machiavelli, dicendola giusta se necessario, indica che essa non risponde alla liberazione selvaggia degli istinti o delle pulsioni ma a un'elaborazione che li inquadra. Fu Machiavelli che suggerì al principe di prepararsi alla guerra, sollevando in massa i cittadini per sostituire i mercenari al servizio della città.

Sun Tzu, non diceva altro, nella sua *Arte della guerra*: "L'arte della guerra è di vitale importanza per lo Stato. È una questione di vita o di morte, una scelta che può condurre alla salvezza o alla rovina"[1]. La guerra non è dunque fuori discorso, il suo carattere si modifica a seconda della società che colora il discorso del padrone in rapporto agli altri discorsi.

Oggi il concetto di reale è stato creato, si è inserito ne *lalingua*. La nozione viene comunemente utilizzata molto per significare ciò che va oltre la realtà o la comprensione, insomma un'altra dimensione generalmente più dura, vicina al peggio.

Produrre il proprio reale

Nel crimine contro l'umanità che durante la Seconda guerra mondiale fu l'impresa di sterminio degli ebrei d'Europa, il reale fece la sua entrata in maniera visibile, massiccia e compatta, fuori senso e fuori discorso. Si tratta di un'effettiva impresa di disumanizzazione: scomparsa di corpi, di nomi, della storia; con sistematicità, completezza e razionalizzazione. In questo caso la domanda è la seguente: come un folle paranoico ha potuto far produrre ad altri il proprio reale? Conosciamo certo il potere persuasivo, a volte ipnotizzante di colui che non dubita, sulla debolezza delle menti di chi non sa. Qui è stato raggiunto l'estremo e ciò che colpisce è che il reale, quello di uno solo, sia stato prodotto socialmente nella sua purezza di reale, al di là di ogni immaginazione possibile.

È dunque il reale nella sua mostruosità che crea un prima e un dopo nella concezione della guerra. Nell'ambito della guerra, quella che obbedisce alle leggi della guerra, la possibilità di un'altra guerra viene introdotta, quella che guida un reale

---

Francesca Biagi-Chai, psicoanalista, membro ECF e AMP, Parigi.
Il testo è stato pubblicato con il titolo *La guerre entre réel et réalité* su *L'Hebdo-Blog*, 2 e 16 aprile 2023, disponibile su internet:
https://www.hebdo-blog.fr/la-guerre-entre-reel-et-realite-1/ e https://www.hebdo-blog.fr/la-guerre-entre-reel-et-realite-2/

[1] Sun Tzu, *L'arte della guerra*, Feltrinelli, Milano 2011, p. 37.

senza legge o, ciò che è equivalente a esso, una legge personale. Questo assoluto del reale realizzato ha costituito una frattura nella civiltà. Da cui le forme larvali, dove si rivela una struttura dello stesso ordine, ne sono illuminate e diventano leggibili, anche se appaiono come meno antiumane nella loro esecuzione. Forme che vanno dal crimine di guerra al genocidio, per le quali il reale in quanto tale si distingue. Nell'epoca del godimento generalizzato, esse sono sempre più numerose, anzi partecipano a ogni forma di guerra moderna. Oggi la guerra deve essere letta sulla base di un reale che ha sovvertito il simbolico, partendo dall'immaginario, al di là della nozione di *alter ego*, nemico.

Del crimine reale e dell'immaginario del gruppo

Nel suo scritto sulla criminalità Lacan delinea un posto possibile per questo reale benché non ancora teorizzato come tale. Prende l'esempio dalla situazione di guerra e dallo statuto di passaggio all'atto nell'esercito, il cui reclutamento è sempre meno esigente e selettivo. Ebbene, quando si entra in contatto con nemici civili, appare una propensione agli abusi, cioè:

> il gusto che si manifesta nella collettività così formata, nella luce di gloria che la mette a contatto con i suoi avversari civili, per la situazione consistente nel violare una o più donne in presenza di un maschio, di preferenza anziano e preventivamente ridotto all'impotenza, senza che niente faccia presumere che gli individui che la realizzano si distinguano, prima e dopo, come figli o come mariti"[2].

La legge simbolica si trova nell'immaginario che il gruppo sostiene, non realizzando l'azione del violentatore. Il reale si svincola dal processo di interiorizzazione della pulsione di morte e, se la civiltà diventa meno violenta, gli individui lo sono sempre di più. Essi possono perfino raggrupparsi e strutturarsi a tal fine. Nel testo del 1945 sulla psicoanalisi inglese e la guerra, Lacan aveva scelto il passo preso dall'efficacia del "rapporto veridico con il reale" lato inglese, e sul "modo irrealistico"[3] lato francese. Gli "inadatti, facilmente delinquenti" e altri "Dullards" raggruppati assieme vennero, aiutati da psichiatri, ad accrescere l'esercito normale[4]. L'era del pragmatismo a ogni costo era iniziata, i gruppi paramilitari così formati giocano una parte che resta da esplorare.

Esaminare il reale: i nomi che popolano il silenzio

Essere realisti in rapporto a queste nuove forme larvali, più o meno occulte di guerre, è anzitutto sapere ciò che significa esaminare il reale, darne la prova. Non rientra infatti, per così dire, nella dichiarazione, e non si iscrive in nessun legame con la verità.

---

[2] J. Lacan, *Introduzione teorica alle funzioni della psicoanalisi in criminologia* [1950], in *Scritti*, Einaudi, Torino 2002, vol. I, p. 125.
[3] J. Lacan, *La psichiatria inglese e la guerra* [1945], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 101.
[4] *Ivi*, p. 105.

Sin dall'apertura dei campi di concentramento, Sydney Bernstein, capo della sezione film della divisione azione psicologica degli eserciti alleati, accompagna l'esercito. Viene incaricato di realizzare un film documentario. Il film *Indagine fattuale sui campi di concentramento tedeschi* esce nel 1945[5].

Bernstein prende subito consapevolezza che ciò che gli si presenta davanti è talmente inimmaginabile che si stenterebbe a crederlo. In questo egli anticipa la tesi negazionista: senza la prova di questo reale, si potrebbe riscrivere la storia. Egli nota immediatamente che "le immagini in sé saranno insufficienti". Occorre inserirle in un discorso irrefutabile. Decide, allora, di filmare tutto ciò che potrebbe provare che questo è accaduto: nomi propri che figuravano nei forni crematori, "Tutti i nomi che popolavano il silenzio", diceva, e tutti gli altri segni che costituivano delle tracce significanti per ritrovare gli industriali tedeschi. Interrogatori delle SS e di altri responsabili presenti: ciò che contava era di filmarli in presenza, "costringerli a partecipare al sotterramento delle vittime, o addirittura chiedere loro aiuto". "Ho chiesto dei piani sequenze il più larghe e lunghe possibile e dei movimenti di telecamera panoramici". Egli vi ha associato delle immagini di altri campi: non si doveva prendere quello di Balzec Belsen, dove stava filmando, come un'eccezione.

È a Hitchcock che Bernstein affiderà il montaggio del film, per trasmettere la realtà lì presente ai suoi occhi dove alberga l'indicibile e mostruoso reale.

L'esempio del gruppo Wagner, abusi di terreno e manipolazione delle masse invisibili: il reale è senza legge.

Dal 1° luglio 2002 è stata istituita la Corte Penale Internazionale (CPI) per trattare i crimini di guerra, genocidi e crimini contro l'umanità. Un articolo del giornale *Le Monde* del 15 marzo 2022, di Stéphanie Maupas, *Crime de guerre en Ukraine:la traque des preuves est lancée* [6] riporta i medesimi requisiti per giudicarne l'ex-sistenza, nella realtà della guerra, nell'abisso del reale fuori-umanità. Le preoccupazioni avanzate sulla credibilità degli atti di barbarie si sommano a quelle di Bernstein[7], ma sono ampliate. La CPI dà i seguenti consigli:

> I video e le foto […] sono certamente una parte del puzzle, ma ne costituiscono solo una piccola parte. […] Le prove-chiave sono quelle generate dalle forze armate. Penso che gli Ukraini possano raccogliere molti elementi sui soldati e gli ufficiali fatti prigionieri, carte, documenti, telefoni portatili, tablets, agende…[8].

La CPI dà consigli molto interessanti, quasi lacaniani, alle ONG, sulla parola e il suo uso in questi casi, se si vuole approcciare il reale senza banalizzarlo.

---

[5] S. Bernstein, A. Hitchcock, *Indagine fattuale sui campi di concentramento tedeschi*, documentario, 1945, citato in *Chronique du Malaise*, in *L'Hebdo-Blog*, n. 300, disponibile su internet https://www.hebdo-blog.fr/la-guerre-entre-reel-et-realite-1/

[6] S. Maupas, *Crimes de guerre en Ukraine : la traque des preuves est lancée*, *Le Monde*, 15 mars 2022, disponibile su internet https://www.lemonde.fr/international/article/2022/03/15/crimes-de-guerre-en-ukraine-la-traque-des-preuves_6117599_3210.html

[7] Cfr. S. Bernstein, A. Hitchcock, *Indagine fattuale sui campi di concentramento tedeschi*, cit.

[8] S. Maupas, *Crimes de guerre en Ukraine: la traque des preuves est lancée*, cit.

Potrebbe succedere che ci siano una ventina di ONG che fanno le stesse domande allo stesso testimone. Cosicché la credibilità del testimone è pari a zero. Se sei un'organizzazione di beneficenza, dona cibo, coperte e vicinanza, ma non fare domande che un investigatore dovrebbe fare. La cosa migliore è condurre il testimone alle autorità, e soprattutto se parliamo dei rifugiati in Polonia e nei paesi limitrofi, dove risiedono autorità legali per prendere le disposizioni[9].

Questo in effetti fa riflettere, possiamo giudicare solo a partire dal reale, non dall'immaginario e la ripetizione genera sempre più errori: al contrario, c'è invece da delimitare la zona, la zona del reale, il luogo del reale. Il giudizio universale a cui si tende oggi nuoce alla realtà che vuole far sentire.

I gruppi di Dullards dell'esercito inglese e il loro pragmatismo efficace hanno oggi superato i limiti dell'esercito, conformemente all'evoluzione del declino dell'Uno e dell'ideale uniformizzante. Sono autonomizzati e atomizzati nel mondo. Tra questi ben noti e provenienti dalla Russia, i gruppi Wagner.

È un gruppo fondato nel 2014 al momento della guerra di Donbass, da Dimitri Outkine, ex tenente colonnello dell'esercito russo e delle forze speciali del GRU. Outkine figura nel giornale officiale dell'UE come "responsabile di attività del gruppo Wagner che minaccia la stabilità e la sicurezza in Libia" con Alexander Kuznetsov, "comandante della prima compagnia d'assalto e di ricognizione del gruppo Wagner": "Un'entità militare privata, priva di personalità giuridica, fondata in Russia". Figurano nella categoria "Atti non legislativi", "Compagnia non ufficiale che opera senza gradi, la cui esistenza viene sempre negata da Vladimir Putin". Wagner deve il suo nome a Dimitri Outkine[10], grande ammiratore del Terzo Reich di Adolf Hitler. Adepto della Rodnoveria (Fede Nativa Slava), egli predica il "ritorno alla vecchia fede pre-cristiana e all'adorazione delle forze della natura". Questo raggiunge l'ideologia nazista *Blut und Boden* (sangue e suolo) per la quale la razza tedesca era consustanziale alla purezza della nascita ovvero alla natura (parola da prendere qui come un neo-semantema), mentre Hitler e i nazisti esortavano al rigetto delle religioni, essenzialmente la religione cristiana. Questi gruppi sono finanziati da Evgueni Prigojine, oligarca russo. Potente, "sarebbe a capo dell'Internet Research Agency", "fabbrica di trolls"[11] che sarebbe implicata nel cyberspazio. Non molto tempo fa, è stato pubblicato un libro scritto da un ex-comandante del gruppo Wagner: Marat Gabidullin. Costui ha lasciato il gruppo perché voleva rientrare in un esercito più regolare. La testimonianza è poco approfondita, nonostante dia un'idea del reclutamento e del funzionamento dei gruppi Wagner. Nel 1993 Marat Gabidullin, deluso dall'esercito, testardo e violento, si era dimesso per un colpo di testa. Viene reclutato, grazie a un amico, per entrare nei gruppi dei "soldati di fortuna"[12], mercenari che come lui "erano stati dietro le sbarre, quelli che erano lì per l'adrenalina…, per

[9] *Ibidem.*
[10] Cfr. M. Gabidullin, *Moi, Marat, ex-commandant de l'armée Wagner*, Michel Lafon, Neuilly-sur-Seine 2022, p. 48.
[11] *Ivi*, p. 39.
[12] *Ibidem.*

soldi, perché la guerra era la loro droga… o delle canaglie alcoolizzate che non tenevano altro che alla disciplina"[13]. Quando questi soldati scomparivano restavano spesso senza sepoltura.

Si domandava loro di intervenire per intimidire l'esercito ordinario e la popolazione di cui essi occupano le case cosiddette svuotate dai loro abitanti[14], ma tutto il libro è fatto per mostrare che cacciano via gli abitanti, addestrano milizie locali, la "Brigata dei Falchi" in Siria. Punendo – "bisogna saper punire le persone quando se lo meritano"[15] – coloro che subiscono l'influenza americana e sono "ossessionati dall'idea di distruggere la grande Russia"[16], i gruppi Wagner, anche se a volte avanzano in una "folla disorganizzata"[17] occupano il posto dell'Altro, dell'Altro dell'esercito, del paese, Altro dell'Altro che non esiste. "Quanto ai combattenti dell'esercito della Repubblica di Loubansk, non abbiamo avuto nessun problema con loro. Hanno capito subito che erano sorvegliati da mercenari e si sono comportati bene"[18]. La loro azione si rivela qui come reale. Molteplici sono gli abusi, stupri, omicidi saccheggi, ma anche destabilizzazioni, business e disinformazione attraverso i trolls. Il reale senza legge.

Il loro legame con la Russia è patente, dichiarato ma non collegato al Cremlino e a Putin, il quale ricorda che si tratta di una milizia privata. Eppure, non sono il rovescio del suo discorso? Nel momento della dichiarazione di condurre contro l'Ucraina la sua "operazione militare", ha fatto ricorso a un discorso propagandista, *fake* diremo noi, un puro dire dichiarativo rivolgendosi ai soldati dell'esercito ucraino esortandoli a raggiungere i Russi: "i vostri nonni si sono battuti contro i nazisti difendendo la nostra patria comune, non affinché i nazisti di oggi prendano il potere a Kiev". Dice tutto. Non possiamo non sentire il significante nazi, lo stesso che ha presieduto alla creazione del gruppo Wagner. Il reale di questo significante vi fa ritorno, l'associazione di queste due dimensioni, ufficiale e privata fanno Uno. Una forma moderna dell'Uno, diviso dalla modalità del multiplo, regolato sul godimento e il cinismo, là dove si producono i crimini di guerra sotto molteplici forme.

Non dimenticheremo né la cyberguerra che dirige delle operazioni indipendentemente dalle presenze umane sul posto né la guerra d'influenza, entrambe procedono con l'eliminazione o la manipolazione delle masse divenute, più che anonime, invisibili. L'invisibilità delle masse non sarebbe il nome di una nuova forma di disumanizzazione, spostamento di masse, crimini di massa il cui reale è da ritrovare?

Traduzione di Laura Ceccherelli

[13] *Ivi*, p. 48.
[14] *Ivi*, p. 77.
[15] *Ivi*, p. 94.
[16] *Ivi*, p. 33.
[17] *Ivi*, p. 58.
[18] *Ivi*, p. 56.

Il godimento della guerra

Joaquín Caretti

L'invasione dell'Ucraina da parte della Russia ha scatenato in Europa una guerra che ancora oggi non sappiamo come verrà risolta, né se resterà circoscritta al territorio ucraino. La ferocia dell'invasione e la non meno tenace resistenza mi fanno riflettere sul fenomeno della guerra e se c'è qualcosa che si possa fare per evitarla.

Ogni guerra rende attuale la domanda freudiana: "Perché la guerra?"[1]. Sigmund Freud ha risposto con un'interpretazione secondo cui la civiltà richiedeva agli uomini sforzi eccessivi e li faceva vivere al di sopra delle loro possibilità. Civilizzare è ciò che potrebbe fermare le guerre, ma frenare troppo le pulsioni favorirebbe lo scatenamento della guerra. Allora, qual è la giusta misura di questo paradosso dove ciò che frena è ciò che provoca?

Nel 1957, parlando del ruolo del cavallo nella storia della guerra, Jacques Lacan dice qualcosa di sorprendente: "il cavallo è stato effettivamente qualcosa di assolutamente essenziale per quel commercio interumano che chiamiamo guerra"[2]. La guerra come commercio, la guerra come affare dei grandi fabbricanti di armi, la guerra come generatrice di ricchezza. A sua volta, nel libro *Guerre senza limite*[3] si precisa che la guerra è parte costitutiva del legame sociale, vale a dire che è parte costitutiva del discorso. Questa affermazione, insieme a quella di Lacan, oggi non è più sostenibile giacché la guerra è vissuta come qualcosa che non appartiene al legame sociale, qualcosa che è al di fuori, qualcosa che distrugge i legami e installa la morte, qualcosa che bisogna evitare o estirpare dal mondo. Tuttavia, la guerra fa parte del discorso perché senza discorso non ci sarebbe guerra. La guerra ci circonda, si infiltra nella nostra vita come parte dell'aria che respiriamo, siamo figli della guerra, delle conquiste, delle invasioni, della sottomissione dell'altro. Non c'è stata una sola epoca dell'umanità in cui la guerra non fosse presente. Si tenta di resistere alla sua normalizzazione combattendola, ma la guerra trionfa sempre.

Non ci sono civiltà senza guerre. La pace, in apparenza così desiderata dall'umanità, è solo lo spazio tra due guerre. Pensare a una pace perpetua così come fece Immanuel Kant, che aveva proposto un programma di pace applicabile dai

Joaquín Caretti, psicoanalista, membro ELP e AMP, Madrid.
L'articolo è stato pubblicato con il titolo *El goce de la Guerra* su Zadig España il 30 maggio 2022. Testo consultabile al seguente indirizzo: https://zadigespana.com/2022/05/30/el-goce-de-la-guerra/

[1] Cfr. S. Freud, *Perché la guerra? (Carteggio con Einstein)* [1932], in *Opere*, vol. 11, Boringhieri, Torino 1979, pp. 285-303.
[2] J. Lacan, *Il Seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio* [1957-1958], Einaudi, Torino 2004, p. 111.
[3] M.-H. Brousse (a cura di), *Guerre senza limite. Psicoanalisi, trauma, legame sociale*, Rosenberg & Sellier, Torino 2017.

governi dell'epoca, è, in un certo senso, disconoscere la soggettività umana e la manifesta violenza dei legami sociali. È come avere la speranza di cancellare i crimini. Ciò che è veramente perpetuo è la violenza.

Qualcosa si distrugge e qualcosa si crea. Il nostro tempo non è diverso. Né la terribile esperienza delle due guerre mondiali, né la Shoah, né il sistema delle Nazioni Unite ci permettono di pensare che sia possibile porre fine alla guerra. L'estensione della democrazia e dello stato di diritto – fondati sul dibattito e sul confronto attraverso il dialogo e il voto – potrebbero farci pensare che le democrazie non faranno la guerra. Niente è più lontano dalla realtà. Per esempio, ricordiamo Vietnam, Iraq, Afghanistan, Libia, i Balcani…

In *Il disagio della civiltà* Freud precisa che l'inclinazione aggressiva, come espressione della pulsione di morte, è una disposizione originaria e autonoma della pulsione dell'essere umano che trova nella cultura il suo ostacolo più poderoso. La guerra è l'espressione nel sociale dell'intima soggettività umana, rende vera l'affermazione che la psicologia individuale si forma nella psicologia sociale. Non si può pensare l'una senza l'altra. Ciò che facciamo nel sociale si colora e si ordina a partire dalla nostra propria posizione fantasmatica inconscia. La guerra non sfugge a questo. La guerra si sostiene su un discorso, il discorso la scatena, la fonda, la giustifica, la organizza. Questo ci fa vedere qualcosa di impensabile o di difficile da accettare: la guerra è inclusa nel legame sociale, è parte del vincolo tra gli esseri umani. Distrugge il legame sociale con il nemico, ma costruisce legami con gli amici e i compagni e crea, inventa, così come Lacan segnala in *La psichiatria inglese e la guerra*: "la guerra ha trasformato la psichiatria in Inghilterra. In questo come in altri campi la guerra si è dimostrata levatrice di progresso all'interno della dialettica essenzialmente conflittuale che a quanto pare caratterizza la nostra civiltà"[4].

La guerra cerca di sterminare il nemico, ma produce legami fraterni e di identificazione con chi è dalla stessa parte. È l'esempio estremo della fraternità come causa della violenza segregante indirizzata all'altro e dell'odio per la diversità. La guerra cerca la scomparsa dell'altro con cui ci si confronta, cerca di sottometterlo, di dominarlo, di possedere i suoi beni, siano materiali che umani. La guerra è l'esaltazione della morte. Il godimento che genera nei combattenti spiega in parte perché gli uomini vadano alla guerra senza dire una parola, sapendo che possono morire. È qui che il discorso interviene per ottenere le identificazioni necessarie alla guerra. Il superio fa la sua comparsa: attraverso la via freudiana del senso di colpa per non aver rispettato gli obblighi imposti dalla patria, dal re o dall'ideologia, o attraverso la via lacaniana, cioè un'esperienza di godimento della morte, con l'uccidere o l'essere ucciso, dove non ci sono più limiti morali. L'uomo liberato dai limiti della cultura dove, come segnala Lacan, "le potenze oscure del *superio* si coalizzano con i più fiacchi cedimenti della coscienza per condurre gli uomini a una morte che viene accettata per le cause meno umane. Non tutto ciò che appare come sacrificio è per ciò stesso eroico"[5].

[4] J. Lacan, *La psichiatria inglese e la guerra* [1947], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 118.
[5] *Ivi*, p 119.

La guerra è un atto completamente umano: gli animali non organizzano guerre. Si potrebbe dire: niente di più umano della guerra. Da sempre si sono organizzati eserciti e sono state fatte un'arte e una scienza della guerra. La guerra ha leggi che la governano e convenzioni, come le quattro di Ginevra del 1949, che devono essere rispettate, sono state concordate per limitare la crudeltà verso i soldati feriti e catturati e per proteggere la popolazione civile.

Della guerra si è scritto molto, moltissimo: storia, saggi, romanzi, opere di teatro, poesie, cronache, articoli giornalistici. Tra i principali saggi ricordiamo *L'arte della guerra*[6] di Sun Tzu, del VI secolo a.C., *L'arte della guerra*[7] di Niccolò Machiavelli, del 1520, e il famoso libro di Karl von Clausewitz, *Della guerra*, del secolo XIX, in cui si afferma che "la guerra è la continuazione della politica per altri mezzi"[8], e si considera la guerra come un atto politico. Ci sono anche quattro poemi agli antipodi del tempo: l'*Iliade* e l'*Odissea* di Omero nel secolo VIII a.C., *La Spagna nel cuore*[9] di Pablo Neruda, *Tristi guerre*[10] di Miguel Hernandez. C'è un'infinità di film sulle principali battaglie o su episodi di guerra e sono stati scritti moltissimi libri di storia che prendono la guerra come oggetto. La guerra produce una fascinazione in cui lo sguardo rimane catturato.

La guerra e la civiltà non funzionano come opposti ma piuttosto come articolati in un fine comune che è la soddisfazione delle pulsioni, differiscono però nei mezzi per raggiungerlo. Le pulsioni giocano un'eterna battaglia che nessun sistema è mai riuscito a placare definitivamente. C'è una insolubile interdipendenza tra il legame sociale e la violenza della guerra. Una non è senza l'altra.

D'altra parte, se non c'è il corpo non c'è guerra. Anche in questi tempi dove la guerra viene sempre più condotta con mezzi diretti a distanza, quando arriva il momento di occupare il territorio, il corpo dev'essere esposto. Lo abbiamo constatato nell'invasione di Ucraina, in cui la guerra procede casa per casa. E dove c'è il corpo c'è godimento.

Come avviene che i soggetti accettino la possibilità di sacrificare la propria vita? Non solo in caso di un'emergenza che li spinga a difendere il territorio da un'invasione, ma ci sono esseri umani che dedicano tutta la loro esistenza al supporto delle macchine militari di cui sono dotati tutti i paesi del mondo, con l'eccezione di solo quindici paesi che non hanno un esercito. È il migliore esempio dell'articolazione tra guerra e civiltà. Rende efficace l'affermazione dello scrittore romano Publio Vegezio, "se vuoi la pace preparati alla guerra", nel suo trattato militare del IV secolo, *L'arte della guerra*[11]. Porta gli uomini non solo a convertirsi in soldati, a fare la carriera militare, ma all'identificazione con un ideale e un leader con cui costituiscono una massa durevole e altamente organizzata grazie alla cieca e massima obbedienza

[6] Sun Tzu, *L'arte della guerra*, Feltrinelli, Milano 2011.
[7] N. Machiavelli, *L'arte della guerra*, Foschi, Santarcangelo 2017.
[8] Cfr. K. von Clausewitz, *Della guerra*, BUR, Milano 2009.
[9] P. Neruda, *La Spagna nel cuore*, Passigli, Firenze 2006.
[10] M. Hernandez, *Tristi guerre*, in *Poesia d'amore e di guerra*, Elliot, Roma 2022.
[11] P. Vegezio, *L'arte della guerra*, Mondadori, Milano 2001.

nei tempi di guerra. Sono l'ideale e il leader a unire questa massa stabile che è l'esercito. Sono i grandi ideali per i quali sono disposti a dare la vita.

Per via dell'operazione di identificazione con un significante padrone, patria, per esempio – andate a vedere il motto della Guardia Civil, "Tutto per la Patria" – il soggetto è consegnato agli ideali che gli danno l'aureola di gloria necessaria per ignorare l'infelicità della coscienza e il disagio esistenziale e li spinge a vivere al di sopra delle loro possibilità mentali e della mancanza di libertà.

Fra i motivi per accettare la logica di gruppo e della guerra, aggiungiamo l'angoscia di essere rifiutato dal mondo degli uomini. Questo funziona come causa della docilità a un ordine simbolico necessario per vivere e per avere un luogo nel mondo. È una questione che impedisce di prendere una decisione propria, come nel caso dei soldati russi, disposti a invadere un altro paese sapendo che molti di loro moriranno per "liberare" i loro fratelli dal nazismo. Dov'è il pensiero critico? Perché non si ribellano? Perché non scappano?

Il soldato dedica la sua vita a ciò che è sacro per l'Altro, per sedurlo e ottenerne il riconoscimento e l'amore. Dietro ogni sacrificio c'è una domanda di amore. Il soggetto si sacrifica a condizione di essere amato dall'Altro, dal capo o dalla patria. Nella guerra possiamo vedere come questo sacrificio si faccia reale e il soldato uccida o muoia per amore dell'ideale e alla ricerca del riconoscimento. È una questione ben nota agli eserciti, che riempiono di medaglie i loro migliori rappresentanti. Penso che dietro alla domanda di amore insita nel sacrificio – che ci mostra un godimento annodato al prestigio fallico, anche se questo si raggiunge dopo la morte – c'è un altro livello di godimento più velato, che è il godimento della guerra. Alla fine, senza veli, senza domande, senza senso, ciò che il soggetto trova nella guerra è un altro godimento molto diverso dal godimento del prestigio: il godimento della pulsione di morte. Questo godimento è spinto dal superio: "uccidi!, muori!, distruggi!, sii distrutto!, odia!, sottomettiti!, ma godi fino all'ultimo atomo del tuo corpo! Consegna il tuo corpo senza esitazioni e senza pensare! Godi al di là del senso!".

Questo godimento è la vera ricompensa mortale che il soldato trova in guerra. Al di là delle medaglie, al di là delle promozioni, oltre le vittorie, oltre l'amore dell'Altro. La scena commovente dell'accoltellamento e della morte del soldato Mellish nel film *Salvate il soldato Ryan*[12] è l'esempio più chiaro del godimento che ho segnalato: il godimento di uccidere e il godimento di morire. Il reale di questo godimento viene imposto su qualsiasi operazione simbolica di senso.

Simone Weil lo precisa nella sua lettera a George Bernanos: "Quando si sa che è possibile uccidere senza rischio di castigo o di biasimo, si uccide […] C'è qui [in guerra] un addestramento, un'ebbrezza, cui è impossibile resistere senza una forza d'animo che devo credere eccezionale poiché non l'ho incontrata da nessuna parte"[13].

[12] *Salvate il soldato Ryan*, S. Spielberg, USA, 1998.
[13] S. Weil, *Lettera a Georges Bernanos*, consultabile al seguente indirizzo: https://centrostudilibertari.it/it/dossier-weil-lettera-a-bernanos

Tutto questo ci fa ricordare la posizione di sottomissione volontaria dimostrata da Étienne de La Boétie nel suo famoso *Discorso*[14] già segnalato da Freud, che afferma che gli individui vogliono essere uguali fra loro, ma governati da uno che è superiore a tutti, mostrando che l'essere umano "è piuttosto *un animale che vive in orda*, un essere singolo appartenente a un'orda guidata da un capo supremo"[15].

Questo godimento cattivo che emerge durante la guerra è alimentato dall'odio verso l'Altro, dal rifiuto del suo godimento, in un razzismo in atto. Il soldato pensa, a ragione, che l'altro voglia il suo male, la sua morte e che godrà con ciò. Si impone la certezza che il suo odio e il suo desiderio di morte siano indubbiamente diretti contro di lui. La guerra è il terreno su cui l'odio si generalizza e dove la morte o la sconfitta dell'altro sono l'unica uscita.

Cosa fare con questa spinta mortifera? Cosa può fare il discorso analitico per frenare la guerra, le guerre, come oggi in Ucraina? Evidentemente, non molto. L'umanità non è preparata a non avere guerre ed è probabile che non lo sarà mai.

Tuttavia occorre impegnarsi a riportare al discorso questo godimento che sostiene le guerre, scoprendo il velo che lo nasconde dietro l'altruismo (vi portiamo la democrazia) o dietro il proprio bene (mi difendo da una futura invasione). Rivelare il desiderio di dominio, distruzione e conquista che ogni guerra supporta, uscendo dall'oscurantismo che vuole far credere all'umanità che ci sono invasioni buone chiamate "difensive", come quella della Russia in Ucraina, o invasioni "preventive" come quella degli Stati Uniti in Iraq.

La psicoanalisi deve andare decisamente contro il discorso guerresco, che appoggia la pulsione di morte, e difendere la democrazia, lo stato di diritto, la libertà di espressione e appoggiare la legittima difesa.

Traduzione di Adriana Isabel Capelli

[14] É. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, Jaca Book, Milano 1979.
[15] S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* [1921], in *Opere*, vol. 9, Boringhieri, Torino 1977, p. 309.

Tre domande a… Annaëlle Lebovits-Quenehen

A cura di Federica Facchin

1. *Quando ho iniziato a leggere il suo testo,* Actualité de la haine[1]*, che presto uscirà anche in lingua italiana, ho pensato che ci vuole molto coraggio per scrivere un libro del genere. Prendere la parola, soprattutto su temi di interesse politico, ci chiama sempre a una grande responsabilità. Arrivando alla fine, ho trovato nei Ringraziamenti che ha appreso da J.-A. Miller che "il rischio è un'occasione di gioia"*[2]*. Da dove viene questa idea?*

Che il rischio sia un'occasione di gioia, l'ho sperimentato più volte lavorando nel solco di Jacques-Alain Miller, in diverse occasioni che sono state al contempo momenti di crisi e di apertura.

L'ho constatato al tempo dell'emendamento Accoyer, che pretendeva di legiferare sulla psicoanalisi, o quando l'*École de la Cause freudienne* si è mobilitata in Francia a favore del matrimonio per tutti, o ancora quando si è impegnata contro l'estrema destra. In ciascuno di questi momenti, molto diversi tra loro e distanti nel tempo, era in gioco la produzione di una risposta a ciò che costituiva un sintomo per molti di noi.

Piuttosto che lamentarsi del corso del mondo, che chiaramente non va per il verso giusto, si tratta di chiedersi, seguendo l'indicazione di Sigmund Freud: *che posso fare?* Non sottomettersi, dunque, ma creare lo scarto che consente di influire sul corso degli eventi, anzitutto per se stessi. Questo, naturalmente, è possibile solo a condizione che esista uno spazio di manovra per farlo.

Prendiamo la minaccia che l'estrema destra rappresenta per le democrazie occidentali. È un fenomeno doloroso, finché lo si subisce in silenzio e, bisogna dirlo, con l'inevitabile affetto di tristezza che ne deriva. Lo è meno, invece, nel momento in cui si prende posizione, eventualmente anche pubblica (mi è successo due volte e probabilmente non succederà più), e si riesce a trarne un sapere, mettendo le risorse dottrinali acquisite negli anni al servizio di una comprensione delle questioni in gioco e di un'azione.

Il rischio diventa allora un'occasione di gioia, perché la libido, imprigionata nella tristezza, esce dal suo letto per trovare un altro modo di esprimersi. Il rischio è

Annaëlle Lebovits-Quenehen, psicoanalista, presidente ECF, membro AMP, Parigi.

Federica Facchin, psicoterapeuta, partecipante SLP, Milano.

[1] A. Lebovits-Quenehen, *Actualité de la haine. Une perspective psychanalytique*, Navarin, Paris 2020. La traduzione italiana del testo, edita da Quodlibet, è in uscita a marzo 2025, con il titolo *Attualità dell'odio. Una prospettiva lacaniana.*

[2] *Ivi*, p. 165.

ciò che permette il movimento tra la tristezza, da un lato, e un uso soddisfacente della libido che vi stagnava, dall'altro.

Questo stesso libro, *Attualità dell'odio*, l'ho vissuto come una conversione libidica, che ha permesso di trasformare la tristezza e l'angoscia di vedere l'estrema destra guadagnare terreno ogni giorno, nella gioia di farne un'occasione per inventare, con modestia, qualcosa, per me stessa.

Scrivendo questo libro mi sono detta che, in fondo, sulla scena del mondo non ci sono eventi tristi. Ci sono risposte soggettive più o meno tristi o gioiose agli eventi che ci colpiscono.

2. *Un capitolo particolarmente interessante riguarda "i meccanismi intimi dell'odio"*[3]*, nel quale lei stabilisce un'articolazione tra l'odio dell'Altro e l'odio di sé. Il riferimento è al godimento Altro, così estraneo e al contempo così intimo, che si manifesta sotto il regime dell'intrusione e dell'effrazione. Come la psicoanalisi orientata da Lacan può indicarci una via etica, un rapporto vivibile con l'Alterità, e dunque con il "non c'è armonia"?*

Questo riprende il punto che accennavo poco fa. C'è il reale – e l'intrusione di godimento che esso può eventualmente provocare – e c'è la risposta del soggetto a ciò che si presenta come tale.

La via etica, a mio avviso, consiste innanzitutto nell'identificare questo reale che si presenta come sgradevole, nel senso che altera il volto del mondo e disturba le abitudini, nonché la relativa omeostasi che si trova nel corso normale della vita, attraverso alcuni sintomi.

In seguito, si tratta di trovare la risposta più singolare e più inventiva possibile a questo reale. Quando tale risposta è accompagnata da una certa soddisfazione – che può arrivare fino alla gioia – abbiamo la conferma che quella è la risposta giusta, quella che meglio si adatta, non a tutti, ma a ciascuno in particolare. A volte è necessario passare prima dal lettino analitico per identificare il reale che ci fa soffrire, e successivamente per inventare il modo giusto di affrontarlo con dignità. L'analisi consente così al godimento lo spostamento che permette di produrre una soddisfazione relativa.

Lei ha evocato il concetto di *jouissance Autre* (godimento Altro), che ho effettivamente utilizzato per riflettere sull'odio. In effetti, vi si ritrova qualcosa della topologia dell'oggetto *a*, con il suo carattere di *estimità*: al tempo stesso il più intimo e il più estraneo. Tuttavia, l'oggetto *a*, definito da Jacques-Alain Miller come "la moneta spicciola della Cosa"[4] nel testo *I sei paradigmi del godimento*, non ha il carattere massiccio del *jouissance Autre*.

Nell'odio, invece, c'è proprio questa solidità, ed è su questo che mi sono concentrata. Ciò che mi ha interessato è stato andare oltre la tesi secondo cui l'odio

[3] *Ivi*, pp. 93-100.

[4] J.-A. Miller, *I sei paradigmi del godimento* [1999], in *I paradigmi del godimento*, Astrolabio, Roma 2001, p. 23.

per l'Altro deriverebbe dall'odio per se stessi. Non è del tutto falso, ma è troppo riduttivo. Come si passa da sé all'Altro, in questo caso? Perché avviene questo spostamento? In quali circostanze? E soprattutto, a quale scopo?

Queste sono le domande a cui ho cercato di rispondere nel mio libro, in particolare nella terza parte, che lei cita. È la parte centrale del libro, poiché espone una tesi ispirata da Lacan sull'odio. È anche la sezione più breve, ma la più densa.

3. *Odio dell'Alterità e odio del femminile: è un tema che lei sviluppa nel suo testo, ricordando che la psicoanalisi, con Freud, nasce proprio dal prendere sul serio la parola delle donne, facendo posto alla differenza assoluta. La psicoanalisi ha dunque un carattere sovversivo, come lei scrive nel suo testo. È un'espressione che mi piace molto. Potrebbe dirne qualcosa di più?*

Ma certo. Quando sento dire che Freud era misogino, mi si rizzano i capelli in testa! Affermazioni del genere, rivolte a un uomo che ha ascoltato le donne e ne ha tratto insegnamento fino al punto di inventare una nuova disciplina, mentre molti altri si limitavano soltanto a rinchiuderle, considerandole folli e irrecuperabili di fronte a sintomi troppo evidenti, sono il colmo, una rara dimostrazione di cattiva fede! Certo, Freud deve l'invenzione della psicoanalisi al proprio genio, ma anche, in gran parte, alle donne che ha avuto il genio di ascoltare e comprendere.

La sovversione analitica consiste innanzitutto nel prendere sul serio il sintomo, così com'è, e riconoscerne la dignità. Il sintomo testimonia di un incontro con un reale che fa sperimentare qualcosa di simile al godimento femminile: estraneità e illimitatezza. La questione è sapere cosa farne. Si tratta forse di cercare di annullare questo godimento? È impossibile. E il fantasma non è sufficiente a trattarlo. Di conseguenza, la sfida è quella dell'uso che se ne può fare.

Il godimento femminile può, certo, degradarsi in odio o, allo stesso modo, in amore devastante, ma ha anche altri destini possibili. Ed è proprio questo che ho voluto esplorare nel mio libro, in particolare nell'ultimo capitolo, intitolato *Il controveleno*[5].

L'odio, in effetti, non è senza rapporto con il godimento femminile: lo prende di mira e ne deriva – questa è almeno la tesi che tento di sostenere. Ma questo stesso godimento, per poco che se ne sappia fare, nella sua differenza assoluta, può essere precisamente un antidoto all'odio: può proteggere dall'odio e servire a combatterlo.

È stata la figura stessa di Jacques Lacan a ispirarmi nel tentativo di cogliere questa possibile sovversione. La gioia che egli suscita in me e nei colleghi, il suo rapporto con il sapere, il suo coraggio- e la sua singolarità portata all'incandescenza, mi sono sembrati aprire percorsi importanti su questo tema. Ho voluto tematizzarli in *Attualità dell'odio*, perché un buon saggio sull'odio, a mio parere, deve aprire prospettive che ce ne allontanino, o almeno ci permettano di affrontarne il ritorno senza tristezza.

[5] A. Lebovits-Quenehen, *Actualité de la haine. Une perspective psychanalytique*, cit., pp. 139-152.

Attualità dell'odio non è né pessimista né ottimista, ma ho voluto che vi fosse teso un filo che conducesse dall'odio alla gioia (che vi si oppone decisamente). Questo perché l'odio è una passione triste (per dirla con Spinoza), di fronte alla quale possono emergere altri affetti che non siano la tristezza.

Traduzione di Federica Facchin

Il lavoro in istituzione: clinica e politica

Da "città invisibili" a soggetti parlanti

Collettivo Associazione Aletosfera

> La psicoanalisi cambia. […] Come dir meglio della sensazione del nuovo che abbiamo e, con esso, la percezione dell'urgenza della necessità di un aggiornamento[1].

Aletosfera è un'associazione senza scopo di lucro nata nel 2016 dal desiderio di professionisti con esperienza lavorativa in diverse istituzioni pubbliche e private in ambito scolastico, socio-assistenziale e sanitario (Comunità terapeutiche per minori e adulti psichiatrici, Centro Psicoanalitico di trattamento dei malesseri contemporanei Onlus, Servizi di accoglienza, ambulatori, sportelli di ascolto), dedicate a minori e ad adulti con diverse condizioni di disagio psichico.

Tutti i soci di Aletosfera hanno una formazione nel campo della psicoanalisi lacaniana, un'analisi personale (in corso o terminata) e tengono regolarmente al lavoro i loro atti clinici attraverso il dispositivo del controllo.

Aletosfera nasce come effetto di un tempo di elaborazione e di decifrazione delle condizioni del disagio che, circa dieci anni fa, si presentavano in modo sempre più disorientante per coloro che lavoravano nelle istituzioni.

Un crescente isolamento nei legami familiari, scolastici, amicali, lavorativi, produceva sintomi sempre più dirompenti e difficili da ricondurre alle categorie e agli strumenti clinici abitualmente utilizzati.

Gli stessi legami transferali si presentavano piuttosto complessi nel senso che si constatava un progressivo indebolimento del riferimento a una supposizione di sapere incarnata da chi svolge una funzione di cura.

La lettura degli effetti del disagio che il discorso sociale produceva nella vita delle persone evidenziava la necessità di associarsi per inventare nuovi dispositivi atti ad accogliere, ascoltare e trattare le sempre più complesse difficoltà nei legami.

Aletosfera svolge le sue attività all'interno di due dispositivi: il Centro Nodi e l'Insolito Salotto.

Il Centro Nodi, rivolto a minori, adolescenti e le loro famiglie, propone:

- *attività di laboratorio* in piccolo gruppo in cui si lavora intorno ad un obiettivo comune, puntando a favorire il coinvolgimento di ciascuno, la collaborazione con altri, con la finalità di far emergere le singolarità e costituire un collettivo a lavoro;

Associazione Aletosfera: Istituzione di psicoanalisi applicata con sede a Torino che si occupa del trattamento dei legami: il Centro Nodi rivolto a minori e famiglie e l'Insolito salotto rivolto ad adulti che vivono una condizione di isolamento e smarrimento.

[1] J.-A. Miller, *L'inconscio e il corpo parlante*, in AA.VV., *Scilicet. Il corpo parlante. Sull'inconscio nel XXI secolo*, Alpes, Roma 2016, p. XXIV.

- *incontri individuali* quando si constata che non è possibile o non è ancora opportuno proporre un dispositivo di trattamento di gruppo;
- *incontri con il bambino e chi lo accompagna* nelle situazioni in cui la difficoltà principale si manifesta all'interno dei legami familiari o in generale con i partner adulti che si occupano del minore. Si effettuano brevi percorsi per trattare le questioni problematiche che producono conflitto e/o ritiro con l'obiettivo di far emergere e trasformare in atto le dinamiche relazionali, consentendo a ciascuno di cogliere la propria posizione e trovare nuovi modi di rapportarsi all'altro.

L'Insolito Salotto è aperto a coloro che cercano un luogo in cui poter far circolare la propria parola e annodarla a quella di altri.

La frase in esergo fa riferimento alla presentazione del tema del X Congresso dell'AMP del 2012, in cui Jacques-Alain Miller affermava che la psicoanalisi "cambia" a partire da una decifrazione che ha a che fare con i modi in cui il reale si manifesta in ciascuna epoca.

L'esperienza al Centro Nodi

Negli incontri dedicati al bambino e a chi lo accompagna un padre si rivolge ad Aletosfera per i problemi del figlio. Nell'incontro dirà che tutti i figli non vanno. Chi ascolta è in una posizione avvertita e orientata dalla psicoanalisi e coglie che la questione non riguarda solo il bambino. Questo signore tornerà più di una volta e invierà più di una mail ad Aletosfera.

Ciò che si constata è che accogliere un bambino vuol dire principalmente far posto all'adulto che lo accompagna e ai significanti che porta.

Come risponde Hélène Bonnaud l'11 gennaio 2024 in un'intervista su Radio Lacan: "Con i bambini è un'altra cosa, con loro si procede a tentoni e per questo il bambino è velocemente angosciante ogni volta che si proverà a chiarire cosa gli passa per la testa"[2].

G. arriva al Centro Nodi perché i genitori non riescono a "gestirlo", è monello, si butta a terra quando vuole qualcosa, si muove continuamente e poco prima dei saluti lancia gli oggetti.

In un primo tempo alla presenza dello psicoterapeuta in una stanza e nell'altra i tirocinanti con un altro terapeuta, nel legame che sta nascendo, G. costruisce ogni volta degli aerei coinvolgendo tutti e domandando la loro partecipazione. In questo gioco gli aerei non riescono mai a decollare, la colpa è di un serpente molto cattivo (si serve di un peluche) che, manovrato dallo stesso G., colpisce e ferisce l'equipaggio.

In questo tempo G. individua un dottore che "può curare le ferite", grazie alla messa in parola di ciò che si va costruendo.

[2] L'intervista è disponibile al seguente indirizzo:
https://radiolacan.com/it/podcast/slpcf-conversazione-con-helene-bonnaud-sul-libro-linconscio-del-bambino

L'"iniezione di simbolico" e di desiderio consentirà un ulteriore passaggio: la costruzione di un aereo utilizzando del nastro adesivo e dei fili di lana, con i posti per i viaggiatori ben definiti da G. e questa volta aggiungerà anche le cinture di sicurezza. Quando arriverà il serpente, il dottore dirà che adesso è diventato bravo. In questo modo l'aereo potrà finalmente partire.

Ogni soggetto che nasce è bagnato dal linguaggio che lo accoglie e lo sostiene, ma allo stesso tempo lo aliena. La lingua, in questo caso, ha consentito la costruzione ripetuta di aerei sempre più accessoriati fino ad arrivare alle cinture di sicurezza permettendo al bambino di costruire una sua soluzione per separarsi senza pericolo.

Insolito Salotto

Un salotto situato nel cuore della città, aperto un pomeriggio a settimana, a cui si può accedere senza appuntamento. Uno spazio e un tempo regolano l'apertura e la chiusura delle attività e garantiscono la continuità di una cornice simbolica che orienta e consente ai soggetti di reperirsi.

L'Insolito Salotto ha una struttura laboratoriale che richiede l'implicazione di ciascuno nella sua costruzione. Una scelta che consente di costruire un luogo *ad hoc* ogni volta, con la presenza di oggetti scelti nel lavoro collettivo e regolati da una logica clinica.

Una porta sulla strada custodisce un luogo che accoglie chiunque sia alla ricerca di uno spazio e un tempo per trovare il suo posto soggettivo.

L'Insolito Salotto offre a chi vi si rivolge la possibilità di incontrare altri, di includersi in un discorso, di partecipare a una conversazione, di costruire legami, avere un riferimento, un tempo organizzato, una pausa dalla frenesia della contemporaneità.

L'obiettivo che Aletosfera si pone proponendo il progetto dell'Insolito Salotto è di articolare individuale e collettivo, offrire un luogo di parola che dia la possibilità di sperimentare la pluralità di legami al fine di trattare una condizione di isolamento e smarrimento sempre più diffusa nei soggetti contemporanei.

Ciascun soggetto può reperirsi, trovare riparo, sentirsi accolto, sostenuto e trattare il proprio particolare modo di far legame. Ogni incontro all'Insolito Salotto è un'esperienza contingente: il tema non è già stabilito, il piccolo gruppo di partecipanti varia ciascuna volta e i soci si alternano nelle loro presenze.

Ospiti e operatori si confrontano con un "non sapere" attorno al quale si costituiscono, ciascuna volta, dei discorsi nuovi che non si concludono su un punto di sapere inedito. Questa modalità favorisce il desiderio di tornare.

Una signora arriva all'Insolito Salotto dicendo che non è più come una volta, non è facile accettare la condizione attuale, non poter fare oggi quello che faceva un tempo. Parlare insieme in questo luogo produce per questa signora un effetto pacificante, tornerà a questo indirizzo ancora e ancora, in ogni appuntamento settimanale smorzerà pian piano l'angoscia mettendo in parola il suo malessere per ritrovarsi. Accogliere all'Insolito Salotto i soggetti che vi si rivolgono è ad ogni

appuntamento un esercizio del farsi sembiante: oggetto *a* per colui che arriverà con i suoi sintomi e le sue costruzioni fantasmatiche.

La psicoanalisi "insegna che il soggetto dice sempre più di ciò che sa. Nel dispiegarsi della sua parola tradisce se stesso: negli inciampi della sua parola che non governa c'è l'al di là di ciò che dice. Lì l'interpretazione trova logicamente il suo posto"[3].

Il posto del soggetto: effetti dell'esperienza

Pur rimanendo valide le interpretazioni e le necessità legate al disagio contemporaneo, constatiamo che alcune condizioni, negli anni di esperienza di Aletosfera, si sono modificate.

Per quanto riguarda i minori, l'età in cui il disagio si produce in modo da allertare familiari e insegnanti si è progressivamente abbassata, producendo la necessità di interventi che, spesso, si presentano con una certa complessità e richiedono la presa in carico di tutto il nucleo familiare.

A volte sono sufficienti interventi sul piano di un sostegno e un sollievo "avvertiti", altre volte si rende necessaria una presa in carico individuale del minore con una finalità terapeutica.

Per quanto riguarda l'Insolito Salotto, si constata che le condizioni di isolamento soggettivo si sono amplificate ed estese a un numero sempre maggiore di persone, indifferente al sesso, alla cultura, alla disponibilità economica.

Ciò che manca sempre più sono luoghi di parola che facciano posto al soggetto. In modi diversi e per fasce di età diverse, il Centro Nodi e l'Insolito Salotto si offrono con questa finalità.

Una signora, dopo vari incontri all'Insolito Salotto, un giorno decide di portare un "dono", una frase che per lei ha svolto e svolge una funzione importante nella vita:

> L'inferno dei viventi non è qualcosa che sarà: se ce n'è uno è quello che è già qui, l'inferno che abitiamo tutti i giorni, che formiamo stando insieme. Due modi ci sono per non soffrirne. Il primo riesce facile a molti: accettare l'inferno e diventarne parte fino al punto di non vederlo più. Il secondo è rischioso ed esige attenzione e apprendimento continui: cercare e saper riconoscere chi e cosa, in mezzo all'inferno, non è inferno, e farlo durare, e dargli spazio[4].

Ciascun soggetto alle prese con l'inferno che lo riguarda cerca un luogo dove poter mettere in parola ciò che lo fa soffrire e che si presenta come impossibile. Come fare col reale che si incontra?

Una ragazzina di undici anni, che frequenta il Centro Nodi da qualche anno, nel corso del primo incontro dopo la pausa estiva arriva molto angosciata, fa chiamare

[3] C. Alberti, *Libertà d'espressione. La verità è desiderabile?*, in *La Psicoanalisi*, n. 73/74, Astrolabio, Roma 2023, p. 25.
[4] I. Calvino, *Le città invisibili*, Einaudi, Torino 1972, p. 170.

dalla mamma per accertarsi che fossimo aperti, non vede l'ora di tornare. Tra qualche giorno inizierà la scuola media e questo per lei si configura come "un inferno".

A partire da una domanda di sapere ci si rivolge a qualcuno, ci si mette alla ricerca di un luogo lì dove si incontra un buco simbolico che può trovare posto di parola in un legame di transfert.

Nel testo *L'inconscio del bambino* H. Bonnaud, afferma: "è cruciale che esistano luoghi in cui questo incontro con la psicoanalisi resti vivente. Essa è un rifugio per chi ha subito un danno, una perdita – noi lo chiamiamo traumatismo"[5].

Aletosfera ha sentito l'urgenza di costruire dei luoghi di trattamento dei legami indirizzati ai minori, alle loro famiglie e ad adulti che ne sentano la necessità, per trattare attraverso momenti di incontro e di conversazione in piccoli gruppi le diverse condizioni di isolamento e fragilità nei legami oggi.

Ciascuno, a prescindere dalla sua età, può mettere in parola l'inferno che lo riguarda, quel buco di sapere con cui non si sa come fare, perché da "città invisibili" si possa divenire soggetti parlanti.

[5] H. Bonnaud, *L'inconscio del bambino. Dal sintomo al desiderio di sapere*, Quodlibet, Macerata 2018, p. 25.

I piccoli maestri.
Ovvero quale posto per la psicoanalisi senza fare psicoanalisi?

Umberto Cavalli

> La colomba leggera, mentre nel libero volo fende l'aria di cui sente la resistenza, potrebbe immaginare che le riuscirebbe assai meglio volare nello spazio vuoto di aria[1].

Una delle frasi più importanti pronunciate da Lacan la troviamo alla pagina 287 del *Seminario III*: "È quanto di più arduo possa prospettarsi a un uomo, qualcosa con cui il suo essere nel mondo non lo confronta tanto spesso: è ciò che si chiama *prendere la parola*, intendo dire la propria, tutto il contrario di dire *sì, sì, sì* a quella del vicino"[2].

Prendere parola, "quanto di più arduo possa prospettarsi a un uomo". Punto fondamentale e sempre dimenticato, per intuire la difficoltà del lavoro in istituzione con bambini autistici: dove collocarsi tra Scilla e Cariddi di dire qualcosa evitando di occuparsi di loro[3]? Una piccola équipe chiamata Antenna 00100, aperta da Manuele Cicuti nel 2018 nella campagna a nord di Roma, con l'aiuto della psicoanalisi, tenta di trovare una soluzione alla questione.

Innanzitutto: S_1 e S_2

I bambini autistici sembrano essere presi da una ripetizione, certo familiare per loro, ma che li esclude drasticamente da qualsiasi legame con il mondo. Freud stesso aveva individuato il valore pacificante nel bambino del gioco della presenza e dell'assenza:

> Si ricordi come, con la sicurezza propria del suo modo di procedere nel suo campo, Freud, cercando il modello dell'automatismo di ripetizione, si arresti all'incrocio di un gioco d'occultamento e di una scansione alternativa di due fonemi, colpito dalla loro coniugazione in un bambino. Vi appaiono a un tempo il valore dell'oggetto in quanto insignificante (il qualcosa che il bambino fa apparire e scomparire), e il carattere accessorio della perfezione fonetica accanto alla distinzione fonematica, dove nessuno contesterebbe a Freud il diritto di tradurla immediatamente col *Fort! Da!* del tedesco parlato da lui adulto. Punto di inseminazione di un ordine simbolico che preesiste al soggetto infantile, e secondo il quale gli toccherà strutturarsi[4].

Umberto Cavalli, psicoterapeuta, membro SLP sotto condizione, Roma.

[1] I. Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 38.
[2] J. Lacan, *Il Seminario. Libro III. Le psicosi* [1955-1956], Einaudi, Torino 2010, p. 287.
[3] Cfr. J. Lacan, *Il sintomo*, in *La Psicoanalisi*, n. 2, Astrolabio, Roma 1987.
[4] J. Lacan, *La direzione della cura e i principi del suo potere* [1958], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974 e 2002, vol. II, p. 590.

Nel particolare dell'autismo si osserva qualcosa di congelato, una ripetizione sterile, un S_1 sempre uguale a se stesso, non molto differente, certo, dal godimento costante e sempre uguale in cui la vita impelaga l'esistenza di ognuno, supposto "normale" o meno.

Le indicazioni di Lacan al riguardo sono precise: c'è qualcosa da dire loro, c'è evidentemente una strada da percorrere.

Virginio Baio: come un S_2 arriva da un S_1

Ciò che Virginio Baio nel suo articolo *Comment un S_2 vient au S_1*[5] espone magistralmente riguarda il modo in cui rivolgersi a questi soggetti per cui le parole "scottano", mantenendo una posizione che permetta di maneggiare un discorso senza parole, fatto di + e –, S_1-S_2, per far sì che il bambino ci includa nella sua orbita. Detto così, sembra un lavoro da acrobati circensi e, forse, osservando i miei colleghi, mi capita di pensare che sia un lavoro da artisti. Ciò che personalmente estraggo da questo apparato teorico, accostato a una pratica di sette anni, è quello che Baio chiama *décalage*, discrepanza, sfalsamento. Ovvero, il nostro lavoro con i ragazzi deve avvenire per forza a partire da ciò che porta il ragazzo, aggiungendo con "dolce forzatura"[6] un altro elemento. Questa dolce forzatura, come insegna Lacan, è ineludibile in un lavoro di cura:

> Psicologi, psicoterapeuti, psichiatri, tutti i lavoratori della salute mentale si accollano, alla base e con severità, il peso della miseria del mondo. E l'analista intanto? […] Del resto gli Psico-, di qualunque tipo siano, che si dedicano al suo presunto accollamento, non sono tenuti a protestare ma a collaborare. Lo sappiano o no, e ciò che fanno"[7].

La psicoanalisi lo sa e tiene conto anche di questo.

Il secondo punto riguarda l'S_2. Ciò che mi è stato insegnato dai bambini autistici è l'importanza della pausa, del silenzio, rappresentabile anche dalla barra orizzontale che separa S_1-S_2, traducibile col termine usato da Baio, *décalage*, discrepanza, sfalsamento. Ovvero è necessario un tempo (ognuno ha il suo) perché a un S_1 faccia eco un S_2.

Un esempio, nel laboratorio "chitarra" che mettiamo in scena con i bambini più piccoli, più il bambino è grave, chiuso nella sua ripetizione, più sembra operativo un certo *décalage*: ripetendo il ritornello della canzone *Nella vecchia fattoria*, per esempio, si lascia un grande tempo "vuoto", sempre allo stesso momento, in cui il bambino, se vuole, può inserirsi. Ed è proprio in questi momenti di vuoto, lasciati cadere ampi e puntuali nel ritornello che si ripete sempre uguale, che udiamo talora i

[5] V. Baio, *Comment un S_2 vient au S_1. Notaires de l'enfant autiste*, in *Actes de la Journée sur "Ravages de la parole". Archives de psychanalyse*, Agalma, Paris 1997, p. 15.
[6] B. de Halleux (a cura di), *"Qualcosa da dire" al bambino autistico*, Borla, Roma 2011, p. 88.
[7] J. Lacan, *Televisione* [1973], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, pp. 512-513.

bambini inserirsi con le loro modalità: può essere un suono specifico, il battito delle mani, un morso, uno sputo, eccetera.

Una parola, per Lacan, è già una "presenza fatta di assenza"[8]. Ciò genera sempre in noi un momento di stupore. Come George, preso da urla estreme durante tutta la giornata, che vediamo farsi silenzioso solamente durante la canzoncina *Nella vecchia fattoria*. Giunti al ritornello, lasciamo uno spazio vuoto che i presenti, compresi gli operatori, possono riempire con ciò che desiderano, compreso il silenzio. Ebbene, giunto il turno di George, cantando "c'è George che fa…" a cui facciamo seguire un lungo momento di silenzio, George ci stupisce, inserendosi proprio lì con un battito di mani e forti risate, alle quali noi stessi operatori facciamo eco riprendendo il suo battito di mani o le sue risate in musica. Oppure come Kevin, che è preso durante tutta la giornata dal lancio costante di oggetti, al quale fa eco con un suono molto particolare: "chu…ss!". Quale migliore occasione nel laboratorio, per fare da cornice alla sua emissione vocale? Nel suo caso, cerchiamo di "incorniciare" il suo gesto ripetitivo nel momento di silenzio particolare a lui dedicato, lasciato in sospeso per ciascun ragazzo. Se anche lui inserisce la sua emissione vocale e il suo lancio di oggetti in quella cornice, la riprendiamo nel ritornello, spesso festeggiando in musica la sua presenza. Le sue emissioni possono essere viste come dei punti da lui messi nella lavagna rappresentata dalle nostre canzoni, i cui momenti di silenzio fanno da sfondo bianco dove i bambini possono porre dei segni dei quali noi prendiamo nota come degli scribi, facendo loro eco in musica.

Qualunque elemento che faccia la differenza o con il silenzio precedente o con il suono successivo, può creare un S_1-S_2: "Della relazione fondamentale, […] da cui risulta l'emergere di ciò che chiamo soggetto"[9]. Poi l'elemento da loro emesso viene ripreso, per creare una catena di significanti che dia consistenza, spessore, al soggetto che li emette. È un lavoro in corso, in cui ci stiamo ancora facendo insegnare da questi ragazzi.

L'uso che si può fare della psicoanalisi in istituzione prevede l'assenza dell'interpretazione: "Il nostro ascolto si accomoda al di là del discorso, lo so meglio di chiunque altro […] intendere non mi obbliga a comprendere"[10]. In istituzione lavorano operatori che sanno giocare con i "mattoncini Lego" del linguaggio, chiamati S_1-S_2, la cui articolazione minima può far sorgere un soggetto: "Il ruscello del desiderio scorre come in derivazione dalla catena significante"[11], specifica Lacan. Tenendo aperta la faglia del silenzio, un soggetto può installarvisi ed essere acchiappato per la collottola del desiderio.

---

[8] "Attraverso la parola che è già una presenza fatta d'assenza, l'assenza stessa giunge a dominarsi in un momento originale di cui il genio di Freud ha colto nel giuoco del bambino la ricreazione perpetua", J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi* [1953], in *Scritti*, vol. I, cit., p. 269.

[9] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi* [1969-1970], Einaudi, Torino 2001, p. 5.

[10] J. Lacan, *La direzione della cura e i principi del suo potere*, cit., p. 612.

[11] *Ivi*, p. 619.

La nascita del Campo Freudiano

Far esistere la Scuola e la *passe*

Florencia Medici

La nascita del Campo Freudiano, come afferma la curatrice nella prefazione, vorrebbe "fornire un quadro simbolico a questa tradizione orale che racconta i fatti e la gesta di un uomo che ha riscritto la storia del movimento psicoanalitico: Jacques-Alain Miller"[1].

Si tratta di un volume *non-tutto*, non esaustivo, non completo. Raccoglie i testi dalla dissoluzione dell'*École freudienne de Paris*, da parte di Lacan, fino alla creazione dell'Associazione Mondiale di Psicoanalisi, da parte di Miller. È una raccolta di testi, conferenze, comunicati, interviste, discorsi, allocuzioni "di un gruppo di giovani […] che ha raccolto il guanto che i più anziani lasciarono cadere"[2]. Potremmo leggerlo con un certo distacco, come si leggono i volumi antichi con pagine ingiallite che hanno al loro interno una serie di ricordi lontani, con nomi che non risuonano, di sconosciuti… sappiamo, tuttavia, come mostra il volume, che in qualche modo quei nomi e quei fatti hanno determinato la vita del nostro oggi, della nostra Scuola oggi.

Un testo di storia e di politica

Questo volume è un insieme ricchissimo di testi politici. Infatti sono testi che hanno un passato: sono passati tra le mani dei presidenti dell'Associazione Mondiale di Psicoanalisi, da Graciela Brodsky a Éric Laurent, da Leonardo Gorostiza a Miquel Bassols, fino ad Angelina Harari; nel 2019 Miller ne autorizzò la pubblicazione. Nel 2020, la peste (il Covid) rese possibile un'occasione di lavoro.

Sostengo che sono testi politici perché mostrano i movimenti, le strategie, le considerazioni e le decisioni prese in particolare da Miller per mantenersi nella traccia di Freud e Lacan; non solo all'interno degli studi ma anche coerentemente nella scena sociale. Il suo modo di fare, mai del tutto da solo ma a momenti in solitudine, mette in mostra la tenacia nel voler essere fedele a un insegnamento che non può lasciarci indifferenti, che conseguentemente spinge a prendere partito, a schierarsi.

Questo è anche un libro di storia. La raccolta narra la nostra storia, la storia delle crisi delle e nelle Scuole e di come cavarsela nella crisi, nella scommessa di provare a superarla con una sintesi.

La prima crisi presentata è quella successiva alla Dissoluzione e alla creazione dell'ECF, poi la crisi degli anni Novanta, in quanto la minaccia di una nuova

Florencia Medici, psicoanalista, membro SLP e AMP, Bergamo.

[1] G. Brodsky, *Prefazione*, in J.-A. Miller, *La nascita del Campo Freudiano*, Quodlibet, Macerata 2024, p. 7.
[2] *Ivi*, p. 9.

dissoluzione era concreta ma con la rifondazione si mise fine a quest'ultima. Miller, che guidò questi due momenti, è riuscito così a elevare "la Scuola alla categoria di concetto fondamentale della psicoanalisi"[3]. Successivamente fece sì che il concetto di Scuola diventasse una realtà effettiva e cominciarono a nascere le Scuole del Campo freudiano nel mondo. Infine, si occupò di articolare Scuola e *passe*.

I testi si riferiscono a un periodo che va dal 1979 al 1992, molti colleghi qui presenti non erano nati allora o erano molto piccoli. Ciò, credo, ci dice che stiamo parlando della pre-storia. Nel senso che questa storia ci precede, così come l'Altro ci precede, sempre; ora però abbiamo una testimonianza di come si sono giocate le carte in questo gioco che arriva ai giorni nostri. "Nelle nostre mani c'è il destino dell'insegnamento di Lacan e la sopravvivenza di una pratica, quella della psicoanalisi, che lui ha ispirato"[4].

Un testo prettamente clinico

Questo è un testo clinico, senz'altro.

Non solo sulle vicende umane che si intrecciano attorno alla psicoanalisi e alla difficoltà di far legame tra pari (gruppi che si formano e si lasciano, si raggruppano e si dissolvono). Infatti, Miller sostiene che nella Scuola "ci attendiamo il disaccordo, lo invitiamo a prendere posto tra di noi, il posto d'onore"[5], afferma anche che "costituiamo una comunità. Una comunità di incontri, di letture, di discussioni"[6].

Rimane un testo clinico anche sulla logica individuale: "La mancanza della mancanza si chiama angoscia"[7].

> L'(a), causa di desiderio, per il fatto di essere alla mercé dell'Altro, capita che angosci, e si rivesta controfobicamente dell'autonomia dell'io, proprio come fa Bernardo l'eremita con una qualsiasi conchiglia. L'angoscia di fronte al desiderio dell'Altro si riconosce dalle manovre controfobiche che ispira[8].

Cosa ha da dirci questo volume oggi, nel 2024, su fatti accaduti in un altro momento? Su un asse temporale così lontano da noi? Non ci si crederà, ma molto. Questo volume è carico di frasi ben dette, tipiche di chi ha vissuto l'esperienza elaborandola e ha poi rielaborato un testo che pare parlarci oggi, qui, a noi, a Milano nel maggio 2024. Un esempio: "La Scuola è un mezzo"[9], la psicoanalisi è fatta per la Scuola o la Scuola per la psicoanalisi? La posizione di Miller è chiara, se la Scuola (il mezzo, lo strumento) funziona, la si tiene; altrimenti la si butta via o la si ripara.

---

[3] *Ivi*, p. 10.
[4] *Ivi*, p. 11.
[5] J.-A. Miller, *Ora zero?* [1991], in *Ivi*, p. 186.
[6] *Ibidem*.
[7] J.-A. Miller, *Tutti lacaniani!* [1979], in *Ivi*, p. 16.
[8] J.-A. Miller, *Ora zero?*, cit., p. 190.
[9] J.-A. Miller, *Posizione. All'Assemblea del 2 dicembre* [1989], in *Ivi*, p. 65.

"Vogliamo, sì o no, lavorare insieme e accettarci tutti con la nostra propria natura?"[10].

> In Spagna, ad esempio, ci sono molti colleghi la cui competenza non è inferiore a quella dei colleghi dell'ECF, ma non c'è un'unica comunità di lavoro in Spagna: ce ne sono diverse, separate, che per il momento comunicano per lo più tramite Parigi. Lo stesso vale per l'Italia, dove l'insieme dei nostri amici non costituisce un gruppo che possa avere una sua unità in sé[11].

> La nostra Scuola non è una federazione di gruppi indipendenti. È una Scuola. Tutti i suoi membri si riuniscono in un'Assemblea […] Ha un Consiglio d'amministrazione. È guidata da un presidente. Avrà, nonostante le lingue e le distanze, una storia comune. Elaborerà, attraverso dibattiti e dispute, un orientamento d'insieme e risponderà a uno stesso impulso[12].

Si intravedono alcune risposte alle tante domande aperte: "E se un giorno dovessero esserci una, o due, o dieci scuole, la cosa migliore sarebbe che ammettessero le loro differenze, ma anche la loro solidarietà, per collaborare su diversi registri"[13].

La matrice delle crisi

Il meccanismo della negazione, inquietante quanto presente nel sociale e nell'ambito individuale, potrebbe fare capolino quando parliamo di Scuola ed è perciò, così importante esserne accorti. Questo volume può essere preso come un "ve lo avevo detto! Non fermatevi nella crisi, né nell'ingrandirla né nel negarla".

> La crisi cova […] La si può trattare con il silenzio, metterle un coperchio, e così fare in modo che essa degeneri in disagio, e installarvisi. Ma questa Scuola non è fatta per il disagio, per i suoi piaceri, per il veleno che le streghe distillano goccia a goccia: la vita di gruppo. È stata concepita per mettere in pratica l'insegnamento di Lacan, per assicurarne la trasmissione, per funzionare al servizio della psicoanalisi. La crisi, d'altra parte, le si addice. Nata dalla crisi, sarà alleata della crisi. Questa è la mia scommessa[14].

Perché è così complicata la vita della Scuola e nella Scuola? Miller, su un testo pubblicato in altro volume, ci aiuta: "Non ci sono mai *tutti gli analisti*, non c'è *l'analista degli analisti*, ci sono solo *degli* analisti, uno e uno e uno, e ciascuno 'si *autorizza soltanto da sé*', e fanno serie ma non universo"[15].

Finisco con tre frasi preziose: "Siamo entrati nella Scuola *per* Lacan. Ci siamo rimasti *senza* Lacan. Questa è la matrice della crisi"[16].

---

[10] *Ivi*, p. 63.
[11] J.-A. Miller, *Le Scuole che non esistono ancora* [1990], in *Ivi*, p. 160.
[12] J.-A. Miller, *La Scuola arriva in Europa* [1990], in *Ivi*, p. 163.
[13] J.-A. Miller, *Ora zero?*, cit., p. 195.
[14] J.-A. Miller, *Posizione. All'Assemblea del 2 dicembre*, cit., p. 65.
[15] J.-A. Miller, *Il paradosso dello psicoanalista* [1990], in *Come finiscono le analisi. Paradossi della passe*, Astrolabio, Roma 2023, p. 84.
[16] J.-A. Miller, *Acciaio aperto* [1989], in *La nascita del Campo Freudiano*, cit., p. 66.

L'irriducibile del desiderio

Mary Nicotra

Il volume *La nascita del Campo Freudiano* racchiude e sistematizza molti testi che attraversano e testimoniano ciò che si è prodotto a partire dalla dissoluzione della Scuola di Lacan. I primi due capitoli *Delenda est* e *Il tumulto* raccolgono testi che testimoniano delle due crisi del Campo Freudiano: la prima è quella che seguì la dissoluzione e i primi tempi della creazione dell'*École de la Cause freudienne. Il tumulto* raccoglie testi della "crisi degli anni Novanta" che, sul punto di precipitare in una seconda dissoluzione, come molto lasciava presagire, a partire da un atto di Jacques-Alain Miller si produce in una rifondazione. Il terzo capitolo, *L'ora della Scuola*, ripercorre gli eventi degli anni Novanta fino a ciò che lo porterà, infine, a dichiarare, il 3 gennaio 1992, la creazione dell'Associazione Mondiale di Psicoanalisi, che si situa come dispositivo più-uno rispetto alle scuole che la costituiscono.

Sono testi preziosi, da decifrare e interrogare, con la lente dei quattro discorsi per come sono stati formulati da Lacan, poiché come precisa Graciela Brodsky nella prefazione, ciascuno di questi testi permette di capire che cos'è una politica della psicoanalisi, come vengono prese le decisioni per mantenerla nella via tracciata da Freud e continuata da Lacan, come si fa per trasmettere le conseguenze dell'atto analitico all'Altro sociale, come si disturba l'identificazione unificante della massa, come ci si schiera di fronte alle nuove forme di disagio della civiltà[1].

Proverò a estrarre due passaggi da questi testi intorno al concetto di Scuola formulato da Miller in tempi diversi: il primo nel momento in cui la giovane ECF vive il momento di crisi nel 1990, il secondo, *Temi di Scuola*, è del 1992 e si situa nel tempo che ha fatto precipitare la rifondazione e la creazione dell'Associazione Mondiale di Psicoanalisi.

Il primo passaggio è nell'intervista sulla causa analitica nel capitolo *Il tumulto.* Alla domanda: Cosa intende per "ripensare la Scuola"? Miller risponde: "Reinventarla"[2]. Non credo che la novità introdotta da Lacan sia stata compresa fino a ora, che ci si sia resi conto che il concetto di Scuola è un concetto essenziale della psicoanalisi. Qual è la differenza tra il concetto di Società di psicoanalisi e quello di Scuola? Una società si fonda sulla credenza, o sull'assioma, che si sa cos'è l'analista. Che nessuno entri qui se non è un analista! La Scuola si fonda su un dato completamente opposto: che non si sa, ma che si può imparare caso per caso. È il luogo per eccellenza in cui la domanda è "che cos'è essere un analista?", dove questa domanda è aperta, dove dà origine a un lavoro, dove le risposte sono messe alla prova.

Mary Nicotra, psicoanalista, membro SLP e AMP, Torino.

[1] Cfr. G. Brodsky, *Prefazione*, in J.-A. Miller, *La nascita del Campo Freudiano*, Quodlibet, Macerata 2024, p. 5.
[2] J.-A Miller, *Intervista sulla causa analitica* [1990], in *Ivi*, p. 114.

C'è un vincolo essenziale tra la *passe* e la Scuola. La Scuola non è degli analisti tra loro, è il contrario. La presenza del praticante non garantito, o del non analista, è una sua componente ineliminabile, per cui la domanda "E tu, in cosa sei autorizzato per fare da analista?" rimane insistente per tutti, anche per l'analista garantito, con il timbro[3].

Nel dire che è il luogo per eccellenza in cui la domanda "che cos'è essere un analista" è una domanda aperta che dà origine ad un lavoro e le risposte sono messe alla prova scardina l'idea che possa esserci una garanzia una volta per tutte dell'essere analista. Si tratta piuttosto di un processo in divenire dell'analista, un processo che va verificato ogni volta in *après coup*. Ecco perché precisa che l'autorizzazione rimane inesistente per tutti, anche per l'analista garantito.

Inoltre Miller mette in rilievo che la psicoanalisi e il sapere analitico possono avanzare e continuare a esistere nel tempo della scienza a condizione che nelle Scuole ci siano dei lavoratori decisi. La Scuola non fa appello agli analisti in quanto tali, ma a essi anche e non solo come lavoratori decisi.

Dirà ancora più avanti:

> L'idea di Lacan, per quanto ho capito, era quella di fare un paesaggio, un panorama. Per un bel paesaggio occorre un po' di questo, un po' di quello, una diversità. Se tutti hanno lo stesso modello, comincia la noia, l'odio tra i simili. A volte è difficile per i colleghi sopportare un collega molto diverso. Vogliono stili comuni perché si sentono più a loro agio tra pari. Al contrario, è un contributo avere persone non simili nella Scuola. La Scuola non è un luogo per simili, ma per stranieri[4].

Dunque, per ciascuno, e ciascuno nel proprio tempo, uno per uno, che si riconosce nel Campo Freudiano, vi è l'opportunità di implicarsi in un transfert di lavoro, insieme ad altri, per verificare da quale posizione si parla, quali resti di sapere si producono, e quale elaborazione collettiva è possibile per l'avanzamento della psicoanalisi, per stare a tempo nella clinica e nella politica della psicoanalisi con la complessità dell'epoca che abitiamo.

Il secondo passaggio è tratto da *Temi di Scuola*:

> C'è uno statuto della Scuola nell'inconscio. La Scuola è un luogo in cui si parla, in cui si ascolta, in cui si riconosce, in cui si mette alla prova; è un luogo dell'Altro, e non possiamo ignorarlo. È un luogo ed è anche un oggetto investito; è una causa di desiderio. La Scuola divide il soggetto, produce effetti ed è presente nelle analisi. Occorre ricordare che, nel momento in cui Lacan inventò il concetto di Scuola, quando creò l'École Freudienne de Paris, ne parlò come di una "esperienza inaugurale". Non avendo commentato ulteriormente questa esperienza, ha lasciato a ognuno di noi il compito di inventare che cosa significhi. Nonostante questo, la parola esperienza ha un suo peso: parliamo dell'esperienza analitica. Prima di parlare del discorso analitico[5].

In che modo si produce lo Statuto della Scuola nell'inconscio? Miller lo precisa: si tratta del gruppo analitico nell'inconscio come luogo di riconoscimento.

---

[3] Cfr. *Ivi*, p. 116.
[4] J.-A. Miller, *Il concetto di Scuola* [1991], in *Ivi*, p. 221.
[5] J.-A. Miller, *Temi di Scuola* [1992], in *Ivi*, pp. 251-252.

> Nell'esperienza analitica l'analizzante, come diciamo, sperimenta la mancanza a essere, vale a dire che essere riconosciuto come analizzante non è essere riconosciuto come un essere, e questo fa appello a un corrispettivo: un luogo di riconoscimento. È come un'assistenza contro l'effetto di perdita di essere che si produce nell'esperienza analitica[6].

Dal lato dell'analista c'è essere nell'esperienza analitica, però c'è silenzio; essere riconosciuto come analista non è essere riconosciuto come un'entità che pensa. Inoltre c'è una perdita che deriva dalla mancanza di possibilità di dimostrazione dell'atto. Come potrebbe giungergli il riconoscimento attraverso la dimostrazione diretta del suo atto?[7]

Lo sappiamo, la dimostrazione del proprio atto non è possibile se non dagli effetti che produce.

Nelle analisi, lo impariamo. E nelle Scuole? Per chi svolge delle funzioni? E per chi non le svolge? E la scuola stessa che effetto produce nel discorso sociale?

Scrive Miller:

> con gli analisti, mi sembra che la dimostrazione sia molto più complessa, che si possa sospettare di tutto. Il fatto di parlare, di parlare in modo da farsi ascoltare, può essere un indice di debilità della pratica analitica; e anche il contrario. Quindi questo implica anche la contropartita di un luogo di riconoscimento. E questo è il gioco di un gruppo analitico in una Scuola[8].

I testi raccolti in questo volume, per ciò che concerne questo punto, sono una risorsa preziosissima e dicono quale gioco del gruppo analitico si è prodotto nelle varie scansioni temporali del Campo freudiano. Possiamo cogliere qualcosa degli effetti degli atti, prima di Lacan, e poi di Miller: effetti di sbandamento, di rottura, di riposizionamento, di rilancio sul desiderio che si sono prodotti per gli analisti presenti nei collettivi in quel tempo, uno per uno.

È affascinante, e per chi come me non c'era ancora, fa segno di come il desiderio sia irriducibile anche quando il reale non fa sconti ed è feroce. Un grande insegnamento.

Concludo con una piccola riflessione che sorge da ciò che Miller ci propone più avanti nel tempo, nel 2000, con la tesi di Scuola soggetto nella *Teoria di Torino* orientandoci rispetto all' Atto di fondazione della SLP.

Una Scuola che si produce come soggetto è ovviamente sempre in divenire.

Miller non smette di ricordarci che la Scuola è un luogo fondato sull'assenza di identificazione dello psicanalista, ecco perché è importante mettere l'accento sul "divenire" psicoanalista e non sull'essere psicoanalista. Il divenire indica un movimento, non una fissità. Sicuramente ciascuno, in modo singolare, può dire del proprio rapporto con l'Ideale e come mette in gioco la propria solitudine sommandola alla solitudine degli altri in una Scuola soggetto.

---

[6] *Ivi*, p. 261.
[7] *Ibidem*.
[8] *Ivi*, p. 262.

Anche il significante Scuola si smarca a sua volta dal senso comune che vi si attribuisce. Non si tratta di un luogo dove c'è l'erogazione di un sapere, dove gli insegnanti insegnano ai discenti. Si tratta piuttosto di un movimento circolare, la Scuola come soggetto implica che "entra in un processo di formazione il cui concetto stesso comporta che si svolga 'a cielo aperto' perché deve essere soggettivato da una comunità che può costituirsi solo nel movimento stesso di questa soggettivazione"[9].

La Scuola si presenta nel mondo come un insieme, mettendo in secondo piano l'uno per uno di ogni psicoanalista. E poiché la somma delle solitudini soggettive rinvia sempre all'Uno, intenso come l'Uno assoluto del non rapporto sessuale, tagliato dal due, e che non fa appello al senso, ciò che fa Uno, come orientamento, è *in primis* il non fare appello al senso, mantenere vivo il discorso dell'analista che si fa piuttosto orientare dal reale.

Come ricorda Angelina Harari: "La psicoanalisi, non rispondendo all'irresistibile richiesta di senso del mondo contemporaneo, sembra essere l'antidoto al disorientamento generalizzato alimentato dalla richiesta di senso"[10].

Ecco perché si tratta di lavorare decisi in un transfert di lavoro nella Scuola che, come punto vuoto, non mira alla consistenza, ma all'esistenza della formazione degli analisti affinché attraverso i dispositivi e le occasioni di lavoro collettivo, essi possano, se lo desiderano, implicarsi, con la propria presenza e il proprio desiderio.

[9] J.-A. Miller, *Teoria di Torino sul soggetto della Scuola*, consultabile al seguente indirizzo: https://www.slp-cf.it/orientamento-lacaniano/testi-fondamentali/teoria-torino-sul-soggetto-della-scuola/.

[10] A. Harari, *Lacaniano è politico*, in J.-A. Miller, *La nascita del Campo Freudiano*, cit., p. 312.

E poi? C'è la nascita del Campo freudiano in Italia

Laura Pacati

> Io pure, che mi stavo a poco a poco riducendo a quanto in me era irriducibile,
> io pure avevo migliaia di ciglia che sbattevano, e con le mie ciglia io avanzo,
> io protozoo, proteina pura. Tienimi la mano, sono arrivata all'irriducibile
> con la fatalità di un doppio – sento che tutto questo è antico e ampio,
> sento nel geroglifico della blatta lenta la grafia dell'Estremo Oriente.
> E in questo deserto dalle grandi seduzioni, le creature: io e la blatta viva. […]
> Io ero giunta al nulla, e il nulla era vivo e umido[1].

La nascita del Campo Freudiano è un bricolage di testi sparsi, pronunciati in spagnolo e in francese da Jacques-Alain Miller nella forma di conferenze, comunicati, interviste, discorsi, allocuzioni, rilasciati in un arco temporale che va dalla dissoluzione dell'*École Freudienne de Paris* per mano di Jacques Lacan fino alla creazione dell'Associazione Mondiale di Psicoanalisi da parte dello stesso Miller.

Nelle parole di chi ne ha redatto la prefazione[2], si tratta di documenti la cui raccolta, messa in ordine e collocazione nel tempo e nello spazio, ha di mira la possibilità di rendere più intellegibili alcuni eventi che in quella congiuntura si sono prodotti, rilasciando dei marchi di cui si tratta di reperire e – chissà – forse anche di trasmetterne gli effetti.

Il quadro simbolico che ci viene restituito da questa avventura, a tratti senza precedenti e portata avanti per più di dieci anni grazie all'impegno indefesso di Miller, appare così percorso da diversi fili. A partire dalla contingenza di essermi ritrovata a collaborare, non senza slancio e insieme ad altri, alla sua traduzione in italiano, proverò a tenere quello del tentativo, chissà mai del tutto riuscito e sempre da rinnovare, di una congiunzione inedita tra ciò che è strettamente analitico e l'istituzionale.

La pubblicazione de *La nascita del Campo Freudiano* in Italia arriva nel maggio 2024, pressoché in concomitanza con l'approvazione del nuovo Regolamento della *passe* nella Scuola Lacaniana di Psicoanalisi del campo freudiano (SLP): si potrebbe dire una gestazione e una nascita fuori standard, se mai ce ne fosse una negli standard!

A sorprendermi, nella lettura del Regolamento della *passe* della SLP, sono quelle che mi arrivano come delle precisazioni intorno al mandato dell'AE: "testimonierà una o due volte della propria passe, successivamente […] interverrà a

Laura Pacati, psicoanalista, membro SLP e AMP, Roma.

[1] C. Lispector, *La passione secondo G.H.*, Feltrinelli, Milano 2019.
[2] G. Brodsky, *Prefazione*, in J.-A. Miller, *La nascita del Campo Freudiano*, Quodlibet, Macerata 2024, pp. 7-11.

sua discrezione sui problemi della psicoanalisi", e alla fine del suo mandato, "potrà esprimere l'intenzione di illustrarlo con un articolo inedito, destinato a essere pubblicato dalla Scuola"[3]. Sembra esserci già una scansione in queste precisazioni, scansione che, oltre a distrarre un po' un superio che parrebbe sempre pronto a ripresentarsi, comporta un passaggio dalla testimonianza orale alla scrittura. Ci si potrebbe chiedere di quale scrittura si tratti in questo passaggio.

Ritorno ora a *La nascita del Campo Freudiano*, per provare a reperire l'origine di quello slancio di cui dicevo all'inizio ma anche di un certo respiro che mi è sembrato di cogliere, via via che andavo traducendo. Miller scrive: "Il punto che interroga come il sapere possa essere nella posizione di causa del desiderio è, infatti, il problema centrale dell'articolazione tra l'esperienza psicoanalitica e la Scuola. E si riassume nella parola *passe*"[4].

Mi pare che il sapere che qui viene convocato in posizione di causa del desiderio non possa essere altro che un sapere non già lì, o forse – meglio ancora – non tutto lì; un sapere che, una volta prosciugato il fantasma e affiorato il godimento come puro segno insensato che dice della propria posizione nei confronti del godimento, non indietreggia nel tenere in conto il reale così toccato per farne eventualmente qualcosa.

Un punto di rinascita, o di ripartenza semmai, da cui potranno scaturire la possibilità e la potenzialità di una nuova creazione, di nuovi passi? Faccio la scelta di tenerlo come un interrogativo aperto.

Nel frattempo, accolgo il soccorso che mi viene offerto dalle note che in effetti mi arrivano come una messa in musica da parte di Lacan, perché mi accorgo che puntano entrambe, ancora, a un possibile rapporto tra parola e godimento, tra ciò che si può elaborare e ciò che si fa sentire: "Tutti sanno che sono allegro, mi danno addirittura del monello: mi diverto […] È vero, non sono triste. O meglio, a ben vedere, un motivo di tristezza ce l'ho nell'esistenza che mi è toccata: che ci siano sempre meno persone a cui posso dire i motivi della mia allegria, quando sono allegro"[5].

E poi, sempre in *Allocuzione sulle psicosi infantili*: "Quale gioia troviamo noi in ciò che costituisce il nostro lavoro?"[6].

Di questo, forse, il lavoro di traduzione ha lasciato per me delle tracce.

[3] Il Regolamento della *passe* della SLP è consultabile al seguente indirizzo: https://www.slp-cf.it/slp/wp-content/uploads/2024/05/regolamento_della_passe.pdf

[4] J.-A. Miller, *Osservazione sul desiderio di sapere* [1990], in *La nascita del Campo Freudiano*, cit., p. 101.

[5] J. Lacan, *Allocuzione sulle psicosi infantili* [1967], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 359.

[6] *Ivi*, p. 365.

La nascita del Campo Freudiano

Adele Succetti

La decisione del Consiglio della Scuola di pubblicare la traduzione del libro di Jacques-Alain Miller *La nascita del Campo Freudiano* ha avuto luogo in concomitanza delle ultime importanti sfide della Scuola, ovvero l'acquisto della sede e l'elaborazione del regolamento della *passe* necessario per istituire l'esperienza della *passe* nella SLP. Con le colleghe che hanno lavorato con me alla traduzione, vale a dire Florencia Medici, Mary Nicotra, Laura Pacati, Maria Laura Tkach e Giuliana Zani, abbiamo condiviso un lavoro rapido e gaio. Le ringrazio per la loro disponibilità e serietà.

In origine il libro è stato pubblicato, a cura di Graciela Brodsky a Buenos Aires nel 2023 e raccoglie una serie di articoli, che noi abbiamo tradotto dallo spagnolo, pubblicati originariamente alcuni in francese e molti in spagnolo. Si tratta di articoli, comunicati, discorsi, interviste – relativi alla politica delle Scuole del Campo freudiano sino alla creazione dell'Associazione Mondiale di Psicoanalisi – di Jacques-Alain Miller, che vanno dal gennaio 1981, con la creazione dell'*École de la Cause freudienne*, della *Scuola Europea di Psicoanalisi* (nel 1990), dell'EOL (nel gennaio 1992) e da ultimo dell'Associazione Mondiale di Psicoanalisi (febbraio 1992). Come segnala Graciela Brodsky nella prefazione:

> Ciascuno di questi testi permette di capire che cos'è una politica della psicoanalisi: come vengono prese le decisioni per mantenerla nella via tracciata da Freud e continuata da Lacan, come si fa per trasmettere le conseguenze dell'atto analitico all'Altro sociale, come si disturba l'identificazione unificante della massa, come ci si schiera di fronte alle nuove forme di disagio nella cultura[1].

Perché, quindi, pubblicarlo in italiano? Anzitutto, per quanti non conoscono la storia del Campo freudiano, per i giovani e anche per chi, seppure meno giovane, non ha mai avuto accesso ai testi spagnoli e francesi. In Argentina il testo conteneva anche alcuni articoli che non abbiamo potuto pubblicare semplicemente perché erano dei brevi riassunti che facevano riferimento ad alcuni articoli pubblicati di recente nel testo di Jacques-Alain Miller, *Come finiscono le analisi, paradossi della passe*[2], che hanno come tema la *passe* e che sono stati scritti da Miller in quegli anni.

In secondo luogo è un testo sulla storia del Campo freudiano, sulla creazione delle Scuole – in quanto luogo di lavoro e di formazione degli analisti che ha di mira il reale che attiene alla formazione dell'analista , interroga le uscite dell'analisi e, nello specifico, pone al cuore di ogni Scuola, dopo un primo periodo di costituzione, dopo

Adele Succetti, psicoanalista, membro SLP e AMP, Milano.

[1] G. Brodsky, *Prefazione*, in J.-A. Miller, *La nascita del Campo Freudiano*, Quodlibet, Macerata 2024, p. 8.
[2] J.-A. Miller, *Come finiscono le analisi. Paradossi della passe*, Astrolabio, Roma 2023.

la creazione di un certo *automaton* vale a dire di funzionamento, la costituzione e la messa in marcia di un dispositivo della *passe*, come è da poco avvenuto anche nella SLP.

Se la fine dell'analisi si può verificare nella *passe*, che ne è però del transfert che non si liquida… che non si azzera mai? Alla fine dell'analisi si ottiene un saldo cinico oppure si va verso il transfert di lavoro? È una questione…. Nella lezione del 31 gennaio 1990 di *El banquete de los analistas*, Miller lo spiega in modo molto chiaro:

> Lo scopo dell'insegnamento di Lacan, per sua stessa ammissione, è l'induzione al lavoro. Questo insegnamento è il lavoro dell'induzione al lavoro. E non è un'identificazione, ma una *passe*, e la *passe*, come concetto della fine analisi, implica che se l'uscita dal transfert è senza dubbio la fine dell'amore per il sapere, è un errore credere che questa sia la fine del sapere. Al contrario, è la fine del suo culto. È la fine del culto del sapere non saputo. Si deve vedere che il culto del sapere non saputo, il culto dell'inconscio, si basa sull'orrore di sapere. In questo senso, l'amore per il sapere è solo il velo dell'orrore di sapere. Quindi il lato positivo della *passe* è il desiderio di sapere, il desiderio di sapere come lavoro. Come lavoro, perché non è un desiderio che nasce da solo. Il desiderio di sapere, come ogni desiderio, è il desiderio dell'Altro, ed è per questo che è necessario un transfert di lavoro[3].

Dal libro *La nascita del Campo Freudiano* possiamo quindi estrarre alcuni concetti chiave di quella che è stata anzitutto la politica e il desiderio deciso di Jacques-Alain Miller e che ora sono diventati gli strumenti di funzionamento delle Scuole del Campo freudiano, ognuna a suo modo, a partire dalla propria storia e dal contesto in cui si inserisce. La Scuola – in quanto associazione di "investigazione per il progresso, per il futuro della pratica analitica"[4] – si fonda sulla permutazione degli incarichi a ogni livello delle sue istanze e questo per non creare accentramenti di potere che, oltre a produrre insoddisfazione e dissidi, in genere danno luogo soprattutto all'inerzia e al poco lavoro. La permutazione, ha detto Miller nella sua presentazione online, "dà un respiro alla vita istituzionale, dà esperienza delle responsabilità a molti" creando un mulinello, un vortice che vivifica la Scuola. Questo è il tempo in cui la vita della Scuola avanza, con i suoi lavori, i suoi convegni e le sue pubblicazioni; a questo tempo si addice la pazienza, una virtù che, come nell'analisi, rispetta il reale. Il momento dell'impazienza, invece, emerge quando è necessario un atto interpretativo, quando cioè il reale richiede una scommessa com'è stata, per esempio, la recente "Nuova politica per i giovani" di fronte all'invecchiamento, per così dire, dei suoi membri. Come ha spiegato bene Miller, la sua politica istituzionale, e lo dico soprattutto per i giovani che, prima o poi, si ingaggeranno nella Scuola:

> consiste, innanzitutto, nel moltiplicare la prima volta. Questo è permesso dalla permutazione. La permutazione è un *automaton*, ma dà origine alla *tyché* se il nuovo - responsabile, direttore, segretario

[3] J.-A. Miller, *El banquete de los analistas*, Paidós, Buenos Aires 2000, p. 193 *[T.d.A.]*.

[4] J.-A. Miller, in *Inventer l'École*, avec Jacques-Alain Miller. Paris-Buenos Aires, 10-06-2023. Video disponibile al seguente indirizzo: https://www.youtube.com/watch?v=0ttLC73HuKM&list=PLYgurvB5JxUhAR8Suk80feN2vQdP8uGmU&index=10

- accetta di assumersi il rischio per proprio conto. Quindi, moltiplicare la prima volta, avere prime volte ovunque e moltiplicare l'Uno, installare a tutti i livelli un Uno, un più-Uno che rischi di assumersi la responsabilità di fare qualcosa di inedito. Forse non lo farà, ma perché esista l'inedito, è necessario "almeno uno". Si potrebbe dire che questa dottrina va contro la prudenza. Non credo sia così. In realtà, ciò che si nasconde sotto la prudenza è il gusto per l'automatismo. Non sono a favore del principio di prudenza. Sono a favore del principio del rischio[5].

E quindi, aggiungo io, della responsabilità soggettiva, ogni volta che si assume un compito. Aggiunge Miller: "Il momento del collettivo viene dopo per valutare, criticare, lodare, ecc. ma in un secondo tempo perché nel primo tempo sarebbe solo una funzione di inibizione. Nel secondo tempo, il collettivo è in funzione di valutazione"[6].

Queste sono le indicazioni di Miller rispetto alla politica di una Scuola del Campo freudiano.

Nel libro troverete quindi la storia della nascita del Campo freudiano – che è "un fatto di discorso"[7], uno spazio che non ha frontiere (fisiche e linguistiche), "dotato di una topologia inedita"[8]. La Scuola, invece, "esperienza inaugurale"[9] come indica Lacan, è elevata da Miller allo statuto di concetto ed è "strutturalmente instabile"[10]. La Scuola "non è una nostra proprietà. Interessa anzitutto ai 'futuri'. Appartiene a coloro che non ne fanno ancora parte"[11], vale a dire ai giovani, a quanti avranno fatto l'incontro con l'insegnamento di Lacan, di Miller o comunque con l'orientamento lacaniano, "anche i non-analisti"[12]. E ancora, "C'è uno statuto della Scuola nell'inconscio. La Scuola è un luogo in cui si parla, in cui si ascolta, in cui si riconosce, in cui si mette alla prova; è un luogo dell'Altro […] è una causa di desiderio. La Scuola divide il soggetto, produce effetti ed è presente nelle analisi"[13].

È un luogo anche di competizione che, però, deve essere sostenuta "per far avanzare il sapere"[14].

Termino quindi con un'esortazione, di Miller, e cioè il fatto che nella Scuola è importante "che ognuno mostri il proprio stile, il modo singolare di godere della Scuola"[15]. Un'esortazione e un'affermazione su cui riflettere, ognuno, uno per uno.

[5] *Ibidem*.
[6] *Ibidem*.
[7] J.-A. Miller, *Ora zero?* [1991], in *La nascita del Campo Freudiano*, cit., p. 191.
[8] *Ivi*, p. 192.
[9] J. Lacan, *Atto di Fondazione* [1971], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 236.
[10] J.-A. Miller, *La questione di Madrid* [1990], in *La nascita del Campo Freudiano*, cit., p. 182.
[11] J.-A. Miller, *Una via d'uscita dalla crisi* [1990], in *Ivi*, p. 147.
[12] J.-A. Miller, *Il concetto di Scuola* [1991], in *Ivi*, p. 212.
[13] J.-A. Miller, *Temi di Scuola* [1992], in *Ivi*, pp. 253-254.
[14] *Ivi*, p. 264.
[15] J.-A. Miller, in *Inventer l'École*, cit.

"Verificare qualcosa che non si sa"[1]

Maria Laura Tkach

Il concetto di Scuola è il testo di una conferenza tenuta da Jacques-Alain Miller il 29 ottobre 1991, nella facoltà di Psicologia dell'Università di Buenos Aires. Due mesi dopo, il 3 gennaio 1992, nasceva l'*Escuela de la Orientación Lacaniana* (EOL) a Buenos Aires e un mese più tardi, il 1° febbraio1992, le quattro Scuole allora esistenti – l'*Ecole de la Cause Freudienne* (ECF), la *Scuola Europea di Psicoanalisi* (SEP), *la Scuola del Campo freudiano di Caracas* e l'EOL – firmano il Patto di Parigi che segna l'adesione delle quattro scuole all'Associazione Mondiale di Psicoanalisi (AMP), che era appena stata creata. In seno alla SEP, in Italia nasce il GISEP, Gruppo Italiano della Scuola Europea di Psicoanalisi; primo atto costitutivo verso la fondazione di una Scuola italiana, realizzato da diversi raggruppamenti attorno a psicoanalisti lacaniani che sostenevano da tempo un transfert analitico e di trasmissione del sapere. Era un tempo di grande fermento, in America Latina e in Europa. Ogni paese, ogni territorio, ogni gruppo aveva una propria storia, un proprio legame, segnati anche da profondi affetti, in relazione a Jacques Lacan, al suo insegnamento e alla trasmissione di quest'ultimo.

Da dieci anni, dopo la morte di Lacan, Jacques-Alain Miller, Judith Miller, Éric Laurent e altri psicoanalisti francesi del Campo freudiano lavoravano passo a passo, senza sosta, con colleghi di diverse parti del mondo toccati da un desiderio in relazione alla causa analitica così come enunciata quando Lacan creò la Scuola nel 1964, coltivando il terreno in cui, un giorno, quel desiderio si sarebbe trasformato per realizzarsi in atti che avrebbero dato vita a delle Scuole localizzate territorialmente, ma orientate, tutte e ciascuna, da ciò che chiamiamo la Scuola Una.

Cos'è la Scuola Una? È un concetto, ma non solo quello. È legata alla causa analitica, che è a sua volta legata alla causa singolare di ciascuno. All'oggetto, dunque, un oggetto di godimento, causa singolare di desiderio. La Scuola Una, dunque, non la si può dire tutta, così come non si può dire tutto il godimento. Si può cogliere un po' come mai ci sia voluto del tempo, del lavoro, del trattamento attraverso dialoghi, conversazioni, discussioni, dell'elaborazione, tutto quel lavoro analitico che ovunque, nel Campo freudiano, fu noto e vissuto come 'il movimento verso la Scuola', prima di giungere all'atto che in ogni dove ha dato vita a una Scuola di psicoanalisi del Campo freudiano. L'inconscio e il godimento dei singoli e del gruppo dovevano prima essere sufficientemente analizzati e trasformati.

J.-A. Miller tiene questa conferenza a Buenos Aires, è una mia ipotesi, per consentire agli analisti argentini e al pubblico interessato all'insegnamento di Lacan

Maria Laura Tkach, psicoanalista, membro SLP e AMP, Torino.

[1] J.-A. Miller, *Il concetto di Scuola* [1991], in *La nascita del Campo Freudiano*, Quodlibet, Macerata 2024, p. 205.

e alla sua Scuola di farsi attraversare dal concetto di Scuola e, a partire da ciò, rimettere davvero in questione ogni loro idea rispetto al tipo di collettivo che avrebbero potuto creare per mantenersi al lavoro in relazione alla psicoanalisi. Li avverte della posta in gioco che una Scuola di psicoanalisi comporta, completamente diversa da un gruppo o una società. J.-A. Miller espone tre argomenti che, secondo lui, possono aver portato Lacan a scegliere la parola Scuola per nominare lo spazio che fonda nel 1964, localizzando, "il sapere al centro del gruppo analitico"[2].

Il primo. Il gruppo analitico di Lacan formatosi nel 1964 era composto da persone che avevano scelto di seguire il suo insegnamento. Come nell'antichità, avevano scelto di continuare ad ascoltare il loro maestro a partire dal transfert che produceva e non per ottenere un titolo o un saperci fare. Preferivano continuare ad ascoltare Lacan, anziché ottenere il riconoscimento che l'IPA avrebbe potuto dare loro.

Il secondo. Si riferisce alla definizione dell'inconscio e dell'effetto del discorso analitico come Soggetto Supposto Sapere. "Il problema della Scuola nel senso di Lacan è come articolare il sapere supposto dell'analista, che funziona nella cura, e il sapere esposto"[3]. Solo grazie a Lacan, gli analisti hanno cominciato a esporsi nei Seminari, che Lacan ha aperto a tutti, e nella Scuola. Ciò comporta un rischio: "per questo c'è una tensione tra il sapere supposto e il sapere esposto, e la Scuola, nel senso di Lacan, è il luogo stesso di questa tensione"[4].

Il terzo. La parola Scuola ha una connotazione diversa rispetto a quella di società. Le società analitiche classiche sono società composte da analisti in cui essi si riconoscono e sono soci gli uni degli altri. Esse sono fondate sulla credenza nell'identità dell'analista, cioè si parte dal presupposto che ci sia un'identità dell'analista, che consentirebbe di dire questo è un analista e questo non lo è. Il concetto di Scuola in Lacan si fonda in modo opposto. Dice J.-A. Miller: "Il concetto di Scuola di Lacan presuppone che non esista il concetto di analista […] Che non esista un predicato analista che, sulla base di criteri standardizzati si possa attribuire a quel soggetto […] non esiste significante dell'analista"[5]. È così che si fonda il paradosso della Scuola di psicoanalisi in Lacan; la Scuola è il luogo in cui non si sa cosa sia un analista, il luogo dell'ignoranza rispetto a questo.

È qui che entra in gioco la *passe*: "La *passe* è il dispositivo di ricerca di ciò che è un analista […] La *passe* non è un dispositivo di indagine per sapere se questa o quella persona sia un analista; se lo si concepisce in questo modo è perché si pensa di sapere cosa sia un analista"[6]. Occorre pensare e praticare la Scuola come un luogo d'ignoranza che consente una ricerca autentica. Si fa questa ricerca perché davvero non si sa, prima, cosa si troverà. La domanda rispetto a cos'è un analista è una

[2] *Ivi*, p. 211.
[3] *Ibidem*.
[4] *Ivi*, p. 212.
[5] *Ivi*, p. 213.
[6] *Ibidem.*

domanda che va posta ogni volta senza anticipare alcunché rispetto alla risposta che eventualmente potrà arrivare.

Lacan chiama Analista della Scuola (AE) l'analista che viene nominato dalla giuria della *passe* se passa la verifica che compete al dispositivo. Dal momento che non vi è un concetto di analista, è necessario andare a cogliere nel singolare dell'uno per uno.

> Essere analista non è tanto una professione quanto un certo stato del soggetto in rapporto al suo godimento […] Ciò che si deve controllare alla fine dell'analisi è che si sia raggiunta una certa modificazione soggettiva che fa di qualcuno un analista […] La *passe* cerca di ottenere argomenti che non si riferiscano a un saper fare con l'altro [con i pazienti], ma al rapporto del singolo con il proprio inconscio[7].

È in relazione alla verifica che la giuria realizza il suo compito:

> Si tratta di verificare qualcosa che non si sa […] la scommessa della *passe* è che la funzione del Soggetto Supposto Sapere [che è la giuria] possa passare al *passant*; che la giuria accetti la propria destituzione come Soggetto Supposto Sapere, ed è l'intronizzazione dell'analizzante come Soggetto Supposto Sapere che gli fa meritare il titolo di Analista della Scuola[8].

Da questo momento, l'insegnamento dell'AE getterà un po' di luce sulla questione fondamentale che è al cuore della Scuola, cos'è un analista; questione che è la sua ragione di esistere, dunque la sua causa, potremmo dire. Questo insegnamento non è però un modello, perché l'analista risponde al non-tutto. Ciascuno espone il proprio caso, il modo in cui l'analisi gli ha consentito di trasformare il suo rapporto al godimento e all'inconscio, e trasmette il sapere che ne ha tratto, che ne trae e in che modo se ne può servire per situarsi rispetto ad un altro soggetto nel posto della causa, come analista. L'analista si autorizza da sé e da qualcun altro, ma non c'è un unico modo di autorizzarsi da sé. Ogni AE in esercizio, quando porta un insegnamento, mostra il proprio modo.

Dopo quasi trentatré anni e in altre latitudini, e dopo molta acqua passata sotto i ponti, che effetti producono le parole di J.-A. Miller sul concetto di Scuola in Lacan? Leggerle mi ha fatto sentire molto vicina a quel luogo e a quel tempo; mi sono arrivate come parole di grande attualità. Si trattava, allora, di un momento fondante. Penso che noi oggi, in Italia, ci ritroviamo in un altro momento fondante. Dopo trentatré anni abbiamo in Italia il primo cartello della *passe* italiano. Che non vuol dire senza l'Altro, non è una dichiarazione d'indipendenza! È una nuova scommessa, come lo è stato il GISEP, poi la SISEP, poi ancora la SLP e la SLP con il cartello della *passe* SLP-EFP. Perché è una scommessa ogni volta, a ogni nuovo atto, dal momento che ogni volta, ciò che è in gioco, appartiene alla logica del non-tutto, non-tutto dicibile, ma non perciò non articolabile in un discorso: il parlessere non-tutto, l'analista non-tutto, la Scuola non-tutta.

---

[7] *Ivi*, p. 215.
[8] *Ivi*, p. 216.

A rimboccarsi ancora le maniche per mantenerci al passo di questa nuova, ma non ultima, scommessa!

Il Cartello al lavoro

Tempi moderni: *Parasite*

Omar Battisti

L'invito a scrivere del lavoro di cartello *Tortura e trauma* mi ha messo una pulce nell'orecchio e mi ha spinto a due letture: *Clinica della perversione*, il capitolo XVI del *Seminario XVI*, e *Kant con Sade*. Due letture che hanno fatto precipitare quanto avevo messo al lavoro nel cartello, parte del quale era consistito nella visione dei film *Tempi moderni*[1] e *Parasite*[2].

Sigmund Freud ha considerato che amore e lavoro sono i due ambiti in cui si presentano gli effetti della nevrosi e di una cura. Ho preso in conto in special modo quello che riguarda il mondo del lavoro. Oggi non c'è corso di formazione che in qualche modo non si prefigga di annullare il *burnout*. Questo fenomeno spesso maschera lo sfruttamento che il capitalismo immette a livello dell'immondo del lavoro. Un immondo ben presentato dalle due pellicole sopra citate, di epoche diverse, ma legate entrambe da una possibile logica alla cui base porrei questa domanda: come opera lo sfruttamento? Di quale sfruttamento si tratta?

Il testo *Kant con Sade* viene in soccorso per mettere al centro il funzionamento del fantasma, come luogo in cui si compie questa massima: "Ho il diritto di godere del tuo corpo, può dirmi chiunque, e questo diritto lo eserciterò, senza che nessun limite possa arrestarmi nel capriccio delle esazioni ch'io possa avere il gusto di appagare"[3]. Dunque, anche nel campo del lavoro si tratta dell'attualità di Sade[4], titolo dell'ultimo numero della rivista *Quarto*.

Questa attualità può funzionare da grimaldello con cui aprire una nuova lettura dei due film. *Tempi moderni*: le sorti del protagonista non mostrano come opera lo sfruttamento a livello dell'identificazione? Propongo di guardare il film alla luce della prima scena in cui un gregge di pecore lascia al posto agli operai che entrano in una fabbrica. In questo gregge spicca però una pecora nera. Il lavoratore Chaplin non trova riconoscimento che nel carcere, dove si trova a suo agio, diversamente da tutti i luoghi di lavoro che proverà. Non si può considerare che in prigione il suo essere "pecora nera" trovi di che soddisfarsi senza subire lo sfruttamento di una esclusione necessaria? Esclusione in cui opera "quella volontà che può essere detta di godimento solo se si spiega che è il soggetto ricostituito dall'alienazione a prezzo di non essere altro che lo strumento del godimento"[5]?

Omar Battisti, psicoanalista, membro SLP e AMP, Longiano.

[1] *Tempi moderni*, C. Chaplin, USA, 1936.
[2] *Parasite*, Bong Joon-ho, Corea del Sud, 2019.
[3] J. Lacan, *Kant con Sade* [1963], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974 e 2002, vol. II, p. 768.
[4] *Actualitè du Sade*, *Quarto*, n. 136, Association de la Cause freudienne, Bruxelles 2024.
[5] J. Lacan, *Kant con Sade*, cit., p. 775.

Nel film *Parasite* lo sfruttamento opera a un altro livello, quello dell'oggetto più-di-godere. Provate a guardare il film e a considerare la "funzione essenziale"[6] che gioca l'odore, perno su cui si dispiega tutta la tortura presente nella pellicola, "demandata a degli operatori che la praticano in nome di non so quale follia, del tipo interesse della patria o delle truppe"[7], a cui aggiungerei anche la sopravvivenza della famiglia.

Qui si può aprire un possibile rimando al prossimo PIPOL 12 dal titolo *Disagio nella famiglia*[8]. La famiglia non può funzionare e prendere il posto di quel Dio in nome del quale ci "si dedica a tappare il buco nell'Altro"[9]?

Il lavoro del cartello per me è partito dall'incontro con una questione clinica e quindi politica. Laddove dei soggetti presentano uno scenario in cui prendono posto degli attori dell'immondo del lavoro e laddove questi sono presi come agenti di uno sfruttamento tanto più operante nella realtà quanto meno ne è colto il versante fantasmatico, in che misura il lavoro di transfert può operare uno spostamento tale da considerare lo sfruttamento "in quanto l'oggetto *a* è estimo, e si dà puramente nel rapporto instaurato dall'istituzione del soggetto come effetto del significante"[10]?

L'attualità può dirsi dominata da qualcosa che Lacan considera come la verità dei diritti dell'uomo, ovvero dei diritti "che si riducono alla libertà di desiderare invano"[11], dove si tratta di un "rinnovamento del conflitto tra bisogni e desideri, in cui come per caso è la Legge a far la parte del leone"[12].

L'odore di *Parasite*, che parassita tutta la pellicola, porta in primo piano qualcosa che non si può sentire, eppure i suoi effetti colpiscono lo spettatore che sente l'odore come materializzazione di una causa che scatena ciò che accade sulla scena, "legandogli la divisione 'fra centro e assenza' del soggetto"[13]. L'odore è assente ma rimane al centro della pellicola e divide lo spettatore che guarda il film.

Non si tratta di un effetto da produrre grazie al lavoro di transfert dal momento che si tratta di spostare lo sfruttamento incriminato dell'Altro? La tortura in gioco non è quella praticata da un godimento che parassita tanto più l'esistenza del soggetto quanto più egli non ne vuole sapere niente?

---

[6] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVI. Da un Altro all'altro* [1968-1969], Einaudi, Torino 2019, p. 253.
[7] *Ibidem*.
[8] PIPOL 12, *Disagio nella famiglia*, 8° Congresso Europeo di Psicoanalisi, si terrà il 12-13 luglio 2025 a Bruxelles.
[9] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVI. Da un Altro all'altro*, cit., p. 249.
[10] *Ivi*, p. 245.
[11] J. Lacan, *Kant con Sade*, cit., p. 783.
[12] *Ibidem.*
[13] *Ivi*, p. 785.

Che si arrangino!

Laura Ceccherelli

> […] per quanto riguarda tutto ciò che si pone come rapporto sessuale, istituendolo come una specie di finzione chiamata matrimonio, sarà buona norma che su questo punto lo psicoanalista si dica: che si arrangino come possono. È questa la regola che segue nella pratica. Ma non lo dice, nemmeno a s stesso, per una sorta di falso pudore, giacché si sente in dovere di rimediare a tutti i drammi. […] Ma dato che lo psicoanalista non si è ancora reso conto che non c'è rapporto sessuale, è assillato da questo ruolo di provvidenza per le coppie[1].

Leggendo e rileggendo questo piccolo estratto del Seminario ... *o peggio*, mi viene in mente ciò che ha animato la mia scelta iniziale di intraprendere gli studi di psicologia, prima, e dell'Istituto freudiano, poi: il desiderio di curare, questione fondamentale da cui dipendeva la mia esistenza.

Qualcosa, però, non ha funzionato proprio così! Ci sono voluti degli anni, quattro lunghi anni, nella percezione temporale di allora, dettata dalla spinta del mio ideale, quando un giorno (ero allieva al quarto anno) a fine seduta l'analista mi dice, accompagnandomi alla porta: "Può iniziare a ricevere".

Avevo conosciuto l'angoscia più nera e non è che non mi interessasse più curare, ma ero molto più attratta dall'etica: cosa c'era da ascoltare quando qualcuno veniva a parlarti? Negli anni, più che di direzione della cura mi rendevo conto, grazie all'avanzamento nella mia analisi, che si trattava di direzione di un'esperienza analitica che poteva apportare secondariamente degli effetti terapeutici. Entrata dalla porta immaginaria dell'ideale, in dovere di rimediare ai drammi, passando per il fantasma e il non averne voluto sapere della castrazione, con in mano quel che resta del rapporto con l'Altro, sento risuonare queste parole di Jacques Lacan come la tirata di orecchie per non farsi ammaliare dal canto delle sirene del proprio fantasma. Grazie al fatto che non c'è rapporto sessuale il desiderio si sposta su un altro versante.

Rispetto alla relazione sessuale non può avvenire la ricongiunzione del soggetto con quell'oggetto che permetterebbe di fare Uno con l'Altro. È proprio in virtù di questo che Lacan afferma che "non c'è rapporto sessuale". Sul piano del godimento sessuale gli esseri umani restano reciprocamente in esilio: nessun rapporto sessuale può fare dei due godimenti Uno. Il godimento è un'esperienza che ci divide dall'Altro. Ciò che supplisce a questa dissimmetria fondamentale, al fatto che non c'è rapporto sessuale, è l'amore. Solo grazie a un'esperienza analitica si può accedere a un amore che si svincola dalla trappola narcisistico-immaginaria di fare Uno con l'Altro. A partire dal momento in cui il soggetto vuole fare il suo ingresso nell'Altro, *a* è tutto quello che resta di esso; dunque desiderare l'Altro, con la A maiuscola è

Laura Ceccherelli, psicoanalista, membro SLP e AMP, Pisa.

[1] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XIX. ...o peggio* [1971-1972], Einaudi, Torino 2020, p. 12.

sempre e solo desiderare *a*. Si arriva così a potersi esporre alla contingenza della vita uscendo dalla ripetizione della ricerca dell'oggetto perduto.

Questo per me è stato più comprensibile a partire dalla lettura del *Seminario X*, dove trovo un'eco di quello che poi Lacan chiederà all'analista nell'estratto del *Seminario XIX*. È nel Seminario sull'angoscia che Lacan compie una rettifica rispetto al *Seminario VIII* sul transfert, dove, animato dalla questione di cosa Alcibiade trovi in Socrate, Lacan spiega la predominanza dell'oggetto-mira. Perché Alcibiade fa di Socrate l'oggetto mira del suo desiderio? La risposta di Lacan spiega la predominanza dell'oggetto *a*, causa della presenza nascosta in lui dell'agalma, dell'oggetto parziale. Qui il desiderio è ancora sul versante dell'amore agalmatico.

Nel *Seminario X* Lacan riporta l'oggetto parziale al suo posto, come oggetto-causa sotto forma di resto e scarto. Il desiderio viene così concepito come un oggetto caduco, separato, il cui paradigma è l'oggetto *a*.

Nella lettura di Jacques-Alain Miller, Lacan introduce per la prima volta il desiderio come un equivoco sull'oggetto che conta, lo scopo del desiderio è un falso scopo:

> è di questo che Lacan prende qui consapevolezza, e lo accompagnerà per tutto il resto del suo insegnamento, quando definirà, nel momento in cui introdurrà la *passe*, la fine dell'analisi come una deflazione del desiderio, cioè in cui l'oggetto-mira affascinante si affloscia e scompare per una detumescenza analitica[2].

Su questo punto si può dedurre una direzione della cura, ossia che l'analista non deve farsi affascinare dal desiderio, nemmeno dall'interpretazione del desiderio, ciò che si tratta di interpretare è l'oggetto-causa.

[2] J.-A. Miller, *L'angoscia. Introduzione al Seminario X di Jacques Lacan*, Quodlibet, Macerata 2006, p. 74.