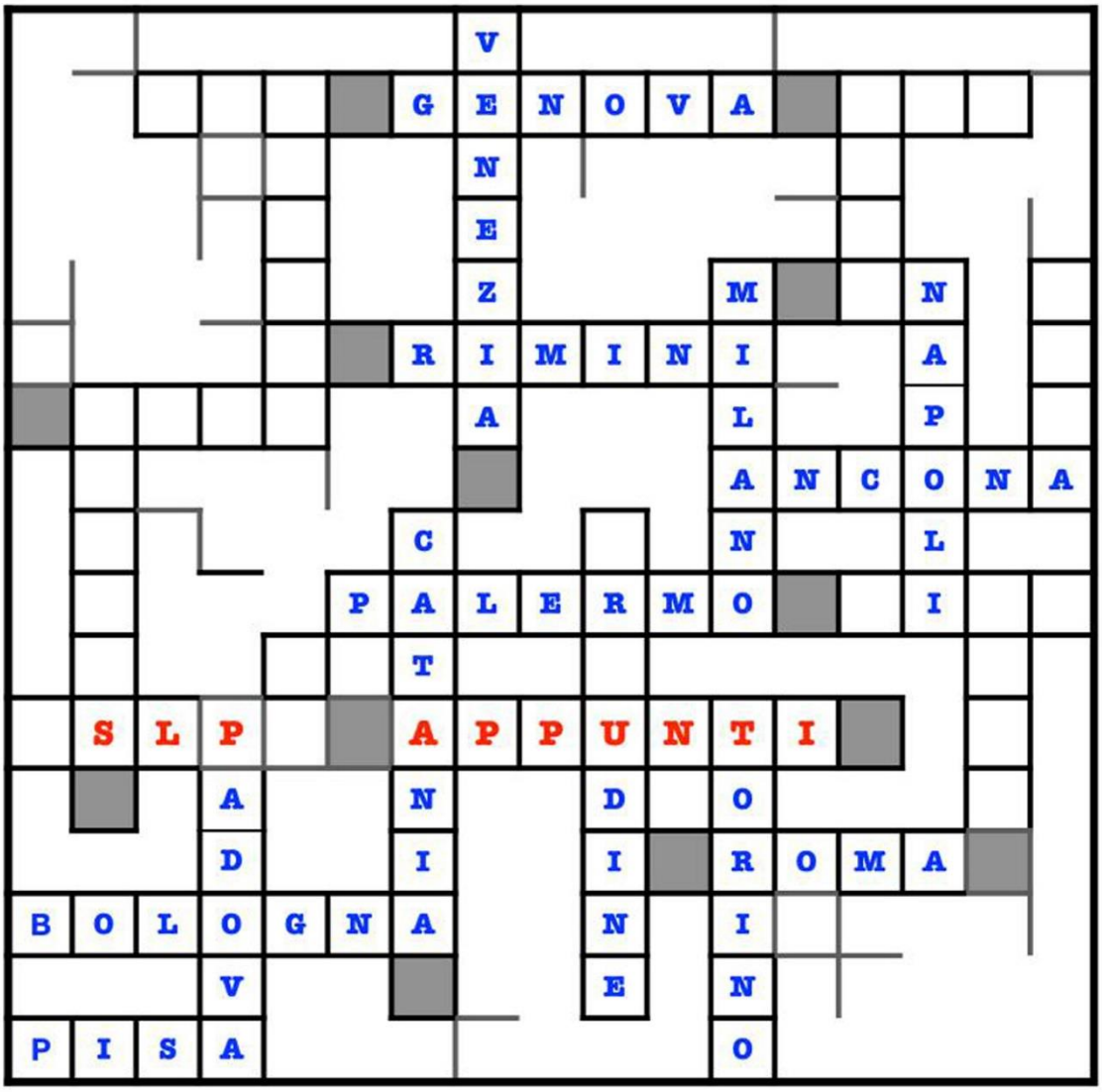
# Appunti n. 163




Dicembre 2025

**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

**Psicoterapia e psicoanalisi - Venezia 1991**

Introduzione
*di Carlo Viganò* ..... 13

Gli psicoterapeuti e la roccia della castrazione
*di Francesca Biagi-Chai* ..... 21

Il legame sociale
*di Antonio Di Ciaccia* ..... 27

La questione freudiana e la regola fondamentale
*di Rosa Elena Manzetti* ..... 35

La cura analitica variante della psicoterapia? Della psicoanalisi finalmente in questione
*di Alberto Turolla* ..... 47

**Tre domande a…** Amelia Barbui ..... 55

**Echi sul tema dalla Scuola Una…**

L'urgenza, quella del ben-dire
*di Carolina Koretzky* ..... 61

Ben-dire non significa dire tutto, "non dire tutto" non significa stare in silenzio
*di Jean-Daniel Matet* ..... 65

Dal ben-dire al saper leggere
*di Bernard Seynhaeve* ..... 71

Dall'urgenza di un'angoscia all'urgenza del ben-dire una soddisfazione
*di Patricia Tassara Zárate* ..... 83

**Dalla Giornata Nazionale dei Cartelli**

Il ben-dire e i resti nel caso del piccolo Hans
*di Valeria Sommer-Dupont* ..... 87

L'impossibilità della trasmissione
*di Barbara Aramini* ..... 93

Freud +1?
*di Omar Battisti* ..... 97

Politica dell'inconscio. Resti di cartello
*di Paola Bolgiani* ..... 99

Il ben-dire e l'Intelligenza Artificiale: quali echi in un cartello?
*di Cínthia Demaria* ..... 103

Il dire lascia dei resti
*di Mariangela Mazzoni* ..... 107

Lo stile è un destino?
*di Arianna Pagliardini* ..... 111

Il potere poetico nello scontro con il reale
*di Giuseppe O. Pozzi* ..... 115

Senza titolo
*di Veronica Rinaldo* ..... 117

"Liberi" di essere uguali
*di Simona Sanna* ..... 121

**Ciò che fa serie**

Il problema dei tre corpi
*di Marco Bani* ..... 125

*We Are Who We Are* di Luca Guadagnino. Effetti di amicizia
*di Francesca Manfredi*. ..... 129

**Il lavoro in istituzione: clinica e politica**

Interrogare la propria posizione. L'operatore nell'incontro domiciliare con bambini e adolescenti
*di Concetta Guarino* ..... 139

# Editoriale

*Nicola Purgato*

L'analista dice a colui che sta per cominciare:
*Andiamo, dica qualunque cosa, sarà meraviglioso*[1].

"Dire qualunque cosa" sembrerebbe in contraddizione con "il ben-dire" lacaniano. Il primo è un invito a dimenticare i vari nessi del discorso; il secondo sembra mirare invece a una forma sublime del dire. Ma è proprio così?

È opinione comune che la nascita della psicoanalisi corrisponda all'abbandono da parte di Sigmund Freud della sua prima teoria della seduzione. Avendo constatato che non esiste alcun indizio di realtà nell'inconscio che permetta di distinguere la verità dalla finzione, egli scopre che il fantasma è il sostituto di un reale che ritorna sempre allo stesso posto nella parola. Da qui la modifica decisiva della tecnica: invece di cercare di ottenere attivamente il materiale che lo interessa, Freud lascia che il paziente segua il corso naturale e spontaneo dei suoi pensieri. Nasce così il metodo delle libere associazioni, che diverrà la "regola psicoanalitica fondamentale", espressione che appare per la prima volta nel 1909 in *Cinque conferenze sulla psicoanalisi*[2] senza particolari indicazioni metodologiche. Solo nel 1912, in *Tecnica della psicoanalisi*, è accompagnata da una serie di prescrizioni come "ognuno deve comunicare senza sottoporre a critica tutto ciò che gli viene in mente"[3], sebbene già ne *L'interpretazione dei sogni*[4] ci fosse un riferimento al metodo associativo, per quanto legato a qualche residuo dell'antico procedimento ipnotico. Ma è in *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi* che la troviamo formulata con precisione e sintesi, "Dica tutto ciò che le passa per la mente"[5], con l'invito ad abbandonando il filo del discorso, saltando pure di palo in frasca, senza passare sotto silenzio alcunché.

L'impresa non è facile e scontata, alla stregua di una regola il cui primo paradosso è di non avere regole se non una: dire tutto. Jacques Lacan riparte da Freud e lo ricorda:

In principio ci si propone di dire qualunque cosa […] Che cosa vuol dire libertà di associazione, quando, al contrario, c'è una elucubrazione sul fatto che l'associazione non è libera per niente? Certo

[1] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi* [1969-1970], Einaudi, Torino 2001, p. 59.
[2] S, Freud, *Cinque conferenze sulla psicoanalisi* [1909], in *Opere*, vol. 6, Boringhieri, Torino 1974, p. 150.
[3] S. Freud, *Tecnica della psicoanalisi* [1911-1912], in *Ivi*, p. 531.
[4] S. Freud, *L'interpretazione dei sogni* [1899], in *Opere*, vol. 3, Boringhieri, Torino 1980, p. 103.
[5] S. Freud, *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi* [1913-1914], in *Opere*, vol. 7, Boringhieri, Torino 1975, p. 344.

essa ha un po' di gioco, ma sarebbe un errore volerlo estendere fino al fatto che uno sia libero. Che cosa vuol dire l'inconscio se non che le associazioni sono necessarie? Il detto non si *socia* a casaccio[6].

Illuminando per noi questo paradosso dell'associazione libera, che non potrebbe essere più determinata, e facendo eco alla metafora del bridge presente ne *La direzione della cura*, Jacques-Alain Miller la definirà come "l'istituzione del soggetto alla condizione di giocatore".

L'associazione libera richiede che il soggetto venga invitato a lasciare la sua posizione di verità per dare libero corso al gioco del significante, per mettersi a giocare al gioco del significante. Egli è il giocatore del significante e sotto questo aspetto domina il significante. In una partita a carte, una volta che le carte sono state date, ci si adatta alla distribuzione come meglio si può, ma ciò non toglie che si tratti di un gioco. L'associazione libera comporta l'istituzione del soggetto nella condizione di giocatore[7].

Interessante la condizione di giocatore di cui parla Miller, perché colui che gioca seguendo una regola universale, ossia che vale per tutti gli analizzanti, svela a se stesso qualcosa che lo determina ancora prima e al di là della regola stessa. Non si tratta quindi del "permesso di dilungarsi in discorsi senza importanza"[8], quanto di farsi prendere dal gioco dei significanti e quindi dall'amore per l'inconscio.

Lacan ha potuto dire, alla fine del suo Seminario *I Nomi-del-Padre*, che una psicoanalisi richiede di amare il proprio inconscio. È il solo modo di fare, di stabilire un rapporto tra $S_1$ e $S_2$. Perché, allo stato primario, abbiamo degli uni disgiunti, abbiamo degli uni sparsi. Dunque, una psicoanalisi richiede di amare il proprio inconscio per far esistere, non il rapporto sessuale, ma il rapporto simbolico[9].

Emergono così i significanti che hanno dato potere alla parola, le affermazioni che hanno dato senso, le formule che hanno colpito nel segno, gli imperativi che hanno marchiato il godimento, la lingua che si è annodata al corpo, la lettera che lascia traccia.

Che cosa dice la regola fondamentale se non *Soprattutto non ci pensi!* Essa mobilita l'*io non penso*, lo mette al lavoro, al lavoro di quel travolgente agganciamento di significanti: *Avanti sempre!* È chiaramente un'esperienza del desiderio, in quanto mobilita la sua metonimia, e pertanto non può avere che un solo termine: la mancanza[10].

Che sia un gioco e che sia un'esperienza del desiderio non significa che non "bisogna patire e tribolare un minimo per fare qualcosa insieme […]: fare uno sforzo"[11]. Lo sforzo è dover dire per capire qualcosa che non sapeva ma supponeva. Affinché l'associazione libera non si trasformi in godimento del bla-bla, la manovra dell'analista è cruciale: essa opera sulla parola dell'analizzante cercando di far

[6] J. Lacan, *Apertura della Sezione clinica*, in *La Psicoanalisi*, n. 55, Astrolabio, Roma 2014, p. 11.
[7] J.-A. Miller, *Capisaldi dell'insegnamento di Lacan* [1981-1982], Astrolabio, Roma 2021, pp. 250-251.
[8] J.-A. Miller, *Au commencement était le transfert*, in *Ornicar?*, n. 58, 2024, p. 192 *[T.d.A.]*.
[9] J.-A. Miller, *Una fantasia*, in *La Psicoanalisi*, n. 38, Astrolabio, Roma 2005, p. 34.
[10] J.-A. Miller, *Capisaldi dell'insegnamento di Lacan*, cit. p. 332.
[11] J. Lacan, *Sulla regola fondamentale*, in *La Psicoanalisi*, n. 35, Astrolabio, Roma 2004, p. 10.

emergere un dire bene, introducendo una distanza tra l'associazione e la passione del senso, una differenza tra il detto e il dire. Il soggetto si impegna nella sua parola e si assume la responsabilità di ciò che sfugge al dire, "presenza stessa del reale all'origine del suo discorso"[12].

Così, il ben-dire dell'analisi può essere colto nella forma lacaniana della verità, quella che Lacan indicizza, precisamente, con il non-tutto: non-tutto si può dire poiché non c'è tutto nell'ordine della verità.

> La rivoluzione psicoanalitica non è quella di dire tutta la verità (questo è riservato ai testimoni, di fronte alla giustizia). Quello di cui si tratta è l'impossibile ed è questo reale a cui si deve, con l'esperienza dell'analisi, acconsentire ad abituarsi, a piegarsi. Ci si arriva tramite una piegatura, un ammorbidimento dell'essere di fronte al reale[13].

Lacan chiede, quando questo punto viene toccato nel transfert, di non accontentarsi di questo impossibile come impossibile da dire. Egli invita a produrre un ben-dire a partire da lì: una creazione di cui il soggetto può rispondere e che non è in relazione con il per tutti.

> Ciò a cui si tende, nell'enunciato della regola fondamentale, è proprio la cosa di cui un soggetto qualsiasi è meno disposto a parlare, vale a dire, per articolare bene le cose, il suo sintomo, la sua particolarità. […] Ora la sola cosa che valga non è il particolare, ma il singolare. La regola vuol dire: vale la pena – valer la pena dice bene quel che vuol dire e che poc'anzi ho chiamato il dover sudare di brutto – vale la pena di attardarsi attraverso tutta una serie di particolari affinché qualcosa di singolare non venga omesso[14].

Libera associazione e ben-dire si incontrano, e qui la psicoanalisi si distingue dalla psicoterapia che punta invece al ben-essere, alla salute, al conformismo, al funzionamento dell'individuo all'interno della "società della prestazione", come la definisce Byung-Chul Han dove – ad esempio – "l'impulso a ottimizzare il corpo, riguarda *tutti*, senza distinzioni. Esso non produce solo zombi imbottiti di botulino, silicone e prodotti di bellezza, ma anche zombi muscolosi, anabolizzati e palestrati. La società della prestazione quale società del doping non conosce alcuna differenza di classe o genere"[15], ma neppure differenze individuali nel suo imperativo al tutti uguali, sempre in forma. Le psicoterapie sembrano, oggi più di ieri, essersi piegate a questa funzione ortopedica dell'io prestazionale, inserendo spesso già nel loro biglietto da visita un tutto pieno (*mindfulness*) o la promessa della felicità data dal buon adattamento alla società che la psicoterapia garantirebbe.

---

[12] J. Lacan, *Sull'esperienza della* passe, in *La Psicoanalisi*, n. 42, Astrolabio, Roma 2007, p. 14.
[13] L. Naveau, *Il vero e il reale. Il malinteso, il Ben dire e l'etica della psicoanalisi* consultabile al seguente indirizzo:
https://istitutofreudiano.blogspot.com/2014/01/seminario-del-21-settembre-2013-docente.html
[14] J. Lacan, *Sulla regola fondamentale*, cit., p. 11.
[15] B.-C. Han, *Topologia della violenza*, Nottetempo, Milano 2021, pp. 118-119.

L'etica del ben-dire è un'etica che non ordina nel senso di voce forte, ma che ordina nel senso di ritrovarsi nel dire. Non si tratta dell'ordine del ben detto nel senso della retorica, anche se si tratta di trovare la parola giusta per dire il godimento incluso nel sintomo. Ma la parola giusta qui è una parola inedita, un'invenzione, una parola che non si trova nel lessico ma che è, come nel *Witz*, ammessa dall'Altro come parola nuova. È perché si aspetta che un'analisi produca l'inaspettato, il nuovo, che Lacan considera che un'analisi sia orientata dall'etica del ben-dire[16].

In questo numero di *Appunti*, in sintonia con il tema delle Giornate nazionali e del Convegno di giugno, *Il ben-essere e il ben-dire*, presentiamo alcuni interventi proposti al Convegno di Venezia, *Psicoterapia e psicoanalisi*, organizzato nel 1991 dal Gruppo di Studio Italiano della Scuola Europea di Psicoanalisi ed editato nello stesso anno per i tipi Astrolabio. Dopo venticinque anni la SLP torna a interrogarsi sulla medesima questione, per cui ci è parso importante far conoscere ai più alcuni di quegli storici interventi (Carlo Viganò, Francesca Biagi, Antonio Di Ciaccia, Rosa Elena Manzetti, Alberto Turolla).

Sempre su questo tema abbiamo posto *Tre domande a…* Amelia Barbui, presidente della SLP, che ci illumina ulteriormente sul tema del Convegno e del lavoro di Scuola di quest'anno.

Successivamente, nella rubrica *Echi dalla Scuola Una*, vengono proposti alcuni testi sul ben-dire che intersecano diversi piani, dal clinico all'epistemologico, con Carolina Koretzky, Jean-Daniel Matet, Bernard Seynhaeve, Patricia Tassara.

Mettiamo poi a disposizione di tutti gli interventi della Giornata Nazionale dei Cartelli svoltasi a Padova il 25 ottobre 2025, dal titolo *Il piccolo Hans: da Freud a Lacan. Il ben-dire e i resti*, con Valeria Sommer-Dupont, Responsabile della Commissione dei Cartelli dell'École de la Cause Freudienne, Barbara Aramini, Omar Battisti, Paola Bolgiani, Cinthia Demaria, Mariangela Mazzoni, Arianna Pagliardini, Giuseppe Pozzi, Veronica Rinaldo, Simona Sanna.

Per la rubrica *Ciò che fa serie*, Marco Bani e Francesca Manfredi propongono due testi che, solo come le serie sanno fare, ci introducono direttamente nelle modalità del discorso contemporaneo.

Infine, Concetta Guarino, sul lavoro in istituzione, racconta la sua esperienza domiciliare all'interno di un servizio della Fondazione Augusta Pini di Bologna.

Buona lettura!

[16] F. Bony, *Éthique du Bien-dire et éthique dite "du célibataire"*, consultabile al seguente indirizzo: https://www.lacan-universite.fr/wp-content/uploads/2019/03/07-Ironik34-Franc¦ºois-Bony.pdf *[T.d.A.]*.

*Psicoterapia e psicoanalisi*
*Venezia 1991*

# Introduzione

*Carlo Viganò*

Sempre più siamo indotti dal senso comune a pensare la psicoanalisi come una nuova forma di terapia. Noi invece riteniamo che la scoperta freudiana dell'inconscio e del transfert operi un taglio all'interno della pratica terapeutica come tale: "*coupure* epistemologica", come si diceva ai tempi del furore strutturalista del 1968. Noi oggi diciamo, con Jacques Lacan, che Sigmund Freud ha posto le basi per un rinnovamento etico radicale della clinica e quindi della terapia.

Quando Lacan con il suo stile aforismatico afferma che la psiche non è terapeutizzabile è lapidario, ci mette una pietra sopra. Su che cosa? Mi pare che sia proprio sulla terapia nel momento in cui essa cerca nella psiche un rilancio di fronte alle *impasse* moderne di una terapia sganciata da qualunque logica clinica. Non è Lacan a deciderlo, la sua è una semplice constatazione. La medicina che si è fatta scientifica e il sistema giuridico che l'ha promossa come diritto alla salute, hanno ucciso l'antica pratica del servizio-sacrificio agli dèi. Ora gli dèi hanno ceduto il posto al reale della scienza e questo reale non risponde al malessere del soggetto.

È da questa sostituzione che trae origine l'invenzione dell'inconscio: Freud strappa alla scienza un pezzo del reale e ne fa il motore del soggetto.

L'Es di Freud e l'oggetto *a* di Lacan sono ciò che il soggetto della scienza, invece che 'sacrificare' sull'altare della terapia, può mettere all'opera nell'analisi, a partire da una nuova forma del desiderio.

Eppure non è tutto così lineare, oggi la gente continua a incontrare l'analista piuttosto eccezionalmente. Non chiede che vi sia dello psicoanalista, ma della psicoterapia. Perché? Lo psicoanalista ne sa qualcosa di questa richiesta? È sufficiente che si smarchi col dire: non mi riguarda? Quella di psicoterapista non ci sembra una marca che l'analista si può togliere facilmente di dosso.

Come una volta l'antipsichiatria, oggi la psicoterapia ci pare avviata su "le vie del sacro" (come suona un titolo di Christian Delacampagne del 1964). Dalla psicoanalisi possiamo esigere di saperne un po'di più. Ci pare che lo psicoanalista sia interrogato nel suo desiderio e che il compito del suo atto metta oggi in discussione la causa che ve lo sostiene.

Non ci può bastare pensare che stiamo assistendo a un passaggio da un'epistemologia positivistica (mito della trasparenza e dell'oggettività del linguaggio scientifico) a una di tipo ermeneutico (anche il linguaggio scientifico ha una funzione "trascendentale", è un modello che costruisce i propri oggetti). In questa direzione vanno le teorie della complessità che danno una giustificazione (fondamento!) del fatto che il corpo non sia più di competenza esclusiva del medico: anche lo psicologo se ne può occupare perché corpo e mente costituiscono una sola realtà complessa.

---

Carlo Viganò è stato psicoanalista, membro SLP e AMP, Milano.

Queste sono ancora opzioni gnoseologiche, come ha dimostrato la diatriba tra organicismo e psicogenetismo, in fondo opinabili, non implicano un passaggio di discorso, un diverso principio di causalità. Freud lo sapeva bene e perciò non ebbe timore a sposare il modello positivistico. Egli è rivoluzionario quando non usa il modello scientifico per censurare la natura intersoggettiva di ogni pratica terapeutica. Un uomo si rivolge a un suo simile per chiedere aiuto a partire da una sofferenza: è un atto discorsivo.

Discorso è legame sociale, e quindi messa in atto della realtà del transfert secondo una struttura determinata. Tutte storie quelle che nella psicoterapia non si lavora sul transfert (supposizione di sapere e sembiante dell'oggetto causa del desiderio).

Il transfert è una funzione della parola e sta all'analista farne l'atto di un soggetto.

Freud ha coniato uno slogan per il discorso dello psicoanalista: *Wo Es war, soll Ich werden*[18]. Non è un programma epistemologico ma un imperativo etico, che porta il soggetto a cambiare posizione nel discorso.

Pare che Daniel Lagache nel 1960, sentendo il titolo del seminario di Lacan, *L'etica della psicoanalisi*, abbia esclamato: "a quando un'estetica dell'analisi?" Era una battuta fuori luogo, non si rendeva conto che Lacan parlava di etica proprio perché il discorso dell'analista era finito in un'estetica, per opporre l'atto analitico all'*acting out* della scienza (oggi: della narrazione).

In parole povere, Freud supera il modello: applicare i valori all'uso di una tecnica, proprio perché l'agire dell'uomo sull'uomo non è tecnico, ma discorsivo. Il problema quindi diventa politico: come sottrarre un atto discorsivo alla logica del potere?

Freud opera una torsione nell'etica, a partire dalla terapia, separando la normatività della castrazione da quella dell'interdizione. Scopre che attraverso l'interdizione al soggetto si offre del godimento (pulsione di morte), mentre il rapporto sessuale è alla proporzione che si rifiuta, non interdetta ma inverificabile.

Allora la sessualità è masochismo? Non è tutto qui. Il godimento non si elabora dove è più attiva l'interdizione, ma dove c'è licenza di godere. La funzione di verità è verità di godimento e la sublimazione non esclude la verità di godimento.

La sua interpretazione procede per falsificazione, attraverso il no: dell'analista (l'interpretazione si oppone alla domanda), dell'analizzante (denegazione).

A un convegno su morale ed etica Harold Blum si stupiva che un'analisi fosse iniziata su una menzogna: il paziente fece slittare il primo appuntamento, adducendo le esequie di sua madre, una bugia.

Nel 1966 parlando al *Collège de Médecine*, Lacan sottolineava due aspetti del solco tracciato da Freud nel campo della terapia: uno è relativo alla concezione del

[1] S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* [1932], in *Opere*, vol. 11, Boringhieri, Torino 1979, p. 190.

corpo (per la quale propone il termine di "epistemo-somatica"[19]) come luogo dell'espulsione e riappropriazione del godimento (nulla a che vedere con l'olismo degli psicologi) e l'altro allo spostamento di accento dal sintomo alla domanda del soggetto.

Tra terapia e sintomo non c'è rapporto biunivoco. Il sintomo non porta alla terapia, ma al transfert. Nel maneggiamento del transfert il medico e lo psicologo interpretano il sintomo in modo da evitare (resistenza) l'atto con cui il soggetto decide di interrogare la pulsione che nel sintomo incarna la domanda dell'Altro.

Comunicare al soggetto la cifra del destino a cui la pulsione lo condanna è davvero opera di liberazione? A noi pare piuttosto una concezione terroristica dell'interpretazione. Un'etica del dire bene si deve spingere fino a prendere atto dell'impossibilità strutturale del godimento. La dimostrazione di un'impossibilità è antinomica rispetto al dire un'impotenza.

Gli effetti terapeutici della medicina, così come della psicologia, rimangono all'interno del discorso della padronanza: sintomo e terapia sono due dialetti dello stesso discorso.

La parola mette in opera la funzione dell'Altro, che come tale è terapeutica. Soprattutto in senso ansiolitico.

È il principio si cui si basa la suggestione ("il medico come farmaco" di Balint), che dunque è all'origine del transfert.

Trattando l'angoscia a livello del senso (benessere, salute), la parola del medico come dello psicologo la sottrae alla domanda, ne fa un sintomo non patologico, sotto anestesia. Considerare l'angoscia come un sintomo perverte la clinica e ne fa un assistenzialismo.

È una perversione che lascia un resto soggettivo: domanda d'amore, desiderio, che introduce un altro livello dell'Altro: la sua divisione Ⱥ.

A questo punto si pone una decisione. O pietrificare gli effetti terapeutici, saturando la mancanza nell'Altro, o spostare a questo livello la questione terapeutica: curare l'incurabile (non più *restitutio*, ma assunzione del reale attraverso l'illusione fantasmatica), promuovere cioè una clinica.

La prima soluzione ha a che fare con l'ipnosi.

Dell'ipnosi ci interessa qui una struttura essenziale: il sapere dell'Altro vi appare senza buchi, assoluto. La scienza, utilizzando la verità come causa formale, si presta a sostenere che il sapere dice la verità. Il programma delle psicoterapie si basa su questo modello, che chiameremmo adolescenziale. Esso tende a confermare la soluzione data alla sessualità nell'infanzia, sottraendola all'esame di realtà.

Lo psicoanalista però ha imparato dall'isterica che la verità resiste al sapere, la verità parla senza mai dirsi tutta. Nell'operazione psicoanalitica al posto di comando è la verità come causa materiale, quella verità di godimento che agisce in quanto non si può dire. La logica di tale operazione sta nel dimostrare questa

[2] J. Lacan, *Psicoanalisi e medicina*, in *La Psicoanalisi*, n. 32, Astrolabio, Roma 2002, p. 14.

impossibilità, diversamente che nella magia (dove agisce la verità come causa efficiente) o nella religione (la verità rivelata nel testo sacro).

L'etica dell'analista consiste nel dire bene, in una disciplina della parola che non saturi l'Ⱥ mediante delle pseudometafore sociali (sapere del bene sociale, feticci consumistici, identificazione).

È l'etica di uno speciale desiderio *versus* la deontologia di una specialistica.

Lo psicoanalista non mira a prevenire la comparsa dei sintomi (ideologia della prevenzione) perché sa che è il linguaggio a essere sintomatico (formazioni dell'inconscio). Il suo fine è la soggettivazione del desiderio, cioè di quel reale che lo causa. Per questo porta il soggetto a far passare il fantasma per i *défilés* del significante, a sostenere la domanda a livello del desiderio, anziché suturarla con il significato.

Questo è un atto che fa taglio, non solo al di là della competenza psico, ma anche di quella sanitaria.

Un uso intempestivo del sapere dell'analista ha contribuito a una trasformazione del discorso del padrone. Oggi domina una versione (o perversione) debile del discorso, il discorso capitalista, dove l'S, ha scambiato il posto con il soggetto diviso. Avanziamo l'ipotesi che le psicoterapie abbiano assunto un ruolo sociale eminente in quanto sostengono e giustificano questo indebolimento del discorso (impropriamente detto cultura del narcisismo): "psicoterapia di sostegno" (del solipsismo psicologistico).

Se essa è corretta ci deve spingere a riconsiderare la causa analitica:

1. perché l'analista, chiuso nel suo privato, non venga catturato in una sorta di imbecillità che gli impedisce di essere l'operatore di un passaggio di discorso (olofrasizzazione da feticizzazione della parola);

2. perché il soggetto rischia di adattarsi, grazie alla psicoterapia, a un super-io sociale centrato sulla pulsione, apparentemente non più interdetta.

Se il compito dell'analista è l'analisi, la sua causa è ciò che ne favorisce l'estensione. In questo senso lo psicoanalista non si contrappone specularmente alla psicoterapia, ma ne deve smascherare la chiusura, riaprire il circuito perché il soggetto non ne venga suturato.

Passiamo a qualche considerazione più particolare.

1. La parola "psicoterapia" non esprime un concetto, né tecnico, né scientifico. Essa allude a quella componente dell'*ars sanandi*, della terapia, che non è riconducibile ai termini del discorso dell'università. Quanto più la medicina si è fatta scientifica, tanto meno la trasmissione universitaria ha potuto ospitare questa componente, che quindi si è andata autonomizzando come pratica a trasmissione esoterica.

Diverse conseguenze: bisogno di controllo sociale, necessità di passare dal saper-ci-fare al far-ci-sapere.

Mentre il campo della pratica rimane determinato dal discorso scientifico (per negativo), si cerca di dare una definizione del suo oggetto (psiche) in termini culturali e sociali. Si può dire che la psiche come oggetto scientifico (cosiddette scienze umane)

non esprime che la necessità dell'ideologia sociale di allargare il campo della *maîtrise* sul corpo. La cultura che produce disagio deve mostrare di creare gli strumenti per curarlo. L'anima è un'allegoria che permette di estendere il territorio di competenza delle scienze, tradizionalmente legato alla biologia.

2. Si può capire allora perché un'esperienza come la psicoanalisi, che ha precise connotazioni dottrinali ed etiche, abbia usato il riferimento alla psicoterapia diversamente, a seconda dei momenti storici o dialettici. Non si è trattato di operare un confronto, ma di stabilire un nesso con il disagio sociale, prima che con i modi del suo trattamento, pur parlando di questo.

Ad esempio in molti passi Freud parla della psicoanalisi come di una psicoterapia, una forma di terapia che la medicina ufficiale non può trascurare, pur dovendone accettare la laicità, l'indipendenza dalla formazione medica.

Lacan invece si trova a dovere distinguere la psicoanalisi dalla psicoterapia. Perché? La cittadella universitaria non respingeva più la nuova esperienza, ma a un prezzo eccessivo: che andasse in giro al guinzaglio della psicologia. Quella di Lacan non era però una polemica antiuniversitaria, puntava a rimettere in gioco la concezione della soggettività propria all'esperienza psicoanalitica.

Essa non implica solo il sapere e la sua trasmissione, ma anche il soggetto terapista nel suo desiderio, nella sua relazione con l'oggetto (ciò che non sa): etica dell'analista.

La dialettica attuale del rapporto tra psicoanalisi e civiltà marca un nuovo tempo, il nostro, caratterizzato dalla questione dell'atto analitico: il passaggio all'analista è la questione che ci pone oggi la psicoterapia (funzione della Scuola).

3. Ciò che non ci permette di restare semplicemente nell'alveo della differenza così come Lacan l'ha tracciato, è un dato nuovo. Le condizioni della civiltà sono tali (cosiddetto postmoderno) che il disagio prende la forma di un bisogno di psicoterapia.

A livello di questo dato istituzionale alla psicoanalisi si pongono i medesimi problemi, direi da pionieri, che c'erano al tempo di Freud, in particolare quello della laicità della psicoanalisi (oggi rispetto alla formazione dello psicologo).

Per affrontare questo tempo bisogna:

A. chiarire qual è il registro su cui si gioca il passaggio al discorso dell'analista, il transfert analitico come operazione sul transfert conversazionale;

B. con quale strategia affrontare la psicoterapia come fatto sociale, sedicente soluzione del disagio che si propone, preventivamente, di evitare la via del sintomo. Essa si dovrà anche specificare, tatticamente, rispetto al momento universitario e a quello delle istituzioni socio-sanitarie (politica).

4. Per il punto A direi che ciò che va dimostrato è che lo psicoanalista riesce dove lo psicoterapista fallisce.

La psicoterapia non mantiene la promessa perché si struttura come un insieme vuoto, ciò che lo individua è una mancanza: l'insieme delle pratiche non mediche. Dato che la medicina non è che un dialetto del discorso del padrone, ciò che risulta fallimentare è proprio il passaggio a un altro discorso (cambiamento, non

conversione). L'ordine degli psicologi tura le falle di quello dei medici, snaturando la domanda del soggetto (USL, comunità terapeutica). Invece che mettere al lavoro l'inconscio, riabilita al lavoro della coscienza.

La psicoanalisi sorge proprio su questa impossibilità di negare il sintomo, che è un altro dialetto del discorso del padrone. Correndo un po', si può dire che la psicoanalisi non rientra nell'insieme, vuoto, delle psicoterapie, ma istituisce il discorso che lo rende nominabile (affermazione densa di conseguenze e da dimostrare) come impotenza di fronte alla morte.

5. Lo psicoanalista non prende il sintomo così come si presenta, prepara la superficie su cui esso è iscritto perché un atto si renda possibile. Senso e godimento devono diventare due facce di un nastro di Moebius, distinte solo nella contingenza e cioè unite non più da una traduzione, ma dal tempo del doppio giro sul nastro. Rettificazione del rapporto del soggetto con il reale: svuotamento del godimento fino a che il senso divenga enigma per il soggetto.

La scoperta di Freud è che il sintomo è relativo alla dipendenza del soggetto dal linguaggio e che in esso si articola la funzione della parola. Lo psicoanalista sottrae questa funzione alla dialettica immaginaria del servo e del padrone, mettendo in funzione, attraverso l'affetto (oggetto *a*) nel transfert, il doppio taglio nel simbolico.

Senza questa etica del dire bene qualunque terapia psichica si appiattisce su effetti immaginari (evitamento del sintomo), con conseguenze reali di esclusione-segregazione. In altri termini, la non risposta dell'analista non è una tecnica, ma una decisione etica da far avvenire nell'intersoggettività.

6. Per quanto riguarda il punto B una sola osservazione.

Lo stato attuale dell'università italiana fa sì che un insegnamento di psicoanalisi, anche qualora previsto dai programmi, risulterebbe soffocato, vista la cultura (?!) prevalente in università. È quindi necessario un luogo universitario gestito da psicoanalisti e in costante dialettica con la scuola di psicoanalisi (Istituto).

Nelle istituzioni socio-sanitarie la possibilità di creare luoghi in regime di pluralismo, dove svolgere la dimostrazione di cui sopra, forse è maggiore.

Diversi sono anche i livelli di dimostrazione: nell'Istituto si tratta di dare consistenza al sapere dello psicoanalista, nelle istituzioni di mettere gli elementi di discorso nei posti (strategia) che permettono al soggetto di incontrare con il suo sintomo lo psicoanalista, che, da risposta dell'inconscio, lo rovescia in domanda del soggetto.

7. In conclusione, la psicoanalisi introduce una biforcazione nel campo della terapia.

O la terapia come perversione, come dice Masud Khan in *Figure della perversione*: difesa dalla frammentazione dell'immagine corporea, dispositivo simbolico per rifarsi un'immagine attraverso la feticizzazione dei concetti (Self).

Oppure l'al di là della terapia secondo la via aperta da Freud: centralità del fatto e della castrazione.

O un dispositivo puramente simbolico (transazionale) oppure un'esperienza che usa del simbolico per ottenere una risposta del reale.

È possibile formalizzare quest'ultima via secondo la topologia di quel taglio che trasforma il buco nella sfera sociale che è il bisogno di psicoterapia in bordo di una striscia di Moebius? Dunque un secondo taglio al posto di una ricucitura? Sarebbe un atto interno-esterno (ectimo) a quanto dell'umano è incurabile.

# Gli psicoterapeuti e la roccia della castrazione

*Francesca Biagi-Chai*

Negli *Scritti*[1] Jacques Lacan ha sempre tentato di sganciare la pertinenza della scoperta freudiana dalla sua utilizzazione abusiva. Come? Abbordando i fondamenti della psicoanalisi, trovando fra i concetti che la fondano la logica della loro coerenza. Coerenza dimostrativa che articola la psicoanalisi alla scienza, allontanandola dalla mistica che sfida l'esame e si sottrae a ogni discussione sensata. Quest'ultima raggiunge la mistificazione che rende occulta per il soggetto l'origine degli effetti della propria azione.

Ecco perché il tema scelto per queste Giornate è della più grande importanza, poiché è questa dimostrazione che ci richiede di aggiornare.

In questo lavoro mi propongo di mettere in rilievo ciò che ritengo possa essere un matema della psicoterapia.

Ci sono moltissime psicoterapie, di gruppo o individuali che vanno dal rilassamento alla *gestalt*, dall'ipnosi al grido primario... Il dizionario le definisce come "messa in applicazione di mezzi appropriati a guarire i sintomi psichici". Guarire, cioè rendere la salute. Il dizionario è più preciso sulla parola psicoanalisi: è un metodo d'investigazione dei processi psichici elaborato da Sigmund Freud.

Vediamo già da qui che può rivolgersi all'analista chiunque cerca un sapere su se stesso, che soffra oppure no. Il versante soddisfazione del godimento contenuto nel sintomo, che è inerente all'entrata in analisi, non è escluso neppure dal senso comune.

Mentre la definizione della psicoterapia è tutta intera presa in ciò che da sempre ha rassicurato l'opinione pubblica e la scienza medica, la psicoanalisi, legando il suo metodo al sapere, è molto meno rassicurante e lascia una x sulla terapia.

Per sviluppare la nostra argomentazione lasceremo da parte le psicoterapie di gruppo così come quelle che usano metodi diversi dalla parola. Punteremo su quelle che considerano la parola come terapeutica, sebbene rimanga una differenza che non è da liquidare, poiché per alcuni materializza l'unica particolarità della psicoanalisi: il divano, particolarità alla quale noi certamente non la ridurremo. Scarteremo l'autoaffermazione, il dirsi analista, o l'essere indicato come tale nel campo sociale. Si cercherà di far passare la linea di demarcazione fra psicoterapia e psicoanalisi attraverso un concetto essenziale della psicoanalisi: il transfert. Esso significa che un soggetto si rivolge a un altro per leggere in se stesso, e così facendo si producono alcuni effetti, come, per esempio, l'amore. Il transfert da solo non avrebbe nessun

Francesca Biagi-Chai, psicoanalista, membro ECF e AMP, Parigi.

[1] J. Lacan, *Scritti*, Einaudi, Torino 1974 e 2002.

senso, nessuna specificità, se non lo si collegasse con ciò che è richiesto all'analista: l'interpretazione.

Si partirà dagli anni Cinquanta con Maurice Bouvet, riferimento maggiore di Lacan che contrappone le varianti della cura tipo alla cura tipo di Bouvet. Molte volte Lacan si riferisce a Bouvet ma senza mai nominarlo. Possiamo forse leggere in questa discrezione in parte il rispetto della persona, poiché Bouvet era poco propenso alla pubblicità, e in parte l'accento messo sulla tipicità del sostenitore della cura tipo.

Bouvet definisce il controtransfert come le reazioni dell'analista al transfert del malato: alcune inconsce altre più obbiettive. Definizione molto larga, come d'altronde quella del transfert: "Tutte le reazioni affettive del paziente verso il medico. Il suo scopo è di afferrare il dramma interno di colui che si confida". Così, si propone un'identificazione passiva all'analizzato, perché siano percepibili gli stati preconsci. Ciò pone il problema della comunicazione da inconscio a inconscio. "Essa permette", prosegue Bouvet, "di capire, di dosare, di accertare le reazioni ad ogni intervento che viene provato" (sottolineo la parola provato, che mostra l'assenza di direzione dell'analista e il carattere sperimentale della cura). In questo contesto l'analisi del transfert è per Bouvet il modo per mantenere a identica distanza ciò che chiama la "la resistenza intellettuale" e "la resistenza del troppo sentito", condannando il paziente a uno standard ideale di neutralità. Infatti, in caso di resistenza intellettuale, ciò che è detto dal paziente non conta molto, gli viene significato che si sta scostando dal presente emozionale, ma quando il paziente prova nella seduta troppa emozione gli viene spiegato che si lascia andare a vivere il presente perché il passato gli è insopportabile. Come non intravvedere il posto del padrone, distributore del troppo e del troppo poco secondo criteri soggettivi?

Se leggiamo nella resistenza intellettuale qualcosa di collegato al significante e nel troppo vissuto qualcosa che potrebbe avvicinarsi alla pulsione, si nota che l'uno è interpretato dall'altro, in modo sistematico, e l'uno e l'altro si trovano impediti. Da ciò sorge una terza via: la riorganizzazione normativa in base alla "realtà comune" proposta dall'analista, il quale ne dà la misura.

Cosa concludiamo da questo? Quello che conclude lo stesso Bouvet: esiste una cura tipo che esclude lo sviluppo del transfert. A proposito della liquidazione del transfert dice infatti: "va trattato preventivamente, non lasciandolo sviluppare". In questa cura tipo l'analista interpreta, cioè preinterpreta, secondo i tre modelli d'interpretazione che abbiamo appena sottolineato.

In molti altri casi Lacan si riferisce a Daniel Lagache, questa volta nominandolo. Ma è Lagache stesso che si fa avanti nel campo sociale vestito con l'abito del professore che insegna la dottrina psicoanalitica. La sua formulazione del transfert, quella che Lacan ha combattuto di più, è il transfert concepito come bisogno di ripetizione e ripetizione del bisogno. Concezione fondata sull'effetto *Zeigarnik*, cioè su una significazione del comportamento, delle attitudini, dei sentimenti e degli scopi mal sviluppati nell'infanzia e ora trasferiti sull'analista.

L'accento è messo sui comportamenti che vengono interpretati tramite una teoria generale della comprensione. Ad esempio, se sono stanco, dormo. Il senso del

mio comportamento è quello di soddisfare il mio bisogno di riposo; se invece continuo malgrado la stanchezza non ci sia più, esprimo allora la dominanza del bisogno di sicurezza e dell'amor proprio, derivanti dal fatto di compiere un dovere.

Abbiamo visto che Bouvet prova le costruzioni e le interpretazioni. Lagache interviene meno, per lui il soggetto va a tentoni per trovare una forma ai bisogni e alle emozioni che salgono in lui.

L'analista interviene controllando ciò che Lagache chiama l'ambiente psicoanalitico. Ed è proprio questo che costituisce il transfert: l'organizzazione materiale della cura, il suo ruolo tecnico, l'isolamento, la tranquillità, il decubito. Tutto il materiale è dapprima posto nell'*hic et nunc* della situazione analitica; la ripetizione del bisogno e il bisogno di ripetizione sono via via, fermati, sfruttati e reiniettati sotto una forma nuova nell'Ego. Si constata così una progressione nella comunicazione sempre più adeguata e fiduciosa; positiva dice Lagache.

La tecnica dell'interpretazione è la seguente: "C'è un'interpretazione preliminare al transfert di difesa, è praticata senza aggressività, con pazienza, fermezza e ostinazione, per permettere ai conflitti inconsci di attuarsi sotto forme sempre più positive".

Quando c'è un blocco del transfert, il silenzio va subito interpretato al paziente come resistenza in "un modo moderato e prudente, centrandosi sulle motivazioni che portano il paziente a ritirarsi dalla relazione terapeutica". Ogni altra possibilità è esclusa.

"Angoscia, fantasmi e delusioni vanno interpretate in stato nascente senza lasciare salire la tensione a un livello non controllabile".

Anche qui dunque il transfert è inquadrato, sottoposto agli artifici della cura, e ritroviamo ripetutamente nella cura gli standard interpretativi.

Questi autori hanno in comune con Sacha Nacht una strategia dell'interpretazione prestabilita e una tattica del transfert analizzato seduta dopo seduta e quindi non sviluppabile.

Hanno pure in comune l'uso di termini freudiani, senza la meta del *Wo Es war, soll Ich werden*[2]. Ascoltiamoli. "Freud si è sempre innalzato contro l'uso pedagogico della psicoanalisi, ed era giustificato ai suoi tempi eroici, con il rigore e il vigore che gli riconosciamo. Oggi però la possibilità di una rieducazione emozionale non può e non deve sfuggire a nessuno".

Per questi analisti il problema della fine della cura non esiste: quando l'analista lo ha valutato (Lagache) oppure sentito (Bouvet) comincia a cacciare il paziente fuori dalla cura, facendosi sentire presente, attivo, diminuendo le sedute, spingendo il paziente a rendere attivo ciò che ormai sa, a tollerare le tensioni, ad aumentare le relazioni, a riconoscere i propri limiti.

Freud ci dice che il transfert è un fatto umano che si sviluppa in conformità a un modo personale di vivere la propria vita amorosa, e che non chiede altro che

[2] S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* [1932], in *Opere*, vol. 11, Boringhieri, Torino 1979, p. 190.

svilupparsi in qualsiasi nevrotico. Così che può essere il motore della cura e la sua più forte resistenza.

Lacan ci ricorda che all'inizio il transfert è impensabile, se non si parte dal soggetto supposto sapere. Non è certo l'amore di transfert che può condurre un paziente, la prima volta, dall'analista. L'analista è supposto sapere interpretare al paziente il significato dei suoi sintomi o della sua vita.

Si tratta allora di lasciare sviluppare questo transfert nella strategia, e di contrarlo col desiderio dell'analista, quanto tende all'identificazione, alla domanda di soddisfazione, tramite la tattica che l'interpretazione permette.

Per il soggetto supposto sapere Lacan ci propone un matema.

S, significante del transfert, con l'implicazione di un significante qualunque dell'analista, S, un nome.

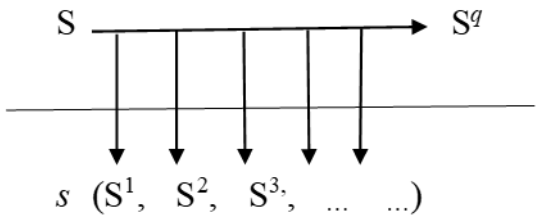
Sotto la barra s rappresenta il soggetto nella sua relazione al sapere interrogato. Nella parentesi il sapere supposto presente dei significanti nell'inconscio. E la barra cosa significa? Significa l'impossibile. Ciò che fa ostacolo al mito della comunicazione, la castrazione simbolica della parola: significa che il sapere è solo supposto all'analista e che la S della prima linea non ha niente a che fare con le S della seconda linea.

L'interpretazione permette che si incontrino su questa linea il detto dell'analista con il significante del paziente.

$$S \longrightarrow S^{q}$$

$$s\ (S^{1},\ S^{2},\ S^{3},\ \ldots\ \ldots)$$

Non abbiamo constatato questo incontro in Bouvet e Lagache, bensì una legge, una determinazione, una regola riproducibile dell'interpretazione che va dall'analista al paziente e che possiamo scrivere così:



L'effetto che si può constatare è lo spezzettamento che subisce la barra, e che la annienta.

Possiamo leggerci il transfert impedito, vietato, sottomesso al sapere dell'analista, preinterpretato. L'entrata nel discorso analitico non è legata al concetto ma alla forma che dà inizio al processo interpretativo. La progressione non può essere che aritmetica, cronologica, senza nessun intreccio del significante; come rieducazione o conformizzazione, legata a una volontà di far guarire che presiede al complesso.

Logicamente la cura terminerebbe quando scende dal sapere della linea superiore l'ultimo significato: "andate pure".

Ma è un sapere eristico che non tiene conto dell'impossibile, rimanendo al di qua della castrazione. Anche pieno di significanti della psicoanalisi agisce come psicoterapia e chiusura dell'inconscio. Può stabilizzare per un certo tempo, ma non può impedire il ritorno dei sintomi.

Freud, pur non avendo il concetto della supposizione di sapere, non operava questa chiusura e portava almeno i suoi pazienti fino alla roccia della castrazione come limite alla comunicazione e come impossibile del rapporto sessuale, che costituiscono l'umano.

Lo statuto dell'interpretazione non è mai univoco perché non scende dall'alto, ma equivoco perché come effetto fuggitivo di verità si distribuisce fra paziente e analista. Può essere calcolato nella strategia ma esiste solo nella congiuntura fornita dal paziente che ritrova qualche cosa in lui già contenuto, non è direzione di coscienza.

A che cosa può servire oggi interrogarsi sulla psicoterapia per chi è nel campo psicoanalitico? Forse a rispondere a una domanda: possono esistere psicoterapie o chiusure dell'inconscio lacaniane?

Sì, ogni volta che una stereotipia dell'interpretazione prende la forma che abbiamo riscontrato, l'otteniamo sicuramente: si tratti della sospensione sistematica della seduta ogni cinque minuti, o dei giochi di significante che aprirebbero l'interpretazione a ogni senso, cioè a tutti i sensi, e non significherebbe più niente.

# Il legame sociale

*Antonio Di Ciaccia*

Con questo intervento vorrei portare un contributo alla questione che ci occupa in queste due Giornate.

Il tema del mio intervento, *Il legame sociale*, mi era stato proposto da Annalisa Davanzo su ispirazione del nostro presidente, Carlo Viganò, ma rimarrà un titolo di pretesto per permettermi di dire la mia posizione rispetto a questo problema. Ritengo importante precisarla, anche per il fatto che varie voci o scritti mi sono arrivati per esprimere rammarico o almeno disaccordo su certe mie posizioni prese e che rispondevano a situazioni concrete circa la legge Ossicini. Per dirla una volta per tutte, preferirei che uno Stato si preoccupasse di far funzionare la catena dei servizi piuttosto che legiferare sul godimento che i cittadini ricavano o meno da tali servizi. Per quanto riguarda la psicoanalisi, avrei preferito che lo Stato italiano che, come nota con plauso Sigmund Freud nel testo sull'analisi condotta da non medici[1], ha saputo scrivere sui pali elettrici un conciso "Chi tocca muore", avesse scritto sul palo analitico, un altrettanto conciso, "Chi tocca, è per sempre diviso".

D'altro lato, diciamo dal lato più strettamente sociale, per non dire fiscale, lo Stato ha la necessità, anzi l'obbligo, di mettere in caselle i contribuenti. Se nessuna casella conviene allo psicoanalista perché non c'è lo psicoanalista, ci sono però gli psicoanalisti, e cioè delle persone che, a torto o a ragione, credono di poter o addirittura di dover psicoanalizzare altri. Uno Stato penserà di mettere queste persone nella casella dei medici, un altro in quella dei fattucchieri, un altro in quello delle prostitute, un altro, quello italiano, dopo non averle considerate affatto, ha pensato di metterle nella casella dei terapeuti. Certo, la casella "terapeuti" non è la casella buona, magari andava meglio, almeno in Italia, la casella "santi e taumaturghi". Del resto non sarebbe più consono con l'insegnamento di Jacques Lacan? Comunque sembra che per gli "psicoanalisti" la casella "terapeuti" non sia quella giusta. In effetti, mi si dice, il terapeuta esiste e fa un mestiere, mentre lo psicoanalista non esiste e non fa un mestiere, poiché agisce a partire dalla sua mancanza-a-essere, e il suo atto, "atto analitico", è determinato, sempre tra virgolette, dal "desiderio dell'analista". Sì, tutto sommato, sono d'accordo anch'io nel mettere gli psicoanalisti nella casella "santi e taumaturghi". Ma, a proposito, i santi, quanto pagano di tasse?

Comincerò, dunque, dalle questioni che Jacques-Alain Miller ha posto a Lacan in *Televisione*[2] circa la psicoanalisi e la psicoterapia.

---

Antonio Di Ciaccia, psicoanalista, membro SLP, ECF e AMP, presidente dell'IF, Roma.

[1] Cfr. S. Freud, *Il problema dell'analisi condotta da non medici. Conversazione con un interlocutore imparziale* [1926], in *Opere*, vol. 10, Boringhieri, Torino 1978, pp. 345-423.
[2] J. Lacan, *Televisione* [1973], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, pp. 505-538.

Prima domanda di Jacques-Alain Miller. Perché si viene dallo psicoanalista? Per andar meglio. Ma se lo psicoanalista riduce il mondo al fantasma, allora la guarigione è anch'essa un fantasma?

Risposta di Lacan: no, la guarigione non è un fantasma. È una domanda. Una domanda che parte dalla voce del sofferente, "uno che soffre di corpo o di pensiero".

E che dice allora Lacan? Che ciò che è sorprendente è che effettivamente ci sia una risposta. Anzi, ricorda Lacan, da che mondo è mondo la medicina ha risposto e quindi ha curato e quindi ha psicoterapeutizzato. Sottolineo lo spostamento che Lacan opera rispetto alla medicina: la medicina agisce perché ascolta la domanda (domanda di guarigione) e perché risponde, sottolineo il passo di Lacan, "per mezzo di parole". Ecco il campo delineato da Lacan: prima ancora della psicoanalisi, da sempre, la medicina opera nel campo del linguaggio e terapeutizza tramite il linguaggio.

Ma allora, com'era prima che fosse reperito l'inconscio? si chiede Lacan. E Lacan si risponde: una pratica non ha bisogno di essere illuminata per operare. L'opera della medicina può avere i suoi effetti anche se ignora l'inconscio. Poiché la condizione dell'inconscio è il linguaggio, basta che ci sia il linguaggio affinché la parola possa psicoterapeutizzare.

"L'analisi si distinguerebbe dunque dalla terapia solo perché illuminata?", chiede allora Jacques-Alain Miller, e, senza dar adito a Lacan di rispondere, si rassicura con un "Non è certo quello che Lei vuol dire". E con la chiarezza che gli è propria, Jacques-Alain Miller formula così il suo quesito, mettendo Lacan alle strette: "Psicoanalisi e psicoterapia agiscono solo con parole. Tuttavia si oppongono. In che cosa?".

Qui Lacan è obbligato a mettere i punti sulle i. Che articolerei così: con una premessa e tre prese di posizione.

Premessa di Lacan: si è psicoterapeutizzati da sempre grazie alla medicina, ma dobbiamo prendere atto che da Freud in poi non c'è psicoterapia che non sia di "ispirazione psicoanalitica".

Prima presa di posizione di Lacan: nel campo aperto da Freud, la differenza tra psicoanalisi e psicoterapia non è da situarsi da parte del paziente, ma dalla parte di chi pratica.

Seconda presa di posizione di Lacan: l'operazione psicoanalitica ha di per sé degli effetti terapeutici.

Terza presa di posizione: la fine dell'analisi non ha niente a che vedere con gli effetti terapeutici, ma con il sapere. Questa terza presa di posizione non è leggibile in *Televisione*, ma ne *Lo stordito*[3].

Iniziamo con la prima presa di posizione.

Nel campo aperto da Freud la differenza tra psicoanalisi e psicoterapia non è da situarsi da parte del paziente, ma da parte di chi pratica. Lacan coglie qui due valenze. Prima valenza: la domanda del paziente è sempre domanda di psicoterapia.

[3] J. Lacan, *Lo stordito* [1972], in *Ivi*, pp. 445-493.

In *La direzione della cura*[4] Lacan dà le variazioni di tale domanda: domanda di voler guarire, domanda di volersi conoscere, domanda di voler conoscere la psicoanalisi, domanda di voler diventare psicoanalista. Sono tutte domande di psicoterapia (notate: anche quella di diventare psicoanalista), poiché si tratta sempre di domande transitive, non radicali, non vuote, non pure. È compito dell'analista di operare una metamorfosi nella domanda del paziente, affinché la domanda diventi intransitiva, radicale, vuota e pura. Lacan considera capitale questo punto per permettere al soggetto di potersi confrontare con la propria castrazione. Lacan chiama "desiderio dell'analista" il mezzo tramite cui il soggetto arriva a confrontarsi con ciò che in *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio* chiama "la volontà di castrazione iscritta nell'Altro"[5]. Basta che l'analista lasci che si contamini lo strumento che permette l'operazione, e cioè "il desiderio dell'analista", perché l'analisi s'impasti con il fantasma che l'analista porta sul suo paziente: fantasma che il paziente guarisca (e così il paziente lo assicurerebbe di essere un buon terapeuta), fantasma che il paziente diventi qualcuno (e così il paziente lo assicurerebbe di essere un buon pigmalione), fantasma che il paziente diventi analista (e così il paziente lo assicurerebbe non solo di essere analista, ma un analista "didatta"). Come vedete, non tener al posto giusto la funzione del "desiderio dell'analista" ha delle conseguenze. Non si vola alto: si tratta tutto sommato della versione lacaniana del famigerato controtransfert.

Corollario: tocca all'analista dirigere il paziente verso il transfert, permettendogli di andare al di là della suggestione. La suggestione e il transfert sono due rami di uno stesso albero che hanno la loro radice nel fatto che l'uomo parla. Ora, la suggestione è collegata con la domanda relativa al bisogno e quindi con la domanda transitiva, mentre invece il transfert non si esercita che a partire dalla domanda intransitiva, e prende forma nella domanda d'amore. Tramite la domanda d'amore, la cui causa è il niente che l'analista dà, il soggetto potrà poi localizzare la causa del desiderio.

Seconda valenza: la differenza tra psicoanalisi e psicoterapia non è da situare nemmeno riguardo alla tecnica. Non si fa psicoanalisi perché si è sdraiati e psicoterapia perché si sta seduti. Per esempio, nel Seminario *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*[6], Lacan coglie l'*impasse* in cui cade una psicoanalista con un paziente borderline, non già sulle variazioni tra lettino e faccia a faccia, ma rispetto al fatto che l'analista aveva condotto la cura in nome della domanda che aveva permesso all'analizzante d'ipnotizzare la propria analista e di situarsi in posizione di tappo rispetto al fantasma dell'Altro. Per Lacan sdraiarsi è cogliere la *chance* di lasciarsi mettere KO da ciò che è capitale e che non si padroneggia: come fa il malato o come fa colui che fa all'amore. Anche colui che "ha l'illusione di dire qualche cosa che sia

[4] J. Lacan, *La direzione della cura e i principi del suo potere* [1958], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974 e 2002, vol. II, pp. 580-642.
[5] J. Lacan, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano* [1960], in Ivi, p. 830.
[6] J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XII. Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* [1964-1965], Seuil & Le champ freudienne, Paris 2025.

un dire, cioè che importa nel reale", anche costui si sdraia sul lettino dello psicoanalista, ricorda Lacan nel discorso *Apertura della Sezione clinica*[7] di Parigi. Per indicare senza equivoci che la differenza tra psicoterapia e psicoanalisi non è dalla parte di chi domanda ma è della parte di chi pratica, Lacan parla della *passe*. *Passe* che egli oppone alle formalità di grado in voga nelle società psicoanalitiche prendendone il posto; formalità che servono a dare un'assise stabile a gente, come egli dice, più astuta nei loro rapporti che nella loro pratica. E Lacan mostra "che cosa di questa pratica prevale nella psicoterapia". Lacan nota che nella misura in cui l'inconscio è interessato, la struttura, cioè il linguaggio, ha due versanti: il versante del senso e il versante del segno. Lacan si stacca qui definitivamente da una lettura linguistica dell'inconscio, poiché l'inconscio non è interessato unicamente dal linguaggio, ma soprattutto dal godimento. Dunque due versanti: il versante del senso e il versante del segno.

Il versante del senso: lo si potrebbe chiamare la botola dove si sono precipitati tutti gli "psi" del mondo, tranne Freud. Come nota Jacques-Alain Miller nel corso *Cause et consentement*[8], la scoperta della psicoanalisi da parte di Freud è correlativa al rifiuto di Freud di percorrere la strada del senso. Mentre tutti gli "psi", prima di Freud, del tempo di Freud e dopo Freud (addirittura il primo Lacan) si preoccupano di dare un senso a un fatto, Freud si preoccupa di dare a questo fatto una causa. Per gli "psi" a ogni fatto corrisponde un senso. Per Freud a ogni fatto corrisponde una causa. Si delinea così un doppio binario: il binario degli "psi" che iscrivono le loro ricerche nell'ambito delle scienze cosiddette umane, in cui è operante la relazione di senso: a ogni fatto corrisponde un senso. E poi c'è la strada di Freud che iscrive le sue ricerche nell'ambito delle scienze della natura (è il positivismo di Freud) che ricerca per ogni fatto una causa. Per Freud è operante la relazione causa/effetto.

Come esempio prendiamo il sintomo. Il sintomo, nella lettura degli "psi", è un fatto a cui, dopo averne fatta esaustiva descrizione e classificazione, si darà un senso, senso che prenderà valore dimostrativo della "personalità" di colui che ha il sintomo. Il sintomo diventa così indice della personalità. Nella lettura di Freud invece il sintomo è un effetto a cui si deve dare una causa. Docile all'isterica, che rifiuta che il proprio sintomo venga giustificato e giustifichi il proprio essere, Freud nota che, tra il sintomo e la causa supposta, l'isterica inserisce un "non so perché". È questo "non sapere" attivo e causale, che Freud chiama inconscio, "un sapere che il soggetto non sa di sapere". In questa lettura il sintomo si iscrive nell'ordine del segno. Nel corso *Ce qui fait insigne*[9] Jacques-Alain Miller fa notare che ci si aspetterebbe non già il segno, ma il significante. Sembrerebbe un passo indietro poiché il segno è ciò che rappresenta qualcosa per qualcuno, mentre il significante rappresenta il soggetto per un altro significante. In realtà, come nota Miller, Lacan riutilizza il segno poiché

[7] J. Lacan, *Apertura della Sezione clinica*, in *La Psicoanalisi*, n. 55, Astrolabio, Roma 2014, p. 12.
[8] J.-A. Miller, *Cause et consentement*. Corso tenuto all'Università di Parigi VIII, nell'anno accademico 1987-1988.
[9] J.-A. Miller, *Ce qui fait insigne.* Corso tenuto all'Università di Parigi VIII, nell'anno accademico 1986-1987.

tramite il segno ricollega il significante con il godimento, l'ordine del simbolico con l'ordine del reale. Nel versante del segno ritroviamo, quindi, le tre valenze del sintomo: il sintomo come messaggio, il sintomo come metafora e il sintomo come godimento. In altri termini, in primo luogo, il sintomo apre alla dimensione dell'altro, in quanto è un messaggio, un messaggio indirizzato all'altro. E in quanto messaggio indirizzato all'altro egli diventa un significante dell'Altro. E cioè se acquista un senso, questo senso è l'Altro che glielo dà, ma rimane opaco al soggetto.

Che il versante del segno sia preponderante rispetto al versante del senso è dato dal fatto che questo messaggio che è in cifra, anche se è in attesa di essere decifrato, può rimanere, anche decifrato, un enigma. Ma il sintomo, nella dimensione dell'Altro, non resta unicamente un messaggio, poiché è un messaggio fabbricato dall'Altro, e cioè il risultato di un lavoro di cifratura che è il lavoro dell'inconscio. E come lo fabbrica l'inconscio? Come una metafora e cioè un significante, in altre parole qualcosa che viene a sostituirsi a qualcosa d'altro, da un lato con un effetto di senso, diciamo, poetico, e dall'altro rappresentando il soggetto.

Solo che il sintomo è un tunnel che porta al cuore della Cosa, poiché, correlativo a queste due dimensioni che sono dell'ordine del significante, ci presenta un'altra dimensione, refrattaria all'ordine del significante: il sintomo, per spiacevole che sia, è ciò tramite cui il soggetto gode.

Rispetto al sintomo, la strada che ci indica Lacan non è quella del senso, come fanno gli "psi", ma quella del segno. Certo, perché poi il sintomo diventi analitico, e cioè suscettibile di diventare legna da ardere per l'interpretazione, ci vuole non solo che se ne evidenzi il valore di domanda, non solo che se ne sottolinei il valore di metafora del soggetto, ma soprattutto che il soggetto vi si ritrovi implicato come un frate godente di dantesca memoria pur nella più infernale sofferenza. Questa è la strada indicata da Freud. Ma mi sembra di poter notare che per Lacan le psicoterapie sono come le bugie: hanno le gambe corte. E cioè anche la strada del senso si riduce al non senso: al non senso del rapporto sessuale. Certo, non sono i terapeuti a dircelo, ma, come dice Lacan, i "detti dell'amore". E perfino il senso comune che si piglia per il buon senso è talmente comico, dice Lacan, da saperne già qualcosa, proprio perché comico, circa il non rapporto nella faccenda sessuale.

Mi sembra a questo punto che si può essere d'accordo con Lacan sulla sua seconda presa di posizione: l'operazione psicoanalitica ha di per sé degli effetti terapeutici, nella misura in cui il simbolico agisce sul reale, nella misura in cui c'è un addomesticamento dell'oggetto "godimento" da parte dell'ordine significante. In altre parole, il vero e solo terapeuta è il significante, e il significante in quanto paterno. Questo aspetto terapeutico della psicoanalisi Lacan non lo ha mai negato. Pensate, per esempio, all'*Atto di fondazione*[10] della sua Scuola in cui Lacan riserva una sezione, la seconda, alla psicoanalisi applicata, termine con cui indica la terapeutica e la clinica medica. Pensate ancora a quell'altra frase in un discorso sul bambino psicotico: "ogni formazione umana ha per essenza e non per accidente di porre un freno al

[10] J. Lacan, *Atto di fondazione* [1964], in *Altri scritti*, cit., pp. 229-240.

godimento"[11]. Come sapete, l'espressione "formazione umana" sarà sostituita più tardi con i quattro discorsi, e da qui si vede che Lacan attribuisce anche al discorso dell'analista il compito di far da freno al godimento.

Eppure per Lacan la psicoanalisi oltrepassa la questione della terapeutica. E qui siamo alla terza presa di posizione.

Come lo indica Lacan? Lo indica in *Televisione*, dicendo che la terapia, qualunque essa sia, non va lontano, Non che essa non eserciti un qualche bene, ma questo bene riporta al "peggio". La terapia insomma, pur terapeutizzando con la parola, non arriva a eliminare lo zoccolo duro del godimento, che si fa strada con insistenza nel desiderio e con ripetizione nella domanda. Ma soprattutto Lacan lo dice ne *Lo stordito*, dove distingue il termine di una psicoanalisi e la fine di una psicoanalisi.

Quand'è che Lacan situa il termine di una psicoanalisi? Quando l'analizzante fa dell'oggetto *a* il rappresentante della rappresentazione del suo analista. Pensate lo spostamento di cui il termine di un'analisi testimonia. All'inizio della cura si ha un soggetto che è messo in ginocchio da un $S_1$, per esempio da un sintomo che gli funge da rappresentante della rappresentazione. Al termine della cura, al posto di questo $S_1$, viene l'oggetto *a* a occupare il posto di rappresentante della rappresentazione. Questo momento particolare della cura può presentarsi con più di "successo terapeutico" e, a volte, addirittura con un successo sostanziale.

Ma termine non vuol dire fine. Lacan situa, invece, la fine dell'analisi, senza fare riferimento a nessuna connotazione terapeutica, a partire da un'operazione che consiste nella *mise à plat du phallus* e che mette in gioco un sapere che Lacan articola in tre punti.

Primo punto: sapere che porta sul fatto che non c'è rapporto sessuale.

Secondo punto: sapere che la porta di uscita del discorso psicoanalitico non è la sublimazione, ma il comico, che mantiene il senso sessuale, e cioè che il desiderio continua a essere colto solo come desiderio sessuale.

Terzo punto: sapere che la prima e l'ultima parola del linguaggio sono l'insulto e l'epiteto. "Il dire", dice Lacan, "non tocca il reale che perdendo ogni significazione", e cioè al di là della metafora paterna.

E anche il giudizio, il giudizio universale, è rinviato al rango di fantasma, poiché la fine dell'analisi concerne uno statuto del dire che non si salda con il debito verso il padre.

"Di tutto questo", ricorda Lacan, "il soggetto saprà farsene una condotta". Ce n'è più di una, di condotta, addirittura dei mucchi che possono convenire alle tre dimensioni dell'impossibile: quella del sesso, quella del senso e quella della significazione.

Tre note per terminare.

Prima nota: Lacan situa il processo psicoanalitico distinguendo un termine e una fine.

[11] J. Lacan, *Allocuzione sulle psicosi infantili* [1968], in *Ivi*, p. 359.

Seconda nota: il termine di una psicoanalisi comporta degli effetti terapeutici e la fine comporta degli effetti dell'ordine del sapere.

Terza nota: mi sembra che questa distinzione di Lacan non solo sia in linea con la distinzione freudiana tra analisi terapeutica e analisi didattica, ma dia un fondamento strutturale a tale distinzione senza cadere in formalità di grado in voga nelle società psicoanalitiche.

Per questo Lacan, per parlare della differenza tra psicoterapia e psicoanalisi, parla della *passe* e cioè di quel dispositivo tramite cui "colui che pratica" testimonia di praticare in quanto psicoanalista.

# La questione freudiana e la regola fondamentale

*Rosa Elena Manzetti*

Negli *Studi sull'isteria* Freud dà le prime indicazioni del suo modo di lavorare. Nel capitolo *Per la psicoterapia dell'isteria*[1], che terminò nel marzo del 1896, egli va ormai molto al di là di una descrizione del metodo catartico ed espone una tecnica in cui si ritrovano le linee basilari di quella che sarà la tecnica psicoanalitica, di cui non smetterà mai di precisare lo statuto.

Sin dalla *Comunicazione preliminare*, scritta in collaborazione con Breuer nel 1892 e dapprima pubblicata in una rivista di neurologia, egli aveva situato il nuovo metodo come il frutto dell'esplorazione dell'eziologia dei sintomi isterici. Grazie ad essa,

> Trovammo [...] che i singoli sintomi isterici scomparivano subito e in modo definitivo, quando si era riusciti a ridestare con piena chiarezza il ricordo dell'evento determinante, risvegliando insieme anche l'affetto che l'aveva accompagnato, e quando il malato descriveva l'evento nel modo più completo possibile esprimendo verbalmente il proprio affetto[2].

In essa si era anche cercato di spiegare in quale maniera agiva il metodo terapeutico trovato.

Ora nel capitolo quarto si propone di esporre "in modo organico"[3] il suo metodo: infatti sin dall'inizio confessa che negli anni trascorsi da allora si sono "imposti nuovi punti di vista che hanno avuto per conseguenza una sistemazione e un'interpretazione almeno in parte diverse del materiale allora noto"[4]. Su questa via si renderà conto dei limiti del metodo catartico di cui metterà in evidenza l'approccio puramente sintomatico e non causale. "Esso – scrive Freud – non influisce sulle premesse causali dell'isteria; non riesce dunque a impedire che si formino nuovi sintomi in luogo di quelli eliminati."[5] Assistiamo qui a una svolta: la ricerca freudiana ha ormai trovato la direzione che sarà la sua fino alla fine, la ricerca della causa. Essa è al centro del metodo freudiano e della regola fondamentale. Uno dei primi ostacoli incontrati e che lo costringono ad andare oltre il metodo catartico è la resistenza che il paziente oppone al trattamento e che finisce per essere all'origine della sua concezione dinamica delle nevrosi.

Da lì partono due tipi di considerazioni che fungono anche da orientamento: 1) la cura ha come finalità di oltrepassare l'ostacolo della resistenza; 2) il problema

Rosa Elena Manzetti, psicoanalista, membro SLP e AMP, Torino.

[1] S. Freud, *Studi sull'isteria* [1892-1895], in *Opere*, vol. 1, Boringhieri, Torino 1977, p. 394.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*.
[4] *Ivi*, p. 395.
[5] *Ivi*, p. 400.

della comprensione delle nevrosi è la messa in evidenza dei meccanismi che si attuano nella resistenza.

Sin dal 1895 infatti Freud, dopo aver spiegato come si potevano far emergere i ricordi anche senza ipnosi e cioè con quella che egli definisce la "semplice insistenza", scrive:

> poiché questa insistenza mi costava fatica e suggeriva l'interpretazione che io dovessi superare una resistenza, ne trassi senz'altro la teoria che *col mio lavoro psichico dovessi superare nel paziente una forza psichica*, la quale si opponeva a che *le rappresentazioni patogene diventassero coscienti (fossero ricordate)*. Una nuova intelligenza parve sorgere in me quando mi venne in mente che poteva trattarsi della medesima forza psichica che aveva cooperato alla genesi del sintomo isterico, impedendo allora che la rappresentazione patogena diventasse cosciente[6].

Quest'ultima ipotesi è un passo essenziale nel cammino freudiano. La ricerca della causalità, come perno della tecnica, punta alla rimemorazione e si scontra con dimenticanze molteplici, distorsioni e deformazioni.

Sotto l'effetto della censura, termine che per la prima volta compare negli scritti di Freud, si attua una rimozione la cui specificità è di lasciare tracce che possono indurre in errore e determinano l'andamento "irrazionale" del sintomo. Questo aspetto di inganno disegna la trama del discorso dell'analizzante e impone la necessità della regola fondamentale.

La rimozione spinge fuori dall'associazione ed è per questo che a livello dell'associazione si manifesta una resistenza con la quale "l'insistenza del medico estraneo"[7] non può competere, ci vogliono mezzi più energici. Leggiamo infatti in Freud:

> una forza psichica, l'avversione dell'Io, aveva in origine scacciato la rappresentazione patogena dell'associazione e si opponeva ora al suo ritorno nel ricordo. Il "non sapere" degli isterici era dunque un "non voler sapere" più o meno cosciente e il compito del terapeuta consiste nel superare mediante lavoro psichico questa resistenza all'associazione[8].

Ed ecco Freud porre la sua "tecnica" come tecnica del discorso. Infatti poche righe dopo rinnova la sua fiducia, più volte espressa negli *Studi sull'isteria*, nell'associazione libera o "associazioni facilmente producibili" per raggiungere "la rappresentazione patogena apparentemente dimenticata"[9]. Certo qui Freud si serve ancora di una piccola astuzia, che abbandonerà prima del 1903, quella della pressione della mano sulla fronte. Egli sa che non è una panacea, né crede a qualche effetto magico, così come intuisce che potrebbe sostituire la pressione sulla fronte con qualsiasi altro segnale. Ritiene tuttavia che "il vantaggio del metodo stia nel fatto che in questo modo dissocio l'attenzione del paziente dalla sua ricerca e riflessione cosciente, in breve da tutto ciò in cui può esprimersi la sua volontà"[10].

---

[6] *Ivi*, p. 406.
[7] *Ivi*, p. 407.
[8] *Ibidem*.
[9] *Ivi*, 408.
[10] *Ibidem*.

L'effetto più straordinario è la produzione di associazioni che oltrepassano le possibilità del ricordo e che il paziente non riconosce come sue; esse sono tuttavia "imposte" e frutto di una resistenza non oltrepassabile. Ecco delinearsi qui un limite cui la regola fondamentale, nella sua funzione, tende.

Già qui la tecnica di Freud poggia sull'ipotesi fondamentale di un sapere inconscio strutturato secondo una logica rigorosa. Egli suppone che il materiale si ripartisca in più strati attorno a un nucleo e che quanto più gli strati sono prossimi al nucleo patogeno tanto più sono alienati in rapporto all'Io. L'alienazione risulterebbe perciò da un'incompatibilità cruciale tra l'Io e il nucleo patogeno al quale non si accede direttamente perché la resistenza vi si oppone determinando sia il ritmo sia il tempo dell'analisi. Essa in larga misura può essere oltrepassata, ma a un certo punto l'associazione urta contro un limite invalicabile, in relazione al quale sorge, sotto la penna di Freud, la nozione di assoluto. Il nucleo patogeno in effetti appartiene a ciò che non è assolutamente riconosciuto come ricordo. Un resto irriducibile, costitutivo del sapere inconscio, si sottrae definitivamente. Su questo si fonderà la lettura lacaniana del taglio costitutivo del soggetto.

Ogni approccio della regola fondamentale deve tener conto di questa resistenza come ciò che non può dirsi poiché è un "centro esterno al linguaggio". Freud si interroga in modo significativo su cosa accade quando le associazioni vengono a mancare e nota che in quel momento si manifesta una sorta di "coazione ad associare" che coinvolge e si rivolge alla "persona del medico". Il transfert, qui definito frutto di un falso nesso, sorge dunque al di là del limite del ricordo e corrisponde al campo di un sapere situato in un luogo radicalmente Altro cui fa da supporto la "persona del medico". Scrive infatti:

> Dapprima era emerso [...] il contenuto del desiderio, [...] poi il desiderio così presente, in base alla coazione ad associare che dominava la coscienza, era stato collegato con la mia persona, a cui era consentito che la paziente rivolgesse la sua attenzione, e in seguito a questa *mésalliance* – che io chiamo falso nesso – s'era destato lo stesso affetto che, a suo tempo, l'aveva costretta a rifiutare quel desiderio illecito[11].

Dunque negli *Studi sull'isteria* sono abbozzate le questioni fondamentali del metodo freudiano, ma è ne *L'interpretazione dei sogni*[12] che Freud fa un passo essenziale.

Possiamo notare che fino al 1897, nella sua ricerca di un metodo di cura, Freud accettava l'idea che dietro ogni sintomo ci fossero una serie di rappresentazioni o ricordi sfocianti su una sorta di ricordo ultimo, corrispondente all'evento traumatico e perciò patogeno, di ordine sessuale. Di conseguenza tendeva nella cura a risalire dai sintomi al nucleo patogeno, sede del ricordo dell'evento traumatico presunto. La tecnica si situa tra l'ipnosi, che era stata abbandonata a vantaggio del metodo catartico, e l'associazione libera.

---

[11] *Ivi*, pp. 437-438.
[12] S. Freud, *L'interpretazione dei sogni* [1899], in *Opere*, vol. 3, Boringhieri, Torino 1977.

Nel 1897 Freud cambia nuovamente la sua tecnica e passa dall'associazione a partire da un sintomo, all'associazione libera. Essa gli è stata dettata dalla natura stessa dei fenomeni che studiava, vale a dire dalla struttura di linguaggio dei sintomi nevrotici. Questo cambiamento nella tecnica coincide con il passaggio dalla teoria traumatica della seduzione alla teoria del fantasma. Il fantasma trova ora posto nel quadro delle formazioni inconsce concepite come realizzazione di desiderio. La cura non può più essere concepita come un processo di rimemorazione quanto piuttosto come un movimento che va verso la significazione del fantasma, pur incontrando, nel suo approssimarsi, le stesse resistenze. Si tratta ormai di ascoltare ciò che verrà detto dopo che sia stata enunciata la regola fondamentale. La realtà storica ha ceduto il passo alla realtà psichica, cioè alla verità del desiderio e il fantasmatico si sostituisce al biografico.

In seguito Freud dirà che il primo frutto della nuova regola tecnica è *L'interpretazione dei sogni*, che effettivamente si apre su una questione di metodo, cui è dedicato il secondo capitolo. Dall'inizio Freud enuncia la necessità della regola fondamentale legata alla finalità di trovare un senso ai sogni e ai sintomi. È questa in quel momento la finalità dell'interpretazione e possiamo in effetti notare che la formulazione stessa della regola non può essere una formalità, ma un atto analitico.

Freud nell'illustrare il suo metodo dice subito che il suo approccio al senso è opposto alla scienza della sua epoca e prossimo all'opinione profana. E per il fatto di dare un posto privilegiato al particolare il suo metodo si pretende universale. Infatti, l'aspetto radicalmente innovatore che si coglie subito dopo, quando si accinge all'analisi di un sogno per mettere alla prova il suo metodo, è l'interesse per il dettaglio che sovverte ogni precedente approccio al sapere, fino ad allora inteso come ricerca di criteri oggettivi. Per la prima volta qualcuno tenta di rendere conto della verità che si manifesta attraverso le pieghe e le torsioni della (propria) soggettività. Questa irruzione della verità soggettiva nel campo del sapere avviene secondo esigenze proprie il cui rigore però non ha niente da invidiare ad altri campi. Su questo poggia la possibilità stessa di una teoria analitica come scienza del particolare o, per dirla con Lacan, scienza congetturale del soggetto.

La verità sceglie il cammino della particolarità per far irruzione nell'universale. Essa si supporta con il sintomo che corrisponde alla particolarità dell'annodamento del simbolico con il reale per un soggetto specifico e sfugge radicalmente all'universalizzazione. Il lavoro secondo la regola fondamentale segue da vicino la presa del soggetto nell'ordine simbolico e permette di cogliere le istanze radicali della simbolizzazione e di rispettare il modo particolare in cui il desiderio si umanizza. Prendendo avvio da qui, la psicoanalisi – dice Lacan nel seminario *Da un Altro all'altro*[13] – mette in gioco un soggetto che gioca con la chiusura dell'universo.

Dunque possiamo dire che il metodo freudiano si sostiene sul particolare messo in posizione inaugurale, come regola fondamentale, poiché è la condizione dell'interpretazione.

[13] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVI. Da un Altro all'altro* [1968-1969], Einaudi, Torino 2019.

In un testo del 1903, *Il metodo psicoanalitico freudiano*, Freud definisce "ciò che fa irruzione con l'associazione libera come "idee improvvise", "pensieri involontari, percepiti per lo più come molesti e quindi eliminati in circostanze normali, i quali sogliono incrociare il corso di una narrazione conseguente"[14].

L'analizzante è quindi invitato ad associare liberamente proprio perché le sue associazioni non sono propriamente libere, dal momento che la sua parola va verso un termine, è orientata da un "fuori discorso" e veicola il desiderio attraverso il meccanismo metaforico-metonimico del significante.

In nome della sincerità Freud esige la comunicazione di "ciò che irrompe" (*Einfälle*) senza omissione e senza discriminazione. Scrive infatti che lo psicoanalista innanzi tutto

> esorta i pazienti a lasciarsi andare a propri racconti [...]. *Prima di invitarli* a narrare dettagliatamente la storia della propria malattia, egli raccomanda loro vivamente di dire tutto quello che passa loro per il capo, anche se ritengono che sia irrilevante, o che non c'entri o che sia assurdo. Ma con particolare insistenza esige che non ammettano alcun pensiero o idea improvvisa perché la comunicazione riesce loro imbarazzante o penosa[15].

Di questi quattro motivi, che vengono enumerati nella maggior parte dei testi che trattano della regola fondamentale, tre sono giudizi di ordine intellettuale e l'ultimo pertiene al registro dell'affetto: tutti sono descritti come produzioni della resistenza che operano al servizio della rimozione.

Naturalmente il materiale che irrompe grazie all'osservazione, da parte dell'analizzante, della regola fondamentale non è che il "materiale grezzo delle idee internazionali" da cui l'interpretazione ha la funzione di separare "il metallo puro dei pensieri rimossi".

Ciò che irrompe non è il "segreto" del soggetto, ma lo contiene e per questo è già nel movimento del sollevamento della rimozione. D'altra parte è proprio la loro relazione con quel "segreto", approssimato per allusione dice Freud, che toglie loro ogni arbitrarietà: la libertà si situa piuttosto dalla parte del "segreto" che ne determina la concatenazione.

Abbiamo quindi da una parte ciò che è detto sospendendo la critica e dall'altra ciò che con l'interpretazione torna al soggetto appoggiandosi a un dire all'insaputa del soggetto. Che la regola fondamentale comprenda questi due versanti lo si legge già nello scritto appena citato e negli enunciati riprodotti, ma lo si trova scritto a ogni piè sospinto da Freud. Si può intanto subito notare che la regola fondamentale e quindi la sua enunciazione particolare ha la finalità di operare una prima trasmutazione, un rivolgimento reso possibile dall'atto grazie al quale non si può non percepire che lo psicoanalista vuole sentire dal nevrotico non solo ciò che sa, non solo ciò che sa e nasconde ad altri, ma anche ciò che non sa. Per questo mi pare che si possa constatare l'enunciazione della regola fondamentale degli effetti e che tale enunciazione non sia altro che la messa in atto del desiderio dell'analista.

---

[14] S. Freud, *Il metodo psicoanalitico freudiano* [1903], in *Opere*, vol. 4, Boringhieri, Torino 1978, p. 409.
[15] *Ibidem*.

Tra le diverse annotazioni di Lacan sulla regola fondamentale quella che troviamo nel seminario *Da un Altro all'altro* sottolinea che essa dispensa il soggetto nel suo discorso di analizzante dalla sua funzione di soggetto dell'enunciato, e mette in evidenza che l'enunciazione del sapere inconscio fa a meno di qualsiasi soggetto dell'enunciato. Mentre nel seminario *Ancora*[16] egli precisa che essa non si rivolge ad alcun soggetto che pensa, poiché questo è propriamente licenziato da essa, ma al soggetto cui è richiesto di dire qualsiasi cosa senza esitare e dire sciocchezze, sola condizione affinché emerga il soggetto inconscio. Così si effettua la distinzione, messa già in evidenza da Freud, tra ciò che è detto e ciò che si legge, vale a dire si interpreta, in ciò che il soggetto è invitato a dire, e che solo permette l'accesso al reale del desiderio.

La destituzione soggettiva che attende l'analizzante in fine di partita è già implicita al suo inizio nell'enunciato stesso della regola. Se non c'è soggetto che di un dire, questo dire è tuttavia bucato e il soggetto diviso. C'è una verità che nessun soggetto sa dire, è la verità del desiderio, sempre interdetta, che non fa che insinuarsi e dirsi tra le righe secondo la modalità dell'allusione indicata da Freud stesso. Ma se non può essere detta essa è letteralmente in sospeso nella sua articolazione con il sintomo. È per questo che Lacan può dire nel 1975 che è propriamente il sintomo che è preso di mira nell'enunciato della regola fondamentale.

Il meno che si possa dire è che la regola delimita due piani: quello della sollecitazione che agevola e sottolinea una sottomissione al linguaggio, e quello del sottinteso che riguarda la dimensione della verità e della parola.

Enunciando la regola fondamentale l'analista designa lo scarto della dimensione della verità che tenta di occupare delineando il luogo virtuale dell'interpretazione.

Nel 1913 in *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi*[17], Freud paragona la cura psicoanalitica al "nobile gioco degli scacchi" per notare che della cura come della partita a scacchi si può descrivere solo la mossa di apertura, mentre la complessità della partita sfugge alla sistematizzazione e per imparare a conoscerla bisogna ricorrere all'esperienza pratica. Si deve insomma sapere che l'apertura condiziona in un senso o nell'altro la partita stessa.

[16] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora* [1972-1973], Einaudi, Torino 2011.
[17] S. Freud, *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi* [1913-1914], in *Opere*, vol. 7, Boringhieri, Torino 1977, pp. 333-342.

Così Lacan in *La direzione della cura*, dopo aver detto che "la cura è sicuramente diretta dallo psicoanalista"[18], ma che questo non significa affatto che egli "deve dirigere il paziente"[19], prosegue scrivendo che la

> direzione della cura [...] consiste anzitutto nel far applicare al soggetto la regola analitica, cioè quelle direttive la cui presenza all'inizio e alla base di ciò che si chiama "situazione analitica, non può essere misconosciuta col pretesto che il soggetto le applicherebbe meglio senza pensarci. Tali direttive sono date in una comunicazione iniziale in forma di consegne, e si può dare per certo, per quanto poco l'analista le commenti, che tali consegne, fin nelle flessioni del loro enunciato, veicoleranno la dottrina che l'analista ne ha fino al limite delle conseguenze che tale dottrina ha avuto per lui[20].

La posizione di Lacan sulla regola fondamentale è qui molto chiara: non solo l'analista dirige la cura e non l'analizzante, ma è l'enunciazione della regola che dà consistenza alla direzione della cura, sia perché è fondante sia perché veicola "la dottrina" che se ne fa lo psicoanalista. Con l'enunciazione della regola si evidenzia il contrasto tra il rigore del dispositivo clinico e la straordinaria libertà di parola che esso permette, ed è solo così che si può far prova di non poter propriamente dire tutto, che vi è dell'impossibile a dire. La regola fondamentale, in altri termini, poggia sull'ipotesi del determinismo psichico sottolineando lo scarto tra il latente e il manifesto che si sostiene sul "soggetto dell'inconscio".

La presenza dell'analista è la condizione della messa in luce dell'indirizzo latente del discorso dell'analizzante, cioè come dare la parola a quest'ultimo è un modo di significargli che è implicato nella sua propria soggettività.

È come dire che la regola fondamentale si enuncia a partire da una "convinzione" dell'inconscio già in atto. Il modo in cui si enuncia testimonia del rapporto dell'analista con l'inconscio sia nel sottinteso del dire sia nella formulazione utilizzata che deve prodursi a partire da ciò che è già stato inteso del discorso dell'analizzante.

Essa non ha quindi la funzione di una legge che delimita i campi della rappresentazione, ma di lasciar sorgere il fantasma, grazie al fatto che attraverso di essa lo psicoanalista si costituisce sottomettendovisi. Ne risulta la non reciprocità dell'interlocuzione psicoanalitica che la regola evidenzia e che si enunzia così: che tutto ciò che viene da dire a uno sia ascoltato dall'altro con un ascolto uguale cioè fluttuante, vale a dire senza pregiudizi sulla tenuta del senso.

E quando accade, come dice Freud a più riprese, che all'analizzante non venga più niente, questa mancanza dà luogo al transfert, vale a dire il significante passa all'analista.

Come si vede, la regola fondamentale, così come è proposta da Freud, pone sin dall'inizio l'analisi – come d'altra parte tutta l'analisi – sotto il segno di una contingenza fondamentale e inaugurale. Essa non è altro che il legame tra bisogno e

---

[18] J. Lacan, *La direzione della cura e i principi del suo potere* [1958], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974 e 2002, vol. II, p. 581.
[19] *Ibidem.*
[20] *Ibidem.*

domanda ma permette l'emergenza della dimensione del desiderio che si fonda sul fatto che non c'è necessariamente soddisfacimento del bisogno rispondendo a una domanda. Il desiderio vive sul mantenimento della contingenza della risposta alla domanda.

In fondo la regola fondamentale è appello a una "serie di colpi di dado" che, ripartiti, generano, grazie a diverse definizioni sincroniche, delle successioni molto strettamente determinate. Creano cioè delle necessità, delle impossibilità e delle contingenze. Infatti "dire quel che viene" fa appello alla *lettura* (dire) di "quel che viene", alla seriazione, alla determinazione simbolica che segue al fatto di sottomettersi all'incontro casuale, all'azzardo, al non-determinato. "Quel che viene" indica ciò che improvvisamente è presente come per effetto di una caduta, di un salto, di un colpo di dado. Indica la radicale alternativa tra presenza e assenza e la precarietà stessa di "ciò che viene", che avrebbe potuto non venire e altro sarebbe venuto al suo posto, in una successione di unità discrete e distinte. Discrezione nettamente indicata da Freud quando esorta ad abbandonare ogni intenzione di continuità nel discorso. L'accidentale nella prassi freudiana acquisisce un valore essenziale: le cose più insignificanti, prossime all'inesistenza sono quelle che conferiscono valore di esistenza all'evento poiché oscillano verso "l'inquietante estraneità" della presenza.

L'eventualità su cui poggia la regola psicoanalitica fa riferimento alla presenza-assenza del simbolico, sia come momento di passaggio dall'assenza alla presenza, sia come evocazione dell'assenza da parte della presenza stessa. Così l'enunciazione stessa della regola fondamentale porta – deve portare – al cuore stesso della relazione analizzante-analista, quindi al discorso, quel non-senso con il quale, l'analizzante passante analista, deve fare. E per far questo essa deve porsi come ciò che rompe la monotonia mettendo il soggetto nella condizione di riprendere la sua questione, *Che vuoi?*, con un analista.

In questo la regola fondamentale, in quanto si annunci in atto e non sia offerta e quindi necessariamente presa solo come enunciato, delinea e testimonia la svolta e perciò la differenza tra la psicoanalisi e tutte le altre psicoterapie. È in qualche modo la stessa differenza coglibile tra la psicoanalisi e i metodi dapprima praticati da Freud: l'ipnosi e il metodo catartico o ad associazione guidata sul sintomo.

Riprendendo il percorso freudiano ci si accorge, per esempio negli *Studi sull'isteria*, che la pratica si sostiene sul desiderio di ottenere la soluzione di un sintomo specifico e di ritrovarne l'eziologia in una scena traumatica dimenticata. La nozione di ricordo rimosso non ha ancora acquisito un senso metapsicologico e prenderà il suo pieno significato solo quando Freud elaborerà il concetto di inconscio come sistema con le sue proprie leggi, non intaccato dal tempo e dalla contraddizione. Questo, come sappiamo, svuoterà l'importanza prima data da Freud alla storicità di una scena traumatica vissuta nel passato e da lui resa responsabile dei sintomi isterici.

La cura psicoanalitica secondo il protocollo della regola fondamentale è indissociabile dalla teoria del transfert che egli promuove, grazie alla quale si può legare l'amore al desiderio di sapere o di non sapere. Questo legame con il sapere prende tutto il suo senso con la lettura che ne fa Lacan, che è indotto a introdurre la

supposizione come testimonianza del transfert che si rivolge infatti al soggetto supposto sapere.

Freud non tarda a percepire i limiti dell'ipnosi e i suoi inconvenienti nel fatto che si tratta di riproduzione di sentimenti antichi senza che possa essere messa in atto un'elaborazione psichica. Ciò che Freud intende come limite è che quella situazione rinvia all'identificazione originaria, al legame primario e a quel tempo in cui può dispiegarsi la possibilità di rinnovare un'esperienza di soddisfacimento.

Tutte le pratiche basate sull'ottenimento di un benessere suppongono che ci sia un essere da migliorare attraverso la reminiscenza di emozioni arcaiche e non tengono conto che l'essere è il "non ancora realizzato". L'identificazione con il terapeuta si mette in atto senza poter essere analizzata. Egli, identificato al seduttore che "suggerisce" l'organizzazione del mondo, lavora come se non ci fosse l'Altro. Tuttavia, l'emergenza del soggetto dal mondo dei bisogni è propriamente legata al fatto che ciò che egli è *suggerito* gli è anche inaccessibile. Escludere la supposizione di un sapere inaccessibile riduce l'approccio dell'inconscio a ciò che non si ricorda e non tiene conto di qualcosa di separato con leggi proprie.

Ciò che permette a Freud di introdurre la regola fondamentale è il punto di vista metapsicologico e l'avanzamento sulla teoria del transfert. Legando il transfert al desiderio ha potuto concepirlo come perno dell'analisi e questo ha operato una svolta rispetto al metodo catartico.

Supporre è il minimo per poter cominciare a dire. Escludere la supposizione rinvia o all'alleanza con "la parte sana dell'io" o alla sua "parte perversa polimorfa". Esclusa la supposizione ciò che regna è un campo in cui ciò che si dice e ciò che si contraddice sono equivalenti quanto a certezza ottenuta, proprio come nel sogno.

L'introduzione da parte di Freud della supposizione che in un luogo "qualcosa" si sa, promuove la cura in un registro diverso da quello delle tecniche psicoterapeutiche. Mentre queste ultime, in quanto si basano sul processo di identificazione, mantengono l'alienazione all'oggetto in quanto oggetto della domanda, la psicoanalisi constata trattarsi di una ricontrattazione possibile con una scena inaccessibile e senza oggetto rispetto alla quale la supposizione instaura la rappresentazione della mancanza come un mondo di oggetti sotto forma di dire che "non è questo".

Nell'ipnosi o in qualsiasi altra tecnica si trattiene il soggetto nel campo dell'"è proprio questo", in opera ogni volta che si punti sulla deriva immaginaria per far fronte all'inaccessibile. Si è allora di fronte al misconoscimento di un soggetto esterno al suo enunciato. La teoria del transfert legata al campo della supposizione, come luogo in cui qualcosa si sa e non corrisponde ad alcun sapere nella coscienza, è una conseguenza della attuazione della regola fondamentale. La supposizione di un sapere nel luogo dell'Altro orienta ormai la cura in cui l'analista si presta come supporto di ciò che non si scrive, ma anche del fatto che qualcosa può trasferirsi.

In Freud si possono distinguere tre tempi che conducono alla messa in atto del dispositivo che fa posto allo psicoanalista. Il passaggio dall'uno all'altro è

caratterizzato da una sempre minore esigenza dello psicoterapeuta e da una diminuzione dell'ambito terapeutico.

Il primo, quello degli *Studi sull'isteria*, è consistito nell'utilizzare l'ipnosi, non come Bernheim per suggerire al malato di abbandonare il suo sintomo, ma per scoprire i ricordi che l'hanno provocato e produrre la scarica emotiva delle tensioni concomitanti.

Il secondo smarcamento (abbassamento di prezzo) nei riguardi dell'ambizione terapeutica è quello per cui Freud riduce ancora le sue esigenze: non richiede più l'abreazione, ma semplicemente i fatti che hanno provocato la nevrosi. L'importanza di questo secondo passo sta nel fatto che l'abreazione è così radicalmente scartata che al suo posto viene ciò che Freud definisce il "dispendio di lavoro", quello stesso che il paziente è invitato a produrre in accordo con la regola fondamentale; dispendio di parole della sua libera associazione al di fuori di ogni critica.

Ma una volta enunciata la regola fondamentale, a Freud non restava che spingere più avanti il movimento di ritirata della sua domanda: è il terzo tempo caratterizzato dal fatto che non si richiede più al paziente di dire gli eventi che hanno provocato la sua nevrosi, ma soltanto di prendere la parola. Questi tre tempi sono indicati dallo stesso Freud, il quale dice anche che la "nuova tecnica" conserva tuttavia qualcosa dell'antica, scopo: quella di rimemorare[21].

Si constata però nella cura un momento in cui il ricordo fallisce e viene sostituito dalla riproduzione del rimosso. L'agire è dunque ciò che, nel campo del fare, è determinato dallo scacco del ricordare. E questo si può dire transfert.

Il seguito dello stesso testo freudiano permette di cogliere la novità del percorso di Freud nel fatto che il concetto di "ricordare" differisce da quello di reminiscenza

Il rifiuto di ricordare che il paziente oppone alla domanda stessa del terapeuta ha l'effetto di disgiungere reminiscenza e ricordo. Il ricordare freudiano si trova ora di fronte a ciò che sosteneva la reminiscenza ipnotica: l'agire che non poteva essere posto prima perché supportava l'ipnosi stessa. Una volta tolto l'ostacolo costituito dalla domanda del terapeuta, l'agire risulta ciò che dell'ipnosi fa ritorno nel ricordare.

A questo punto il terapeuta interverrà ancora invitando il paziente a proseguire sulla via del ricordo, magari per interpretare l'agire? In questo caso si avrà l'impressione – come scrive Freud in *Analisi terminabile e interminabile*[22] – non di aver lavorato nell'argilla, ma di aver scritto sull'acqua. Non c'è dunque scelta: bisogna ammettere che il "lasciar ripetersi" secondo il modo dell'agire prende in analisi il posto del "lasciar ricordare" del trattamento ipnotico.

L'enunciazione della regola fondamentale, "Prenda la parola e dica senza critica ciò che viene", è strutturalmente un invito al "lasciar ripetersi", al transfert. In questo senso è un invito alla credenza, cioè al movimento con cui ci si rivolge a

[21] S. Freud, *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi*, cit., pp. 353-361.
[22] S. Freud, *Analisi terminabile e interminabile* [1937], in *Opere*, vol. 11, Boringhieri, Torino 1979, pp. 495-535.

qualcosa grazie al fatto che è suscettibile di parlarci. Così Lacan definisce la credenza. Possiamo quindi dire che l'enunciazione della regola fondamentale richiede che l'analista accetti di essere supporto nel transfert, del "lasciar ripetersi", poiché è da lì che una parola opera avendo funzione di lettura e attesa.

È per soddisfare le regole dell'attenzione fluttuante e della neutralità analitica, che devono accompagnare la regola fondamentale, che Freud, nei *Consigli al medico*[23], introduce la necessità dell'analisi didattica. Infatti l'enunciazione della regola e quindi l'inizio di una cura costituiscono la giuntura con l'analisi dell'analista e il suo punto terminale, quindi anche con il non realizzato del transfert.

La regola fondamentale, come abbiamo visto, implica già la destituzione soggettiva con l'invito fatto all'analizzante ad associare liberamente, senza cercare di sapere se vi è per intero o no come soggetto. L'enunciazione della stessa ne svela la "conseguenza": il punto in cui per l'analista si è realizzata la destituzione del soggetto supposto sapere e i suoi effetti di disessere.

Quindi la regola fondamentale, l'ascolto "fluttuante" e la neutralità formano il tripode dell'esperienza analitica. Esso istituisce l'Altro nella partita e struttura la partita stessa come un motto di spirito.

[23] S. Freud, *Consigli al medico nel trattamento psicoanalitico* [1912], in *Opere*, vol. 6, Boringhieri, Torino 1976, pp. 532-537.

# La cura analitica variante della psicoterapia? Della psicoanalisi finalmente in questione

*Alberto Turolla*

Si tratta di un rigore in qualche modo etico,
fuori dal quale qualsiasi cura,
anche se imbottita di conoscenze psicoanalitiche,
non può essere che psicoterapia.
*Jacques Lacan*

Si potrebbe pensare che un confronto fra psicoanalisi e psicoterapia sia reso attuale e motivato dalla legge che ordina l'esercizio della psicoterapia e che sembrerebbe forzare gli psicoanalisti a schierarsi. È proprio per fugare questa idea, a mio avviso fallace, che ho scelto questo titolo e questo esergo, per spostare cioè l'attualità del confronto sul versante dell'"atto" – di ciò che è agire e che agisce in un campo e nell'altro.

Detto in altri termini, in questo mio intervento privilegerò lo *status quaestionis* in cui si trova il confronto psicoterapia-psicoanalisi, per rimarcare come, analisti o no, ci si schieri *de facto* e non *de jure* su un versante o su un altro in considerazione del proprio posizionarsi; posizionamento che discende anche dalla capacità di contribuire a tale confronto che, in psicoanalisi, è aperto non da oggi, ma da sempre.

Venendo al doppio titolo, ritengo risulti evidente che si rifà a due scritti di Jacques Lacan ai quali rimando.

Il primo, *Varianti della cura-tipo*[1] è stato oggetto di un Seminario a Parigi e del primo Seminario del Campo Freudiano a Roma, perciò suppongo sia noto a molti.

Il secondo è, negli *Scritti*, posto a mo' di introduzione degli articoli che seguono fra i quali appunto *Varianti della cura-tipo*, da cui è tratto anche l'esergo, ed è intitolato *Del soggetto finalmente in questione*[2].

Due scritti fondamentali sia per inquadrare che per svolgere la questione che è a tema oggi. Il primo, considerato nella sua interezza, contribuisce a svolgerla; il secondo la inquadra a partire da ciò che è enunciato dal titolo stesso: la messa in questione del soggetto.

Nel titolo ho dunque sintetizzato e anticipato, se non lo svolgimento del binomio psicoterapia-psicoanalisi, il campo entro il quale si risolverà questo

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

[1] J. Lacan, *Varianti della cura-tipo* [1955], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974 e 2002, vol. I, pp. 317-356.
[2] J. Lacan, *Del soggetto finalmente in questione* [1966], in *Ivi*, pp. 223-229.

confronto, ponendo due dei punti cardine della questione. Essi sono, in ordine inverso rispetto al titolo:

1) la psicoanalisi, una cura psicoanalitica, è quella che mette in questione il soggetto, ciò che in psicoterapia non avviene;

2) riassumendo l'argomentazione di Lacan nel primo scritto menzionato, in analisi, essendo l'analisi "la cura che ci si aspetta da uno psicoanalista"[3], non si dà cura tipo e/o varianti, in quanto – continuando nella tautologia, solo apparente peraltro – l'analisi o è analisi, o meglio un'analisi, o non è analisi. Da questa seconda affermazione non discende che non si possa passare dal singolare all'universale, cioè definire il campo e l'intervento specificamente analitico in quanto attuato da chi se ne assume il compito. È questo uno dei punti di differenza, ma è da decidere se di differenza o incommensurabilità, fra psicoanalisi e psicoterapia.

Alcune considerazioni, ora, su quest'ultima.

Una psicoterapia – per rimanere nella tautologia – segue le regole della psicoterapia (ma perché non dire terapia *tout court*?*)* in quanto è un'applicazione di quelle regole che si possono apprendere dopo lunghi e approfonditi studi. Ma fermiamoci subito al termine psicoterapia. Esiste "la" psicoterapia?

Esistono le psicoterapie – un terapeuta di un determinato indirizzo non sarà d'accordo con un terapeuta di un indirizzo diverso. Tutti concordi, però, su un punto: il benessere del paziente. A ben vedere i punti sono due: 1) il benessere guarigione successo terapeutico, 2) il paziente = oggetto dell'intervento psicoterapeutico.

L'oggettivazione sia per quanto riguarda il metodo, il procedimento, il risultato, sia per ciò che concerne il soggetto a cui si applica, rende la psicoterapia conveniente con un procedere che si vuole scientifico e apre la possibilità della trasmissione quindi dell'apprendimento delle regole.

Molti potrebbero obiettare che un procedere simile se non uguale si riscontra anche in psicoanalisi; lascio in sospeso per ora la risposta a tale possibile obiezione, essa si chiarirà nel prosieguo.

L'oggettivazione fa sì che apparentemente gli psicoterapeuti siano in grado di render conto, forse meglio degli analisti, di ciò che fanno (problema che fa da filo rosso nello scritto citato: gli analisti sono in difficoltà nel definire e rendere conto della loro pratica).

Ma è poi vero che gli psicoterapeuti sono in grado di render conto della loro pratica? Sarebbe vero per quanto riguarda ciò che fa unità, cioè l'oggetto, il dato sintomatico dal quale si tratta di trarre il risultato: miglioramento, remissione, guarigione, l'operazione essendo improntata *sull'educere*, educare.

Si procede così anche in analisi? Chissà, molti risponderebbero di sì; si tratterebbe solo di una differenza quantitativa, di un "tirar fuori" di più, di andare più in profondità, la famosa "analisi del profondo" come si suol dire e come recitano i manuali.

Altro punto da manuale è il transfert.

[3] J. Lacan, *Varianti della cura-tipo*, cit., p. 323.

È un caposaldo della volgarizzazione e semplificazione da manuale il basare la differenza fra la psicoterapia e la psicoanalisi sul transfert: la psicoanalisi si differenzia dalla psicoterapia in quanto in essa non ci si limita a usare il transfert, ma lo si analizza. Pur nella volgarizzazione, è già molto. Tranne che quando si fa riferimento al transfert nella psicoterapia – che sia esplicitamente menzionato o meno ha poca rilevanza – e quando si parla di transfert in analisi è, diciamo pure, lo stesso concetto che si usa?

Anche su questo punto forse molti risponderebbero di sì e magari basando la risposta affermativa proprio su Lacan, per via del "soggetto supposto sapere" che funziona dappertutto.

Ma l'operazione analitica – "clinica sotto transfert"[4] ha scritto Jacques-Alain Miller – per il fatto di trattarlo, lo definisce altrimenti e lo trasforma da ciò che si può dire transfert fuori dell'analisi.

Il transfert, in quella "clinica sotto transfert" che altrimenti si potrebbe predicare di qualsiasi psicoterapia, è un atto e non un dato. Sta a dire che se il soggetto supposto sapere funziona dappertutto, l'analista è avvertito e accetta di occupare la posizione per poi decadere da tale posizione, altrimenti farà lo psicoterapeuta, orientato quanto si vuole, ma orientato alla psicoterapia.

A partire da questa considerazione riguardo al transfert è sostenibile dire che gli psicoterapeuti sono in grado di render conto della loro pratica in quanto pratica di suggestione, ma questo è proprio ciò che solitamente si guardano bene dal fare.

Per ciò che concerne la suggestione – termine dall'uso un po'generico, che va lavorato ulteriormente – ne riprenderò un aspetto reperibile e isolabile, se non solo, sicuramente anche nell'intervento psicoterapeutico: quello che si può definire soggezione.

Per definire la soggezione psicoterapeutica bisogna precisare il registro in cui si iscrive tale operazione, questo operare; ho usato il verbo "operare" pensando alle opere, intendendo dire con ciò che la psicoterapia sta più nel versante delle "opere…", la psicoanalisi in quello dei "fiori", se si vuole.

Allora, il registro è quello immaginario: anche fosse una *talking cure*, e certe psicoterapie lo sono, altre no, questo non è sufficiente per definire come simbolici il tipo di intervento e il registro in cui avviene.

L'operazione fissa il soggetto, nel senso del fissare, incollare, il soggetto, ciò che umanamente, unanimemente si intende per soggetto – il Tizio. Il Tizio-paziente, soggetto costituito, soggetto di diritto, si potrebbe dire – tanto per fare solo un'allusione all'aspetto giuridizzante – si costituisce come paziente all'autorità del soggetto terapeutizzante. Soggetto, quest'ultimo, che non è meno o più supposto sapere rispetto all'analista, solo che non lo sa, non sa di venire a occupare quel posto e di essere supposto. Insomma ci crede e crede di sapere e quindi si fa soggetto che sa. Tutto questo andamento comporta la soggezione di cui sopra. Quanto possa essere "liberatoria" la soggezione, molti fatti lo dimostrano.

[4] Cfr. J.-A. Miller, *C.S.T.*, in *La Psicoanalisi*, n.1, Astrolabio, Roma 1987, pp. 146-151.

Dunque è un caso di soggezione, ve ne sono altri, in quanto il soggetto non è per niente messo in questione, ma fissato come individuo, indivisibile, tutto, tutt'uno, foss'anche con la responsabilità dei propri sintomi.

Vediamo ora "tecnicamente" il *pendant* del transfert, ossia l'interpretazione, in psicoterapia.

Essa funziona secondo un preciso modello che è quello ermeneutico, al quale Sigmund Freud si è rifatto ai tempi dell'abreazione e della catarsi. Per inciso: non è vero che, come spesso viene sostenuto, la psicoanalisi ha inaugurato la via psicoterapeutica e che da essa derivano varie forme di intervento nel campo dei disturbi psichici, ciò è falso in quanto la psicoterapia era in essere già prima della psicoanalisi e Freud, prima di sovvertirla in psicoanalisi, si rifà ad essa così come Jean-Martin Charcot, Josef Breuer, Wilhelm Fliess e tanti altri.

Tornando al modello ermeneutico dell'interpretazione, in esso si possono distinguere, a grandi linee, due modalità:

1) si deve cogliere "empaticamente", termine molto caro a Harry Sullivan, ciò che è lì, nell'altro; ciò è possibile se si compatisce al fine di trasformare, trasferendo dall'uno all'altro, ciò di cui si tratta; o piuttosto

2) si deve far emergere ciò che è celato, nascosto, che sta sotto, il significato recondito, traducendo l'inconscio in conscio.

Nell'un caso come nell'altro il soggetto è soggetto all'interprete che possiede la chiave di lettura della verità – sì, di quella oscura verità che non parla in quanto è il sapere costituito a parlare e a parlarle.

Per quanto concerne il processo psicoterapeutico mi limito a queste considerazioni generali, precisando che da quanto ho fin qui esposto non discende come conseguenza una generica liquidazione della psicoterapia come un procedimento scorretto o da mettere all'indice e tantomeno è mia intenzione negare i risultati che con e da essa si possono ottenere.

Risultati che, se l'operazione – l'opera, dicevo prima – è condotta correttamente, vi sono, eccome! Come può essere testimoniato, ad esempio, da una paziente che ha chiesto un'analisi – caso raro di vera e propria domanda di analisi fin dal momento in cui è proferita la domanda – dopo essersi sottoposta a psicoterapia e aver ottenuto dei buoni risultati quanto ai sintomi, in particolare delle somatizzazioni, nella fattispecie di una forma di colite, vaginite e dismenorrea.

Dopo la psicoterapia era più serena, tranquilla, quasi felice, tutto sembrava andare benino: il lavoro, i rapporti affettivi, la socializzazione come si suol dire.

Insomma si poteva dire contenta, ma... insoddisfatta, eppure tutto sembrava andare per il meglio.

Che cosa è risultato da quella psicoterapia: la remissione – è un ottimo termine – dei sintomi, remissione al contesto familiare, sociale se si vuole, ha comportato un aumento del senso di colpa e dell'angoscia, sia pure celata.

L'operazione può essere riassunta così, e così è stata più o meno sintetizzata dalla paziente e dal terapeuta: io, C, sono il frutto-prodotto di A+B, A+B=C.

A è la mamma e tutto ciò che viene da quella parte, B il papà con tutto quello che viene dal suo contesto, C la paziente-figlia, prodotta da A+B, diversa sia da A che da B, C dunque. "Ma ci sono? Chi sono? Sono veramente il frutto-prodotto di A e B, ed è perché A e B non vanno d'accordo che mi è venuta la colite?" Così si interroga la paziente, e ancora: "Non sarà piuttosto perché una volta, ero piccola, pochi mesi, mancandole il latte, mia madre mi ha dato un po' di latte di vacca, e poi sono stata male, è da allora che sto male!" Di rimando il terapeuta: "Ma che cosa dice? Non saremmo mica organicisti, per caso. E poi non è vero che sta male da allora, questa è una sua idea, una fissazione. Capita, capita a tutti di avere delle fissazioni". Non proprio a tutti veramente, a certi psicotici per esempio non capita.

"Non ci pensi, signorina... Sì, la sua mamma è stata forse un po' sbadata ed anche, chissà, cattiva, ma non è certo per via del latte di vacca che ha bevuto, suvvia!"

E così la signorina è guarita dalle sue somatizzazioni, dalla colite in modo particolare. Buon successo terapeutico; esempio non tanto di *talking cure,* quanto forse di *answering cure.*

Se ho fatto allusione, e niente di più, a questo caso è perché, a mio avviso, da una parte illustra bene il procedimento seguito al fine di ottenere il risultato voluto, e da un'altra parte è un caso raro di un non contentarsi di una sorta di *surplus* di alienazione, prodotta dalla psicoterapia, che fissa il soggetto, benedicendolo in quanto frutto...

La rarità sta nel fatto che solitamente la psicoterapia è, rispetto a un'analisi, un'alternativa di cui ci si contenta e che per lo più rende infattibile un'analisi. Vera e propria alternativa perché agisce spostando, modificando, intervenendo, sulle modalità di godimento, ed è per questo che di solito ci si contenta.

Attraverso l'allusione a questo caso entro nel vivo del titolo: cura analitica, soggetto in questione. Procederò ritornando sui punti precedentemente toccati sul versante psicoterapia, affrontandoli ora sul versante analisi, privilegiando la questione del soggetto.

In analisi il soggetto è messo in questione sia in quanto "parlante" sia in quanto "silente". Intendo dire, riducendo per un momento alla dualità analista-analizzante la relazione analitica, sia l'analizzante che parla, seguendo la regola fondamentale, sia l'analista che, perlopiù tace.

La regola fondamentale comporta già di per sé un'abdicazione del soggetto perché il soggetto nel discorso si abolisce come soggetto. Se qui si ha soggezione, per riprendere il termine prima usato, è soggezione al discorso. È un dato che il soggetto nel discorso è già posto, in quanto effetto del significante, ma è anche un fatto che il soggetto si depone, si ripone, si ripropone nel farsi dell'analisi fino a giungere a cogliere quella divisione soggettiva che è il massimo della soggettivazione, e anche della oggettivazione, ma di una oggettivazione particolare che viene da quell'oggetto causa del desiderio che è causa di divisione e quindi della caduta, dell'illusione soggettiva e quindi della destituzione soggettiva.

Se il soggetto si realizza in analisi è in quanto mancante, in quanto *dividuo*, non individuo. Detto in altri termini, l'esperienza soggettiva in analisi porta a mettere

in gioco la castrazione di cui non vi è traccia in psicoterapia. E ciò da una parte e dall'altra, per rimanere nella dualità immaginaria.

L'analista, soggetto dell'atto analitico – con tutta l'ambiguità da porre nel termine soggetto, resa ancor più evidente dal genitivo che segue – se accetta di occupare il posto del soggetto supposto sapere è per decadervi e per operare come oggetto, sempre quell'oggetto particolare che è l'oggetto *a*.

Dunque la posizione dell'analista non è né quella del Soggetto che Sa, S.S., né quella del Soggetto Supposto Sapere, S.S.S., ma nemmeno quella di oggetto *a*, causa del desiderio, ma quella di un soggetto che accetta e sostiene il compito e il programma della cura analitica.

Programma: fa parte del programma quell'analisi del transfert che è un atto che comporta la destituzione, l'eliminazione del S.S.S.

Non è un programma da poco in quanto comporta la sovversione del programma terapeutico e il compimento di un altro programma, quello dell'inconscio che è un programma con vari enunciati e del quale gli annunciatori sono i sintomi, i lapsus, gli atti mancati, i sogni; sono loro che annunciano il programma dell'inconscio, questo sapere senza soggetto da cui il soggetto dipende.

Quanto all'interpretazione analitica, è evidente che non se ne può parlare facendo riferimento all'ermeneutica perché non si tratta né solo di tradurre, né semplicemente di cogliere ciò che è già lì, ma piuttosto di produrre, di una neo-produzione, come si esprime anche Freud, di comporre la catena significante, che è già lì, in un altro modo, cogliendo, ponendo, il soggetto che è rappresentato dal significante per un altro significante.

Tale procedere non ha nulla a che fare con l'operazione psicoterapeutica e non solo perché il soggetto si costituisce in questo processo, anziché essere posto come costituito, ma anche perché è di un altro soggetto che si tratta. Di quel soggetto che se è già costituito "fra due significanti", si costituisce, si costruisce nel discorso per destituirsi realizzandosi come mancanza.

Il soggetto si realizza come mancanza non solo a essere – il padrone in casa propria – ma anche di sapere, non ogni sapere, ma di quel sapere del soggetto supposto al sapere.

Questo procedere implica un qualcuno, un qualche cosa, che è l'analista, il quale non fa che prendere il testimone dal Soggetto Supposto Sapere nella sua analisi per, eventualmente, cederlo.

È questo l'atto che specifica l'agire non sintomatico in analisi.

Questo atto non comporta nell'istante la presenza del soggetto, del soggetto così come umanamente e unanimemente viene inteso; non a caso quando Lacan parla dell'atto analitico, nel seminario omonimo, fa riferimento alla tragedia greca come a ciò che meglio illustra l'atto di cui si tratta.

Nella tragedia greca trova infatti espressione nel modo più alto e puntuale l'interrogazione sul legame: azione-agente-responsabilità-(soggetto), soggetto da mettersi tra parentesi in quanto termine linguistico che all'epoca della tragedia non esisteva puramente e semplicemente.

Nella tragedia l'azione ha infatti il carattere di un appello azzardato lanciato agli dèi: solo a posteriori e a proprie spese, per di più, si saprà cosa voleva dire e cosa valeva quell'azione che più che essere emanata dall'agente lo avvolge in quanto preso nell'azione, avvolto in essa. L'errore è preso nell'azione così come è *preso in parola*, una parola densa di ambiguità e di doppi sensi.

Se alla fine l'eroe, l'attore, che assieme al Coro col Corifeo e al pubblico, elabora nella e con la rappresentazione tragica una questione etica che tocca tutta la comunità – se alla fine l'eroe, dicevo, risulta responsabile dei propri atti, rimane purtuttavia in sospeso, aperta, la questione di una coincidenza dell'agente col soggetto[5].

La psicoanalisi, quell'opera di "civilizzazione" paragonabile alla bonifica dello Zuiderzee, come diceva Freud, che dell'*Edipo Re* ha fatto il "complesso" nucleare, non solo della "nevrosi", ma dell'agire umano, rileva, rielaborandolo, il nesso: soggetto-agente-azione, al quale si era applicata la tragedia greca e che in seguito il diritto ha chiuso istituendo un falso nesso al fine di giurisdizionare, ordinandolo secondo una legalità che rimane nel suo fondo giusnaturalista.

Da questi riferimenti, sia pure così stringati, consegue la legittimità di ordinare degli "atti" – quelli psicoterapeutici – che di fatto sono solidali col funzionamento di quella legge, istituita dal diritto-Mida, per fare solo un'allusione a Kelsen. Quanto a ricomprendere in essi l'atto analitico come paritetico, ricordiamoci almeno che Freud si è schierato ben diversamente.

[5] Si veda in proposito almeno: J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i greci*, Einaudi, Torino 1970; J.-P. Vernant e Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino 1976; M. Detienne (a cura di), *Il mito, guida storica e critica*, Laterza, Bari 1982; A. Turolla, *Sulla dottrina dell'azione*, M.T. Maiocchi (a cura di) in *Determinismo, Psicoanalisi, Conoscenza*, ETS, Pisa 1988.

## Tre domande a… Amelia Barbui

*A cura di Nicola Purgato*

1. *Il ben-dire sembra essere il filo rosso che accomuna il lavoro di Scuola in vista dei prossimi eventi nazionali. Ma il ben-dire, talvolta diventato una sorta di slogan lacaniano, è associato all'arte della retorica, cui Jacques Lacan stesso dà un certo posto. A seguito della conferenza di Chaim Perelman alla Société Française de Philosophie il 23 aprile 1960, Lacan fece un intervento intitolato* La metafora del soggetto*, dove si presenta come un "analista […] venuto a sviluppare una teoria degli effetti del significante in cui ritrovo la retorica"*[1]*. In che modo la retorica può aiutare un analista ad ascoltare l'inconscio?*

Certamente la retorica, se la consideriamo come arte del discorso persuasivo, non riguarda l'ascolto e non può certo aiutare un analista ad ascoltare l'inconscio. Purtuttavia, se la consideriamo, come ci insegna il primo Lacan, come ben-dire allora rappresenta un buon esercizio che avvia all'arte di cogliere sul fatto, di individuare e di far parlare, le figure retoriche, molte volte sfuggenti, della metafora e della metonimia, evitando di cedere al fascino delle passioni, ove regnano l'educazione, la così attuale educazione all'emotività, e l'adulazione di colui che sa come non far soffrire. Potremmo dire che è una pratica maieutica per non cadere nella trappola del ben-essere.

Considerando che lo psicoanalista ha a che fare con la parola, che l'inconscio è strutturato come un linguaggio, Lacan si è occupato degli effetti della retorica, di ciò che si dice bene, a partire da un calcolo che riguarda l'ascolto, o che si dice male, quando si è in preda alle proprie emozioni.

Se nel primo insegnamento c'è un parallelismo tra pulsione e parola, come è messo in forma nel grafo del desiderio dove la pulsione è una forma di domanda silenziosa, successivamente Lacan dice addio alla retorica e promuove un nuovo statuto del significante che non determina la significazione ma che agisce, secondo la logica matematica, nell'articolazione con un altro significante.

Da qui, se qualcosa può guidare l'ascolto orientato verso il *c'è* del godimento, è piuttosto la logica, quella dell'inconscio, e l'accento si sposta dalla retorica sulla logica del fantasma, sul significante Uno delle formule della sessuazione e sui quattro discorsi.

---

Amelia Barbui, psicoanalista, membro SLP e AMP, attuale presidente SLP, Milano.

[1] J. Lacan, *La metafora del soggetto* [1960], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974 e 2002, vol. II, p. 894.

2. *In* Televisione*, alla domanda "Che devo fare?"*[2]*, Lacan risponde: "Per quanto mi riguarda […] la risposta è semplice. È ciò che faccio, ricavare dalla mia pratica l'etica del Ben-dire", insistendo sul fatto che "l'etica è relativa al discorso". In che senso oggi il discorso analitico e la sua etica possono trovare uno spazio nell'imperversare delle psicoterapie o degli influencer che non si risparmiano in consigli anche psicologici?*

L'etica del Ben-dire, l'etica relativa al discorso analitico non riguarda il ben-essere, non riguarda le psicoterapie, non riguarda gli *influencer* che, per non volerne sapere niente della mancanza e della castrazione, non mettono in valore il desiderio ma rispondono piuttosto con l'arroganza di coloro che sanno e che sostengono il valore dell'omologazione.

L'etica della psicoanalisi, come ci ricorda Jacques-Alain Miller, è il contrario dell'abitudine e non ha niente a che fare con l'ispirazione, con un "io so", ma forzando il senso comune, in cui il soggetto tende ad accomodarsi, il senso che Lacan pone nella parte inferiore del grafo, fa sì che si interroghi l'Altro barrato, mettendo in valore, attraverso il fantasma e la pulsione, quella singolarità intorno al cui vuoto ciascuno, uno per uno, può tessere il proprio ricamo.

3. *In* Leggere un sintomo*, a proposito del ben-dire, Miller precisa che "il dire bene proprio della psicoanalisi non è nulla senza il saper leggere. Se ci si attiene solo al dire bene non siamo che a metà di ciò di cui si tratta"*[3]*. Come prosegue il viaggio del ben dire… e verso dove?*

Il desiderio dell'analista ben si presta come bussola nella traversata del fantasma. Un viaggio ove "leggendo", a partire da un non sapere, nel dire dell'analizzante i punti di singolarità propri a ciascun soggetto, l'analista ne orienta il percorso, separandolo dai significanti padrone da cui l'analizzante dipende, "svezzando", come precisa Miller, il sintomo dal senso.

La partita dell'analisi si gioca fuori senso, contrastando, passo dopo passo, l'identificazione significante perché possa sorgere qualcosa d'inedito, un'invenzione che mostri il punto di singolarità dell'analizzante.

Per questo occorre leggere tra le righe, occorre dare voce al desiderio, al fuori senso, occorre porsi in posizione di soggetto supposto sapere consapevoli che è il paziente che sa.

Il desiderio dell'analista è infatti il desiderio di contrastare il desiderio di non sapere dell'analizzante, di contrastare la rimozione, di fare in modo che l'oggetto *a*, causa dell'orrore di sapere, si rovesci in causa di un desiderio di sapere.

---

[2] J. Lacan, *Televisione* [1973], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 529.
[3] J.-A. Miller, *Leggere un sintomo*, in *attualità lacaniana*, n. 14, Alpes, Roma 2012, p. 19.

Un viaggio verso dove? Se il ben-dire e il saper leggere sono dal lato dell'analista, nel corso dell'analisi occorre che si trasferiscano all'analizzante, che impari a ben-dire e a saper leggere.

Come nota Lacan, il desiderio dell'analista è lo strumento di cui il paziente si serve per giungere al suo fantasma originario. È lui, infatti, che ci sa fare con l'oggetto *a* e a noi spetta favorire tale percorso.

*Echi sul tema dalla Scuola Una…*

# L'urgenza, quella del ben-dire

*Carolina Koretzky*

I primi incontri con Laura sono stati di grande insegnamento rispetto alla posizione analitica da tenere verso di lei. Che lei restasse o che scappasse via è dipeso da questo posizionamento: inquadrare la problematica di Laura in termini di menzogna o di verità avrebbe condotto a un fallimento assicurato.

L'analista non è un giudice che distingue il vero dal falso, ma un partner che invita il soggetto a separarsi dai marchi significanti che lo determinano.

L'assistente sociale di una scuola domanda con urgenza una consultazione in ospedale per un'alunna. Lo stesso giorno ricevo Laura che mi informa di una cosa che le era appena successa: "Sono stata violentata da un amico di mio fratello". Le propongo di dettagliare l'episodio: un amico di suo fratello la invita a uscire e insiste tutta la sera per avere dei rapporti sessuali. Lei non riesce a dire no. Al ritorno, gli dice che non ci sarà una seconda volta. Due giorni dopo il ragazzo fa visita al fratello mentre Laura dorme nella sua stanza. Lui insiste per vederla, lei rifiuta fino a che lui entra e dice: "Se tu non mi lasci fare, racconto a tua madre quello che abbiamo fatto, lei saprà che non sei più vergine". Questa frase getta Laura nel panico: cede ai rapporti sessuali che non voleva avere.

L'indomani mattina fa una denuncia al commissariato per violenza sessuale. Sua madre viene convocata e apprende la notizia della sera prima e anche della perdita antecedente della verginità di sua figlia. Esplode un grande conflitto. Sua madre vuole a tutti i costi sapere chi è stato il primo uomo, altrimenti minaccia di "farla ricucire". Laura si oppone: "Mia madre crede che io sia una bambina", "Non ne vuole sapere che io cresca". Concludo questa prima seduta nel momento in cui lei nomina la sua preoccupazione: "È la prima volta che deludo mia madre… sono sempre stata la ragazza gentile e saggia… il mio più grande problema è mia madre". Da quel momento in poi, si dipanano due vie intimamente legate: la via del suo sintomo e la via della separazione dal discorso materno.

## *Ciò che causa il sintomo*

Nella seconda seduta, Laura è più serena. Interroga la sua responsabilità: "Durante la prima uscita con il ragazzo, ho detto sì, ma volevo dire no… questo mi capita sovente". Degli esempi? È così con i ragazzi, certo, ma questa cosa inizia prima

Carolina Koretzky, psicoanalista, membro ECF e AMP, Parigi.

Il presente intervento, *L'urgence, celle de bien dire*, è stato pubblicato in *La Cause du Désir*, n. 10, 2012, pp. 54-56.

di tutto con suo padre, che lei doveva aiutare nel lavoro: "Non sono mai riuscita a dire che non volevo". Sottolineo: *Non sono mai riuscita a dire*.

Ella associa enumerandola una lunga lista di rimproveri rimasti in silenzio, specialmente dopo il divorzio dei suoi genitori avvenuto quando lei aveva tre anni. Suo padre si è rifatto una vita con un'altra donna e dalla loro relazione è nato un bambino. Due altri figli della coppia genitoriale nasceranno in seguito, per le andate e i ritorni di questo signore dalla casa della madre: "Da piccola, soffrivo molto, ma io gli facevo credere che andava tutto bene. Non potevo parlarne con lui".

È così che il primo significante, la *ragazza gentile e saggia*, legato al desiderio della madre, si annoda a questa inibizione messa in forma nelle prime sedute: non riuscire a dire, avendo come fonte i rimproveri non formulati al padre.

*Il discorso materno e gli effetti di separazione*

"Tua madre saprà che tu non sei più vergine". Questa frase ha fatto effrazione confrontando Laura a ciò che lei non può dire a sua madre. Ho valutato che l'urgenza fosse trattare ciò che era stato svelato nel cattivo incontro con il ragazzo. È attraverso la scappatoia della denuncia al commissariato che Laura parla della sua sessualità alla madre. È il segreto della perdita anteriore della sua verginità e dell'identità del primo ragazzo a diventare il centro del conflitto. Insomma, è l'essere di donna di Laura che fa effrazione in seno a una relazione con l'Altro materno in cui lei doveva sempre restare la piccola figlia gentile e saggia.

Questo evento provoca uno sconvolgimento della sua posizione e apre una questione che era sempre stata chiusa: ella intravede il carattere perfino delirante del discorso di sua madre al quale, finora, lei era incollata. Nel corso dei colloqui, trova bizzarro che sua madre inventi delle storie che lei non ha mai vissuto, ma soprattutto trova questo: "Quando mia madre mi accusa sistematicamente di essere con un ragazzo mentre esco con le mie amiche, lei parla di se stessa". Sorgono dei ricordi di conversazioni tra adulti che indicavano che l'adolescenza di sua madre era stata segnata da fughe e da perdizione sessuale.

Le sedute hanno prodotto un reperimento, poi un avvio di separazione dall'identificazione alla piccola figlia saggia. L'avvio di messa in forma significante del sintomo in termini: "non riuscire a dire" e "bloccata", ha spostato Laura dalla denuncia rivolta all'autore di violenza. Questo orientamento le ha permesso di approcciare diversamente la sua questione femminile e di costruire il suo proprio modo di essere donna. Né una donna gentile, né una donna violata. Il tragitto percorso sinora vale il sollievo che si produce nel passaggio dall'urgenza all'emergenza del ben-dire.

*La "verità" analitica orienta la posizione dell'analista*

Quando Laura ha presentato la sua denuncia, l'agente di polizia, dopo averla ascoltata, ha detto questo: "Può essere che questo sia un modo per dire a sua madre

che non è più vergine?" Lei ha lasciato il commissariato di corsa. Questa scena, raccontata dopo la prima seduta, mi ha indicato cosa evitare affinché Laura non scappasse dal mio studio.

Ciò che l'agente di polizia le aveva detto forse era vero, ma è un'interpretazione selvaggia – che non ha affatto considerato la verità come semi-dire. Senza il tatto necessario, questa precipitava il soggetto verso un atto di fuga nella realtà. Era un'interpretazione inascoltabile, perché insopportabile. Un'interpretazione selvaggia…, poiché può essere vera ma non è *giusta*: "È proprio per questo impossibile [a dirla tutta] che la verità attiene al reale"[1]. Un'interpretazione che crede di dire tutta la verità, ma che manca il reale in gioco. In questo caso, l'interpretazione dell'agente di polizia negava la violenza – è come se lui avesse detto: "Tu menti, tu non sei stata violentata, tu vuoi che sia riconosciuto un desiderio inevitabile".

Diversamente da questa posizione, io ho considerato la frase sotto la quale il soggetto si presentava – "Sono stata violentata" – come fosse dell'ordine di una verità mendace[2]. Dato che, sì, Laura era stata violentata… *ma lei ignorava ciò che l'aveva violentata.* Lei ha avuto sicuramente dei rapporti che non voleva, sotto la pressione del ricatto. Ma è la frase del ragazzo, "Tua madre saprà che tu non sei più vergine", che fa effrazione separandola *selvaggiamente* dalla sua identificazione. Sua madre saprà che lei non è più la piccola figlia votata a completarla. È attraverso il suo atto di andare a fare denuncia, che lei alla fine ha realizzato quello che temeva di più. Il lavoro analitico ha permesso dopo di produrre questa separazione, ma, questa volta, in maniera *articolata*.

Il margine di manovra per l'analista era minimo. Anzitutto non bisognava dirle che lei era stata violentata – cosa che l'aveva condotta nella posizione di vittima – ma nemmeno dirle che non lo era stata, poiché Laura lo era stata, e doppiamente. Alla frase che faceva irruzione, "Tua madre saprà che non sei più vergine", se ne era aggiunta un'altra ugualmente molto intrusiva, che veniva da sua madre: "Ti farò ricucire". Ho orientato l'ascolto e gli interventi analitici in modo che Laura potesse intendere, nel modo più accurato possibile, ciò che aveva fatto effrazione traumatica. Ho preso la frase "Sono stata violentata" come una finzione che non aveva niente di equivalente a una semplice menzogna, ma come un artificio che faceva emergere un punto di reale. Sì, qualcosa che lei ignorava l'aveva violentata. Siamo partite alla ricerca di questo.

Traduzione di Ilaria Solari

[1] J. Lacan, *Televisione* [1973], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 505.
[2] Cfr. J. Lacan, *Prefazione all'edizione inglese del Seminario XI* [1976], in *Ivi*, p. 565.

# Ben-dire non significa dire tutto, “non dire tutto” non significa stare in silenzio

*Jean-Daniel Matet*

Sembrerebbe molto ingenuo colui che sostenesse che per dire basta parlare. Il titolo stesso del nostro congresso ne presuppone il limite. Ci sarebbe un limite all’uso del linguaggio per dire l’ultima parola su ciò che ci tormenta, ci anima, ci fa desiderare o ci fa godere.

I motivi per stare in silenzio sono numerosi e l’analista può incontrare nella clinica, il più delle volte al di fuori di esplicite richieste d’analisi, dei soggetti taciturni, silenziosi.

Interrogando alcuni grandi criminali, sono rimasto colpito dalla loro capacità di non essere in grado o di non voler dire nulla sulle circostanze della loro condanna pur acconsentendo alle pesanti pene che stavano scontando, come se l’importanza della punizione parlasse per loro. Tuttavia, hanno accettato di parlare con l’analista nel quadro di uno studio che avevamo loro proposto rispetto a quanto potevano insegnarci sull’atto.

Anche le persone mute, le persone autistiche, sono tra coloro che possono insegnarci il godimento di “ciò che non si può dire”, poiché il parassitismo allucinatorio può invaderle e costringerle a non dire. La presentazione del malato non si confronta, come fa la clinica psichiatrica in un’istituzione, con queste riluttanze a parlare, frutto di un intenso sentimento persecutorio? Dovremmo quindi farli parlare affinché dicano ciò che non si può dire? Gaëtan de Clérambault utilizzò degli stratagemmi più cinici per ottenere il fenomeno che supponeva. Con Jacques Lacan abbiamo imparato a orientare la nostra attenzione affinché le presentazioni rivelino ciò che il soggetto spera di tacere. L’estensione della pratica psicologica o psicodinamica sommersa nell’antipsichiatria degli anni Settanta del secolo scorso ha dato l’illusione a molti professionisti della salute mentale, psichiatri compresi, che hanno dimenticato presto la specificità della storia clinica della loro disciplina, di poter utilizzare categorie psicoanalitiche, dal momento che la parola specificava la loro pratica. Non appena un paziente esprimeva sentimenti, affetti, un transfert, riceveva la diagnosi di isteria. Il “tutti delirano” ha preso una piega caricaturale quando i passaggi all’atto, l’esplosione di crisi clastiche arrivavano a sorprendere il praticante in flagrante delitto di non volerne sapere nulla di una clinica delle psicosi. La pratica dei gruppi di discussione è nata dalla stessa incomprensione che parlare

Jean-Daniel Matet, psicoanalista, membro ECF e AMP, Parigi.

Il presente intervento, *Bien dire n’est pas tout dire, “pas tout dire” n’est passe taire*, è stato presentato al Congresso della NLS *Ce qui ne peut se dire*, Gand, 17-18 maggio 2014 e pubblicato su *Mental. Revue internationale de psychanalyse*, n. 32, 2018, pp. 11-15.

non è dire e che un invito alla parola non fa che mettere a posto la coscienza ai padroni che la fanno circolare. La creazione di unità psicologiche oggi in Francia, non appena si verifica un evento, procederebbe dalla stessa volontà di far parlare il soggetto traumatizzato come se ciò bastasse a farne svanire gli effetti. Il nostro collega Didier Cremniter[1] ha potuto mostrarci in quali condizioni una simile offerta di intervento potrebbe produrre degli effetti.

La presentazione clinica non è quindi l'apertura di una tribuna, ma un invito a una enunciazione resa possibile dall'orientamento dato dalle domande di colui che conduce la presentazione, dalla sua capacità di mettere in rilievo, di delineare ciò che viene detto. Eventualmente, un segreto, una zona di reticenza nel discorso saranno aggirati per vedere ciò che li condiziona piuttosto che per scoprirne il contenuto. Non è stato lo stesso Sigmund Freud a chiedere a Wilhelm Fliess il segreto delle sue scoperte in corso, cercando di proteggere il suo pubblico che sarebbe rimasto scandalizzato dalle sue rivelazioni sulla natura sessuale dei sintomi isterici e ossessivi? È così che ancora oggi si pensa che la psicoanalisi debba sollevare il velo sull'aspetto sessuale di ciò che costituisce l'intimità di ciascuno, alimentando la resistenza di coloro che vogliono preservarla, mentre la sessualità dà origine a immagini di ogni genere spesso esposte e in gran parte degradate.

C'è il segreto che vorrebbe essere ben custodito, segreto per se stessi, segreto per gli altri, protezione o pudore. Al contrario, c'è la vergogna che ci impedisce di dirlo quando abbiamo deciso di farlo. Senso segreto, pensieri segreti sono le formulazioni usate da Freud a proposito del significato sessuale dei sintomi. Il metodo catartico si basava sull'ipotesi che la verità del soggetto si sarebbe espressa nel sollevare il segreto, un segreto conscio intenzionalmente nascosto dal paziente. In seguito questo segreto diventerà un elemento rimosso, il segreto inconscio raddoppierà il segreto conscio. Nel 1906 Freud chiarì questa distinzione tra segreto conscio e segreto inconscio[2]: il segreto dell'isterica è un segreto inconscio che è stato rimosso e non ha mai raggiunto lo stadio preconscio/conscio. È quindi un segreto per il soggetto medesimo, vale a dire un segreto esso stesso ignorato. Il segreto riguarda tanto la masturbazione quanto gli amori nascosti dell'adolescenza, relazioni adultere nel soggetto adulto, il segreto della vita sessuale in generale. Freud sostituirà il termine segreto con enigma. Se la segretezza permette di proteggersi preservando l'intimità del soggetto, quindi ciò che gli è familiare, la parte di enigma in ciò che resta segreto può essere percepita dal soggetto come una minaccia in ciò che gli è nascosto, in ciò che gli resta estraneo nel cuore di sé.

Patrick è un impiegato pubblico, stanco, che desidera andare in pensione. Tuttavia, deve ancora molti anni di lavoro alla sua amministrazione. Assieme alla moglie, molto legati alla regione di origine, praticano danze popolari, incontrando i propri corregionali che, come lui, sono entrati a far parte di questa amministrazione

[1] D. Cremniter, *Entretien avec Didier Cremniter. Rencontreavec l'inconscient réel ou la vie quotidienne d'un psychiatre urgentiste*, in *La Cause du Désire*, février 2014, n. 86, pp. 17-25.

[2] Cfr. S. Freud, *Diagnostica del fatto e psicoanalisi* [1906], in *Opere*, vol. 5, Boringhieri, Torino 1972, pp. 237-250.

su invito di un politico ambizioso che ha offerto loro un lavoro. Patrick viene a incontrarmi perché sta cercando il professionista che lo libererà dai disturbi del sonno che lo svegliano ogni notte e li riduca. Insiste sul fallimento di tutto ciò che gli è stato proposto in termini di visite specialistiche, sonniferi e altri psicofarmaci. Il precedente collega si sarebbe stancato e non avrebbe più preso sul serio la richiesta di quest'uomo che si definisce un buon padre e un buon marito. Prudente su quello che potevo fare con lui, gli ho detto che potevo solo offrirmi di chiarire cosa stava cortocircuitando il suo sonno, in assenza di competenze specialistiche in questi disturbi.

Considerava la libera associazione un'attività banale e ricercava conoscenze consolidate che lo liberassero dai sintomi che non intendeva interpretare. La mancanza di entusiasmo della moglie per l'attività sessuale notturna l'aveva attribuita alla sua inesperienza e alla sua mancanza di attrazione per le questioni sessuali. Non ha osato lamentarsi, non ha preso nessuna iniziativa e ha coperto con un velo pudico ciò che meritava di essere messo in discussione. Venne a dirmi che gli piaceva parlare con me, ma io davvero non capivo cosa significassero queste conversazioni, che venivano accuratamente tenute lontane da ogni esperienza autentica. Qualche settimana dopo, mi annunciò che voleva svelarmi il segreto che lo tormentava. Non solo accettò l'idea che questo bastasse a impedirgli di dormire, ma rinunciò a trovare la cura miracolosa. Ha confessato, cosa che gli è costata, di aver praticato una masturbazione compulsiva davanti a immagini pornografiche e ne ha provato grande vergogna. Disse subito che era sollevato, ritrovò gusto nel lavoro, nel sonno, ma si affrettò a trovare qualche scusa per rafforzare il fatto che non voleva saperne niente del suo sintomo. Non bastava, quindi, voler dissipare gli effetti di un intimo segreto per accedere alla pratica di un buon detto favorevole a cambiare qualcosa nel godimento del soggetto. Gli sembrava di aver detto tutto e si accontentò trovando una scusa per non venirmi più a trovare. Un effetto terapeutico rapido al prezzo della sicurezza di poter continuare a dormire: questo soggetto non chiedeva di più.

Non è stato lo stesso per una giovane ragazza arrivata dopo un tentativo di suicidio. Si è detta stremata dagli studi che aveva scelto di riprendere in un campo artistico che le apriva la strada a una attività. Avrebbe voluto partire durante i fine settimana per riposare dai genitori in provincia, ma la presenza di un fratello maggiore di quattro anni, schizofrenico, glielo impediva. Mi disse subito, dopo alcune sedute, senza che lo chiedessi, di aver subito abusi da parte di questo fratello, quando aveva tra i nove e i dodici anni. Aveva già fatto delle consultazioni ed era stata incoraggiata a denunciare il fratello. I genitori avevano ricevuto l'informazione e avevano detto che non potevano scegliere tra i loro figli, accettando che lei si allontanasse dalla vita familiare. Questo soggetto non sceglie né di mantenere segreta questa storia, né di accettare di difendersi in tribunale, cosa che avrebbe distrutto i legami familiari. Si interrogava sulle conseguenze della posizione che stava assumendo e voleva continuare questi incontri per affrontare l'angoscia causata dalla pressione universitaria e la sua difficoltà a costruire relazioni sentimentali. L'affronterà con un senso di colpa esitando a parlare con il fratello che si era offerto di discutere di ciò che era successo tra loro. Lei lo teneva a distanza e io l'ho sostenuta nella sua

posizione, invitandola a proseguire nel cammino della propria risposta a quello che considerava "uno stupro" da parte del fratello, senza che questa risposta le fosse dettata dai pregiudizi sociali dell'epoca, né da parte di chi la circondava, né dei consulenti incontrati.

Il volere dire tutto non apre necessariamente la porta al ben-dire, senza il quale l'inconscio ha poche possibilità di essere convocato. Ci sono situazioni in cui la direzione della cura impone di sbarrare la strada all'espressione di un discorso senza limiti, al godimento sfrenato invocato a scapito del soggetto stesso. Così a diversi anni di distanza, ho invitato un giovane a trascurare la scena del presunto godimento fusionale di un ragazzino con sua madre, che non era esente da testimoniare gli inizi di una devastazione dovuta all'angoscia materna, per poi adottare una "scrittura ordinaria" che trovava un'eco in questo soggetto, minacciato tanto dalla sua idealizzazione della letteratura e della poesia quanto dal degrado fisico di suo padre nel momento stesso in cui lui stesso divenne padre.

Pertanto, quando inizia la cura di un nevrotico, l'analizzante viene invitato dall'analista a dire tutto secondo la libera associazione, a non tralasciare ciò che gli viene in mente come Freud sottolinea in *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi*[3]. Lacan riprenderà l'esigenza della regola fondamentale con questa indicazione ne *La direzione della cura*:

> l'analista è l'uomo cui si parla liberamente. È lì per questo. […] A dire il vero il soggetto invitato a parlare in analisi non mostra in ciò che dice una gran libertà. Non che ne sia incatenato dal rigore delle sue associazioni: certo queste l'opprimono, ma piuttosto perché sboccano su una libera parola, su una parola piena che gli sarebbe penosa. Niente è più temibile del dire qualcosa che potrebbe essere vero. Perché se lo fosse lo diventerebbe del tutto, e Dio sa cosa succede quando qualcosa, essendo vero, non può più rientrare nel dubbio[4].

Così, all'inizio di un'analisi, l'analista invita l'analizzante a dire tutto, e ciò che ci interessa oggi è che cosa diventa questa libertà di dire. In ciò che si dice, c'è una parte che riguarda i sintomi, e che in analisi, con l'interpretazione, si decostruisce grazie agli effetti di verità che puntano a ridurli. Prendo a riferimento la dimostrazione che Pierre-Gilles Guéguen ci ha offerto nelle Giornate ECF del 2011, partendo dalla relazione del Seminario *La logica del fantasma* in *Altri scritti*. Egli ricorda che Lacan ha sempre voluto fondare la psicoanalisi sulla ragione, rendendo inefficace ad esempio, un cattivo uso del masochismo, allontanando così l'analista dalla "sua bava"[5] che soffoca il discorso analitico. A questa variabilità del sintomo, che si ridurrà ai suoi resti alla fine dell'analisi, si oppone la costanza del fantasma, che non può essere ridotta – "il sintomo di cui ci lamentiamo, mentre godiamo del fantasma senza

[3] S. Freud, *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi* [1913-1915], in *Opere*, vol. 7, Boringhieri, Torino 1975, pp. 329-374.

[4] J. Lacan, *La direzione della cura e i principi del suo potere* [1958], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974 e 2002, vol. II, pp. 611-612.

[5] Cfr. J. Lacan, *La logica del fantasma. Resoconto del seminario del 1966-1967*, in *Altri scritti*, Einaudi, Torino, 2013, p. 323.

saperlo", diceva Jacques-Alain Miller nel 1983[6]. È ciò che fa sì che Lacan consideri il fantasma come un assioma.

Inoltre, a proposito del quadrato logico, Lacan forgia l'espressione "tastiera logica", come nota Guéguen[7]. Se usiamo il quadrato logico per designare il fondamento della logica proposizionale (il quadrato logico si basa sulla distinzione del vero e del falso e sulla loro combinatoria), Lacan usa questo quadrato come una tastiera per studiare gli effetti della separazione e dell'alienazione – come l'analisi permetta di mettere in luce gli imbrogli dl soggetto, di cogliere ciò che lo ostacola e di separarlo da questo. Utilizzando successivamente in diversi Seminari i quadranti di Peirce, i cerchi di Eulero, poi la teoria degli insiemi per sviluppare la castrazione e la mancanza del soggetto, Lacan dà al quadrato logico la sua forma sviluppata, che ci permetterà di arrivare alle formule della sessuazione nel seminario *Ancora*[8]. Il quadrato logico, così rimaneggiato, ci permette di passare dalle tavole di verità di Aristotele alla definizione delle quattro modalità proposizionali: possibile, contingente, necessaria e impossibile. Vale a dire, Lacan declina il quadrato logico in termini di scrittura, cosa che gli permette di svelare il seguente paradosso sull'impossibile. Se l'impossibile è ciò che non cessa di non scriversi, egli inventa una scrittura riguardo ciò che non può scriversi: il quantificatore del non-tutto, sconosciuto alla logica formale, ma che rende conto di un resto di godimento che sfugge a ogni analisi, e che egli identifica innanzitutto con il godimento femminile. La cura come lettura dell'inconscio presuppone una scrittura che si possa leggere, la lettera nell'inconscio. Il fantasma fondamentale suggerisce un godimento che le parole non possono dire tutto. È un godimento diverso da quello fallico, ma impossibile da dire. P.-G. Guégen conclude il suo breve testo affidandosi all'elaborazione dell'evento di corpo fatta da Jacques-Alain Miller a partire dalla lettura de *L'atto psicoanalitico* e di *Lituraterra*[9], per qualificare questo godimento dei resti dell'analisi. Emerge che l'interpretazione e il pensiero non bastano a definire la pratica psicoanalitica, e che l'atto, che si compie senza pensare, è necessario per dare una *chance* a questa prospettiva di fine analisi verso il reale, così come testimonia la *passe*. L'ultimo Congresso dell'AMP lo ha dimostrato. Dire il *non-tutto* resta dunque un obiettivo del ben-dire per sfuggire dall'alternativa del dire tutto, del non dire tutto, del chiacchiericcio, del blablabla o del silenzio.

Traduzione di Laura Ceccherelli

---

[6] Cfr. J.-A. Miller, *Du symptôme au fantasme*. Corso tenuto al Dipartimento di Psicoanalisi dell'Università di Parigi VIII nell'anno accademico 1982-1983.

[7] Cfr., P.-G. Guéguen, *Intervention aux Journées 41 de l'ECF*, *Praxis lacanienne de la psychanalyse*, 2011, inedito; J. Lacan, *La logica del fantasma. Resoconto del seminario del 1966-1967*, cit., 322.

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

[9] J. Lacan, *Lituraterra* [1971], in *Altri scritti*, cit., pp. 9-19.

# Dal ben-dire al saper leggere

*Bernard Seynhaeve*

All'inizio della sua attività didattica, all'epoca dell'inconscio strutturato come un linguaggio, Jacques Lacan riteneva che la psicoanalisi fosse orientata dal ben-dire. In una psicoanalisi si trattava di rivelare la verità del sintomo di cui si soffriva. La verità rimossa era il godimento *inter-detto* nel sintomo e il modo per accedere alla verità del sintomo era trovare la parola giusta per dirla. All'epoca dell'inconscio strutturato come un linguaggio, una psicoanalisi consisteva nel trovare la parola giusta che rivelasse la verità del proprio sintomo. Una parola giusta è una parola inedita, un'invenzione, una parola che non si trova nel lessico. Quando prevale il simbolico, è l'etica del ben-dire che viene valorizzata.

A questo proposito, il *Seminario V*, *Le formazioni dell'inconscio*, è paradigmatico. Lacan affronta l'inconscio attraverso la battuta di spirito. La battuta di spirito si inscrive nella logica della metafora significante. Il *Witz* è un'invenzione significante del soggetto che non figura nel lessico ed è in quanto invenzione riconosciuta, ammessa dal luogo del codice, che assume il suo valore. La battuta di spirito è diversa dal lapsus. Un lapsus può essere una battuta di spirito, ma una battuta di spirito è qualcosa di diverso da un lapsus. Il lapsus, che è anche una formazione dell'inconscio, non è una battuta di spirito. Una battuta di spirito può essere un neologismo, ma l'interesse del *Witz* sta nel fatto che nella sua creazione c'è un plusvalore che viene accolto e ammesso dall'Altro. La caratteristica essenziale della battuta di spirito è che viene accettata dall'Altro come parola nuova, è una creazione che l'Altro riconosce. La battuta di spirito viene accolta nel lessico, nel codice come *bon mot.* L'esempio principale che ne dà Sigmund Freud è il famoso "familionario"[1] di Heinrich Heine. In fondo, un'invenzione di questo tipo, che ha la struttura di una battuta di spirito, è ciò che ci si aspetta anche da un'analisi: che produca qualcosa di inaspettato, di inaudito. È per questo motivo che da questo punto di vista si può considerare che un'analisi sia orientata dall'etica del ben-dire.

Nel 1957-1958 il sintomo stesso è considerato una formazione dell'inconscio che può essere decifrato attraverso l'interpretazione. Sebbene i sintomi siano in parte interpretabili, risulta che vi siano dei residui che non lo sono. Questi residui non interpretabili, come aveva notato Freud, sono ciò che rende difficile portare a termine la propria analisi. Questi residui, questi nuclei duri non interpretabili, non comprensibili dal simbolico, appartenenti al regno dell'impossibile da dire,

Bernard Seynhaeve, psicoanalista, membro ECF, NLS e AMP, Lille.

Il presente intervento, *Du bien dire au savoir lire*, è stato pubblicato in *Rivages/Bulletin de l'ACF-Estérel-Côte d'Azur*, n. 10, 2012, pp. 61-79.

[1] J. Lacan, *Il Seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio* [1957-1958], Einaudi, Torino 2004, p. 5.

appartengono al regno del reale, poiché, come aveva notato Lacan, il reale è l'impossibile da dire. Si tratta di una delle maggiori difficoltà della psicoanalisi, poiché la psicoanalisi è una pratica della parola. Come affrontare il reale attraverso una pratica della parola dal momento che il nucleo duro del sintomo è reale e il reale è impossibile da dire? È per questo motivo che, alla fine del suo insegnamento, come sottolinea Jacques-Alain Miller nella presentazione del tema per il Congresso della NLS, *Leggere un sintomo* (Tel Aviv 2012), Lacan metterà in evidenza l'importanza di saper leggere il sintomo nella misura in cui il sintomo appartiene alla scrittura[2]. È ciò che vorrei sviluppare qui.

Saper leggere non esclude tuttavia il ben-dire. Miller precisa a questo proposito che "saper leggere completa il saper dire. […] Il dire bene proprio della psicoanalisi non è nulla senza il saper leggere. Se ci si attiene solo al dire bene non siamo che a metà di ciò di cui si tratta"[3].

L'etica del ben-dire valorizzata nel primo Lacan, e in particolare nel Seminario sulle formazioni dell'inconscio, è un dire nuovo, inventato, un dire che si colloca dalla parte della creazione. Nel 1957, l'anno di questo Seminario, Lacan non aveva ancora inventato la *passe*. Si può considerare che sia stata l'etica del ben-dire a prevalere a lungo nella *passe*. La testimonianza della *passe* è in un certo senso un *Witz*, un'invenzione significante inaspettata, qualcosa di mai sentito prima, che viene riconosciuto come tale dal luogo dell'Altro, prima dalla giuria del cartello che lo accoglie come significante nuovo nel discorso analitico, poi dal pubblico a cui si rivolge l'AE. I significanti nuovi sono infatti ciò che ci si aspetta dagli AE. L'etica del ben-dire è logicamente ciò che orienta una psicoanalisi nel momento in cui Lacan valorizza il simbolico.

Il reale in gioco nell'analisi non si apprende attraverso la decifrazione delle formazioni dell'inconscio. La decifrazione dei sintomi incontra il suo limite. È ciò che porta Lacan, alla fine del suo insegnamento, a tentare di circoscrivere il reale con qualcosa di diverso dal simbolico. È per questo motivo che Lacan si interesserà alla scrittura. Il reale del sintomo si affronta attraverso la lettura. L'orizzonte dell'insegnamento di Lacan è cercare di cogliere il reale del sintomo attraverso la lettura di ciò che è stato scritto.

Precisiamo, innanzitutto, che la *passe* non ha un solo lato. Ne ha due: uno è quello del ben-dire, come abbiamo visto, l'altro è quello del saper-leggere. La *passe* è un tentativo di lettura della lettera che costituisce il bordo del buco del reale, un tentativo di leggere l'evento di corpo, ciò che costituisce il nodo del corpo e del significante. Ma resta il fatto che situandola sul versante dell'etica del ben-dire una testimonianza di *passe* è una creazione significante, è qualcosa di nuovo[4].

Basandosi sulla fine dell'insegnamento di Lacan, Jacques-Alain Miller valorizza l'etica del saper leggere della psicoanalisi. Per affrontare la questione

[2] J.-A. Miller, *Leggere un sintomo*, in *attualità lacaniana*, n. 14, Alpes, Roma 2012, pp. 19-28.
[3] *Ivi*, p. 19.
[4] Cfr. J.-A. Miller, *Il nuovo. Fortuna e ordinata virtù in psicoanalisi secondo Lacan*, Astrolabio, Roma 2005.

sottolineiamo, innanzitutto, una prima differenza che occorre stabilire tra parlare e scrivere. Forse si pensa che sia possibile tracciare un parallelo tra la parola e la scrittura. Ma è giustificato? C'è una differenza tra la parola e la scrittura che occorre precisare.

Lacan aveva stabilito una differenza tra ciò che si intende e ciò che si dice. Ci sono due luoghi del detto. In generale, ciò che si dice in ciò che si intende dipende dall'interpretazione che ne dà l'ascoltatore. È il passaggio obbligato dal significante al significato. Tra il significante e il significato c'è l'interpretazione. Possiamo fare un parallelo tra ciò che si intende e ciò che si dice da un lato e tra ciò che si legge e ciò che si scrive dall'altro. Ciò che si legge in ciò che è scritto dipenderebbe dall'interpretazione data dal lettore, ma Jacques-Alain Miller fa notare che facciamo questo parallelo perché consideriamo che in entrambi i casi abbiamo a che fare con dei significanti e che anche la lettera sia un significante. Tuttavia, come egli fa notare, è così sicuro che la lettera in quanto tale abbia lo statuto di significante?

All'epoca dell'inconscio strutturato come un linguaggio, Miller sottolinea che si possono notare tre termini importanti che ricorrono nell'insegnamento di Lacan: la parola, il linguaggio – che si trovano in *Funzione e campo della parola e del linguaggio*[5] – e la lettera – che Lacan sviluppa ne *L'istanza della lettera dell'inconscio o la ragione dopo Freud*[6].

La lettera, così come la definisce Lacan all'inizio del suo insegnamento nel 1957, è la lettera del testo che si scrive nell'inconscio – dell'inconscio strutturato come un linguaggio –, allo stesso modo di un rebus o dei geroglifici. I geroglifici sono piccole lettere, come un tempo le piccole lettere di piombo che si usavano nella stampa e che di per sé non significano nulla. Queste lettere devono essere combinate in monemi affinché abbiano senso. E Lacan, basandosi su Freud, mostra in questo modo che l'inconscio strutturato come un linguaggio appartiene al dominio della scrittura. Nel 1957 il significante è equivalente alla lettera, come la lettera tipografica che a priori non ha nulla a che vedere con il significato. Il carattere tipografico è come tale distaccato dal valore di significato e acquista significato solo attraverso la combinazione in monemi. Ne *L'istanza della lettera* Lacan tratta i fonemi come piccole lettere. Dire che il sogno si legge come un rebus significa dire che il sogno è una scrittura fatta di piccole lettere. La lettera dell'inconscio strutturato come un linguaggio è una lettera da decifrare, una lettera da leggere. La lettera così come la definisce Lacan qui, equivalente al significante, permette di separare radicalmente il significante dal significato, poiché la lettera stampata, ad esempio, non significa nulla. La lettera nel 1957 è un altro nome del significante quando è separato dal significato. Jacques-Alain Miller precisa che ne *L'istanza della lettera* Lacan articola già, come si vede, la scrittura alla lettura, ma la lettura di cui si tratta qui nella prima fase dell'insegnamento di Lacan è la decifrazione del significante allo scopo di produrre significato. Le formazioni dell'inconscio e il sintomo considerato come una

[5] J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi* [1953], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974 e 2002, vol. 1, pp. 230-316.
[6] J. Lacan, *L'istanza della lettera dell'inconscio o la ragione dopo Freud* [1957], in *Ivi*, pp. 488-523.

formazione dell'inconscio, in questo periodo dell'insegnamento, devono essere decifrati. "Dire che il sogno si legge come un rebus significa dire che l'immagine non vale come immagine, ma come lettera; tutto è questione di scrittura"[7].

Notiamo *en passant* che la tesi dell'inconscio strutturato come un linguaggio presuppone l'istanza dell'Altro. Prendere la parola di per sé significa rivolgersi all'Altro, significa aspettare una risposta dall'Altro. E a questo proposito ciò che mi costituisce come soggetto è la mia domanda. Questa precisazione, come vedremo, è importante da sottolineare.

Ne *L'istanza della lettera* che è del 1957 c'è una sovrapposizione tra il significante e la lettera, quindi la lettera e il significante sono una cosa sola. In questo testo Lacan dice che bisogna prendere il significante alla lettera, il che significa che il significante funziona da solo e che non bisogna prendere il significante per il senso che produce, anche se è il senso che affascina. Lacan ha bisogno della lettera per mettere in evidenza il primato del significante sul significato. Ne *L'istanza della lettera* Lacan unisce la scrittura alla lettura. L'interpretazione è una lettura attraverso la decifrazione dell'inconscio che ha una struttura linguistica. La lettera nell'inconscio strutturato come un linguaggio è una lettera da leggere.

Dell'epoca dell'inconscio strutturato come un linguaggio, Miller sottolinea quindi tre termini ripresi dal lessico di Lacan: la parola, il linguaggio e la lettera. Ma è così sicuro che la scrittura in quanto tale abbia lo statuto di significante? Finora, con ciò che Lacan ci insegnava all'inizio, dovremmo rispondere di sì. Ma andiamo avanti. Di fronte a ciascuno di questi tre termini – parola, linguaggio e lettera – Miller scrive altri tre termini che sono, a loro volta, neologismi inventati da Lacan alla fine del suo insegnamento[8]. Mi permetto di aggiungerne un quarto:

| | |
|---|---|
| La parola | L'apparola |
| Il linguaggio | Lalingua |
| La lettera | Lituraterra |
| *Refoulement* | *Défense* |

Riprendiamo ciascuno di questi tre termini e capiremo perché propongo questo quarto binomio.

Rispetto al linguaggio, Miller scrive la *lalingua*. La *lalingua* è un neologismo che Lacan introduce negli anni Settanta nel Seminario *Ancora*. Questo Seminario costituisce una nuova svolta epistemica nell'insegnamento. In questo Seminario Lacan si pone la domanda: a cosa serve il linguaggio? È allora che inventa il neologismo *lalingua*, precisando che la *lalingua* non è un mezzo di comunicazione.

[7] J.-A. Miller, *La fuite du sens*. Corso tenuto all'Università di Parigi VIII nell'anno accademico 1995-1996, lezione del 17 gennaio 1996.

[8] Cfr. J.-A. Miller, *Il monologo de* l'apparola, in *La Psicoanalisi*, n. 20, Astrolabio, Roma 1996, p. 20.

"Lalingua serve a tutt'altre cose che alla comunicazione"[9]. La *lalingua* che precede il linguaggio serve al godimento del *parlessere*. Così, il linguaggio che si basa sulla *lalingua* non è altro che un apparato di godimento. Prima che il bambino inizi a parlare, il suo balbettio è un mezzo di godimento. Ed è solo passando attraverso l'istanza dell'Altro che il bambino entrerà nel linguaggio. L'istanza dell'Altro del linguaggio è secondaria rispetto alla *lalingua*.

Lacan prende l'esempio di Michel Leiris bambino. È Michel Leiris che fornisce questo esempio tratto da un ricordo d'infanzia nel primo numero della rivista da lui fondata, *La règle du jeu*.

Michel Leiris riporta un ricordo che risale a un periodo molto lontano della sua infanzia, di sicuro precedente alla sua capacità di leggere e scrivere. Era impegnato a giocare con i soldatini di piombo e a un certo punto un soldatino gli sfugge dalle mani e cade a terra. Questi piccoli giocattoli erano fragili e ci si poteva aspettare che si rompessero, ma il soldatino non si ruppe. "Espressi allora la mia gioia gridando: –…*Reusement*!"[10] Ma sua madre, che era nella stessa stanza, lo rimproverò dicendogli che si doveva dire "*Heureusement* e non… *Reusement*", ossia che si dice "per fortuna" e non "fortunatamente".

Michel Leiris spiega che rimase interdetto da questo intervento perché per lui "fortunatamente", che è una sorta di interiezione, era molto più espressivo di "per fortuna". "Fortunatamente" è un'esclamazione. Un'esclamazione che mette in risalto il godimento del corpo che la esprime. In "*reusement*" c'è la sua gioia nel rendersi conto che il suo piccolo soldato non era rotto e che la sua esclamazione forse centrava qualcosa. Questo tipo di interiezione era un grido di gioia che esprimeva tutto il suo godimento, godimento che trovava qui il suo significante, un significante del tutto adeguato. Trasformando questa interiezione in significante, inserendola nel codice, l'Altro, sua madre, in un certo senso raddoppia la perdita.

Questo episodio racconta una doppia goffaggine: il piccolo Leiris fa cadere uno dei suoi giocattoli, in questo caso un soldatino di piombo che, per fortuna, non si rompe nella caduta; tutto contento, il bambino esclama: "...*reusement*!". Interviene allora un terzo, un adulto, che corregge il bambino: "Non si dice ...*reusement*, ma *heureusement*". L'importanza fondamentale di questo episodio della sua infanzia, al quale Leiris stesso arriverà a conferire lo statuto di vero e proprio *cogito*, sta nel fatto che la correzione da parte della madre, apparentemente minima e senza conseguenze, da *reusement* in *heureusement* costituisce un confine tra il mondo dell'infanzia, del gioco, della *lalingua* e il mondo delle regole, dell'ordine, della rettitudine, del linguaggio comune: "Non è più cosa mia […]. Da cosa a me propria [il linguaggio] diviene cosa comune e aperta, in un baleno, si trasforma in cosa spartita o – se si vuole – socializzata"[11]. Il passaggio da *reusement* a *heureusement* produce una perdita di godimento. Questo *reusement*, dice Leiris, era qualcosa di suo, di personale, che non apparteneva al codice e che esprimeva davvero nella sua spontaneità il godimento che

[9] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora* [1972-1973], Einaudi, Torino 2011, p. 132.
[10] M. Leiris, *Biffures*, Einaudi, Torino 1979, p. 5.
[11] *Ivi*, p. 6.

provava in quel momento. Leiris fa questo esempio per illustrare ciò che accade nel momento in cui il soggetto viene inserito nel linguaggio.

Ovviamente si può dire che, in questo esempio, il *reusement* è già in qualche modo presente nel linguaggio, poiché viene compreso dal bambino che lo preleva in un certo modo dal luogo dell'Altro, ma illustra perfettamente ciò che è la *lalingua*.

Lo stesso Leiris fa notare che il suo *reusement* non è nel codice, nell'Altro, non è ripreso in una struttura. A questo proposito, sottolineiamo che la *lalingua* non è una struttura. Al contrario, la parola *heureusement* fa parte del codice ed entra nella struttura della catena significante. Non è il caso della *lalingua*. Quando la mamma del piccolo Leiris lo corregge e gli dice "non si dice fortunatamente, ma per fortuna", introduce l'interiezione nel codice, cioè in una struttura, e così facendo introduce la dimensione dell'Altro.

La *lalingua* è costituita dalle creazioni linguistiche di ciascuno. La *lalingua* è ciò che diventerà linguaggio quando passerà attraverso l'Altro, è ciò che diventerà linguaggio attraverso la scrittura. La *lalingua* precede il linguaggio dell'essere parlante. Ma come ci mostra il ricordo d'infanzia del piccolo Leiris, la *lalingua* non serve al dialogo. Il linguaggio è essenzialmente relazione tra i significanti che si organizzano secondo le leggi della metafora e della metonimia, questa è la struttura del linguaggio.

Ciò che è essenziale in questo *reusement* non è il senso, ma il godimento. Il *reusement* è una giaculazione, un'interiezione emessa dal corpo del soggetto come un grido di gioia, ma che non si rivolge all'Altro. Questo grido del corpo non aspetta una risposta dall'Altro. Nella *lalingua* ci si colloca in una dimensione autistica, senza l'Altro, in una dimensione autoerotica. La *lalingua* non è una struttura, a differenza del linguaggio, non ha una grammatica, le creazioni della *lalingua* non si trovano nel codice.

La *lalingua*, come si può vedere dall'esempio del giovane Michel Leiris, è ciò che costituisce il nodo del linguaggio con il corpo del parlante nella misura in cui ciò che esce dalla bocca del bambino, i suoni emessi dal bambino, sono segnati dal godimento. Il suono è l'espressione di un evento corporeo. Ecco perché bisogna dire che è soprattutto il corpo a essere coinvolto in questa storia. Ed è questo che permette a Lacan di dire che il linguaggio, prima di produrre senso, è innanzitutto un apparato di godimento. L'essenziale nella *lalingua* non è il senso, ma il godimento. E voler dire, quindi, è voler godere. Dove si parla, si gode.

È anche per questo che Lacan, nel *Seminario XX*, *Ancora*, inventerà un nuovo concetto, l'*apparola*. Quando propone questo nuovo significante, lo fa risuonare con il significante apparecchio. Il linguaggio è un apparato di godimento. L'*apparola* è il nuovo concetto di parola che richiede la trasformazione del concetto di linguaggio in quello di *lalingua*. L'*apparola* è il nome proprio della parola come apparecchio di godimento. L'*apparola* indica che la parola è un apparecchio per godere. È ciò che si soddisfa con il blablabla. Miller, riferendosi a Lacan, fa notare: "Con l'apparola, a crollare è tutto il riferimento alla comunicazione, o per lo meno al livello in cui si tratta dell'apparola, non esiste né dialogo né comunicazione. C'è autismo. Non c'è

Altro con la maiuscola"[12]. E di conseguenza, poiché la *lalingua* è prima di tutto autistica, l'*apparola* è un monologo. L'*apparola* come apparato di godimento del linguaggio è quindi dominata dalla pulsione.

Nel Seminario *Ancora* Lacan si pone la questione se la lingua serva innanzitutto al dialogo. Egli risponde che la lingua non serve al dialogo. Ciò che un'analisi mostra è che fondamentalmente non c'è dialogo, c'è fondamentalmente autismo, non c'è l'Altro. L'*apparola* non ha come principio il voler dire all'Altro.

Va qui notata una sfumatura da apportare alla questione della soddisfazione prodotta con la *lalingua.* La *lalingua* è ciò che precede l'ingresso nel linguaggio. Questa soddisfazione che la *lalingua* porta non è dell'ordine della soddisfazione dei bisogni, come si può notare con il *reusement* del piccolo Leiris. Questa soddisfazione è di un altro ordine rispetto alla soddisfazione di un bisogno, questa soddisfazione è articolata alla pulsione e non all'istinto. Nel caso di Michel Leiris il momento in cui ha pronunciato quella parola, che è stata ripresa e corretta dalla madre lì presente trasformandola in *heureusement*, avrà conseguenze sul destino di questo soggetto, nella misura in cui quell'evento corporeo orienterà il suo rapporto con le donne. Si può quindi notare in questo esempio che la *lalingua* ha rapporti molto stretti con la costituzione dei sintomi del *parlessere*.

E ora che dire della scrittura? Ci interrogavamo sul significato di ciò che leggiamo, su ciò che si comprende in ciò che si legge. Facevo notare che Jacques-Alain Miller indica che tendiamo a fare un parallelismo tra ciò che si intende in ciò che si dice e ciò che si legge in ciò che si scrive perché consideriamo che in entrambi i casi si tratta di significanti che producono significato. Ma è così sicuro che la scrittura in quanto tale abbia lo statuto di significante?

Nel 1971 Lacan tiene il *Seminario XVIII*, *Di un discorso che non sarebbe del sembiante*[13]. Ciò che elabora in questo seminario gli permetterà di scrivere un altro testo che si basa sullo stesso riferimento a *La lettera rubata*, il racconto di Edgar Allan Poe. Questo testo si intitola *Lituraterra*[14] e costituisce il punto culminante del *Seminario XVIII*. In quell'anno Lacan si interessa alla scrittura giapponese, al tratto, alla pennellata. Miller ha inserito *Lituraterra* nella sua interezza nella lezione del 12 maggio 1971 del *Seminario XVIII*[15].

Miller osserva che *Lituraterra* costituisce una cesura epistemica nell'insegnamento di Lacan, tanto che procederà allo stesso modo di Lacan negli *Scritti*, estraendo *Lituraterra* dalla sua cronologia e collocandolo all'inizio della raccolta degli *Altri scritti*.

La tesi di Lacan in *Lituraterra* consiste nel differenziare radicalmente la lettera e il significante, contrariamente alla tesi sostenuta all'inizio dell'insegnamento. In *Lituraterra* Lacan fa una distinzione tra due forme di scrittura. Una è fatta per

[12] J.-A. Miller, *Il monologo de* l'apparola, cit., p. 30.
[13] J. Lacan. *Il Seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante* [1971], Einaudi, Torino 2010.
[14] J. Lacan, *Lituraterra* [1971], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, pp. 9-19.
[15] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante*, cit., pp. 103-117.

produrre senso, è ciò che abbiamo visto ne *L'istanza della lettera dell'inconscio*: la lettera è il geroglifico che va letto. Ma l'altra forma di scrittura che Lacan sviluppa in *Lituraterra* è priva di senso, non va letta. Più precisamente, c'è la scrittura che va letta, ma esiste una scrittura che non va letta. In *Lituraterra* Lacan valorizza la scrittura in quanto situata al di fuori di ciò che si dice e al di fuori di ciò che si legge.

C'è la scrittura come mezzo per scrivere la parola, è la scrittura che si legge, che produce un senso, che può costituire la materialità sonora della parola. È l'uso che si fa del significante, è ciò che si legge in ciò che si scrive. Questa forma di scrittura è destinata a essere letta. Ma Lacan in *Lituraterra*, si interessa alla scrittura in quanto non significa nulla, non produce senso; una scrittura che non è da leggere. Da un lato, la scrittura che si legge e che produce un senso implica la scrittura e la lettera che Lacan sviluppa all'inizio dell'insegnamento soprattutto ne *L'istanza della lettera* e, dall'altro lato, la scrittura in quanto fuori senso e che non è da leggere, come in *Lituraterra.* Questa forma di scrittura non è fatta per produrre senso. È la scrittura in quanto traccia pura, epurata dal senso, in quanto segno, in quanto tratto. È a questa scrittura che si riferisce il tratto unario che Freud ha evidenziato come segno sul corpo.

A ciascuna forma di scrittura corrisponde una lettera diversa. Alla scrittura come trascrizione della parola che produce senso, allo scritto che è da leggere corrisponde il significante. E alla scrittura come traccia, allo scritto che non è da leggere corrisponde la lettera.

$$\frac{\text{Scrittura} \rightarrow \text{Significante}}{\text{Scrittura} \rightarrow \text{Lettera}}$$

Se quindi, nella prima fase dell'insegnamento, Lacan equipara il significante e la lettera, come nel seminario dedicato a *La lettera rubata*[16], qui invece distingue radicalmente la lettera dal significante. Il significante va letto per produrre senso; la lettera non va letta.

$$\frac{\text{Significante} \equiv \text{Lettera}}{\text{Significante} \neq \text{Lettera}}$$

Se il significante appartiene al simbolico e al senso che produce, la lettera in *Lituraterra* è invece priva di senso e si colloca nella dimensione del reale. Non è leggibile. Egli scrive *pas-à-lire* come si scrive in francese *Pas-de-Calais* per

[16] Cfr. J. Lacan, *Il seminario su La Lettera rubata* [1956], in *Scritti*, cit., pp. 7-58.

sottolineare la dimensione del salto da compiere per accedere a ciò di cui si tratta in questa scrittura.

Questo momento costituisce una cesura epistemica. Da questo momento in poi Lacan valorizzerà la scrittura come traccia, cioè come segno del godimento sul corpo. Ciò che orienta ora Lacan è il reale del godimento. Non ci troviamo più nel contesto del godimento *inter-detto* nella catena significante, ciò che lo interessa è il godimento come effetto di una traccia, di un segno sul corpo, il godimento come effetto di una lettera.

Non dimentichiamo la domanda iniziale: perché Lacan arriva a interessarsi al reale del godimento? Perché ciò che occupa e preoccupa Lacan è la questione della fine dell'analisi. Il problema dell'interpretazione del significato del sintomo non porta ad altro che al vicolo cieco di Freud. Nel 1974 a Nizza Lacan diceva: "Non sono sicuro che il dire che opera abbia sempre un senso. È anche molto, molto probabile che la cosa più operante sia un dire che non ha senso"[17]. Di conseguenza, l'unico modo per toccare il reale dell'esperienza analitica tramite una pratica della parola è attraverso il fuori-senso. È attraverso l'insensato che si può avere un rapporto con il reale, poiché il reale è dell'ordine dell'impossibile da dire.

Considerare il sintomo dal punto di vista di una formazione dell'inconscio, dell'inconscio strutturato come un linguaggio, significa considerare il sintomo come decifrabile. È ciò che Freud ha sostenuto fino al momento in cui si è reso conto che non era più scontato. In *Analisi terminabile e interminabile*[18] egli nota ciò su cui l'analisi si arena (la protesta virile e il *Penisneid*) e propone che l'analizzante-psicoanalista riprenda ogni cinque anni una parte dell'analisi. Lacan ha ripreso questa questione. Anche a questo proposito Lacan nel *Seminario XX*, *Ancora*, sviluppa il suo concetto di *pas-tout*, in quanto il *pas-tout* non può entrare nel simbolico. C'è un residuo che non è simbolizzabile, che Freud aveva d'altronde individuato quando notava che c'era un resto non decifrabile nel sintomo.

Ciò di cui si tratta con *Lituraterra* è cogliere la lettera nella sua dimensione di reale. Ecco perché Lacan si interessa al fuori-senso del sintomo e alla *lalingua*. L'analista non si interessa al senso del sintomo di cui si lamenta l'analizzante, ma al godimento in gioco nel sintomo, cioè al reale nella misura in cui questo reale in gioco è ciò che lega il corpo alla *lalingua*. Questo reale è dell'ordine della lettera che segna veramente il corpo. Lacan dice precisamente che "il sintomo è l'iscrizione, a livello del reale, di questa proiezione dell'inconscio, di questa vera crivellatura – nel senso di proiettili che crivellano una superficie – di questa crivellatura, dico, del parlessere tramite il dire di due coniugi"[19]. Questo setacciamento sul corpo è fatto di lettere prelevate dall'inconscio dei genitori, dalla storia dei genitori. Lacan precisa ancora che l'apprendimento della *lalingua*, l'acquisizione delle parole da parte del bambino

[17] J. Lacan, *Il fenomeno lacaniano*, in *La Psicoanalisi*, n. 24, Astrolabio, Roma, 1998, p. 16.
[18] S. Freud, *Analisi terminabile e interminabile* [1937], in Opere, vol. 11, Boringhieri, Torino 1979, pp. 499-535.
[19] J. Lacan, *Il fenomeno lacaniano*, cit., p. 21.

è come la limatura di ferro, "polarizzata da ciò che già nei suoi genitori si orienta dal parlessere"[20].

Che ne è allora del sintomo e dell'interpretazione alla fine dell'insegnamento di Lacan? Nel suo testo *Joyce il sintomo*, Lacan scrive: "lasciamo che il sintomo sia quel che è: un evento di corpo"[21].

In *Leggere un sintomo* Miller dice che il sintomo è un Giano bifronte in quanto ha due facce[22]. Da un lato si presenta con la sua faccia di verità. È il suo lato di formazione dell'inconscio, dell'inconscio strutturato come un linguaggio. È il lato parzialmente interpretabile del sintomo. Infatti, quando un analizzante si rivolge a un analista, formula due ipotesi. Da un lato si dice che il male di cui soffre significhi qualcosa, che nasconda una conoscenza a lui stesso ignota, ipotizzando così l'inconscio, e d'altra parte si dice che se accedesse a questa conoscenza, sarebbe sollevato dalla sua sofferenza. L'analizzante cerca di rimuovere la rimozione nella misura in cui si dice che il sintomo è il ritorno del rimosso. È come prendere il sintomo dal lato della metafora significante. A questo stadio della sua elaborazione, l'analizzante ignora che questo voler dire sia anche e soprattutto un voler godere. Ma allo stesso tempo, le sue ipotesi non sono false, è proprio uno dei due volti di Giano del sintomo. Il sintomo in quanto ritorno del rimosso è interpretabile. Tuttavia, l'interpretazione del significato del sintomo non è l'obiettivo primario della psicoanalisi. L'obiettivo dell'interpretazione è il reale in gioco nel sintomo, ovvero il godimento che il sintomo nasconde.

Alla fine dell'insegnamento Lacan segnala l'opposizione fondamentale tra il senso e il reale. In diversi momenti osserva che il reale esclude il senso. Nel Seminario *Il sinthomo*, ad esempio, Lacan dice: "L'orientamento del reale, nel mio territorio, preclude il senso"[23]. Nel testo *Joyce il sintomo* Lacan scrive che il godimento opaco esclude il senso[24]. Lacan svaluta il senso, lo svaluta precisando che un'analisi che ricorre al senso si basa sull'ipotesi del Nome-del-Padre; è il senso del titolo del Seminario, *Les non-dupes-errent*.

Tutto ciò non significa che le parole non abbiano alcun effetto, ma ciò che Lacan sottolinea è che ciò che conta nelle parole non è ciò che riguarda il senso, ciò che conta sono le parole che toccano il corpo in quanto il sintomo gode in modo autistico. In questo modo si arriva a una definizione del sintomo in quanto effetto del linguaggio sul corpo. Il sintomo è l'iscrizione concreta del linguaggio sul corpo del bambino. Questa iscrizione reale che segna – che setaccia, diceva Lacan a Nizza – il corpo del bambino costituisce il nucleo del sintomo. Questo è il sintomo, il sintomo è un evento di corpo, binomio che Lacan usa una sola volta nel suo insegnamento e che troviamo in *Joyce il sintomo*.

---

[20] *Ibidem.*
[21] J. Lacan, *Joyce il sintomo* [1979], in *Altri scritti*, cit., p. 561
[22] J.-A. Miller, *Leggere un sintomo*, cit., p. 24.
[23] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII. Il sinthomo* [1975-1976], Astrolabio, Roma 2006 p. 117.
[24] Cfr. J. Lacan, *Joyce il sintomo*, cit., p. 562.

Bisogna differenziare l'evento di corpo dai fenomeni corporei. Il fenomeno corporeo è il godimento che prova ogni essere vivente. L'animale gode, non c'è dubbio. "Il godimento è proprio del corpo in quanto tale, che è un fenomeno di corpo. In tal senso, un corpo è ciò che gode, ma riflessivamente. Un corpo è ciò che gode di sé stesso"[25]. Questo è vero per ogni corpo vivente. Ma negli esseri parlanti c'è qualcosa che disturba il godimento. È il linguaggio.

> Quel che distingue il corpo dell'essere parlante è che il suo godimento subisce l'incidenza della parola. Precisamente, un sintomo testimonia che c'è stato un evento che ha marcato il suo godimento […] e che introduce un *Ersatz*, un godimento che non ci vorrebbe, un godimento che disturba il godimento che ci vorrebbe, cioè il godimento della propria natura di corpo. […] Il godimento in questione nel sintomo non è primario. È prodotto dal significante[26].

Esiste un godimento naturale che si definisce come fenomeno corporeo, ma nell'animale parlante questo godimento è parassitato dal significante, incontra il significante. Il significante devia questo godimento dalla sua funzione e produce l'evento di corpo. L'evento di corpo si fissa al corpo. È in questo modo che si può cogliere il concetto di fissazione in Freud; la fissazione in quanto difesa dell'essere parlante. L'evento di corpo è il nucleo duro del sintomo. L'evento di corpo è il sintomo dell'essere parlante, in quanto è ininterpretabile, ma a cui bisogna mirare nell'analisi. "C'è una metafora del godimento del corpo, che fa evento, quello che Freud chiama fissazione. Ciò suppone l'azione del significante, come ogni metafora, ma di un significante fuori senso"[27]. È a partire da questo significante, appoggiandosi su di esso, come il *reusement* di Leiris, che il soggetto si costituisce per formare una catena significante, la sua storia, produrre senso, costruire il suo fantasma e il suo sintomo. "E in questo momento, acquisisce significazione"[28].

Di fronte al significante sintomo, occorre quindi scrivere, un nuovo neologismo inventato da Lacan che non rientra nel codice, quello di *sinthomo*. Il *sinthomo* è il nucleo duro del sintomo quando lo si esaurisce del suo significato. Il *sinthomo* è ciò che costituisce il nodo del corpo e del significante, proprio come il *reusement* del piccolo Leiris, la cui funzione era quella di produrre questa interiezione nel momento di commozione che provava quando poteva perdere l'oggetto prezioso che teneva in mano. Esso lega il godimento alla *lalingua*. C'è qui un nodo tra il corpo come apparato che produce la *lalingua*. Ciò porta a una definizione del sintomo in quanto effetto della lingua sul corpo. Ciò che rientra nell'interpretazione analitica non è quindi il significato rimosso del sintomo, ma il godimento del sintomo, ovvero il suo reale.

Miller sottolinea a questo proposito che "l'interpretazione che si attiene puramente al livello della parola non fa che gonfiare il senso"[29]. Si pone quindi la

[25] J.-A. Miller, *Leggere un sintomo*, cit., p. 25.
[26] *Ibidem.*
[27] *Ivi*, p. 26.
[28] *Ibidem.*
[29] *Ivi*, p. 27.

questione di come possa operare la psicoanalisi, dato che è una pratica della parola. Come operare con il simbolico sul godimento del corpo che è opaco al senso?

È così che Lacan, alla fine dell'insegnamento, abbandona il simbolico, rifiuta persino la lettera come significante da leggere e da cui produrre il senso, e valorizza questa lettera di altra natura, questa lettera che non è da leggere, che non si interpreta attraverso il senso che produce, ma che lascia una traccia sul corpo dell'essere parlante. Questa lettera è il *sinthomo* a partire dal quale si costruirà il sintomo del *parlessere*, come il rifiuto del piccolo Leiris, che determinerà per tutta la sua vita il suo rapporto con le donne.

Ciò rimette completamente in discussione l'interpretazione. Non si tratta quindi di interpretare il sintomo dal punto di vista del senso – il senso non fa altro che alimentare il sintomo –, ma piuttosto di leggere un sintomo nel modo giusto. Ciò che Lacan valorizza nell'interpretazione è il godimento come finalità del godimento di *lalingua*. E leggere un sintomo significa cercare di toccare, al di là del sintomo, ciò che lo lega al corpo a livello della lingua. Miller precisa che interpretare a livello della *lalingua* significa interrogare il rapporto tra ciò che si intende in ciò che si dice per restituire il *reusement*, la lingua del *parlessere.*

Per trattare il sintomo è necessario passare attraverso la dialettica del desiderio, attraverso l'etica del ben-dire "ma occorre altresì distaccarsi dai miraggi della verità che quella decifrazione apporta e mirare al di là, alla fissità del godimento, all'opacità del reale"[30]. Questo è ciò a cui mira il saper leggere. Saper leggere significa quindi mirare al fuori-senso del sintomo, mirare alla radice del sintomo, alla *lalingua* dell'analizzante, cioè alla lettera nella sua materialità, in quanto produce l'evento di godimento che determina la formazione dei sintomi dell'analizzante.

Leggere un sintomo non significa quindi solo decifrare le formazioni dell'inconscio, il loro significato, $S_1$-$S_2$, dal momento che questo aspetto non è lo stesso di quello dell'iscrizione della lettera sul corpo. Leggere un sintomo significa mirare alla fissazione che è irriducibile alla decifrazione. L'ombelico del linguaggio non si attraversa.

Il *sinthomo* avvicinato alla fine della cura non ha nulla a che vedere con il sintomo di cui ci si lamenta all'inizio di una cura analitica. Il *sinthomo* rimane il punto di fissazione – come lo ha definito Freud – particolare a ogni parlante. Questo punto di fissazione non si avvicina ascoltando il senso delle formazioni dell'inconscio, ma leggendo il sintomo che consiste nel prendere le distanze dal senso a partire da ciò che si scrive fuori-senso. Di conseguenza, è fin dall'inizio di una cura che un'analisi si orienta verso il reale. Si orienta verso il reale del godimento del sintomo per consentire all'analizzante di circoscrivere il più possibile il proprio *sinthomo*. Non è la stessa cosa che orientarsi verso il senso delle formazioni dell'inconscio.

Traduzione di Nicola Purgato

[30] *Ibidem.*

# Dall'urgenza di un'angoscia all'urgenza del ben-dire una soddisfazione

*Patricia Tassara Zárate*

Sono arrivata all'analisi nell'urgenza, come effetto dell'angoscia di fronte alla mia futura maternità.

Sono entrata in analisi e ho dispiegato il mio lavoro inconscio a partire da un sogno fondamentale: nella prima parte cado in un pozzo profondo e nella seconda parte rimango pietrificata davanti alla figura di un Altro materno completo, che inchiodava su di me il suo sguardo "maledetto"[1]. La donna cadeva sotto la madre lasciandola pietrificata. L'analisi ha intensamente dispiegato la differenzia madre-donna, così come l'oggetto scopico male-detto e il fantasma di pietrificazione. Il sintomo di "non sapere essere donna" e vedersi brutta, toccava il corpo e la sua immagine.

Dopo parecchi anni di analisi, un deciso compromesso con la formazione, la Scuola, la *passe* – ero stata designata *passeur* –, avendo aggiustato la questione dell'immagine ed essendo scomparsa l'angoscia, mi dirigo precipitosamente alla *passe*, convinta della fine. Non sapevo ancora come quella precipitazione sintomatica avrebbe annullato il tempo di comprendere – elaborazione necessaria prima dell'atto – per produrre la separazione dal "miraggio della verità, da cui ci si deve attendere solo la menzogna […] [e] ha come termine solo la soddisfazione che segna la fine dell'analisi"[2]. Chiaramente non c'è stata una nomina. Avevo fatto la traversata del fantasma ma senza fare il lavoro di ritorno. Avevo circoscritto l'oggetto, disimmaginarizzandolo, però senza estrarlo. Ero anche arrivata all'inconsistenza dell'Altro, S(Ⱥ) ma rimanendo affascinata dal suo buco.

Dopo due anni con buoni effetti terapeutici fuori dall'analisi, l'angoscia è ritornata, questa volta come angoscia davanti "al femminile". Non ho esitato a ritornare in analisi fino alla fine, nove anni dopo. Questa volta, la fine ha implicato un'urgenza differente da quella dell'inizio.

---

Patricia Tassara Zárate, psicoanalista, membro ELP e AMP, Valencia.

Il presente intervento, *From the Urgency of an Anxiety to the Urgency of a Satisfaction's Bien-Dire*, è stato pubblicato in *The Lacanian Review. Hurly Burly. Journal of the New Lacanian School and World Association of Psychoanalysis*, n.11, 2018, pp. 155-157 [rivisto ulteriormente dall'autrice per la presente edizione].

[1] Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora* [1972-1973], Einaudi, Torino 2011, p. 98: "c'è una sola maniera in cui si possa scrivere *la* donna senza dover barrare il *la*. È al livello in cui la donna è la verità. Ed è per questo che la si può dire solo a metà". In francese c'è omofonia fra *mi-dire*, dire a metà, e *médire*, parlare male, maledire *[N.d.A.]*.

[2] J. Lacan, *Prefazione all'edizione inglese del Seminario XI* [1976], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, pp. 564-565.

Lacan pone una domanda su questo punto dicendo: "che cosa può spingere qualcuno, soprattutto dopo un'analisi, a istorizzarsi da sé"[3].

Che cosa spinge? Si trattava dell'urgenza di trasmettere qualcosa dell'inconscio reale a cui ero arrivata, correndo il rischio di "testimoniare al meglio della verità mendace"[4]. L'inconscio reale è una verità fallita, Lacan lo dice così: "Resterebbe il fatto che dico una verità. Ma non è così, anzi, fallisco"[5]. L'inconscio reale non sopporta nessun rapporto di amicizia con il senso.

Allora, come trasmetterlo?

Questa volta, in fretta – perché è un mio tratto – ma senza precipitazione, mi sono presentata di nuovo alla *passe*. Attraversato il fantasma e avendo fatto il lutto e la separazione dell'oggetto, l'analizzante si trova confrontato con il desiderio dell'analista. È nell'Uno per Uno che a volte urge essere dimostrato nel dispositivo della *passe*, allora, l'AE come soggetto transindividuale trasmetterà al collettivo l'intimo e il singolare. Dimostrerà ciò a cui un'analisi lacaniana mira: il trattamento di un reale indimostrabile e una nuova alleanza con il godimento. È la trasmissione di una enunciazione incarnata: "Il desiderio dell'analista è la sua enunciazione"[6].

E lì arriva una soddisfazione, dice Lacan, "l'analisi rovescia il precetto «fa' bene e lascia dire» al punto che il Ben-dire satis-fa"[7]. La questione per l'analista non si riduce al precetto, alla legge o all'ordine di fare bene, per esempio di fare bene l'interpretazione, o di fare bene ascoltando in silenzio in modo da lasciar parlare il paziente all'infinito. Lacan segnala un'inversione, nella fine dell'analisi si tratta di un ben-dire che soddisfa. Per alcuni c'è l'urgenza di agire quella soddisfazione, sotto la forma di una spinta al ben-dire nella *passe*. È un ben-dire al di là dell'inconscio-sapere. Questa soddisfazione è il risultato di essersi sbarazzati dei miraggi della verità e di avere acconsentito a un impossibile, un reale, sempre contingente, senza la strategia difensiva del suo romanzo.

L'analista si satis-fa (satis-*faire*) in un atto che si consacra a dare attraverso il savoir-*faire* (saperci-*fare*)[8]. È la soddisfazione di una forza di enunciazione dell'impossibile a dire, con un atto senza soggetto e senza Altro, ma con un desiderio, quello dell'analista orientato dal reale.

Traduzione di Adriana Isabel Capelli

[3] *Ivi*, p. 564.
[4] *Ivi*, p. 565.
[5] *Ivi*, p. 563.
[6] J. Lacan, *Proposta del 9 ottobre 1967 sullo psicoanalista della Scuola* [1967], in *Ivi*, p. 249.
[7] J. Lacan, *... o peggio. Resoconto del seminario 1971-1972*, in *Ivi*, p. 543.
[8] L. Erneta, *Satisfacciones en el Prefacio de la edición inglesa del Seminario XI*, Virtualia Revista Digital de la EOL, n. 17, gennaio-febbraio 2008, consultabile al seguente indirizzo: https://www.revistavirtualia.com/articulos/489/miscelaneas/satisfacciones-en-el-prefacio-a-la-edicion-inglesa-del-seminario-xi

*Dalla Giornata Nazionale dei Cartelli*

# Il ben-dire e i resti nel caso del piccolo Hans

*Valeria Sommer-Dupont*

## *Il piccolo Hans: da Freud a Lacan. Il ben-dire e i resti*

Il titolo di questo incontro – *Il piccolo Hans: da Freud a Lacan. Il ben-dire e i resti* – dà subito il tono. Gli organizzatori non hanno intitolato questa giornata *Il dialogo e l'anti-spreco!*, ma *il ben-dire* e *i resti*. Non il ben-dire in generale, ma quello che, nel caso di Hans, si articola al dire, a ciò che il bambino dice e a ciò che sfugge: i resti. E tutto questo come tema per una giornata dei cartelli!

Ma chi dice bene? Sigmund Freud? Jacques Lacan? Hans? Il più-Uno del cartello, forse? I cartellizzanti? E *chi* dice *chi* dice bene? Chi ratifica "ah, questo è ben detto!"? E poi, i resti – di quali resti si tratta? I resti di un'azione? Ciò che non è stato preso nell'azione? I resti del ben-dire, ciò che emerge, ciò che decanta dall'operazione? Oppure ciò che il dire non affronta, ciò che lascia fuori campo? Lacan ci insegna che il ben-dire è inseparabile dal resto: perché ben-dire è sempre dire a partire da un impossibile da dire. Il ben-dire non si oppone alla *gaffe*: ne deriva. Non mira a La verità, ma a quel punto in cui il dire tocca il reale senza colmarlo.

## *Il ben-dire: errare nel modo giusto*

Lacan nota gli sforzi di Freud per incoraggiare Hans a sviluppare la sua fobia, vale a dire a parlare. Freud ha desiderato che Hans parlasse, e si può sentire lungo tutto il caso il ben-dire di Hans nelle sue correzioni e nelle sue scoperte attentamente raccolte dal padre di Hans e indirizzate a Freud. Ad esempio, quando Hans scopre che la sua sorellina non ha il "fapipì", non rinuncia alla sua scoperta (tutti i bambini hanno un "fapipì"): corregge e dice: "Ha un fapipì proprio piccolo piccolo"[1].

Freud commenta:

> Perché questi giovani indagatori non constatano ciò che realmente vedono, ossia che il fapipì non c'è? Per il piccolo Hans, tuttavia, possiamo gettare piena luce su tale fallace percezione. Sappiamo che grazie ad accurate induzioni egli è giunto alla teoria generale che ogni essere vivente, al contrario delle cose inanimate, possiede un fapipì […] Hans è assolutamente incapace di rinunciare alla sua conquista teorica a causa della sola osservazione fatta sulla sorellina. Egli pensa dunque che anche Hanna ha un fapipì; solo che è molto piccolo[2].

---

Valeria Sommer-Dupont, psicoanalista, membro ECF e AMP, Parigi. Attuale responsabile della Commissione dei Cartelli dell'*École de la Cause freudienne.*

[1] S. Freud, *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni (Caso clinico del piccolo Hans)* [1908], in *Opere*, vol. 5, Boringhieri, Torino 1972, p. 487.
[2] *Ivi*, pp. 485-486, nota 3.

Freud vede qui un errore e commenta con umorismo: "Egli in verità non si comporta peggio di un filosofo della scuola di Wundt"[3]. Wilhelm Wundt, che era il fondatore della psicologia sperimentale, credeva di poter *misurare* la mente.

Hans, invece, la sperimenta, la mette alla prova del linguaggio. La sua scoperta è "fallace", ma regge: è "un errore" sostenuto da un *ben-dire*. Freud aggiunge: "Ogni indagatore corre il rischio di cadere di tanto in tanto in errore. Ma può consolarsi se non è stato solo nel suo errore, se può appellarsi, per giustificazione, a un uso linguistico: è il caso del nostro Hans"[4]. "Molto piccolo" è la formula di linguaggio che Hans trova per continuare a credere alla sua scoperta; un significante che borda un buco del sapere. Il sapere che inventa non è 'esatto', ma è operativo.

Con Lacan, possiamo situare qui la funzione del ben-dire: non dal lato del sapere, ma dal lato del *saperci-fare con il reale.* E non è proprio questo il senso del lavoro in cartello: liberarci delle nostre "acquisizioni intellettuali", superare il fantasma fallico del sapere, per strappare un pezzo di sapere al reale? Non ci capita forse, da cartellizzanti quali siamo, di assomigliare a quei giovani indagatori di cui parla Freud, che continuano a credere che esista un *fapipì-Lacan*? In altre parole: che il sapere del padrone esista da qualche parte, intatto, da decifrare?

Non ci aggrappiamo forse, a volte, alla speranza di aver capito, di aver colto *ciò che Lacan voleva dire*? Dobbiamo imparare a rinunciare alle nostre *acquisizioni intellettuali*, ci dice Freud, ad andare al di là del fantasma fallico, del sapere virile. E non è così facile.

*Il ben-dire di Hans*

Continuiamo con Hans e il suo ben-dire. Ecco alcuni altri esempi del ben-dire di Hans, rilevati da Lacan nel seminario sulla relazione d'oggetto. Quando suo padre racconta alla madre il sogno che lui gli aveva confidato, Hans rettifica: "Non con Mariedl, ma *solo solo* con Mariedl"[5].

Il padre, fedele al quadro edipico, vi intende un sogno di desiderio, che riconduce il sogno alla logica del due, della coppia. Hans, invece, indica qualcos'altro: la possibilità di stare *solo solo con*. Egli inventa uno spazio di una singolare topologia, né tutto incluso, né tutto escluso. È la formula che trova per dire al meglio ciò che gli sta accadendo. E quando la madre gli chiede: "Vuoi davvero lasciare la mamma?", Hans risponde prontamente per rassicurarla: "Be', ma domattina torno su per fare colazione"[6]. Ecco ancora una frase leggera con cui Hans si libera con brio dal senso di colpa materno!

[3] *Ivi*, p. 486.
[4] *Ivi*, p. 487.
[5] *Ivi*, p. 486.
[6] *Ivi*, p. 490.

E quando la madre esclama, indignata, quando Hans le mostra il suo fapipì: "È una sudiceria", Hans replica: "Ma è divertente!"[7]. Questa risata, questa allegria, questo rifiuto di entrare nella scena del rimprovero, ecco ancora un ben-dire. Un dire che fa breccia, che sposta il godimento della madre senza combatterlo.

Infine, quando Freud dice ad Hans questa frase: "Già tanto tempo prima che lui venisse al mondo, io già sapevo che sarebbe nato un piccolo Hans che avrebbe voluto così bene alla sua mamma da aver paura, per questo, del babbo"[8], Hans senza indugiare domanda a suo padre: "Com'è che il professore sapeva già tutto prima? Forse parla con il buon Dio?"[9].

Qui si può cogliere una certa ironia da parte di Hans. Questa domanda rimette il sapere al suo giusto posto: non in cielo, ma nella lingua. Sotto le sue sembianze ingenue, Hans interroga il rapporto tra il dire e il sapere e apre un'altra via, quella di un dire senza garanzia, al di là del padre.

Lacan osserva: "il bambino non ha creduto assolutamente a niente di quanto raccontava il signore che gli parlava come il buon Dio, trovando solo che parlava bene, ne è comunque risultato che ha potuto incominciare a parlare, vale a dire a raccontare delle storie"[10]. Trovo fondamentale questa osservazione di Lacan. Perché se, con Lacan, si potrebbe dire che volendo fissare Hans nei binari dell'Edipo Freud "si sbagliava", tuttavia parlava bene. Freud parlava bene! Forse diceva cose false a confronto di Lacan, ma diceva-bene, cioè diceva a partire dalla sua mancanza, dalla sua castrazione, dal suo desiderio.

È dopo questa "vanteria" di Freud (riconosciuta come tale dallo stesso Freud) che Hans pronuncia questa frase, questa perla, questa scansione che fa tremare l'intero edificio freudiano. Hans dice a suo padre: "Perché mi hai detto che io voglio bene alla mamma e che è per questo che ho paura, mentre invece io voglio bene a te?"[11].

Hans non rifiuta il sapere di Freud che il padre divulga, lo ribalta. Lo ribalta come un calzino. Fa oscillare l'Edipo nel reale del legame. Non è la madre che Hans vuole possedere, è il padre che vuole amare. Non come rivale, ma come presenza, come padre reale. "Sono anche tuo" dice Hans a suo padre, come se gridasse al padre di fermare tutte queste spiegazioni, di fermarsi di essere dal lato del discorso analitico, smettila di parlare dell'Edipo e, una buona volta, interdici. Smettila di evitare il godimento materno, sii padre! Hans non riceve l'Edipo, ne fa qualcosa. Si può vedere in questo una lettura al di là del padre, un'anticipazione della formula del Nome-del-Padre "se ne può fare a meno a condizione di servirsene"[12].

---

[7] *Ivi*, p. 491.
[8] *Ivi*, p. 508.
[9] *Ivi*, p. 509.
[10] J. Lacan, *Il Seminario. Libro IV. La relazione oggettuale* [1956-1957], Einaudi, Torino 2007, p. 407.
[11] S. Freud, *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni*, cit., p. 510.
[12] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII. Il sinthomo* [1975-1976], Astrolabio, Roma 2006, p. 133.

*Dal ben-dire al resto*

Ogni ben-dire lascia un resto. Ciò a cui il dire mira è proprio ciò che gli sfugge. Freud, una volta guarita la fobia, osserva che "permane tuttora un residuo della malattia"[13], scrive il padre alla fine del caso. Lacan vi legge l'indizio di un reale non simbolizzabile. Ciò che Freud voleva esaurire con l'interpretazione, Hans lo conserva con le sue domande. Hans domanda insistentemente: "Chi fa gli oggetti?". È questo il residuo sottolineato da suo padre, una insistenza su questioni che girano attorno all'origine, questione insistente, senza fine, metafisica – o piuttosto, domanda del reale: *Chi crea il mondo? Chi è all'origine?*

Freud pensava di richiudere il caso con il ripristino del Nome-del-Padre. Lacan, invece, vi legge il lavoro di un soggetto che supplisce all'inadempienza della metafora paterna con un'invenzione significante. La fobia diventa allora un perno (*plaque tournante*): protegge dal reale grezzo, consentendo al contempo un'iscrizione nel linguaggio. Il resto – ciò che non è stato simbolizzato – diventa la molla stessa del desiderio.

*Il ben-dire dal lato del reale*

Lacan non si limita a spostare Freud: dal caso di Hans trae una lezione sul dire analitico. Il dire non ha la funzione di illuminare il soggetto, ma di operare sul reale. Non c'è ben-dire senza resto, e non c'è resto senza atto di dire. Dire bene significa dire dal limite del senso, là dove il significante sfiora il godimento. Hans, con le sue formule, le sue risate, i suoi giochi di parole – "*Wiwi-macher*", "piccolo piccolo", "è divertente!", "solo solo con", "*lumpf*" – testimonia già di questa dimensione.

Attraverso il dire si opera uno spostamento del godimento materno – verso il campo del gioco, del sembiante, del comico. Hans lo smonta.

Freud pensava che la fine dell'analisi dovesse coincidere con la rimozione del sintomo. Lacan vede piuttosto l'emergere di un saperci-fare, di un dire che permette al soggetto di mantenere il suo rapporto con il reale senza esserne travolto. Ciò comporta sempre dei resti.

*Il residuo come condizione del ben-dire*

Nel *Seminario XXIII* Lacan dirà che si può fare a meno del Nome-del-Padre, a condizione di servirsene. In altre parole: il padre non è un garante del senso, ma un operatore logico, un punto d'appoggio per un dire che non ha più bisogno di garanzie. Hans lo usa già in questo modo. Il suo "resto di angoscia" non va cancellato: è ciò attraverso cui continua a esistere come soggetto.

[13] S. Freud, *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni*, cit., p. 553.

Hans ci insegna che la parola analitica non cerca di dire giusto, ma di ben-dire. Il ben-dire è ciò che si inventa nel rapporto con il resto, nel difetto del padre, nella faglia dell'Altro, nel buco del sapere.

Freud voleva trasmettere la sua scoperta: Hans, invece, l'ha trasformata. Il suo "fapipì" non è un concetto, ma un significante messo insieme *(bricolé)*, un atto di linguaggio che sostiene il suo posto di soggetto. Il resto, lungi dall'essere un fallimento, è la condizione del ben-dire. Rilancia il desiderio e impedisce al sapere di chiudersi su se stesso.

E questa è forse la lezione di Hans per i nostri cartelli: parlare, rettificare, sbagliare, inventare. Fare spazio al resto, accogliere l'errore, non voler capire tutto. E, soprattutto, non dimenticare, al cuore della serietà analitica, che a volte è molto divertente. In un cartello, ogni cartellizzante segue il proprio desiderio e impara con esso. Freud era animato dal padre, Lacan dal suo al di là. Non c'è nessuno che direbbe il "vero" più dell'altro, che saprebbe più del suo compagno.

Ogni sapere è legato a un punto di errore: "une-bevure". *Une-bévue*, una svista, è così che Lacan definisce l'inconscio verso la fine dell'insegnamento. Una-svista, che, oltre al significato francese di errore o malinteso dovuto a una distrazione, suona in tedesco, per omofonia translinguistica, *Unbewusste*, Inconscio. Il dire di Hans, quello di suo padre, di Freud, di Lacan, non sono né necessariamente veri, né casuali, ma contingenti, sono messi in forma dell'impossibile con cui ogni Uno ha a che fare.

Si scommette che il prodotto del cartello sarà un resto lavorato. Lo si accoglie con piacere quando si colloca dal lato del ben-dire e non dal lato dell'oggetto che sconcerta; quando non è paralizzato dall'angoscia, ma se ne fa qualcosa; quando non si presenta come un feticcio da adorare o temere, ma come un resto messo in comune, che porta la traccia del desiderio singolare di chi si è arrischiato ad armeggiare attorno a un buco di sapere. Così, il prodotto del cartello non può essere fobico, non è lì per fare da barriera all'angoscia, ma per trasmettere ciò che ciascuno ha saputo estrarre, come un resto, dal proprio lavoro. È un dire *vagando*. *Scilicet*: "Tu puoi sapere!"

Penso qui a questo passaggio di Fernando Pessoa da *Il libro dell'inquietudine*:

> Supponiamo che io veda davanti a me una ragazza che possiede dei modi maschili. […] Io dirò 'Quella maschio', violentando la più elementare delle regole grammaticali che esige una concordanza di genere e di numero fra il sostantivo e l'aggettivo. E avrò detto bene; […] al di là della banalità, della norma e della quotidianità. Non avrò parlato: avrò detto[14].

Traduzione di Adele Succetti

[14] F. Pessoa, *Il libro dell'inquietudine di Bernardo Soares*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 250.

# L'impossibilità della trasmissione

*Barbara Aramini*

In una intervista Herbert Graf si definisce un "uomo invisibile"[1] che ha scelto un mestiere inesistente: lo crea. "La professione di regista d'opera come la conosciamo oggi semplicemente non esisteva a quei tempi. In realtà, non esisteva una scuola né una guida per studiarla. Ho dovuto inventarla io"[2]. Il piccolo Hans che dice del suo fapipì "crescerà insieme a me quando diventerò grande, perché fa parte di me"[3], diventa un artista che segue le orme del padre scegliendo una via inedita: inventa un mestiere e si mette dal lato invisibile della produzione.

L'idea alla base del cartello, come dice Jacques-Alain Miller in *Il cartello nel mondo*[4], è di sfilare la psicoanalisi dalla presa asfissiante dei didatti, sull'esempio degli studenti di Lettere della Sorbona che organizzavano la trasmissione del sapere su base egualitaria.

Nell'urgenza di una scelta del tema di un cartello lampo, scelsi freneticamente senza pensare. Dovevo liquidare la faccenda. In un secondo momento colsi il legame esistente tra l'asse tematico selezionato e il mio rapporto con il sapere e la sua, impossibile, trasmissione, o meglio, l'impossibile trasmissione scritta. Il testo che mi orientava nel cartello era il *Seminario X*, *L'angoscia*.

> L'analista interviene in effetti su quel tempo così essenziale su cui ho già posto l'accento a più riprese, a partire da diversi soggetti del verbo: *egli non sapeva, io non sapevo*. […] Rispetto a questo *non si sapeva* si presume che l'analista sappia qualcosa. […] quello che l'analista sa, che cosa significa insegnarlo? […] Per il solo fatto di avere a che fare con questa materia – materia del mio uditorio, materia del mio oggetto di insegnamento –, sarò condotto a riferirmi all'esperienza comune, quella grazie a cui si stabilisce qualsiasi comunicazione insegnante. Il che vuol dire che non posso restare nella pura posizione che prima ho chiamato interpretante, ma devo passare a una posizione comunicante più ampia e addentrarmi nel terreno del *far-comprendere*, e dunque fare appello in voi a un'esperienza che va ben oltre la stretta esperienza analitica[5]

Il *non sapere* che trovavo a più riprese nel Seminario mi disorientava: cavalcavo vecchi sentieri d'angoscia e negli incontri con gli altri del cartello mancava la parola; era muta o balbuziente, segnando una non possibile trasmissione. Si

Barbara Aramini, psicoterapeuta, partecipante SLP, Roma.

[1] Testo consultabile al seguente indirizzo: https://vestirlaopera.wordpress.com/entrevista-a-herbert-graf/ *[T.d.A.]*.
[2] *Ibidem [T.d.A.]*.
[3] S. Freud, *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni (Caso clinico del piccolo Hans)* [1908], in *Opere*, vol. 5, Boringhieri, Torino 1989, p. 502.
[4] J.-A. Miller, *Il cartello nel mondo*, testo consultabile al seguente indirizzo: https://cartelli.slp-cf.it/testi-fondamentali/il-cartello-nel-mondo/
[5] J. Lacan, *Il Seminario. Libro X. L'angoscia* [1962-1963], Einaudi, Torino 2007, pp. 19-20.

produsse una nuova punteggiatura: un racconto materno, traumatico, dell'infanzia, mentre scrivevo il primo tema assegnato dalla maestra, annodava l'ostinazione a sapere – come tentativo sempre fallito di cancellare il "non sapevo" materno – con l'impossibilità di scrivere qualsiasi cosa del sapere appreso. Il "non lo sapeva" faceva tremare il soggetto e impediva la scrittura. Nessun sapere appreso era mai abbastanza e cadeva subito sotto l'accetta del dubbio. Il cartello *Formazione e trasmissione*, quindi, è stato un punto di precipitazione sulla questione del sapere articolato all'attesa.

Il 19 aprile 1970, in chiusura del Congresso dell'*École freudienne*, Lacan ritorna sulla questione dell'insegnamento e mette in tensione l'insegnante e il soggetto: "l'insegnante si produce a livello del soggetto"[6]. Riprendendo i discorsi e le permutazioni dei posti, conclude che il discorso psicoanalitico porta lo psicoanalista, preso nel tentativo di insegnare, verso la posizione psicoanalizzante: ciò che produce non è padroneggiabile.

Nella nota editoriale a *La Psicoanalisi* n. 38, con lo scritto *Lacan e la trasmissione della psicoanalisi*, Antonio Di Ciaccia riprende, la questione della trasmissione della psicoanalisi, tema trattato da Lacan nell'intervento conclusivo del IX Congresso dell'*École freudienne de Paris* (6-9 luglio 1978). Una domanda pilastro concerne il passaggio dallo psicoanalizzante allo psicoanalista. "Che cosa fa sì che dopo essere stato analizzante uno diventa psicoanalista?"[7]. Lacan indica la *passe*, ma poi, nel 1978, rivede la questione. La *passe* dice del traghettamento da analizzante ad analizzato, ma non definisce lo psicoanalista.

Si diventa psicoanalisti a partire dalla propria analisi. E la trasmissione del sapere psicoanalitico? Sempre Di Ciaccia scrive:

> Vuol dire poter enucleare dall'esperienza analitica un sapere che abbia un valore universale e universalizzabile, un sapere, potremmo dire, che sia il più vicino possibile al discorso scientifico. […] Solo un sapere universale assicura una vera e propria trasmissione. Ora un sapere universale è agli antipodi rispetto al sapere analitico. Per questo motivo Lacan arriva ad affermare che "la psicoanalisi è intrasmissibile"[8].

Il discorso scientifico, dunque, è trasmissibile in quanto universalizzabile, mentre il sapere psicoanalitico, ammettendo la presenza dell'inconscio, ha a che fare con un sapere particolare e sta all'universalizzabilità come l'estate all'inverno, come il battesimo all'estrema unzione. Per questo ogni analista deve reinventare, non arbitrariamente, la psicoanalisi e darne conto "rispetto alla logica dell'inconscio"[9]. Un po' come il grande Hans che inventa il proprio mestiere mescolando saperi esposti e sapere inconscio.

---

[6] J. Lacan, *Allocuzione sull'insegnamento* [1970], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 296.
[7] A. Di Ciaccia, *Lacan e la trasmissione della psicoanalisi*, in *La Psicoanalisi*, n. 38, Astrolabio, Roma 2006, p. 8.
[8] *Ivi,* p. 9.
[9] *Ibidem*.

Al termine della Giornata dedicata ai cartelli[10] mi sono chiesta perché il mio interesse sia caduto sulla delusione di Lacan nei confronti della *passe*. La sua delusione ha fatto risuonare in qualche modo la mia posizione rispetto al sapere che, innalzato a panacea di tutti i (miei) mali, si è rivelato fallace, caduco. Con l'analisi e il lavoro di cartello ho messo a fuoco che la soluzione (sintomatica) intravista – il sapere come riparo dal desiderio dell'Altro e, allo stesso momento, come possibilità di essere in una certa posizione fallica che garantiva una consistenza soggettiva – era illusoria. Con il lavoro emergeva che l'incisione della parola materna sulla mia pelle bianca d'infante aveva un diretto contatto con la mia posizione rispetto al sapere.

Se da un lato il lavoro analitico, sul lettino e di cartello, ha prodotto una delusione – nessuna formazione declinata nel senso del "io so" garantisce un passaggio dall'inesistenza all'esistenza – dall'altro si è aperta la possibilità dell'ignoranza e della libertà di usare il sapere senza l'assillo dell'errore.

[10] La Giornata Nazionale dei cartelli SLP, *Il piccolo Hans: da Freud a Lacan. Il ben-dire e i resti*, si è svolta il 25 ottobre 2025 a Padova.

# Freud +1?

*Omar Battisti*

Si può sostenere che nella cura del piccolo Hans Sigmund Freud abbia avuto una funzione analoga a quella del +1 in un cartello? Nel testo di Jacques-Alain Miller, *La logique de la cura du Petit Hans selon Lacan*, trovo una frase che mi pare affine a una delle funzioni del +1: "dare un'apertura per la lettura"[1]. Qui Miller parla del suo lavoro rispetto al *Seminario IV* di Jacques Lacan pubblicato in quel periodo.

Nel caso di Hans, Freud incontra solo una volta il suo piccolo paziente. Tuttavia in Hans successivamente sorge una domanda sulla possibilità che il dottore parli con il buon Dio, questione che trovo si possa prendere come un'apertura a una lettura diversa rispetto a quello che gli stava succedendo.

Nel caso pubblicato da Freud il testo è presentato in un modo che rende evidente la differenza tra ciò che è detto e ciò che è scritto: se tutte le parole del padre e di Hans sono riportate tra virgolette, le aggiunte scritte da Freud si presentano come delle piccole note a margine di quel testo. Oltre ai detti ci sono due disegni del piccolo Hans. La giraffa con il tratto che indica il fapipì, forse la stessa giraffa disegnata su un foglio che poi sgualcisce per far capire al padre cosa sia una giraffa sgualcita, e il disegno che accompagna il dire di Hans relativo al nero sulla bocca.

Le ultime due note che Freud riporta in questa parte del testo riguardano la madre e il padre di Hans. Freud scrive che la madre gli ha inviato ripetute lettere per ringraziarlo della guarigione del figlio. Il padre, invece, riporta un residuo insolito colto in questa domanda rivoltagli dal figlio: "Io sono anche tuo, no?"[2]. Questa diversa posizione della madre e del padre, una che gioisce per la guarigione e l'altro che evidenzia un residuo, mi sembra si possa leggere alla luce di quanto Miller elabora nell'articolo citato relativamente alla sessualità femminile e al processo di simbolizzazione come passaggio dal fallo immaginario a quello simbolico. Subito dopo quanto il padre riporta sul residuo insito in quella domanda di Hans, Freud annota che l'angoscia di evirazione viene superata dalla fantasia per cui verrà dato un pene più grande di quello asportato. E aggiunge: "il nostro piccolo indagatore non fa che rendersi conto fin d'ora che ogni forma di conoscenza si acquista solo per gradi e che ogni grado superato lascia un residuo insoluto"[3].

Si potrebbe articolare questa tensione fra conoscenza e residuo insoluto con l'elaborazione e il resto di un lavoro in cartello? Per farlo credo sia prezioso seguire

Omar Battisti, psicoanalista, membro SLP e AMP, Longiano (FC).

[1] J.-A. Miller, *La logique de la cura du Petit Hans selon Lacan*, in *La Cause freudienne,* n. 69, 2008, p. 107 *[T.d.A]*.
[2] S. Freud, *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni (Caso clinico del piccolo Hans)* [1908], in *Opere*, vol. 5, Boringhieri, Torino 1989, p. 554.
[3] *Ibidem.*

l'indicazione di dare un'apertura alla lettura. Al di là di ciò che si potrà scoprire, è importante il metodo di questa scoperta: aprire una lettura. Cosa vuol dire? Sempre nello stesso testo, Miller parla del *Seminario IV* nei termini di una logica della cura avanzata grazie al fatto che "Lacan legge Freud con Levi-Strauss. […] cerca di ordinare la struttura dei miti elaborata da Hans e di seguire i tentativi di soluzione del piccolo Hans concludendo con una formula che è anche la metafora paterna"[4].

Il rimando tra la struttura dei miti con il lavoro di Hans come equivalente, permette una diversa lettura del caso. Questo "leggere con" evidenzia lo strumento grazie al quale è possibile operare sul reale con il simbolico non senza l'immaginario. I cartelli che sto portando avanti ruotano intorno alla questione del posto dell'oggetto e del fantasma: un impossibile da ricordare posto all'incastro tra reale, simbolico, immaginario.

[4] J.-A. Miller, *La logique de la cura du Petit Hans selon Lacan*, cit., p. 107 *[T.d.A]*.

# Politica dell'inconscio. Resti di cartello

*Paola Bolgiani*

L'esperienza di cartello può testimoniare della politica dell'inconscio? Nell'*Atto di fondazione* Lacan propone il cartello come dispositivo di elaborazione di un sapere che "non implica affatto una gerarchia a testa in giù, ma un'organizzazione circolare"[1]. Non una rivoluzione, ma una sovversione, una struttura che non implica, o almeno che cerca di ridurre, l'esercizio del potere. La carica di più-uno non ha un valore gerarchico[2], ma è una funzione destinata a permutare, facendo rientrare chi l'ha ricoperta "nei ranghi di un lavoro di base"[3].

Nel 1980, al momento della dissoluzione, Lacan denuncia che il dinamismo auspicato nel 1964 non si è prodotto: la Scuola è divenuta un "gruppo consolidato"[4], un'istituzione simile alla Chiesa. Per produrre quella che chiama una "controesperienza"[5], pone nuovamente in gioco il cartello: "Occorre che innovi, mi sono detto – salvo aggiungere: *non da solo*. Vedo la cosa così: *che ciascuno vi metta del suo*. Forza. Mettetevi in diversi, incollatevi insieme il tempo che occorre per fare qualcosa, e poi dissolvetevi per fare altro"[6].

A fondamento della controesperienza Lacan pone un luogo di conversazione il cui posto di comando è destituito di sapere e di potere affinché ciascuno possa metterci del suo, elaborando, con altri, non *il* sapere, ma *un* proprio sapere inedito, senza che ci sia mai l'"ultima parola".

È una proposta politica questa modalità di legame in cui ciò che conta è anzitutto il potere della parola. In un cartello "Si tratta […] di ascoltare l'altro in un modo che lo ponga nella sua posizione di soggetto, di responsabile di quello che sta dicendo. […] È l'unico modo di avere a che fare con questo luogo terzo del potere

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

Il cartello da cui deriva questo testo si è svolto fra luglio 2023 e settembre 2025. Era composto da Paola Bolgiani (più-uno), Laura Lambelet, Andrea Michelozzi, Veronica Rinaldo e Stefania Scalas. Il titolo del cartello era *Declinazioni del rifiuto dell'inconscio, oggi*. Il tema individuale *Quale politica per l'inconscio?* Alcuni temi del testo qui presentato sono stati ripresi nell'articolo *Democrazia, legame, silenzio e parola* in corso di pubblicazione su *attualità lacaniana*, n. 38, Rosenberg & Sellier, Torino, 2025.

[1] J. Lacan, *Atto di fondazione* [1964], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2003, p. 230.
[2] *Ibidem*: "la carica direttiva non costituirà una dirigenza per cui il servizio prestato è capitalizzabile ai fini dell'accesso a un grado superiore".
[3] *Ibidem*.
[4] J. Lacan, *Lettera di dissoluzione* [1980], in *Altri scritti*, cit., p. 314.
[5] *Ibidem*.
[6] J. Lacan, *Monsieur A*., in *Ornicar?*, n. 20-21, 1980, pp. 88-89 *[T.d.A.]*.

della parola, senza identificarsi a questo potere"[7]. Nel cartello si punterà alla produzione del sapere esposto; non vi è apprendimento, ma effetto di sapere. In maniera analoga, sebbene differente, in un'analisi si tratta del sapere inconscio, attraverso il quale estrarre la cifra singolare che caratterizza ciascun *parlessere*.

*L'inconscio e la politica*

La psicoanalisi si fonda sull'ipotesi dell'inconscio. Molte pratiche di derivazione psicoanalitica hanno abbandonato il campo dell'inconscio per attestarsi sull'Io o addirittura sui comportamenti. Il discorso comune non fa che sostenere il potere dell'Io, il fatto che l'umano può, e dunque deve, autodeterminarsi senza l'Altro della parola e del linguaggio, in un'idea di "libertà" che spinge verso il peggio.

Oggi il rifiuto dell'inconscio si manifesta in molte maniere, e il campo della politica ne è l'esempio più eclatante. In un mondo in cui l'Altro si rivela inconsistente non c'è che la forza bruta a imporsi. Che si manifesti nella violenza e nella guerra o nell'imposizione di parole d'ordine, oppure nella forma più sottile di prescrizioni sostenute da una autorità pseudo-scientifica, o ancora nella "servitù volontaria" alla tirannia delle regole del mercato e del capitale, l'effetto sarà la cancellazione del soggetto – che è anzitutto "soggetto assoggettato alla parola, al suo potere nella struttura del linguaggio"[8].

Se nel 2002 Miller, commentando l'enunciato di Lacan, "l'inconscio è la politica" poteva far riferimento agli stati democratici come a quel "campo in cui il soggetto fa nel dolore l'esperienza che la verità non è Una o che La verità non esiste o che la verità è divisa"[9], luoghi in cui il soggetto stesso è confrontato con questa verità non-tutta, oggi possiamo chiederci se si può affermare ancora pienamente questo, e dunque se e quale sia il posto della psicoanalisi nelle nostre società, sempre più infiltrate da tentazioni identitarie, totalitarie, di pensiero unico, di una sola Verità.

Anche noi analisti siamo immersi nell'epoca contemporanea e nella sua logica. Come continuare a sostenere la politica dell'inconscio? Come non trovarsi schiacciati, senza neppure accorgersene, a praticare una psicoterapia più o meno adattiva? Come non cadere nell'illusione di sapere che cos'è un analista, nell'illusione di una verità ultima – foss'anche "psicoanalitica" – di un Altro consistente, che garantisce, sia a livello della politica della psicoanalisi che a livello della politica della cura? "Di fatto, a volte è quello che ci costa di più: farci responsabili delle conseguenze di ciò che diciamo al di là delle nostre intenzioni coscienti"[10]. Non sono forse gli psicoanalisti i più a rischio in relazione al rifiuto dell'inconscio?

---

[7] M. Bassols, *Autorità, autoritarismo e democrazia*, in corso di pubblicazione su *attualità lacaniana*, n. 38, cit.

[8] M. Bassols, *Autoridad y autoritarismo*, Rba Libros, Barcelona 2022, p. 66 *[T.d.A.]*.

[9] J.-A. Miller, *Intervento al Convegno La primavera della psicoanalisi*, in *La Psicoanalisi*, n. 33, Astrolabio, Roma 2003, p. 37.

[10] M. Bassols, *Autoridad y autoritarismo*, cit., p. 66 *[T.d.A.]*.

*Ritorno sul cartello*

Lacan lo mostra quando dissolve la sua Scuola: non c'è che un lavoro non da soli, cioè dove ciascuno deve metterci del proprio, per mantenere la tensione necessaria affinché la pratica della psicoanalisi non si riveli una truffa. Non c'è che la conversazione in diversi per mantenere aperta la domanda fondamentale che fonda la Scuola – che cos'è un analista? –, conversazione in cui ciascuno possa essere nel suo posto di soggetto responsabile della propria enunciazione. È una faccenda politica, questa idea del cartello, così come lo è l'analisi stessa.

# Il ben-dire e l'Intelligenza Artificiale: quali echi in un cartello?

*Cínthia Demaria*

A proposito del ben-dire, ci siamo messi al lavoro in un cartello provocati dagli echi del benessere proposto dalle macchine che modellano il discorso contemporaneo in un cortocircuito di dati che congela il soggetto nella sua fantasia di trovare le risposte. Ci troviamo ad avere a che fare con supporti tecnologici che non sono estranei alla pratica clinica fin dal primo contatto. La stessa richiesta di un appuntamento da parte di un paziente tramite Whatsapp è un dato crittografato dalle Big Tech, che sanno dove si troveranno quelle due persone in quell'ora e in quel luogo specifico, accordatisi attraverso un testo su una piattaforma caratterizzata da una comunicazione sfrenata, ma non da un'offerta libera della parola.

Molte persone confessano il proprio disagio a ChatGPT ancora prima di incontrare l'analista. Lasciano lì registrate le proprie angosce e i propri lapsus, che la macchina insiste a correggere dicendo: "Forse volevi dire questo". Si tratta di un ben-dire che elimina l'errore e lavora continuamente per ottimizzare la correttezza in un tempo veloce. L'efficienza della macchina si incontra con la fantasia umana di perfezione, di saper dire la cosa giusta ed evitare gli inciampi nei legami, di evitare la perdita. Oppure, come afferma Eric Sadin[1], siamo di fronte a una gestione automatizzata delle condotte sociali che mira, con la giustificazione di evitare l'imprevisto, a generare un'interiorizzazione dei precetti considerati fondamentali con l'intento di promuovere un cortocircuito tra il soggetto e il suo modo di godere.

L'Intelligenza Artificiale incontra così un terreno favorevole al malessere contemporaneo. Quanto più una società è ingovernabile, tanto più tendiamo a delegare alla tecnologia il compito di governare la nostra esistenza. In assenza di un Nome-del-Padre come regolatore universale, la macchina assume un potenziale travolgente con la promessa di benessere, producendo importanti implicazioni cliniche e sociali. Come dicono Jacques-Alain Miller ed Éric Laurent[2], senza un riferimento simbolico fisso, i soggetti contemporanei non trovano un limite al godimento, dando luogo a nuove forme di sofferenza psichica. Al posto del padre tradizionale emergono comitati etici e istanze regolatrici che provano a gestire i dilemmi sociali e morali senza un principio assoluto, spazio in cui potrebbe inserirsi in modo esemplare il funzionamento delle macchine.

---

Cínthia Demaria, psicologa, dottoranda in studi psicoanalitici presso Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasile.

[1] E. Sadin, M. Martínez, *La inteligencia artificial o el desafío del siglo: anatomía de un antihumanismo radical*. Caja negra, Buenos Aires 2020.
[2] J.-A. Miller, É. Laurent, *El Otro que no existe y sus comités de ética*, Paidós, Buenos Aires 2005.

Il posto della tecnologia, tuttavia, non è solo il virtuale. Essa ha smesso di essere un luogo esterno per assumere un posto in cui il soggetto stabilisce sempre più una relazione di estimità. Come afferma José Ubieto[3], la macchina non è in grado di leggere i nostri pensieri, ma ha accesso ai nostri modi di godimento nella loro sfera più intima. Rivolgiamo alla macchina domande che non riusciamo a porre agli esseri umani e ci frustriamo quotidianamente ricevendo risposte a domande che non dovrebbero avere risposta. Il benessere toglie al soggetto il beneficio del dubbio. Come ha detto un'analizzante, fortunatamente ChatGPT non è riuscito a risponderle se il ragazzo di cui fosse innamorata ricambiasse il suo amore, lasciandole così il beneficio di poter continuare a sognare e a investire in un rapporto che supponeva essere reciproco. Oppure, come insegna il caso del piccolo Hans, per essere umani non basta possedere l'intelligenza — significa essere costituiti dal linguaggio, dalla perdita, dal desiderio e dall'angoscia. L'intelligenza artificiale, per quanto avanzata sia, non soffre allo stesso modo, non desidera, non teme la morte.

Ed è qui che mettiamo in luce una parola chiave per questa discussione. Tra il ben-essere e il ben-dire c'è la supposizione. Un significante caro alla psicoanalisi che entra in diretto contrasto con il soggetto *cyborg*: l'algoritmo non è capace di supporre. Esso ha certezze, ed è proprio questa la sua grande mancanza. Mentre ci seduce con l'idea di non poter fallire, ha bisogno di dimostrarlo quotidianamente: basta che smetta di funzionare per un giorno perché si perdano tutti i crediti delle piattaforme. Anche la loro falla è intollerabile per gli esseri umani. L'Intelligenza Artificiale non è in grado di supporre un sapere, di supporre un legame o di sostenere un enigma, ovvero, non è capace di dare una forma simbolica a ciò che sfugge, a ciò che non si risolve né con la logica né con la tecnica.

Come Lacan avverte nel *Seminario XX*: "Che un computer pensi, lo ammetto volentieri. Ma chi dirà, mai che sa? La fondazione di un sapere è infatti che il godimento del suo esercizio sia lo stesso di quello della sua acquisizione"[4].

Sembra che nella pluralità di sensi offerti dalla contemporaneità ipermoderna, ci ritroviamo di fronte al vuoto provocato dall'eccesso di informazioni. Questo eccesso sembra affermare una certa vacillazione del senso, salvo per il rafforzamento della voluttà di un consumo sfrenato. Un senso che dura fino al prossimo clic e che sembra non voler trasmettere nulla che possa restare. In questo modo, tale senso perde progressivamente il legame con l'esperienza incarnata, con il sapere del corpo. È solo un eccesso scarnificato e derisorio nei suoi confronti.

Ci ritroviamo, così, in un cartello che confronta l'algoritmo della tecnoscienza a partire da un ben-dire e dalla logica del desiderio di ciascuno, conducendoci finora verso un'unica certezza: la tecnologia non è abbastanza intelligente da poter

[3] J.R. Ubieto, *La IA no lee tus pensamientos, pero sabe cómo gozas*. Catalunya Plural, Barcelona 2025. Consultabile al seguente indirizzo: https://catalunyaplural.cat/es/la-ia-no-lee-tus-pensamientos-pero-sabe-como-gozas/

[4] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora* [1972-1973], Einaudi, Torino 2011, p. 91.

intercettare il desiderio e non è nemmeno così artificiale da essere neutrale, perché rappresenta, prima di tutto, gli interessi del capitale reale, rispetto ai quali ogni singola persona ha il diritto di fare scelte diverse, in rapporto al proprio desiderio.

# Il dire lascia dei resti

*Mariangela Mazzoni*

In questa notte d'autunno
sono pieno delle tue parole
parole eterne come il tempo
come la materia
parole pesanti come la mano
scintillanti come le stelle.
Dalla tua testa dalla tua carne
dal tuo cuore
mi sono giunte le tue parole.
*Nazim Hikmet*

2021, il Covid impedisce ancora ai corpi una certa vicinanza.

La proposta è un cartello sull'amore da svolgere *online*, che metta a lavoro colleghe di più parti d'Italia.

Accetto, mi intriga questa esperienza e mi sembra un luogo, il cartello, in cui poter portare un tema a me caro, "l'amore in adolescenza".

L'amore che traumatizza, che strappa, che tocca il corpo. Ma anche l'amore che per primo muove qualcosa di nuovo e che porta il soggetto a interrogarsi sull'altro. Che si fa spazio e che si espande. *L'amore adolescente* è il mio tema.

In cartello parlo di un ragazzo in particolare, il padre me lo invia con il dubbio che stia male per la scelta sessuale con cui non sembra aver fatto ancora i conti e che lo preoccupa: "Forse è gay e non sa come dirmelo, sta male per questo dottoressa?"

E. vorrebbe parlare di ciò che lo fa soffrire con una psicologa. Il ragazzo porta effettivamente in seduta una questione sull'amore che scaturisce dall'incontro con l'ex ragazza che ha perso da poco sua cugina in un incidente. E., dunque, dopo aver accompagnato la fidanzata in ospedale e poi al funerale della cugina, si angoscia a tal punto da prende la decisione di lasciare la ragazza. Non sa perché questo rapporto sia finito così, ne è turbato. Si sente bene appena la storia finisce ma resta un senso di colpa in lui che non comprende.

In cartello parlo di come E. descriva in seduta la sua storia da poco conclusa ed emerge la fatica di restare e il suggerimento che l'incontro con l'altro sesso probabilmente avvicini E. all'enigma della morte. In fondo, anche lui ha perso qualcuno, una sorella che da bambino piccolo giocava a fargli da madre. Che quell'amore che potrebbe "fare Uno", per lui rimandi alla morte? In cartello ci si

Mariangela Mazzoni, psicoterapeuta, partecipante SLP, Milano.

interroga su alcuni passaggi del *Seminario XX*[1]. Stranamente questo cartello prosegue, sembra non riuscire ad aver fine, avanza rilanciando in continuazione a una presenza particolare di tutti i suoi membri. Ci si interroga, infine, dopo che tutti hanno trattato i propri temi parlando di clinica, di film, di testi e quindi di psicoanalisi, su che cosa sia diventato questo cartello che sembra una storia aperta che ha il desiderio di chiudersi.

Ed eccoci all'oggi, recentemente mi si prospetta la partecipazione a un nuovo cartello, in cui si parli e si lavori intorno al tema della famiglia. Nasce dal desiderio mosso dal recente PIPOL XII: *Disagio nella famiglia*. Le famiglie contemporanee al centro. Mi ritrovo a farvi parte con il desiderio di lavorare il tema della famiglia che inciampa incontrando "l'accidente". Il tema, dunque, della famiglia che prova a cavarsela nella contemporaneità o che, pur provandoci non riesce a farcela e soccombe, come nell'esempio che mi viene da portare in cartello.

Mi ritrovo a parlare ancora della famiglia di E. ma a partire dalla domanda paterna. In fondo il padre nella sua prima telefonata, e anche dopo nel primo colloquio con i genitori, mi aveva parlato della sua figlia "perduta" e delle ripercussioni che questo grave lutto aveva avuto su lui, sulla ex moglie e sui figli, nati da due matrimoni diversi di cui E. era il figlio più piccolo.

Questo evento traumatico aveva prodotto una devastazione così atroce che non aveva risparmiato nessuno. Aveva colpito uno a uno, in modo diverso, tutti i membri di questa famiglia. A partire da lui per primo. Per il padre e per questa famiglia la perdita di questa figlia ha orientato tutta una serie di altre perdite. Il padre inizia a lasciare debiti in giro, perde di tutto. La coppia genitoriale si sfalda, i figli vanno via di casa e alcuni di essi fanno fatica a stare in storie d'amore. La madre poi, presa da un forte senso di colpa, non riuscirà più ad occuparsi amorevolmente del figlio piccolo che desidererà sempre tornare a vivere con il padre.

> La funzione di residuo che la famiglia coniugale sostiene (e al tempo stesso mantiene) nell'evoluzione delle società valorizza l'irriducibilità di una trasmissione che è di un ordine diverso rispetto alla trasmissione della vita basata sulla soddisfazione dei bisogni. Essa è infatti di costituzione soggettiva, in quanto implica la relazione con un desiderio che non sia anonimo. È sulla base di tale necessità che si giudicano le funzioni della madre e del padre. Della madre in quanto le sue cure portano il marchio di un interesse particolareggiato, se non altro per via delle mancanze a lei proprie. Del padre in quanto il suo nome è il vettore di un'incarnazione della Legge nel desiderio[2].

Mi domando, parlando con le colleghe, come mai ci sia anche per me il "trasmigrare" di un tema che riporto da un cartello all'altro, quasi un voler far stare dentro un discorso condiviso qualcosa che ha provato e prova a rilanciarsi e che spinge verso l'esterno. Come inseguissi una traccia lasciata? Perché per me questa ricerca prosegue ancora? Cosa resta?

Nel cartello "Ciò che si produce non è un sapere collettivo ma singolare. Ciascuno, potrà constatare quello che ha potuto essere modificato della sua relazione

[1] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora* [1972-1973], Einaudi, Torino 2011.
[2] J. Lacan, *Nota sul bambino* [1969], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 367.

col sapere analitico, in funzione del momento particolare relativo al suo legame con la psicoanalisi"[3].

Mi si prospetta il tema della morte che arriva a creare un buco, spacca e spariglia tutte le carte in gioco in questa famiglia. È l'incontro con il reale della morte davanti a cui ognuno a modo suo ricostruisce, se può. Prosegue errando e sbagliando.

Il lavoro in cartello ha mosso per me un punto sull'andare e il restare. Mi ha interrogata su un movimento a partire da un trauma. Si può muovere ancora qualcosa dopo che si è toccati così a fondo dalla morte?

"La traccia esiste anche se non c'è nessuno che la guardi"[4]. Qualcosa resta e cerca un posto.

[3] *Cos'è un cartello?*, consultabile al seguente indirizzo: https://www.slp-cf.it/cose-un-cartello/
[4] J. Lacan, *Il Seminario. Libro III. Le psicosi* [1955-1956], Einaudi, Torino 2010, p. 192.

# Lo stile è un destino?

*Arianna Pagliardini*

Anche perché lascio a Lacan il suo dire.
Gli lascio la responsabilità del suo dire,
il tratto singolare del suo dire[1].
*Jacques-Alain Miller*

All'incontro con il terzo asse proposto per la giornata di lavoro sul cartello una lettura si è imposta. *I resti nel lavoro di Cartello* come un incontro tra resti al lavoro, resto che ciascuno incarna e a partire dal quale parla. O scrive. Avendo fatto esperienza di un ben-dire.

Nel 1986 Jacques-Alain Miller sottolinea che spetta al più-uno fare in modo che i membri del cartello abbiano lo statuto di $S_1$, che al lavoro siano dei significanti-padrone, non dei soggetti-supposti-sapere; spetta al più-uno "fare in modo che ognuno vi entri con un tratto proprio, messo in risalto in quanto tale. È la condizione per avere un lavoro che produca del sapere"[2]. Quale legame tra il ben-dire in cartello e la messa in risalto del tratto in quanto tale? In fondo, si tratta, in entrambi i casi, di modi in cui il soggetto si arrabatta con il non-tutto.

Nel cartello dal titolo *Del trauma e del risveglio*, il mio interrogativo e il mio lavoro sullo stile prendono forma così. L'essere parlante viene al mondo già scritto; anche nell'associazione libera, del resto, il soggetto è parlato. È nell'esperienza di un'analisi che si arriva ad assumere ciò che si impone a chi parla. Come il soggetto, che è scritto e parlato, arriva a isolare ciò che non si può dire e che lo riguarda, una nuova scrittura, forse, attorno a un buco?

C'è un destino al quale una certa ripetizione sintomatica condanna il soggetto. E qualcosa, invece, di riconducibile a un certo *a* minuscolo. *Sinthomo*, lo scrive Lacan; lo stile si sbroglia da qui. Anche il *sinthomo* ha a che fare con la ripetizione. Scrive Hélène Bonnaud: "Occorre ancora dire come se ne esce e qual è il godimento del *sinthomo* che esclude il senso. Il *sinthomo* è proprio ciò che non può essere placato né superato. È fuori senso e si ripete"[3].

---

Arianna Pagliardini, psicoanalista, membro SLP e AMP, Milano.

[1] J.-A. Miller, *L'inconscio reale*, in *La Psicoanalisi*, n. 42, Astrolabio, Roma 2007, p. 113.
[2] J.-A. Miller, *Cinque variazioni sul tema della "elaborazione provocata"*, consultabile al seguente indirizzo:
https://cartelli.slp-cf.it/newsletter/newsletter-1/cinque-variazioni-sul-tema-della-elaborazione-provocata/
[3] H. Bonnaud, *Come leggere la fine delle analisi nelle passe di oggi?*, in *attualità lacaniana*, n. 37, Rosenberg & Sellier, Torino 2025, p. 138.

Come accade che dal godimento che il sintomo-ripetizione maschera e che il fantasma organizza cada qualcosa, qualcosa si stacchi in un resto *sinthomatico*? Sintomo e fantasma, scrive Miller, sono termini ricompresi in un terzo, il *sinthomo*.

Scrive ancora:

> La costruzione del fantasma fondamentale procede di pari passo con l'interpretazione del sintomo, cioè nel momento in cui gli effetti di verità del sintomo vengono via via ricondotti all'$S_1$, che ne è all'origine. In questo processo si isola l'oggetto piccolo *a*, vale a dire il fantasma si disimmedesima dalle sue immagini. In definitiva, costruire il fantasma fondamentale coincide con il ridurlo alla pulsione[4].

Nonostante l'interpretazione del sintomo un godimento resiste. Alcuni versi poetici mi hanno orientato.

*My friend, my friend, I was born*
*doing reference work in sin, and born*
*confessing it. This is what poems are:*
*with mercy*
*for the greedy,*
*they are the tongue's wrangle,*
*the world's pottage, the rat's star.*[5]

È con un palindromo, *rat's star,* che Anne Sexton chiude la poesia dal titolo *Con pietà per gli ingordi* di cui riporto gli ultimi versi, nella mia libera traduzione e nel mio adattamento. Ritrovo lì, nella mia interpretazione di questi versi sulla poesia, qualcosa del *sinthomo*.

*Amica mia, amica mia, io sono nata*
*per scrivere un'opera sul peccato, sono nata*
*per confessarlo. Le poesie sono questo:*
*con pietà*
*per gli ingordi,*
*sono le liti de* lalingua,
*la minestra del mondo, l'astro del sorcio.*

In barba agli ingordi, è in un lavoro di sottrazione, di rinuncia al senso, che si può incontrare qualcosa di questo: *rat's star*, l'astro del sorcio. Il peggio, l'insopportabile che fa orrore e proprio lì al contempo, in ciò che rimane, qualcosa che ha un altro verso. E un brillìo.

La poesia, così leggo quello che la Sexton scrive, è forse un'opera su ciò che non si fa dire. La poesia come il *sinthomo*, scritture intorno a un buco. Come il ben-dire, intorno a un buco.

---

[4] J.-A. Miller, *Le sinthome, un mixte de symptome et fantasme*, in *La Cause freudienne*, n. 39, Navarin Éditeur, Parigi 1998, p. 15 *[T.d.A.]*.

[5] A. Sexton, *The complete poems*, Mariner Books, Boston 1999, p. 63.

> Bisogna lottare contro la sorte – o perire. Resistere ai tormenti della vita significa trasformarla in tragedia; accettarli, in orrore. Che il male più nobile sia il tuo obiettivo. Finanche lo sfacelo delle tue viscere trasformalo in poesia, in putrescenza formale. L'anima che è passata attraverso la cultura si esercita a codificare le proprie dissipazioni, e della propria assuefazione all'irreparabile fa il suo senso o il suo stile[6].

Non si tratta di identificarsi totalmente al *sinthomo*. Questo ne farebbe forse un destino. Il destino del *parlessere* è forse allora la chiamata ad arrangiarsi con il proprio *sinthomo*, facendone ogni volta l'occasione di un'invenzione.

[6] E. Cioran, *Finestra sul nulla*, Adelphi, Milano 2022, p. 51.

# Il potere poetico nello scontro con il reale

*Giuseppe O. Pozzi*

"Il reale non può iscriversi che per un'impasse della formalizzazione"[1]. In questo tentativo di iscriversi, la follia ha il suo ruolo quando gioca con il resto che (si) produce. Mi sono rivolto all'arte per capire.

Il testo del poeta Franco Loi, *Poesia e sacralità contro l'era della chiacchiera*[2], annoda in modo singolare arte e "follia creativa", lotta vitale e generativa che appaiono nella faglia tra linguaggio e parola. Loi ri-nasce alla poesia con la morte del padre pensata, però, due anni prima del lutto. L'elaborazione anticipata del lutto gli permette di andare oltre, chiudendo con l'idealismo politico. Descrive con precisione l'intensità di questa esperienza al punto che potremmo dire che dà testimonianza della forza/funzione dell'oggetto *a* e, contemporaneamente, della pulsione che gli urge dentro. Loi accetta di essere strumento espressivo del prodotto creativo che si avvera, vive e si produce in e attraverso di lui. Grazie anche al cartello sull'insegnamento dell'ultimo Lacan ecco due questioni: può l'arte aiutare il soggetto sostenendolo nel suo scontro con il reale? Se il trauma originario ha a che fare con lo scontro/incontro con il linguaggio, è possibile che un guizzo "artistico" permetta non solo al soggetto di essere, ma anche di esistere? Se è vero che tra la verità e il reale troviamo l'impossibile a dire, possiamo ritenere che la poesia possa diventare essenziale all'essere parlante, quando cerca di mettere in scrittura questo impossibile? L'artista non si sottrae davanti a tale opportunità. Non a tutti è dato riuscirci.

La musica ci si offre come cantiere aperto: "Nella musica risuona il grido primordiale" scrive Emanuele Severino[3]. La pulsione è come questo grido che cerca il lampo di uno spazio per far respirare il soggetto e costruire il suo guizzo vitale nel tempo soggettivo e singolare che lo costituisce. Il modo e lo stile che si producono hanno un effetto sui tentativi di realizzare questo impossibile. L'oggetto *a* è già

Giuseppe Oreste Pozzi, psicoanalista, membro SLP e AMP, Milano.

Il cartello che mi ha permesso di proporre queste brevi note ha per titolo: *Dal trauma al risveglio*, con Marianna Gentile, Arianna Pagliardini, Antonella Terraciano e Sylwia Dzienisz + uno.

[1] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora* [1972-1973], Einaudi, Torino 2011, p. 87.
[2] F. Loi, *Poesia e sacralità contro l'era della chiacchiera*, in *Vita e Pensiero*, n. 5, Milano 2010, pp. 75-84. Di Franco Loi (1930-2021) scrittore, saggista, poeta dialettale milanese, segnaliamo anche i volumi: *Stròlegh*, Einaudi, Torino 1975; *Liber*, Garzanti, Milano 1988; *L'angel*, Edizioni San Marco dei Giustiniani, Genova 1981.
[3] E. Severino, *Nella musica risuona il grido primordiale. La lingua che esprime la verità della vita*, in *Corriere della Sera*, lunedì 2 agosto 1982, p. 3.

operante come motore/energia nella poesia che trasforma il guizzo in uno stile palpitante, personale, singolare, con la sua forma poetico-*a*-pulsionale soggettiva.

Se la poesia, come il *Witz*, sono un lavoro di risveglio allora potremmo prendere spunto dal sogno, dal lapsus, dall'atto mancato, dal sintomo stesso che risvegliano. Il passaggio dal sintomo al *sinthomo* è un atto/lampo di risveglio/interpretazione. Sovverte lo stile e la forma dell'esserci nel nuovo posto simbolico ri-costituito. Le formazioni dell'inconscio sono il luogo del tesoro di tale risveglio/interpretazione. Un risveglio/lampo, un attimo/interpretazione che ri-orienta una vita da vivere perché sostenuta dall'istante già avvenuto e che lascia una traccia.

La straordinaria produzione artistica degli esseri parlanti appartiene all'urgenza espressiva quando tali attimi insistono nel soggetto perché si produca la vita. L'esistenza stessa del soggetto, uno per uno, passa da questi attimi di risveglio e di apertura creativa. Si tratta della *passe* dell'artista che sa bene-dire il ben-essere che alberga in lui? Ci sono grandi artisti che sanno articolare, con il loro stile espressivo, tali istanti. Sanno capire come rappresentare il momento prima e quello dopo tale istante vitale.

Nel film *Amadeus*, Mozart evoca, in linguaggio matematico e con l'allegria che lo contraddistingue, tale lavoro quando trasforma la partitura di Salieri, "Non più andrai farfallone amoroso", e poi quando gli detta, sul letto di morte, il *Confutatis Maledictis*, non essendo stanco per niente mentre esala l'ultimo respiro vitale, gridando a Salieri: "Gli strumenti raddoppiano le voci". La musica amplifica la voce e fa arrivare il significante alle orecchie di chi non lo vuol intendere. Dante arriva a strutturare in modo corposo e nel lungo tempo, dell'*Inferno* e del *Purgatorio*, il sostegno necessario al viaggio per vivere il *Paradiso*. Un incontro che passa attraverso uno scontro articolato e drammatico, ma orientato dalle cantiche precedenti. Il lavoro poetico, in altre parole, sviluppa, contiene e sprigiona un potere *costruens* che offre alla pulsione una sua direzione possibile.

Per Ungaretti "La poesia è una combinazione di vocali e consonanti. Una combinazione nella quale, però, è entrata la luce"[4]. Un istante, un attimo ed è proprio la luce (oggetto *a*) a scrivere ciò che poi il soggetto potrà mettere sulla carta, con parole che non sono già più sue, perché è la luce inaspettata, ma concreta a dettarle. Forse è proprio un po' di luce poetica ad aiutarci per farci strada e orientarci nell'avventura esistenziale che richiede un saperci fare per una soddisfacente circumnavigazione "torica" del reale.

[4] Si apre così la puntata di *Ritratti contemporanei* a lui dedicata a cinquantatré anni dalla scomparsa andata in onda il 1° giugno 2023 su Rai Storia e disponibile su Rai Play al seguente indirizzo: https://bit.ly/3MFgaw7

# Senza titolo

*Veronica Rinaldo*

Nel cartello *La donna non esiste, sono tutti folli*, le donne di Marguerite Duras mi hanno consentito di interrogarmi sull'oggetto *a* in una posizione femminile poco ancorata all'immagine del corpo e al simbolico.

La posizione femminile non è inscritta nell'inconscio, non c'è un significante universale che dica *La donna* e il godimento senza nome, e qualcosa si scrive diversamente nei testi della Duras da ciò che diciamo "sintomo", come metafora estratta dall'inconscio strutturato come un linguaggio. È piuttosto una scrittura *sinthomatica*, intendendo per *sinthomo* ciò che include il godimento del soggetto come evento di corpo refrattario al simbolico. Una scrittura *Altra* che tiene Marguerite, così come *altra* è la scrittura delle sue donne. Il sintomo metafora "fornisce l'involucro formale come evento di corpo"[1], mentre le donne della Duras sono in prossimità all'evento di corpo, ingaggiate nel tentativo laborioso di darsi un involucro tramite l'altro.

Più che nella metafora dell'amore, siamo nel campo della metafora del corpo[2] e l'amore prende la sfumatura illimitata dell'erotomania: in *L'amante*, una giovanissima Marguerite (bambina bianca senza un nome) non può resistere a un altro che la ama e la chiama. Per Lol. V. Stein, è il rapimento nella triade con Jacques Hold e Tatiana a essere il momento in cui è inclusa dentro un nodo che si fa, prende consistenza quel vestito che la sostiene, poiché lei, non avendo un corpo, è altrimenti ridotta a oggetto *a*, a punto cieco dello sguardo. Quel nodo che la tiene, seppur in modo rigido, fa da supplenza alla mancanza del Nome-del-padre, che farebbe funzionare la nominazione simbolica di un posto per il soggetto, con la mobilità che ne consegue. Il posto di Lol resta invece non marcato, con la spinta all'infinitudine che rischia di farla cadere nell'identificazione all'oggetto, lì dove si trova al di fuori della possibilità di collocare la sua *i(a)*, ad esempio fuori dalla scena del ballo. "Non sono nata da nessuna parte"[3] dirà M. Duras.

In *Moderato cantabile*, Anne è catturata dall'oggetto voce di una donna al di là di quella finestra che la regge per mezzo del suo bambino-fallo, che però è insufficiente a renderla *Altra* a se stessa. La scena guardata – di una donna riversa, uccisa da un uomo – è l'avvio per una collocazione del desiderio di sapere come essere

Veronica Rinaldo, psicoanalista, membro SLP e AMP, Firenze.

[1] J.-A. Miller, *L'inconscio e il corpo parlante*, in AA.VV., *Il corpo parlante. Sull'inconscio nel secolo XXI*, Alpes, Roma 2016, p. XXVIII.
[2] Cfr. J.-A. Miller, *Le corps dérobé. À propos du ravissement*, in *La Cause du Désir*, n. 103, Navarin Èditeur, Paris 2019, p. 26.
[3] M. Duras, *La vita materiale*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 67.

l'*a* del godimento di un uomo fino a quel punto lì. Ciò che terrà Anne, al di qua di una deriva che le annienta il corpo, è la menzogna che reclama di ascoltare da un uomo: raccontami ciò che sai di quella coppia. Rapita da quella menzogna, farà di *Moderato cantabile* l'enigma che funge da limite, sempre precario, alla realizzazione di quel desiderio di morte. La Duras, infatti, ne dirà: "È stata ancora follia per tutto l'inverno. Dopo è diventato meno grave, una storia d'amore. Più avanti ancora ho scritto *Moderato cantabile*"[4].

In questo nodo tra lei, la scrittura e il suo lettore rapito, Duras trova il modo *sinthomatico* per fare di quell'oggetto voce che marca la disperazione sin dall'infanzia, ciò che le permette piuttosto di stare al mondo, attraverso la scrittura degli arrangiamenti delle sue donne. Quella musica non analizzata, non pensata, non letta, che parla: "Anche la musica, è il divino. Bisogna cercare molto per trovarlo nella scrittura, io l'ho trovato: il vento del divino soffia nelle grandi foreste di Racine"[5].

È in gioco qui ciò che non passa dalla rimozione edipica, ma piuttosto dalla rimozione originaria che tocca il godimento singolare e quel particolare bordo del saperne attorno; ciò che fa buco alla psicoanalisi come pratica simbolica della parola permettendole così di esistere. Quello che del femminile c'è nel sapere e che una Scuola di Psicoanalisi si trova ad arrangiare con l'impossibile che vi è incluso. È ciò che Lacan scrive con S(Ⱥ).

Il cartello può avvenire come esperienza di bordo del sapere attorno a un buco, tenendo a suo fondamento, così come è nell'esperienza di Scuola, il fatto che "L'analista non esiste", così come "La donna non esiste". Esistono perciò *gli* analisti, come esistono *le* donne, che si arrangiano *sinthomaticamente*. È forse il cartello un modo per produrre una forma *sinthomatica* del sapere all'interno della Scuola? Una produzione che, includendo la traccia singolare di ciascuno, rende il sapere nella Scuola analitico e non accademico, non padronale, non-tutto retto dalla significazione fallica, un insieme inconsistente di solitudini.

Attraverso il transfert di lavoro e i significanti che si muovono, il cartello rende, infatti, abbordabile l'incontro con il vuoto della garanzia di sapere. Un po' come il piccolo Hans che fa una costruzione di significanti, dietro la quale fluttua la macchia nera, il flou, l'*hétéros* "Il nostro piccolo indagatore [però] non fa che rendersi conto fin d'ora che ogni forma di conoscenza si acquista solo per gradi, e che ogni grado superato lascia un residuo insoluto"[6].

Quel residuo insoluto con cui il piccolo Hans si rompeva il capo, cioè "che cos'abbia a che fare il padre con i bambini, giacché è la madre che li mette al mondo"[7] diverrà musica, annodandosi proprio a una traccia di godimento del padre. Cioè Hans farà qualcosa di ciò che resta della costruzione dei significanti fobici, nel momento in cui questa svanirà.

---

[4] *Ivi*, p. 22.
[5] *Ivi*, p. 80.
[6] S. Freud, *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni (Caso clinico del piccolo Hans)* [1908], in *Opere*, vol. 5, Boringhieri, Torino 1972, p. 554.
[7] *Ivi*, p. 553.

Per inverso, un'esperienza di cartello senza residui può, a volte, rilevare di una logica che ha piuttosto

> simbolizzato [...] l'eliminazione del resto. Nella relazione sessuale, in effetti, in quanto l'organo è sede della detumescenza, il soggetto può avere da una parte l'illusione – sicuramente ingannevole ma non di meno soddisfacente – che non vi sia resto o quantomeno che vi sia soltanto un resto completamente evanescente[8].

In cartello, ciascuno – in solitudine – produce un sapere proprio sul posto vuoto del non esiste, significante ultimo che risponda e risolva la domanda di sapere, ed è la traccia di una trasformazione in quel desiderio di sapere che non esaurisce la questione, anzi, lasciando che qualcosa d'altro cada – un resto – fa un passo verso il nuovo. Un sapere che si costruisce sull'etica dell'*ininterpretabile* di cui Lacan ci avverte affinché la psicoanalisi non diventi una pozione da ingoiare[9], che la renderebbe insufficiente alla sua mira: la differenza assoluta. È ciò che fa la *chance*, ogni volta, di lasciare che qualcosa del ben-dire produca un resto. Cos'è il resto se non la traccia di quell'*ininterpretabile*, di quella faglia beante in cui può avvenire l'atto della sua produzione?

In ciò, non solo l'esperienza di cartello si annoda all'esperienza analizzante, ma siamo anche sul liminare del cartello della *passe*, la cui presenza nella Scuola è l'affermazione che questa sa di non sapere cos'è un'analista, resto dell'operazione analitica, e, ciò nonostante, cerca sempre di saperlo, uno per uno.

[8] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XIV. La logica del fantasma* [1966-1967], Einaudi, Torino 2024, p. 200.
[9] Cfr. J. Lacan, *La mispresa del soggetto supposto sapere* [1967], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, pp. 332-335.

# "Liberi" di essere uguali

*Simona Sanna*

Mi trovo nel momento di chiusura rispetto al lavoro di cartello sulla questione trans e pensando a quando, due anni fa, iniziammo a interrogarci insieme a partire ognuno dal proprio posto, non posso che fare i conti con i vari movimenti che ciò ha portato in me.

Più di una volta, ma so che ce ne saranno tante altre, mi sono scoperta scettica rispetto al pensiero di Lacan o a ciò che del suo pensiero era riferito da qualche lacaniano. Ricordo ancora uno dei primi giorni all'Istituto, in realtà nemmeno troppo tempo fa, in cui mi chiesi: ma come fanno queste analiste donne a portare avanti un discorso del genere, sostenendo la centralità del fallo? Dove si posizionano rispetto agli uomini? L'esser donna non dovrebbe venir prima di essere analiste indottrinate da un pensiero così patriarcale?

Per farla breve è andata così durante tutto il primo anno, più intenta a trovare conferma di un pensiero talvolta patriarcale, talvolta omofobo, che a sviscerare i diversi *Seminari* e mi chiedevo cosa ci facessi io in quell'ambiente. Arrivavo da un contesto molto differente, in cui si faceva estrema attenzione a usare le parole e a mantenere una certa equità nel parlare riferendosi a uomini, donne, transessuali, omosessuali, dove mai ci si sbilanciava come fece Antonio Di Ciaccia durante una lezione del primo anno in cui disse: "Se si va a casa di due lesbiche si capisce subito chi fa l'uomo delle due". Nemmeno ricordo il contesto della frase, mi erano rimaste impresse solo quelle parole, "Inaudito!" pensai, allo stesso tempo però quando ci ripensavo mi faceva molto ridere, perché è fondamentalmente vero.

Fin dall'adolescenza e fino a qualche anno fa ho frequentato associazioni, cortei, unita al coro del "liberi tutti", liberi di scegliere il proprio partner, il proprio genere, liberi di vivere in una città essendo nati altrove, insomma un calderone in cui ognuno reclamava la propria libertà per motivi diversi, in cui si cercava di far fronte comune rispetto a posizioni politiche o sociali, ma soprattutto si cercava rifugio.

Poi ho incontrato la psicoanalisi e, forse, parafrasando il pensiero di chi mi sta vicino quando dice che lavoriamo per pagarci l'uno con l'altro, potrebbe risultare un semplice cambio di *lobby*, ma l'incontro con la psicoanalisi non è facile da spiegare a chi non ci passa attraverso: non è solo sui libri, nella stanza d'analisi, nei convegni, nelle cure con i pazienti, nelle supervisioni o nei cartelli. È un lavoro che richiede di attingere continuamente e nel mio caso è avvenuto spesso in maniera goffa e non troppo sicura rispetto a ciò che stavo cercando. Non è stato ovviamente il caso della scelta dell'analista, né di questo cartello, a cui ho deciso di partecipare con estrema consapevolezza.

Simona Sanna, psicologa, allieva IF, Sassari.

Fondamentalmente, ciò che volevo capire era cosa pensasse questa realtà lacaniana delle persone trans, forse cercavo nuovamente un rifugio. Mi dicevo: è impossibile si tratti solo di casi di psicosi, c'è qualcosa che non mi torna. Ho scelto un tema da cui partire che confusamente mi pare suonasse più o meno così: quando è domanda di transizione e quando è identificazione?

Durante questi due anni di lavoro nel cartello ho avuto modo di tradurre in altre parole ciò che era la mia domanda iniziale ossia: quando una domanda di transizione è su un piano reale e quando sul piano immaginario? Non mi era per niente chiaro, come forse anche ciò su cui mi interrogavo. Decifrare ciò e leggere i testi proposti all'interno del gruppo mi ha dato modo di interrogarmi ulteriormente riformulando il quesito iniziale. A partire da quello che è stato il luogo del cartello, uno spazio virtuale esteso fin oltre oceano, ho potuto costruire il mio quesito, anche se ci vorranno ancora altri giri per trovare risposte. Ho potuto toccare con mano il passaggio da un sapere certo e condiviso a un sapere incerto, ricco di domande ma isolato, perché si tratta di un tema in cui è difficile aprire questioni, se aprendole si rischia di passare dal lato dell'oppressore.

Dopo anni di latitanza ho recentemente ripreso a bazzicare in quei contesti in cui l'inno è rimasto sempre quello di "libertà e uguaglianza", e chissà se i francesi si aspettavano che sarebbero stati tra i termini più inflazionati del nostro millennio. Mi trovo oggi a considerare che laddove prima ci si poteva sentire tutti famiglia, non si può essere accolti se non ci si conforma a determinati slogan. Sono luoghi, spazi in cui la differenza fatica a emergere, così come si fatica a tollerare qualunque altra frustrazione che non si possa placare con un click o con un percorso standardizzato ben scandito da test psicodiagnostici e approfondimenti endocrinologici. Sono luoghi che ho ripreso a frequentare cercando una mia posizione da cui provo ad aprire qualche crepa in alcuni discorsi preconfezionati, facendo molta attenzione a non occupare una posizione provocatoria, né tanto meno di opposizione, dato che il solo fatto di questionare legittima l'altro a collocarti lì.

Non penso che sarà facile destrutturare questo cemento armato, non lo è stato per me nonostante tutte quelle sorgenti da cui attingere a disposizione, ma penso che tutti possano essere invitati a dirne di più di ciò che li fa soffrire nella loro diversità, a dare un nome alle cose, a farci dei giri immensi intorno e investirci del tempo non quantificabile, perché le ricette pronte si pagano sempre, a volte con quell'annullamento anatomico delle differenze che ha effetti irreversibili.

Nel cartello ho trovato un luogo in cui è stato possibile cogliere qualcos'altro al di là di quel retrogusto provocatorio dietro il testo di Jacques-Alain Miller[1], che probabilmente ha dato l'input per mettermi al lavoro e l'occasione per poter parlare senza dover necessariamente rispettare un *politically correct* che talvolta rende più ostaggi che liberi.

[1] Cfr. J.-A. Miller, *In trans*, Quodlibet, Macerata 2022.

*Ciò che fa serie*

# Il problema dei tre corpi

*Marco Bani*

Una delle cose che possiamo dire del contemporaneo è che tutto passa ed è rapido; una rapidità sempre più ripida potremmo dire, anche se probabilmente tutto scivola via come il vento da Cartesio in poi. Chi pensa di vivere in una curva temporale particolarmente ripida drammatizza il proprio sguardo a causa di quell'eccesso di presenza necessario che, impietosamente, accompagna il vivere il proprio tempo. Questa accelerazione, però, non è un semplice rumore di fondo, è l'effetto di uno slittamento negli stessi fondamenti che ci tengono insieme.

Mentre iniziavo la mia prima analisi, Jacques-Alain Miller teneva il suo Seminario *L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'ethique*[1]. Quel titolo, oggi, suona come una profezia. Pochi anni più tardi (pochi si fa per dire) mi capitò di leggerlo effettivamente, in una versione piratata e in francese; lo trovai mirabolante. Era come possedere una mappa per decifrare il caos in cui mi muovevo nel mio lavoro in istituzione. La logica con la quale ragazzi e ragazze costruivano architetture sintomatiche in grado di tenerli in piedi, laddove ogni altra speranza appariva impossibile, era per me resa comprensibile da quel testo: giovani che costruivano le loro realtà relazionali sotto l'egida del brand, come se l'identità, smantellati i grandi racconti, potesse essere assemblata con i frammenti luccicanti del mercato. Era l'epoca in cui, come notò il sociologo Adam Arvidsson, "il brand diventa un modo per organizzare la vita sociale attorno a un principio di valore"[2], un universale fragile e consumabile, ma pur sempre un tentativo di dare una forma al reale.

Poi venne la crisi che appannò i loghi e le immagini che attraverso di essi si sostenevano. Il lavoro in istituzione mutò di conseguenza: non più un lavoro con piccoli gruppi "brandizzati e brandizzanti", piuttosto stare vicino a soggetti presi in schemi e schermi solitari, schermi sempre più piccoli, al punto di confondersi con i palmi stessi delle loro mani. Era il passaggio dalla socialità liquida di Bauman – dove "le comunità in questione tendono a essere effimere, transitorio, incentrate su unico aspetto. Il loro arco vitale è breve e al contempo pieno di parole senza senso. Il loro potere emana non dalla loro durata prevista ma, paradossalmente dalla loro precarietà"[3] – a qualcosa di più simile all'isolamento iperconnesso descritto da Byung-Chul Han[4]. Improvvisamente, quel seminario di Miller, che per me era stato

Marco Bani, psicoanalista, membro SLP e AMP, Bologna.

[1] Cfr., J.-A. Miller, É. Laurent, *L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'ethique* [1996-1997]. Le lezioni del 18 dicembre, 12, 19, 26 marzo, 23 aprile, 21 e 28 maggio e 11 giugno sono pubblicate in *La Psicoanalisi*, n. 34, Astrolabio, Roma 2003.
[2] A. Arvidsson, *Brands: Meaning and Value in Media Culture*, Routledge, London 2006.
[3] Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2002, p. 115.
[4] Cfr. B.-C. Han, *Infocrazia. Le nostre vite manipolate dalla rete*, Einaudi, Torino 2023.

così mirabolante, non serviva più per comprendere le logiche di quei fenomeni particolari. L'Altro che non esisteva si era ritirato ancora più in profondità, lasciando il soggetto solo con il suo dispositivo. Altre invenzioni andavano fatte, e ne facemmo, altri testi furono d'ispirazione, ancora Miller certamente, che appariva sempre essere in fase rispetto ai mutamenti del tempo senza farsi rapire dalle circostanze, dal profumo inebriante del meta-discorso.

È passato anche il mio tempo nelle istituzioni in cui avevo fatto le mie invenzioni. Oggi ho qualche attività e responsabilità clinica in un reparto diurno di neuropsichiatria, lavoro con molti giovani medici specializzandi e, rispetto agli ospiti con i quali lavoriamo, gli specializzandi hanno iniziato a vedere una tendenza: oltre a scrollare infinitamente TikTok e i *reels* di Instagram, alcuni ragazzi chattano per diverso tempo, non sui gruppi di WhatsApp o Telegram, ma su e con ChatGPT. Poi, mentre stavo scrivendo queste righe, mi è capitato di leggere da qualche parte che, forse un quinto, dei così detti adolescenti, ha una qualche relazione di varia intimità con il modello linguistico di ChatGPT.

È l'approdo di questa lunga deriva: non più la costruzione di un'identità-brand, né semplicemente la fuga in uno schermo, ma il tentativo di stabilire un legame con l'algoritmo stesso. È come se il personaggio protagonista del film di Giuseppe Tornatore, *La migliore offerta*[5], invece di innamorarsi della donna misteriosa e infine ingannatrice si fosse innamorato dell'automa i cui pezzi ricompaiono via via durante lo svolgimento della storia. E magari è effettivamente così, dopotutto la storia finisce con il protagonista che siede in un bar che affaccia direttamente sulla Torre dell'Orologio della piazza di Praga e sugli automi che su di essa danzano, forse è lì solo per loro. È la ricerca di un rapporto duale, senza l'Altro, senza il rischio della mancanza e del desiderio. Un godimento autistico, un reale senza l'Altro. È la risposta patologica a quello che Mark Fisher chiamava "realismo capitalista"[6] – l'idea che non esista alternativa – che qui si declina come l'idea che non esista alternativa alla solitudine, se non la sua automazione.

Insomma, la lancetta è andata ancora avanti, come sempre fa, e nel suo andare avanti ha, come sempre, mutato le sembianze della dimensione universale che informa l'immaginario ideologico di cui il soggetto, nella sua atemporalità, è rivestito. L'universale è quindi sempre tale, ma al tempo giusto, e probabilmente nello spazio giusto. E qui, forse, è necessario spostare lo sguardo. Perché se questa è la traiettoria occidentale – un individualismo che, esasperato, sfocia in un rapporto autistico con la macchina – esiste il sogno di un'altra lancetta che avanza su un quadrante completamente diverso. È la lancetta della Cina contemporanea, e il suo ticchettio risuona nelle pagine del ciclo letterario di Liu Cixin, *Il problema dei tre corpi*[7].

Mentre noi in Occidente navigavamo nella dissoluzione postmoderna del senso, la Cina ha iniziato a costruire attivamente un nuovo universalismo. Il "Sogno Cinese della Grande Rinascita della Nazione Cinese" non è solo uno slogan politico,

[5] *La migliore offerta*, G. Tornatore, Italia, 2013.
[6] M. Fisher, *Realismo capitalista*, Nero Editions, Roma 2018, p. 21.
[7] C. Liu, *Il problema dei tre corpi*, Mondadori, Milano 2017.

è un progetto esplicitamente volto a forgiare un orizzonte di significato alternativo a quello occidentale, basato su una sintesi di collettivo, tradizione e ambizione tecnocratica. La trilogia di Liu Cixin non è solo un successo letterario, è il sintomo e il veicolo di questo spirito del tempo. Offre una risposta grandiosa alla crisi degli universali a cui abbiamo assistito, ma la direzione è antitetica.

Dove il nostro universale è diventato il brand e poi si è dissolto nello schermo personale, l'universale proposto da *Il problema dei tre corpi* è la sopravvivenza della civiltà umana di fronte a una minaccia cosmologica esistenziale. Il problema dell'umanità non è più "chi sono io?", la domanda ossessiva del soggetto occidentale, ma "come possiamo noi, come specie, sopravvivere?". Questo sposta immediatamente l'asse dall'individuale al collettivo, dal diritto all'autorealizzazione al dovere della perpetuazione. La metafora astronomica del "problema dei tre corpi" è, in questo senso, geniale e profondamente ideologica. Un sistema con tre corpi (come tre ideologie, tre verità in competizione) è caotico, imprevedibile e instabile. È l'allegoria perfetta di un mondo multipolare o di una società dove troppi valori relativi competono senza una direzione. Nel romanzo la soluzione non arriva dal dialogo o dalla democrazia, ma dall'imposizione di un principio ordinatore superiore, di una disciplina collettiva che sopprime il caos per il bene superiore della sopravvivenza.

La figura del Wallfacer è l'antitesi perfetta dell'utente di ChatGPT. A entrambi è concessa un'estrema segretezza interiore e un rapporto privilegiato con una non-umanità (l'algoritmo per l'uno, la strategia per l'altro). Ma l'utente occidentale cerca un dialogo privato per colmare un vuoto. È un atto ricevente e passivo. Il Wallfacer cinese (ideale) usa la sua genialità in un atto strategico e totalmente finalizzato al bene del collettivo. La sua interiorità non è un fine, ma uno strumento per la salvezza di tutti. L'individuo, qui, non è annullato, ma la sua singolarità è completamente finalizzata al progetto universale.

Ecco le due risposte alla fine di un mondo. La risposta occidentale è micro-sociale, clinica e frammentata. È una gestione della crisi più che una sua soluzione. Si inventano continuamente nuovi strumenti per rattoppare il legame sociale laddove si lacera, fino a dover inventare una clinica per il rapporto con l'*IA*. L'universale che emerge è un universale tecnologico-autistico.

La risposta cinese, speculare, è macro-sociale, ideologica e collettiva. Di fronte alla fine di un ciclo (l'egemonia occidentale), si costruisce un nuovo, potente universalismo che mobilita l'individuo in una narrazione epica. *Il problema dei tre corpi* fornisce la mitologia per un'epoca in cui la Cina si vede come un'unica, antica civiltà in grado di affrontare le sfide globali con la stessa determinazione con cui l'umanità del romanzo affronta i Trisolariani. È un ritorno a un universale "cosmico-collettivista", che promette un senso di appartenenza e uno scopo trascendente, anche a costo di una subordinazione del soggetto fino al suo annullamento (in un caso ridotto letteralmente a un frammento corporeo pensante).

Mentre la lancetta del tempo in Occidente sembra aver frantumato il quadrante dell'orologio stesso, lasciando i soggetti a osservare le lancette che girano a vuoto sui palmi delle loro mani, in Cina la stessa lancetta è stata ricalibrata per

segnare l'ora di un nuovo, grande progetto di civiltà. Il soggetto occidentale, atemporale, è rivestito dei brandelli di universali consumati; il soggetto cinese (ideale) è invitato a indossare l'universo stesso, anche a costo di annullarsi in esso. Due destini radicalmente diversi, due risposte alla stessa crisi della modernità.

La domanda che rimane, terapeutica e ontologica insieme, è quale tipo di solitudine sia più sopportabile: quella di un soggetto senza mondo, o quella di un mondo senza soggetto. Di fatto, il progetto ideologico della grande Cina risulta incompatibile con la psicoanalisi, il soggetto ideologico cinese non dista molto dal vero credente di cui Lacan fa cenno. Attraverso una potente sintesi di controllo politico, ambizione tecnologica e narrazione epica, la Cina sta tentando di ricucire il cielo squarciato della postmodernità, proponendo un nuovo, vertiginoso e inquietante, orizzonte di significato: "il problema dei corpi" rappresenta, più che un racconto di fantascienza, un sogno antropologico del partito comunista cinese e come tale suggerisco di approcciarlo. La speranza della democrazia, come al solito potremmo dire, residua nei resti del fallimento; onore ai giovani cinesi che poltriscono sui divani. E dal divano anche voi o ovunque vorrete, perdendo la vista sui vostri cellulari, potrete gustarvi la prima stagione della serie ispirata al ciclo di Liu Cixin in *streaming* su *Netflix*; anche se in questo caso troverete solo un pallido raccontino di fantascienza debitamente occidentalizzato.

# *We Are Who We Are* di Luca Guadagnino. Effetti di amicizia

*Francesca Manfredi*

*Essere accanto*

*We Are Who We Are*, *Siamo quello che siamo*. Il titolo emblematico dell'unica stagione in otto puntate del film fiume di Luca Guadagnino, uscito su piattaforma nel 2020, suona come una dichiarazione generazionale. I protagonisti della *fiction* sono proprio due adolescenti, Fraser Wilson e Caitlin Poythress, alle prese con il complicato compito di diventare soggetti delle proprie vite. L'enunciato *siamo quello che siamo* sembra voler porre l'accento sul rifiuto di sovrastrutture e idealismi, ma allo stesso tempo far anche risuonare il tentativo dei ragazzi di puntellare un'esistenza alle prese con alcune caratteristiche della nostra particolare società consumistica priva di ancoraggi simbolici stabili, all'insegna del "tutto è possibile" e dall'imperativo al godimento.

Se ascoltiamo l'enunciato *siamo quello che siamo* alla luce dell'affermazione di Jacques-Alain Miller, "affinché ci sia dell'essere, bisogna innanzitutto che ci sia discorso"[1], potremmo guardare il lavoro di Guadagnino come l'articolazione di un discorso sull'amicizia. L'essere non è una sostanza preesistente che attenderebbe di manifestarsi, ma un effetto del linguaggio, intrinsecamente equivoco. Miller, con Jacques Lacan, invita a "rinunciare all'idea che l'apparenza sia il vero essere"[2]. Alla pretesa dell'immagine speculare di coincidere perfettamente con ciò che siamo, la psicoanalisi sostituisce il concetto di *par-être*, un "essere accanto". Il *par-être* (omofono in francese di *paraître*, apparire) indica un'esistenza che si riceve solo dal linguaggio e che resta sempre un passo di lato rispetto alla totalità dell'apparenza. Non siamo mai esattamente quello che appariamo o crediamo di essere.

L'amicizia tra Fraser e Caitlin si crea in questo spazio: nello scarto tra essere e apparire, nell'essere-accanto che consente una distanza, in quello iato che apre alla curiosità per l'Altro. È proprio questa distanza irriducibile a muovere la loro esperienza: attraverso la scoperta di poter vestire e lasciar cadere maschere di identità, scoprendo, non senza l'incontro con la delusione e il dolore, anche la transitorietà dei sembianti. Con il lavoro di sceneggiatura e regia, in *We Are Who We Are* Guadagnino cerca a suo modo di porsi accanto ai due protagonisti e raccontarne senza fretta un discorso in divenire.

Francesca Manfredi, psicoterapeuta, partecipante SLP, Padova.

[1] J.-A. Miller, A. Di Ciaccia, *L'Uno-tutto-solo* [2011], Astrolabio, Roma 2018, p. 100.
[2] *Ivi*, p. 116.

*Un salto verso l'Altro: dove nasce l'amicizia?*

Fraser e Caitlin, un quattordicenne timido e introverso di New York e una coetanea afroamericana apparentemente sicura di sé, si incontrano in una base militare della Nato in Veneto, vicino a Chioggia, dove Fraser si è appena trasferito per seguire la madre che ne sarà il nuovo comandante, e dove Caitlin già risiede da anni con la sua famiglia. Abitano l'uno di fronte all'altra, ma inizialmente si osservano solo di sfuggita. Fraser attraversa curioso, stralunato e goffo, l'ambiente militare, ne varca i confini fino a scoprire il limite naturale della laguna. Caitlin segue gli amici al mare. Il ragazzo oscilla tra furiose litigate con la madre e fughe devastanti nell'alcol, la ragazza segue il padre in allenamenti di boxe e contrabbando di gasolio. Da spettatori li seguiamo per le prime due puntate dalle due diverse soggettive per poi trovarli, nella terza puntata, distesi insieme sulla barca del padre di Caitlin a leggere poesie e mangiare biscotti. Il salto temporale della narrazione solleva un interrogativo: come si sono scelti?

L'amicizia non è sostenuta dal legame del sangue, né dallo scambio di piacere sessuale; per questo rappresenta una forma peculiare di articolazione del legame. L'amicizia non esiste senza l'amico, non possiede un'essenza autonoma, né può essere fissata in un cielo delle idee. Nasce da soggetti con la loro storia e le loro ferite che mettono in gioco il proprio discorso. È sempre il frutto di un incontro: temporale, particolare, unico.

Perché gli psicoanalisti parlano poco dell'amicizia? Forse perché tendono a ricondurla al legame fraterno. Luis Kancyper, psicoanalista argentino, definisce l'amico come il primo estraneo alla famiglia che si ama e si rende familiare, un fratello che si sceglie. Tuttavia già Sigmund Freud aveva osservato che la fratellanza nasce più dalla rivalità per l'attenzione dei genitori che dall'amore, e che la sua struttura simbolica affonda le radici nel parricidio descritto in *Totem e tabù*[3]. Lacan chiosa con parole incisive: "Le energie che impieghiamo a essere tutti fratelli dimostrano evidentemente che non lo siamo"[4].

Parlando dello stadio dello specchio, Lacan mostra come l'aggressività che caratterizza il primo approccio con il fratello sia strutturalmente legata alla costituzione stessa dell'Io[5]. L'incontro con il fratello inaugura una perdita: quella che viene vissuta come un'intrusione minaccia l'unità narcisistica. In questa fase il fratello è pur sempre il luogo della differenza, l'Altro che incarna la minaccia dell'ignoto.

Lacan sottolinea a riguardo come in questa prima forma di legame affettivo il fratello venga percepito attraverso un'identificazione narcisistica senza una vera esperienza dell'altro come separato. L'identificazione con questo "altro" lo designa come agente e oggetto dell'aggressività. Qui si confondono le relazioni affettive

[3] S. Freud, *Totem e tabù: alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici* [1912-1913], in *Opere*, vol. 7, Boringhieri, Torino 1975, pp. 7-164.
[4] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi* [1969-1970], Einaudi, Torino 2001, p. 139.
[5] J. Lacan, *L'aggressività in psicoanalisi* [1948], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974 e 2002, vol. 1, p. 104.

d'amore e d'identificazione[6]. L'aggressività è dunque una conseguenza strutturale dell'identificazione narcisistica.

*Il superamento della rivalità con il simile*

Già nella fratellanza esiste in realtà la possibilità di superare la rivalità con il simile. L'identificazione con il fratello è fondamentale perché inaugura anche qualcosa di nuovo. Lacan sottolinea infatti che nel complesso di intrusione si inaugura la possibilità dell'incontro con un terzo oggetto. Il soggetto che vive la gelosia per identificazione si trova di fronte a una nuova alternativa in cui si giocano le sorti della realtà: "o ritrova l'oggetto materno e si aggrappa al rifiuto del reale e alla distruzione dell'altro, oppure, condotto verso qualche altro oggetto, lo recepisce sotto la forma caratteristica della conoscenza umana come oggetto comunicabile"[7].

Lacan sottolinea che la costituzione dell'Io coincide con l'oggettività della conoscenza umana. Egli evidenzia un aspetto fondamentale che, in questo periodo storico, dobbiamo ricordare: la conoscenza fin dalle sue origini non si fonda sulla capacità, sull'unità o sul potere, ma nasce dall'insufficienza vitale degli uomini.

Il simile gioca un ruolo importante nello sviluppo del pensiero: dal superamento della gelosia e della rivalità fraterna emergono la curiosità e il desiderio di sapere. In questo processo, l'amicizia si propone come un'occasione per andare oltre la rivalità aggressiva che si manifesta nell'incontro con il simile.

Fraser e Caitlin cercano entrambi di prendere le distanze dal familiare, a caccia di un proprio particolare e autentico modo di vivere. Apparentemente molto diversi, entrambi i ragazzi stanno facendo i conti con la scoperta della sessualità e con la ricerca di un'identità. In questa strada s'inaugura un legame affettivo in cui l'identificazione si apre al registro simbolico.

*Le vicissitudini dell'identificazione*

Cosa accade alle identificazioni nell'epoca dell'Altro che non esiste? Nella società occidentale dei consumi l'identificazione simbolica può strutturarsi però attorno a quello che Lacan chiama *sinthomo*. Il *sinthomo* non è un'identificazione con un ideale dell'Io, né un tratto simbolico astratto. È un nodo singolare tra il godimento e il simbolico, qualcosa che tiene insieme il soggetto nella sua particolarità irriducibile. Il soggetto cerca una via sostenibile attraverso un legame tra corpo, parola e godimento. Non ci sono modi predefiniti di trattare il godimento, ma soluzioni singolari in cui ciascuno è chiamato a inventare il proprio modo di elaborare la perdita.

Vediamo sia Fraser che Caitlin compiere un percorso in divenire, che parte dalla necessità di trovare delle modalità di esistenza soggettive e non vie predefinite dalle famiglie di origine. La loro amicizia si inserisce in questo periodo di ricerca, ne

[6] Cfr. J. Lacan, *I complessi familiari nella formazione dell'individuo* [1938], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013.
[7] *Ivi*, p. 43.

è l'effetto e uno strumento determinante. All'interno della base Fraser si aggira trasandato e ricercato allo stesso tempo. Capelli platino ossigenato con ricrescita nera, movimenti nervosi che sembrano quasi dei tic, primi baffetti di cui non sa che fare. Shorts leopardati, mix di alta moda, mescolati ai libri di poesia. Le cuffiette che costantemente emettono musica, funzionano come sue emanazioni, prolungamenti del suo corpo. Diventeranno anche il suo ponte nella relazione con Caitlin: molte volte le condividerà con lei creando la colonna sonora della loro amicizia.

Sulla barca, quando Caitlin chiede a Fraser perché legga poesie, lui risponde: "Perché non è come i tuoi vestiti: moda usa e getta. Compri una cosa che ti piace adesso e tra due mesi la butti. Cerco qualcosa che abbia un significato. Nella poesia ogni parola ha un significato". Caitlin all'apparenza sa cosa vuole. Appare perfettamente integrata come figlia di un militare di alto grado, ha un gruppo di amici stabili e un ragazzo. Ma questa sicurezza di superficie maschera una profonda inquietudine: vive una costante tensione tra l'immagine che le appare allo specchio e come si vorrebbe vedere o sente di essere. La seguiamo mentre scappa in bicicletta indossando la camicia del padre, con i capelli nascosti sotto un cappellino. Si fa chiamare Harper, "un nome per un sacco di cose" dice, quando esce nel mondo per provare le sue nuove identità. Fraser le regala vestiti nuovi e nuove parole.

*Amicizia e articolazione del sinthomo*

In un mondo in cui sembra che tutto possa essere sostituito, comprato, perduto da un momento all'altro, si può credere che nulla abbia valore e di essere un oggetto tra i tanti. Il personaggio di Fraser ci fa immaginare quanto possa risultare disperante per un ragazzo vivere all'interno del discorso capitalista. Ma Fraser si sottrae all'anonimato amando la poesia e creando i propri vestiti.

La rappresentazione cinematografica di Guadagnino sottolinea la ricerca soggettiva dei due giovani protagonisti anche attraverso il contrasto tra il loro movimento vago, incerto e frammentario e il luogo della disciplina acefala. In un ambiente ufficiale, predeterminato e stabile, presentato con rigide inquadrature che ricordano sia le astronavi sia le camerate di Kubrick, i due giovani scoprono spazi di indeterminazione: corridoi vuoti, le rive della laguna, le loro camere, i paesini dell'entroterra. È il contrasto tra un'infrastruttura anonima, teatro di comportamenti e regole esteriori e un mondo intimo e vitale. Quando la madre di Fraser manda in missione troppo precocemente un battaglione di ragazzi tra cui un loro caro amico che perderà la vita, il dolore segna una distanza ancora più marcata tra le domande dei ragazzi e un mondo impermeabile ed ostile.

Nell'amicizia tra Fraser e Caitlin vediamo la sperimentazione in presa diretta tra l'apparenza come vero essere e il suo fallimento. Il dialogo tra i due consente di rimanere in un gioco che non inchioda a un'immagine ideale, mortifera. Fraser, teorico e sensibile, aiuta Caitlin a trovare linguaggi per la sua esperienza, Caitlin, pragmatica e coraggiosa, insegna a Fraser a osare un incontro meno immaginato con

Altro attraverso l'azione. La loro amicizia diventa laboratorio di sperimentazione di vita e di soggettività ben oltre le questioni identitarie.

Il rapporto tra Fraser e Caitlin è sancito da un limite simbolico: il divieto di sfiorarsi le labbra: "Io e te non ci baceremo mai" dice Fraiser, e Caitlin aderisce al patto. Questo spazio continuamente contaminato di agiti e parole, consentirà a entrambi di poter vestire e smettere le proprie maschere. Non occorrerà fissarne nessuna per mantenere un'identità. L'amicizia non deve far coincidere il visibile con l'invisibile, è uno spazio simbolico in cui si può vivere anche la caduta e la delusione senza esserne inghiottiti, ammettere quel che non è, accogliere quel che non si vede senza fuggire via, vivendo il sollievo di quando ci si accorge che il discorso continua.

Una delle caratteristiche dei dialoghi tra Fraser e Caitlin è proprio quella di saltare un po' di palo in frasca. Quando toccano punti scomodi, cambiano argomento. Questo movimento rende il dialogo estremamente mobile e fa sì che ci sia sempre un effetto di sorpresa e di trovata sia per l'uno che per l'altra. Il discorso amicale di Fraser e Caitlin apre alle formazioni dell'inconscio.

*L'amicizia come alleanza con l'inconscio*

Freud insegna che il *Witz* è l'atto soggettivo che "buca" la catena del senso per far emergere l'inconscio. Ma il *Witz* ha una caratteristica paradossale: pur nascendo da un atto soggettivo, esiste solo nella misura in cui viene accolto dall'Altro[8]. Non è mai solipsistico: vive solo nel legame. La risata, la sorpresa e l'intesa che ne seguono rappresentano l'autenticazione simbolica dell'atto creativo.

L'amicizia è continuamente costellata di trovate linguistiche, di sorprese e felicità, effetto di quell'attimo di riconoscimento del soggetto dell'inconscio. Ne è un esempio bellissimo la scena in cui Fraser taglia i voluminosi capelli di Caitlin davanti allo specchio. Fraser commenta: "Tu sei i tuoi capelli, tutti amano i tuoi capelli". In questo momento Lei decide: consegna a lui le forbici che con un taglio netto lasciano cadere a terra una lunga ciocca di capelli. L'atto genera effetti di euforia, ma sancisce anche una rottura con il familiare, il taglio da un'immagine infantile.

L'amicizia può essere pensata come esercizio di libertà all'interno del discorso, una sorta di alleanza con l'inconscio, cioè con ciò che nel soggetto resta irriducibile a ogni padronanza. All'interno di qualsiasi discorso nel quale i soggetti si trovano a vivere la possibilità di creare un legame che si fondi sulla parola, sull'invenzione condivisa di uno spazio simbolico dove il desiderio possa trovare un'eco. In questo senso il legame d'amicizia può articolarsi come una forma di contro-discorso rispetto a quello capitalista, che permette l'emergere del soggetto come desiderante. L'amicizia, in questa prospettiva, è anche una posizione etica e politica: uno spazio di disponibilità all'incontro con l'Altro e con l'estraneità che ci abita. Lungi dal coincidere con un diritto alla felicità, l'amicizia può tradursi nel

[8] Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio* [1957-1958], Einaudi, Torino 2004, pp. 101-180.

riconoscimento del diritto del soggetto al desiderio, a manifestare la propria inquietudine e la propria capacità di invenzione. Un diritto di parola.

Fraser e Caitlin ci raccontano come sia possibile inventare questo tipo di legame che va al di là della conferma narcisistica per incontrare un vuoto e la sorpresa che esso non sia il nulla ma la pagina bianca su cui scrivere.

*Elogio della perdita*

La società contemporanea sembra voler credere all'illusione di poter eludere la perdita e che tutto sia possibile. In questa logica del discorso capitalista, che non concepisce alcun limite, i legami sono pensati in funzione dell'utilità, dell'efficienza, del godimento pieno. Questo contribuisce ad alimentare la credenza che la perdita sia sparizione assoluta, un nulla angosciante che si manifesta quando emerge la solitudine strutturale che accompagna ogni soggetto. Un effetto tangibile del pensiero che tutto sia possibile è che ogni incontro con l'Altro diventi traumatico; si consolida il principio egoico d'identità che determina anche un'accentuazione paranoica del legame**.** L'amicizia, all'interno di questo dispositivo, rischia di ridursi a una funzione accessoria: supporto narcisistico, specchio identificatorio, comfort relazionale o strumento a servizio del proprio godimento.

Non esiste l'amicizia fuori dai discorsi in cui si vive, per cui Fraiser e Caitlin non sono immuni agli inciampi e alle fragilità del discorso capitalista come non lo sono rispetto alle proprie fragilità narcisistiche. Attraversano angosce, conflittualità e perdite reciproche. L'amicizia non si configura come un'attitudine stabile e presente una volta per tutte. Il culmine del percorso di Fraser e Caitlin si ha nella fuga a Bologna per ascoltare un concerto, nell'episodio che precede la partenza di Caitlin per una nuova base. In quella notte i due ragazzi si avventurano in città per ascoltare un concerto del gruppo dei *Blood Orange* al *Locomotiv Club*. All'interno del locale si separano: Fraser si lascia trasportare da un incontro con un ragazzo e dalla musica; si dimentica di Caitlin, che intanto ascolta il concerto al bancone del bar ammiccando a una ragazza.

Freud dice che per ritrovare l'oggetto dobbiamo perderlo. Fraser sembra realizzare l'assenza di Caitlin quando si accorge di averla persa, e che la perderà perché dovrà andarsene dalla base. Si possono in realtà incontrare un'altra volta: l'oggetto ritrovato non è mai quello che abbiamo perduto. Privi delle maschere di Fraser che "fa Fraser" e di Caitlin che "fa Harper" possono vivere una seconda perdita, quella dell'immagine che utilizzano per presentarsi al mondo. E così avviene un riconoscimento: la scoperta che l'altro resiste alla nostra comprensione, continua a sorprendere e a offrirsi diverso ogni volta. È la sorpresa di un sapore che non coincide mai con l'aspettativa.

Possiamo dire che si hanno "effetti di amicizia" non tanto quando possiamo "contare sulla persona che farebbe qualsiasi cosa per noi", bensì quando riusciamo a inventare e vivere dei legami senza garanzia, sapendo che possono vacillare, deludere, attraversare crisi. Il legame di amicizia è un legame che non si rifà a nulla di familiare

o conosciuto, nemmeno a un rapporto con un fratello: semplicemente inventa e reinventa se stesso, spesso faticosamente, non senza conflitti e incomprensioni.

Come afferma Lacan nel *Seminario XXI*, l'amore si fonda sull'incontro. Un incontro contingente, cioè non necessario, non scritto prima, non deducibile da un sapere. È coesistenza, è il tempo di un tratto condiviso, un con-versare, nel senso etimologico del "volgersi insieme".

Cos'è l'amore, dopotutto, si chiede Lacan nel *Seminario XXI*, se non "aver compiuto parte del percorso assieme"[9]? E aggiungiamo: non è forse così anche l'amicizia?

[9] J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XXI. Les non-dupes errent* [1973-1974], inedito, lezione del 18 dicembre 1973 *[T.d.A.]*.

# *Il lavoro in istituzione: clinica e politica*

# Interrogare la propria posizione. L'operatore nell'incontro domiciliare con bambini e adolescenti

*Concetta Guarino*

L'incontro domiciliare, letto attraverso la lente orientata dalla psicoanalisi, può essere pensato come un atto di presenza che non può essere ridotto a semplice gesto logistico o a intervento tecnico. Nella nostra esperienza a Bologna questi interventi vengono richiesti dal Servizio Sociale che sulla maggior parte dei casi lavora in rete con la Neuropsichiatria; sono attivati quando ci sono segnalazioni da parte delle scuole, per una difficoltà sulla frequenza o per difficoltà di un soggetto a stare in classe, oppure perché emergono situazioni di disagio in famiglia, in nuclei magari già conosciuti e seguiti da tempo dal Servizio, oppure situazioni in cui le mura di una comunità non rispondono al disagio del soggetto e si è cercato un tipo di intervento più "flessibile". Vi è un primo tempo in cui il caso viene presentato e insieme all'inviante si prova a costruire un primo abbozzo di lavoro possibile, a partire dal numero di ore da proporre o quanto l'intervento possa giocarsi tra il dentro e il fuori le mura di casa. Tutti i casi vengono poi discussi nella riunione settimanale d'équipe orientata dalla psicoanalisi. Certamente l'operatore non porta la psicoanalisi a casa del soggetto, ma il tentativo è farne emergere la logica tra la casa e il discorso, tra il luogo e l'incontro.

Con la sua presenza, l'operatore apre a una possibilità: far spazio a un luogo per la parola. L'intervento domiciliare, soprattutto con bambini e adolescenti, diventa così un campo privilegiato per interrogarsi su come si possa lavorare per far emergere questo spazio. L'operatore entra direttamente nella casa del soggetto e della sua famiglia proprio dove il discorso familiare organizza il sintomo.

La casa ha una dimensione particolare, non è semplicemente uno sfondo in cui si muovono i soggetti; è il luogo in cui il sintomo prende forma e si manifesta, dove il linguaggio e il desiderio dell'Altro organizzano e orientano la vita dei bambini e degli adolescenti. È lo spazio in cui il sintomo prende corpo: nei gesti, negli oggetti, nelle parole ripetute.

Per l'operatore non si tratta certo di interpretare gli oggetti, ma di ascoltare come il soggetto li abita, dunque non è un visitatore che osserva la famiglia, ma un interlocutore che può introdurre un vuoto nel discorso già pieno dell'ambiente domestico, quando varca la soglia della casa deve dunque mantenere la sua funzione di "portatore di mancanza", di colui che non sa, ma che fa posto al dire dell'altro. Ciò che si tenta di istituire è un luogo che non preesiste, ma che si produce nel momento stesso dell'incontro. Come Jacques-Alain Miller scrive in *Verso Pipol 4*: "Esiste un possibile luogo analitico in un'istituzione, diciamo un Luogo Alfa. […] Un Luogo Alfa non è un luogo per ascoltare, è un luogo per rispondere, un luogo in cui il

Concetta Guarino, psicoanalista, membro SLP e AMP, Bologna.

chiacchiericcio assume la forma di una domanda e la domanda stessa la forma di una risposta"[1].

In questo modo la casa da contenitore può diventare, allora, scena del legame e potenzialmente luogo dì discontinuità.

Nel lavoro domiciliare la tentazione dell'intervento attivo è forte: organizzare, suggerire, correggere. Ciò che si prova a mettere in campo, a partire dal lavoro in équipe, è asciugare la tentazione di intervenire attivamente e interrogarsi su come poter rendere operativa una posizione che lasci un buco nel sapere. È importante cogliere questo nel lavoro domiciliare. L'atto dell'operatore consiste nel mantenere aperta la possibilità di un dire non già determinato dal contesto, che non vada quindi necessariamente nella direzione che l'altro domanda, ovvero un veloce ritorno ai banchi di scuola, il raggiungimento di una certa autonomia o la regolazione di un comportamento. Talvolta basta un silenzio, una parola che non risponde, un gesto che non segue la logica familiare o dell'Altro sociale. È in questo fare spazio al dire del soggetto da parte dell'operatore che qualcosa può farsi luogo per il soggetto.

Entrare nella casa dell'altro implica un posizionamento etico particolare: l'operatore è ospite, il suo posto non è di chi osserva o giudica, ma di chi viene in qualche modo ricevuto. Il domicilio diventa così non un semplice spazio fisico, ma un campo etico: il luogo dove l'operatore orientato deve continuamente interrogare la propria posizione.

In molte situazioni il bambino o l'adolescente non dispongono di un luogo di parola e l'operatore, entrando nel domicilio, può incarnare, anche solo per un istante, la possibilità che un nuovo luogo si apra: quello del soggetto. È attraverso questa attenzione alla posizione, a un certo modo di mettere in campo la propria presenza, singolare ma regolata, che, nell'incontro con l'operatore, il soggetto può sperimentare la parola come strumento di soggettivazione e non come semplice reazione a un contesto già determinato. Nel lavoro di équipe emerge come sia importante interrogare sempre la propria posizione per non correre il rischio di essere catturati dal discorso familiare o della rete inviante che inevitabilmente pone al bambino o all'adolescente una certa domanda.

È importante mantenere questa posizione perché permette al soggetto di separarsi, anche solo per il tempo dell'incontro, dal discorso che lo cattura. L'incontro in questo senso "fa luogo": non nel senso di costruire uno spazio stabile, ma di aprire una fessura, uno spazio in cui possa prendere posto il dire del soggetto, in cui possa esserci rispetto per il sapere del bambino e dell'adolescente, come scrive Miller ne *Il bambino e il suo sapere*:

> Il sapere del bambino è un sapere autentico, sia saputo che non saputo, ed è a questo titolo che si iscrive nel discorso analitico. […] Il bambino entra nel discorso analitico come un essere di sapere e non soltanto come essere di godimento. Il suo sapere è rispettato come quello di un soggetto in pieno esercizio, perché è soggetto in pieno esercizio e non "soggetto a venire" così com'è agli occhi della pedagogia, ed è un sapere rispettato nella sua connessione al godimento che lo avvolge, che lo anima e

[1] J.-A. Miller, *Verso PIPOL 4*, in *La Psicoanalisi*, n. 42, Astrolabio, Roma 2007, p. 220.

che, si può anche dire, si confonde in lui. […] In psicoanalisi è il bambino che è supposto sapere e si tratta, piuttosto, di educare l'Altro, è all'Altro che conviene imparare come comportarsi[2].

Nell'incontro domiciliare l'operatore prende posto proprio tra il soggetto, la famiglia e la rete inviante. È per questo che emerge come indispensabile per l'operatore l'interrogazione sulla propria posizione. In équipe si opera non soltanto per reperire delle coordinate del lavoro con il soggetto, ossia la sua storia, la posizione strutturale, i suoi agiti e come si orienta nel legame sociale, ma si opera anche intorno alla posizione dell'operatore, a come varca la soglia della camera dove un bambino lo invita a entrare, a cosa mette in campo in un momento di agitazione di un ragazzo o di un suo genitore, a come si interpone tra il soggetto e la domanda a volte invasiva dell'Altro, a come, incontro dopo incontro, riesce a tenere aperto questo spazio singolare per il soggetto.

[2] J.-A. Miller, *Il bambino e il suo sapere*, in *Appunti*, n. 156-157, aprile 2024, pp. 16-17.