



Sergio Contardi

**Una leggera indifferenza,
un certo disinganno,
un lieve disincanto**

Le modalità di essere nella mancanza

a cura di Giovanni Sias e Moreno Manghi

Tracce di Dario Contardi

Prefazione di Gabriella Ripa di Meana



Polimnia
Digital
Editions

Presentazione

Nonostante Sergio Contardi dichiarasse: «Non ho fiori», a buon diritto si può considerare quest'opera un florilegio degli interventi parlati di un autore che in vita non ha mai voluto pubblicare un libro. Per fortuna era tuttavia aduso preparare o riassumere su fogli dattiloscritti o manoscritti i testi di seminari, conferenze, convegni, a cui si aggiungono le “sbobinature”, grazie a cui i curatori hanno potuto operare una cernita da un vasto materiale che copre oltre un ventennio.

L'intento non è per nulla commemorativo: a cominciare dal rifiuto dell'ordine cronologico, si è voluto proporre dei saggi attuali, usufruibili, curiosi, fecondi, piacevoli da leggere e aperti alla “trou-vaille”, incentrati sui fili conduttori della laicità della psicanalisi, transfuga da ogni professionismo che ne mortifica l'eros; della radicale differenza della sua cura – formativa, etica, civilizzatrice – dalla psicoterapia che la adatta alle esigenze politiche della medicalizzazione e la immola alla teologia della competenza; e infine della strana, difficile passione dell'analista per il neutro, «un concetto tanto essenziale quanto non ritenuto degno di elaborazione teorica».

Così l'autore riassume l'esito della formazione analitica: una leggera indifferenza, un certo disinganno, un lieve disincanto, che per lui costituiscono «le tre modalità di essere nella mancanza».

Alle opere di bene di tanta letteratura psicanalitica attuale, continuiamo a preferire questi fiori che ci ha lasciato.

Sergio Contardi

Una leggera indifferenza, un certo disinganno, un lieve disincanto

Le modalità di essere nella mancanza

A cura di

Giovanni Sias e Moreno Manghi

Tracce di Dario Contardi

Prefazione di Gabriella Ripa di Meana



Polimnia Digital Editions di Moreno Manghi

Collaboratori:

Franca Brenna, Massimo Cuzzolaro, Carmen Fallone,
Davide Radice, Gabriella Ripa di Meana, Salvatore Pace

Prima edizione digitale marzo 2021

© 2021 Polimnia Digital Editions via Campo Marzio 34, 33077 Sacile (PN)

Tel. 0434 73.44.72.

<http://www.polimniadigitaleditions.com>

[Catalogo di Polimnia Digital Editions](#)

info@polimniadigitaleditions.com

ISBN: 978-88-99193-72-0

ISBN-A: 10.9788899193/720

Copertina:

Fotogramma dal film *Citizen Kane* (U.S.A., 1941), regia di Orson Welles

Indice

Nota dei curatori.....	7
<i>Tracce di Dario Contardi</i>	10
Prefazione di Gabriella Ripa di Meana.....	14
Guarigione senza terapia.....	23
Elogio del sintomo.....	24
Psicanalisi <i>versus</i> terapia.....	26
La scelta.....	37
Factum loquendi.....	43
La cura analitica come cura della soggettività.....	48
Laicità della cura analitica.....	55
Acte analytique, acte juridique.....	62
La passione dell'analista.....	78
Fluctuat nec mergitur.....	79
La morale sessuale “civile” postmoderna.....	85
<i>Neuter</i> o la passione dell'analista.....	100
Interpretazioni e costruzioni nell'analisi.....	109
Il cittadino Kane.....	113
Il segreto e l'indicibile.....	117
Soggettivare la morte.....	125
Divagazioni su una teoria dell'analisi di controllo.....	132
Stanlio e Ollio <i>versus</i> <i>Charlot</i>	148
Non ho fiori.....	150
Modernità dell'inconscio.....	151

Nostalgia senza melanconia.....	157
Non ho fiori.....	160
Appendici	164
“... e con qualcun altro...” di Franca Brenna	165
“Tracce di un percorso in psicanalisi” di Moreno Manghi	169
Datazione delle fonti originarie	173
Indice dei nomi	174
Riferimenti bibliografici delle opere citate.....	176

Nota dei curatori

Nel ricomporre i testi di Sergio Contardi ho preferito, data anche la difficoltà di stabilire una datazione degli stessi e quindi di procedere con ordine cronologico, suddividerli in modo tematico. Questo perché ho ritenuto, sia per rendere al lettore un'unità di discorso e sia per seguire un filo logico nello svolgersi del pensiero di Contardi, riunire testi di epoche diverse ma di argomenti affini in grado di testimoniare il suo procedere nei territori della psicanalisi, soprattutto in un'epoca in cui, in Italia e a seguito della legge Ossicini, la psicanalisi ha finito per trovarsi a "mal partito".

Sergio Contardi ha pubblicato abbastanza poco. La sua attività pubblica si è svolta soprattutto in convegni e congressi, incontri, riunioni o giornate di studio. Era solito però scrivere i suoi interventi, così che tutti i suoi testi, inediti e no, sono rimasti e mi sono pervenuti grazie alla diligenza e alla dedizione di Franca Brenna a lungo coordinatrice della segreteria dei Nodi Freudiani e dall'attuale segretaria Danilla Frei, che hanno conservato tutti i testi, gli ultimi ancora da sbobinare e trascrivere in file.

Nella cura del testo ho ritenuto di lasciare, nello stile di Contardi, il carattere "parlato" legato alla situazione pubblica cui erano destinati. Ho, quindi, solo corretto ciò che rendeva più scorrevole la lettura e chiaro il pensiero dell'autore. Inoltre ho recuperato e tolto le tante ripetizioni ricostruendo i periodi secondo il nuovo motivo a cui quei brani o quelle frasi erano destinati. Inoltre ho aggiunto un apparato di note che rendesse esplicita la bibliografia.

Giovanni Sias

Su diretta richiesta di Sergio Contardi, Giovanni Sias accettò di curare, nella primavera del 2016, la pubblicazione del suo primo libro. Dopo una prima revisione e la scelta dei criteri editoriali, in seguito all'aggravarsi di una lunga malattia Sias lo ripose nelle mie mani. Nel frattempo furono ritrovati altri scritti e altre registrazioni, "sbobinate" e trascritte in file grazie alla dedizione di Danilla Frei e Franca Brenna, che ha anche rivisto attentamente una prima versione del libro.

I criteri redazionali che ho adottato per comporre il libro sono fondamentalmente di tre ordini.

1. Operare una cernita da un vasto materiale che copre oltre un ventennio, composto da un piccolo numero di testi abbastanza ben definiti (destinati a riviste di psicanalisi) e una moltitudine di scritti preparatori, resoconti, minute, tutti votati all'intervento parlato che lascia campo libero alle invenzioni, alle digressioni, ai tagli e alle sintesi dell'enunciazione, secondo la "vena" dell'oratore, adattandola alle reazioni e alla sensibilità dell'uditorio.

Una volta selezionati i testi da pubblicare, ho quindi eliminato quelle parti (da poche righe a, più raramente, una o più pagine) che mancavano di una sufficiente elaborazione ai fini di una pubblicazione, operando, se del caso, qualche piccolo ritocco formale nei punti di cesura. Più propriamente, dovrei dire di "censura", di cui mi assumo tutta la responsabilità e l'irresponsabilità.

L'opuscolo di Antonello Sciacchitano – a cui va il mio ringraziamento per il generoso contributo di attento lettore-critico e per la ricostruzione di parte della bibliografia – *La censura in psicanalisi* (Polimnia Digital Editions, Sacile 2015), mi ha aiutato a disfarmi dei tabù che comunemente colpiscono qualsiasi intervento censorio, giudicandolo per definizione un *controllo* preventivo che attenta alla libertà di espressione. Ma non tutte le forme di censura hanno questa funzione. Per fare un paragone con il cinema, il "lascito" di Sergio Contardi è come il materiale filmato della durata di molte ore, da cui si vuole creare un "film d'autore"; la ce(n)sura consiste allora nei tagli operati in sede di montaggio.

I criteri mediante cui questi tagli sono stati praticati sono dipesi da scelte inevitabilmente opinabili: la decisione iniziale di «non procedere con ordine cronologico»; quella di resistere alla tentazione di fare del libro una testimonianza commemorativa del contributo teorico di Sergio Contardi alla psicanalisi; il desiderio di rendere questi saggi attuali, usufruibili, curiosi, fecondi, piacevoli da leggere; la predilezione per quelli più aperti alla "trouville" che alla trasmissione di un insegnamento "didattico".

Addentrandomi sempre più nel lavoro, ho scoperto che l'Autore mi chiedeva soprattutto di avere *pazienza*: di essere letto e meditato lentamente senza dovermi affrettare all'esecuzione di un "compito" o a una sistematizzazione.

In Appendice il lettore potrà trovare maggiori spunti di riflessione su questo libro, nel mio scritto "Tracce di un percorso in psicanalisi", che era il titolo proposto dall'Autore nelle sue "ultime indicazioni".

Si valuterà in futuro la possibilità di editare un secondo volume.

2. Procedere – secondo i criteri già stabiliti da Sias – ad approntare il passaggio dal parlato allo scritto, e a conferire un'impronta stilisticamente uniforme a tutti i testi, eliminando i brani ripetuti quasi letteralmente e «ricostruendo i periodi secondo il nuovo motivo a cui quei brani o quelle frasi erano destinati».

3. Individuare e riportare in nota a piede pagina i riferimenti bibliografici delle citazioni, la gran parte senza titolo, editore, data, non di rado senza autore, tutte, senza eccezione, prive del numero di pagina. Il testo delle citazioni è stato – quando possibile – controllato sulle fonti e, se del caso, rettificato. Tutte le note a piede pagina del libro sono pertanto dei curatori, con il notevole contributo, già ricordato, di Antonello Sciacchitano.

Alla fine di alcuni saggi ho incluso, per facilitare la comprensione di alcuni concetti solo abbozzati, una *Nota del curatore*, quando troppo lunga da inserire a piede pagina.

Nonostante gli sforzi, non è stato purtroppo possibile adempiere, se non parzialmente, a un'ultima esigenza: riferire compiutamente l'occasione, l'evento, il luogo, la data in cui questi interventi sono stati pronunciati.

Riguardo alle citazioni di Freud – indubbiamente le più numerose – mi sono regolato nel seguente modo. Tutti i testi inclusi nelle *Opere di Sigmund Freud*, 11 voll., a cura di C. L. Musatti, Boringhieri, Torino 1967-1979, vengono citati in quest'ordine: titolo dello scritto in tondo tra virgolette, seguito dall'anno di pubblicazione originale, seguito da OSF, seguito dal numero di volume, dall'anno di edizione e dal numero di pagina.

Moreno Manghi

Tracce

di Dario Contardi

Mio padre era solito portare nella tasca della sua giacca diversi oggetti. Ricordo che da piccolo ne ero molto affascinato. Quello che esercitava su di me una forte attrattiva non erano tanto gli oggetti in sé, piuttosto comuni in realtà, quanto la loro storia e il loro significato.

Usava le tasche della giacca come se fossero una borsa, non sapevi mai cosa ne sarebbe venuto fuori. Foglietti con appunti, banconote, accendini. Ricordo ad esempio una castagna. Non era una castagna particolare, era piuttosto piccola e comune ed ero abituato a vederne e mangiarne molte in casa, ma nessuna di loro mi aveva mai colpito prima di quel momento al punto da chiedermi quale fosse la sua storia. Quando glielo chiedevo ricevevo risposte diverse: “è contro il raffreddore”, “porta fortuna”, “è un regalo di un amico”. Ogni volta queste risposte formavano in me una credenza che andava poi a modificarsi con le descrizioni successive che ne faceva. Ma nel frattempo quell’oggetto era diventato per me qualcosa di speciale e di unico, meritevole di attenzione.

Aveva questa capacità mio padre: di creare curiosità intorno alle cose, di dar loro importanza e far crescere la voglia di approfondire. In qualche modo riusciva a tirar fuori la soggettività degli oggetti.

La curiosità che provavo nasceva in realtà dalla percezione di un contrasto, ad esempio in un oggetto comune di cui veniva fatto un uso insolito, che generava in me la voglia di sanare quella “cesura” attraverso la conoscenza. Mi rendo conto mentre scrivo che la curiosità che provavo nasceva anche dal contrasto che percepivo in mio padre tra la grande attenzione che metteva nelle cose che destavano il suo interesse e la sua indole riservata, al limite dello sfuggente,

come se non volesse far cogliere qualcosa di troppo definito di sé. Faceva sorgere domande, più che dare risposte. Lasciava delle “tracce”, che stava poi ad altri seguire.

D'altronde credo sia questa una delle qualità fondamentali della psicoanalisi stessa, coltivare lo stupore del mistero che permea le nostre vite, prendersi cura e valorizzare l'incertezza in un viaggio che presuppone lasciare, a volte per sempre, le proprie convinzioni.

Quando ho letto per la prima volta i suoi scritti ho avuto proprio questa sensazione. Non formavano un'opera unitaria ma erano più simili a un mosaico: ognuno di loro parlava di qualcosa che era stato importante in un dato momento della sua vita e della sua formazione ma che in seguito era stato lasciato per qualcos'altro, e così via. Lasciando delle tracce, appunto. Si può dire in un certo senso che l'unica attitudine a rimanere invariata negli anni era proprio il tentativo di mantenere lo statuto di libertà del pensiero, delle idee, delle passioni. E certo, anche della psicoanalisi.

La sua più grande passione era il cinema. Sono vivi in me i ricordi di tutti i registi, attori, icone, epoche che mi ha fatto conoscere nelle nostre serate dove facevamo scorpacciata di pellicole con il vecchio mangianastrì.

Ma tra tutti c'era un personaggio che più di ogni altro era in grado di appassionarlo: John Cassavetes, attore, regista, personalità libera e indomita, per molti il vero fondatore del cinema indipendente. Negli anni in cui Hollywood sfornava icone, slogan e miti, dove l'aspirazione di chiunque amasse quel mondo era solo di farne parte, anche come comparsa, era davvero impensabile che qualcuno se ne tirasse fuori. Ma lui lo fece, Cassavetes. Voleva mantenere intatto il suo stile, dar forma alle sue idee, far vivere i suoi sogni e raccontare le sue storie. Senza vie di mezzo, né scorciatoie. Finito ai margini per la sua fermezza nel non accettare compromessi, ha conosciuto la miseria e i demoni, ma non la sconfitta, non l'oblio. La sua opera è stata di ispirazione a tanti che, dopo di lui, decisero di non uniformarsi, non completamente, per rimanere liberi di esprimersi al di là delle mode e del conformismo di pensiero, oggi ahimè dilagante. Come lui, anche mio padre portò avanti la sua battaglia per difendere la

libertà dello statuto epistemologico della psicoanalisi. L'istituzionalizzazione delle pratiche psicoanalitiche e la nascita e proliferazione delle scuole di psicoterapia rappresentava una minaccia alla vivacità del pensiero libero e alla formazione degli analisti e per difenderla dovette fare numerose rinunce e tollerare l'incertezza.

Chi decide di portare avanti le proprie idee e i propri sogni, contro tutto e tutti, ha bisogno di qualcuno che gli stia accanto e che lo sostenga nella battaglia. Se per John Cassavetes è stata Gina Rowlands la moglie-musa, attrice nei suoi stessi film, per mio padre lo è stata di sicuro la mamma, compagna nella vita e in qualsiasi cosa venga dopo. Le loro strade si confondono in questa storia e nella mia memoria dando l'idea di una complicità indissolubile.

Ci sono stati molti compagni di viaggio, naturalmente. Penso al suo inseparabile fratello, mio zio Gabriele, complice di mille avventure di cui ancora oggi mi arrivano gli echi. Ai suoi colleghi, agli amici, ma anche ai "compagni di duello". Molti di loro hanno collaborato in modo importante alla revisione e pubblicazione di questo libro, tra cui ricordo Giovanni Sias e le interminabili conversazioni tra lui e mio padre dopo una bella cena, dialoghi di cui io allora capivo poco, ma la cui solennità mi affascinava.

Ho appreso di recente della scomparsa di Giovanni, e il primo pensiero che mi è venuto era un'immagine di lui e mio padre che proseguivano il loro confronto intellettuale, da qualche parte.

Pensando al titolo di un suo scritto, "La passione dell'analista", ho capito come nella vita di mio padre non fossero pienamente distinguibili il confine personale e professionale. Le sue idee e i suoi lavori sono permeati da un dialogo continuo tra la psicoanalisi, il cinema, la filosofia e la letteratura, capaci di catturare dei frammenti di significato e dargli vita all'interno di un mosaico affascinante e misterioso. Si immergeva nelle sue passioni cogliendone dettagli per trasformarli in un microcosmo a sé, con l'anima del sognatore.

Ora, mentre anche io seguo questa passione diventando psicoanalista, non ho più il suo riferimento da seguire davanti a me e ne sento la mancanza. Ma capita a volte inaspettatamente, mentre sono

nello studio che è stato il suo, che da un cassetto salti fuori un soldatino, o un foglietto con scritto un sogno o un mozzicone di sigaretta avvolto (chissà perché) in un fazzoletto. In quel momento il mosaico che è stata la sua storia prende vita. E penso che, dopotutto, il nostro dialogo non è ancora terminato.

Credo che questo libro sia per tutti coloro che, anche per poco, hanno condiviso la strada della psicoanalisi e della vita con mio padre e per chiunque voglia cercare, in un mosaico teorico ricco e affascinante, qualche traccia da seguire.

Prefazione di Gabriella Ripa di Meana

Il 29 settembre del 2017 ricevo da Laura Contran questo messaggio: «Cara Gabriella, il nostro Sergio ci ha lasciato. È stato la mia vita». Il nostro Sergio: per lei il compagno e l'amore di un'intera esistenza, per me un grande amico e sodale nella psicanalisi. Laura lo sapeva bene e, a differenza di molti, non ha avuto bisogno – al momento della fine – di cancellare le tracce della nostra amicizia.

Sergio e io non conoscevamo che pochissime cose della vita privata l'uno dell'altra. Non ci facevamo delle confidenze. Eppure ci sentivamo al telefono una volta a settimana, parlando di psicanalisi. Per 28 anni non abbiamo mai interrotto il nostro scambio di idee, di riflessioni, di critiche. Fino agli ultimi giorni della sua vita. Mai: neanche in occasione di divergenze nei reciproci tragitti associativi che, per una specie di miracolosa consonanza, non ci hanno resi nemici, ma soltanto differenti (appunto divergenti) per carattere e per sintomo.

Ho fatto questa premessa non tanto per comunicare l'evidente portata di una simile perdita, ma soprattutto per giustificare il taglio che proverò a dare alla mia prefazione. Una prefazione a questo suo libro o meglio a un libro anelato che in realtà, come tale, Contardi non ci ha lasciato. Eppure questo libro adesso c'è ed è riuscito a nascere grazie all'aiuto essenziale e strutturale di chi, forse più di lui, l'ha desiderato.

Ciò premesso, dunque, torno al taglio di questo mio breve testo che non vuole essere né un prima né un dopo rispetto al suo lavoro, ma soltanto uno scritto che continui a parlare con lui dei nostri temi, tre anni e mezzo dopo la sua morte. In effetti, in questo tempo di silenzio reciproco, ho pensato – proprio sulla linea della nostra co-

mune ricerca (di cui riconosco la presenza in ogni suo saggio pubblicato qui) – qualche altro pensiero che dedico alla memoria viva della nostra lunga, indispensabile, conversazione insieme.

Credo, caro Sergio, che oggi – nonostante siano tempi di medicalizzazione di ogni pratica e di ogni comune sentire – qualche psicanalista esista ancora. Tuttavia esiste a patto di avvalersi di un'indispensabile scoperta: la scoperta che LA Psicanalisi (unica, totale, stabilita una volta per tutte) non esiste.

E mi sento di dire che non esiste perché, quando si autopropone come unica oppure come la sola vera, non solo travisa la parte libera della scoperta freudiana, ma fissa sé stessa in un formulario di ciò che si deve dire, fare e ascoltare: magari per la premura di correre dietro al mondo che cambia oppure per un'immota indifferenza nei riguardi di quella ricerca vagabonda che nasceva aperta verso l'orizzonte di interrogativi irrisolti e di questioni incognite.

Del resto la pretesa che ogni analista pratici e teorizzi l'unica psicanalisi autentica non comincia da ora (tempo in cui per lo più la si sprezza o nel merito la si cancella). Non da ora dunque, ma da quando Freud, nell'atto stesso di consegnare alla sua creatura un legittimo fondamento, ha dato il via (a dispetto del proprio straordinario spirito di avventura) alla distinzione minacciosa tra fedeli e traditori.

Credo insomma che sia nata lì l'idea che esistesse LA psicanalisi: la sola, la vera, l'indiscutibile psicanalisi.

E mi sembra di poter affermare – immaginando che tu saresti d'accordo – che proprio in quel momento qualcosa dello spirito freudiano sia andato perduto: per esempio l'amore per l'errore e per l'oblio; insomma la passione per i sintomi, per i lapsus, per l'inconscio.

Oggi che l'insegnamento e la pratica analitica vanno per la minore, tuttavia è ancora individuabile una LA psicanalisi in grado di silenziare non soltanto le differenze, ma anche la vita che il pensiero e la pratica analitica possono avere davanti.

Non resta che ammettere come, in nome de LA psicanalisi, sia capitato a lungo che un leader di turno alimentasse il fuoco di una qualche verità creando così piccoli gruppi di aderenti, certi del sapere ingurgitato a partire dalla scolastica di turno.

Quando scegliemmo – sia tu che io – di diventare analisti non pensavamo tanto di optare per una professione quanto piuttosto di scegliere un’esperienza di sovvertimento critico del pensiero e della conoscenza, a partire però da una re-iscrizione della conoscenza di sé.

Divisi tra i coetanei – che si dedicavano alla rivoluzione (anch’essa unica e vera) del comunismo – e i più vecchi che, già disillusi, si affidavano alle prediche del disinganno, noi emozionati e spaesati dalle contraddizioni chiedevamo alla psicanalisi di complicare il nostro panorama, presumendo che avesse lo straordinario potere di metterci in crisi come soggetti sintomatici; e proponendo di abolire anche così ogni forma di sapere compatto al riparo dall’enigma e dal mistero dell’essere.

L’eresia lacaniana ci prese nella rete per fascinazione, comunque ci prese abbastanza da dissuaderci dal ripiegare sui conformismi della SPI, all’epoca più dottrinari di quanto non lo siano adesso. Adesso che è un tempo in cui là prevale un certo ecumenismo perbenista a impianto medicale e di moda.

Quanto a me (forse diversamente da te) non feci mai un’opzione di scuola lacaniana, certo per sintomo errabondo, ma anche perché chiedevo alla psicanalisi la crisi, non l’affiliazione associativa o dogmatica, men che meno la clericizzazione che invece prendeva sempre più piede.

Quando poi ci siamo conosciuti, ormai analisti da anni, abbiamo trovato l’uno nell’altra un’analoga aspirazione alla complessità, all’inquietudine del pensiero e alla messa in sofferenza delle garanzie. Non chiedevamo la resa, ripudiavamo le rassegnazioni della scolastica da ovunque provenissero.

E troppo spesso gli epigoni di Lacan ci apparvero assoggettati: veri e propri replicanti della parola del maestro e della setta.

Peraltro come dimenticare o sottovalutare la violenza con cui Freud accoglieva il dissenso dei suoi discepoli? Parole di fuoco e di guerra dedicò, per esempio, al dissenso con Jung e non solo.

Perciò si constatava che quella stessa psicanalisi la quale doveva condurre ogni singolo soggetto a dissentire con sé stesso e col proprio io, quella stessa psicanalisi per la quale ci sembrava che il dissenso dovesse costituire una *felice fatalità*, in realtà tollerava quasi soltanto il consenso, l'approvazione, la conformità.

E perché? Perché questo grave sintomo?

Forse un sintomo di difesa dall'angoscia e in particolare da una specifica forma di angoscia.

Mi riferisco all'angoscia dell'incertezza, di quell'incertezza sempre più demonizzata nel nostro tempo e che credo, viceversa, sia una qualità indispensabile per non cedere, per non rinunciare alla ricerca e persistere nell'attraversamento di quel magnifico universo delle incognite che stillavano dai testi freudiani nonché dalle illuminanti oscurità del suo grande esegeta, a sua volta creatore: Jacques Lacan.

Ripeto che aveva cominciato proprio Freud a mollare, stigmatizzando le divergenze come deviazionismo e rinunciando in tal modo alla luce (ma, va detto, anche all'angoscia) di quanto avrebbe potuto apportare un pensiero critico e irregolare discorde dal suo.

Sicché è stata proprio quella sua rinuncia – quando già era a metà dell'opera – ad avere attecchito sui suoi discepoli e soprattutto sugli epigoni che per lo più hanno scelto di irrigidire quel grande patrimonio, di promuoverne l'ortodossia e di divulgarne la terapia.

Altrettanto è accaduto tra i lacaniani, sebbene seguaci di un pensiero ribelle ed enigmatico, di un pensiero per certi aspetti impenetrabile: un pensiero gloriosamente intransigente nel suo farsi, divenuto però fanatico nel suo scolarizzarsi.

Certo Lacan era intransigente. Eppure secondo me praticava, sulla sua pelle, l'esperienza dell'incertezza che è l'esperienza di chi cerca, di chi si consente di sbagliare e così cerca ancora. Peraltro:

della ricerca correva i rischi e subiva le sanzioni. Era intransigente perché era eversivo e anche perché era veggente.

Viceversa i lacaniani si sono asserragliati nel patrimonio ereditato dal Maestro, inalberando le certezze di un sapere divenuto impunito e noioso: cioè senza rischi e senza imprevisti.

Era davvero arduo nella giovinezza districarsi tra i profeti de LA psicanalisi appartenenti a una o all'altra parte.

Soprattutto era effettivamente impossibile appoggiare la pratica analitica di dissenso con sé stessi (quella minaccia sismica dell'inconscio che si verifica nel corso della propria analisi) su una psicanalisi reclusa nelle sue certezze e nel suo gergo.

Per converso, sempre più si faceva strada una proposta psicanalitica medica e arresa che inalberava il principio di realtà per accettare progressivamente tutte le proposte di adattamento che arrivavano dalla civiltà del benessere, la quale piegava man mano l'invenzione freudiana alla terapia e ai suoi risultati.

E così fiocavano alibi d'ogni tipo. Progressivamente la psicanalisi psicoterapeutica e medica confluiva – nel far danno agli orizzonti aperti della cura e soprattutto allo sguardo libero sulla civiltà – con l'altra psicanalisi, quella assiomatica e dottrinarina.

Insomma, in un caso come nell'altro, il salto non si faceva, non si lasciava il sapere certo per l'incerto; si continuava a razzolare nel sapere del possibile, relegati là dentro dall'idea di una professionalità senza avventura dove – più o meno elegantemente – si rimestavano le stesse idee, gli stessi autori, i medesimi sfibrati concetti.

La ragione analitica riduceva l'eterogeneità in nome dell'omogeneità ed eludeva il salto nell'indecidibile, restando al di qua: fissandosi cioè nel mero possibile.

Ciò che si perdeva progressivamente era la dimensione rivoluzionaria della scoperta freudiana dell'inconscio.

Mi riferisco a quella rivoluzione disposta a venire a patti con l'impossibile, conservandolo come non-negoziabile. Disposta a venire a

patti con l'incondizionato, lasciandone viva l'incondizionalità.

Perché l'*impossibile* (ricordo: dividevamo questa idea che, del resto, traluce qua e là nei saggi che compongono questo tuo libro) non è la legge del "non si può" ovvero l'interdizione operata dalla legge del limite, dai rimproveri del superio. L'*impossibile* è quello posto in essere da un autentico ascolto dell'inconscio. Quindi è piuttosto ciò che non posso prevedere e che proprio per il fatto che non posso prevederlo mi sollecita a continuare ad attendere e anche a cercare.

L'*impossibile* è ciò che eccede il nostro potere e sta nell'alterità imprevedibile di un evento, non per forza piacevole o desiderabile.

L'*impossibile* (imprevedibile incondizionato non-misurabile) è una delle foggie della nostra strutturale (essenziale) incertezza!

Per lei – *cara incertezza* – vale continuare a fare gli analisti. Cito in tal senso una tua bellissima frase che si trova a p. 25 di questo tuo testo. Scrivi: «Credo che ancora oggi il compito dello psicanalista sia di sostenere con il proprio ascolto la causa del sintomo che si oppone al disagio della/nella Civiltà. Anche e soprattutto se la si ritiene una causa persa».

D'altronde è noto come la certezza sia il grande scudo della paranoia e come la ricerca della certezza nella vita coincida con il tentativo di restare radicati alla sola dimensione del possibile, dove si pretende che i conti tornino e che le sicurezze allignino.

Ed è perciò che Contardi – secondo la migliore tradizione di una ricerca aperta alle distinzioni e alle contraddizioni – teneva tanto a distinguere la psicanalisi dalla psicoterapia! Perché sapeva – e ci teneva a dirlo e a ridirlo – che un analista non propone una psicoterapia. E non la propone fundamentalmente perché vive col suo analizzante un'esperienza imprevedibile, ogni volta daccapo come se fosse la prima volta. Il che non implica che non si trovi alle prese con atti o con effetti di terapia, ma di questi effetti riconosce la dimensione di sintomo. Sintomi della sua pratica i quali, al pari di ogni altro sintomo, meritano onore e – secondo il titolo di uno degli scritti di Sergio – elogio. Ciò implica dunque che il sintomo terapeutico, proprio per questo motivo, vada elaborato e ascoltato come un inevitabile

punto d'inciampo sul cammino di formazione del soggetto in analisi. Mi riferisco a quella formazione che, con le parole di Lacan, il nostro autore definisce anche come *destituzione soggettiva*, ma che con il fascino delle sue parole ci tramanda così: «A mio avviso nella sovrersione soggettiva si producono innanzitutto i modi d'essere della mancanza: *una leggera indifferenza, un certo disinganno, un lieve disincanto*» (ivi, p. 46).

Quindi, secondo me, occorre ribadire come un tale passaggio – passaggio a quella che definivo poc'anzi preziosa incertezza – non renda titubanti sfiduciati e imbranati (è piuttosto l'utopia delle garanzie che favorisce un simile misfatto soggettivo), ma al contrario è in grado di provocare un salto in un territorio straniero, tessuto di incognite e di avventi sconosciuti. In altri termini, è forse in questo modo che si riesce a entrare nel desiderio e nella vita.

La vita, del resto, sembra avere come condizione essenziale che ci si prepari non solo a separarsi da garanzie e da certezze, ma anche ad attendere, senza conoscerne l'appuntamento, sia i momenti di felicità sia la morte, propria e dell'altro.

31 gennaio 2021

Una leggera indifferenza, un certo disinganno, un lieve disincanto

Cosa produce un'analisi? A mio avviso produce innanzitutto tre modalità di *essere nella mancanza*, o, per dirla heideggerianamente, di abitare la mancanza: *una leggera indifferenza, un certo disinganno, un lieve disincanto*.

Sergio Contardi, Conferenza tenuta a New York nell'aprile 1998.

Guarigione senza terapia

Elogio del sintomo

La psicanalisi è soprattutto cura etica.

Per sottolinearlo ritengo importante riaffermare la differenza tra disagio e sintomo.

Il disagio, come Freud ci ha insegnato, è della/nella civiltà. E deriva essenzialmente dal tentativo – attuato da ogni discorso del Padrone – d’incanalare, di indirizzare la pulsione in un percorso sublimatorio e normativizzante.

Il sintomo, così come è teorizzato in psicanalisi, è invece esattamente il contrario. Potremmo dire che è l’obiezione dell’inconscio al “normale” disagio nella civiltà. Anche per questo è possibile affermare che la psicanalisi si costituisce in ogni epoca come l’inverso del discorso del Padrone, ossia come un sintomo che non si lascia padroneggiare. Ne consegue che il sintomo, incontrando finalmente ascolto in psicanalisi, inaugura per il soggetto anche un inedito percorso etico.

In questo modo la psicanalisi attua proprio l’inverso di quello stile egemone di “ascolto” che oggi è essenzialmente tecnico, e tende a spegnere il sintomo senza ascoltarlo, a togliergli ogni dissenso, affibbiandogli un contenuto, una strategia, una miglitoria, un contegno, nel tentativo di riportarlo a un minore disagio, ovvero a qualcosa di più conforme alla civiltà. Ecco perché la cultura globale cerca di ridurre il sintomo a un errore da eliminare, oppure da significare secondo correttezza, espropriandolo di unicità e singolarità.

In effetti – una volta che il sintomo ha perso il proprio nucleo eversivo ed enigmatico – a imporsi è proprio la serialità delle sindromi, ovvero l’insieme strutturato e massificato dei sintomi. Si spiegano così sotto i nostri occhi condotte uguali, modelli clonati di comportamento, individui malati con stile patologicamente corretto. Penso all’anoressia-bulimia, agli attacchi di panico, all’appagamento diagnostico in cui si accomodano spesso i ciclotimici e i depressi.

Per questo motivo credo che ancora oggi il compito dello psicanalista sia di sostenere, con il proprio ascolto, la causa del sintomo che si oppone al trionfo del disagio nella/della Civiltà. Anche e soprattutto se la ritiene una causa persa.

Psicanalisi *versus* terapia

È buffo. Non raccontate mai niente a nessuno. Se lo fate, finisce che sentite la mancanza di tutti.

J. D. Salinger, *Il giovane Holden*

Da alcuni anni ci si continua a interrogare, soprattutto in Italia, sulla differenza tra psicoterapia e psicanalisi. Anche la nota legge che disciplina la professione di psicologo ha riproposto, seppure implicitamente, questa questione regolamentando l'attività psicoterapica e *non* regolamentando la pratica analitica. Personalmente però ritengo questa problematica mal posta, almeno nella sua insistenza, perché è a mio avviso in gran parte ormai teoricamente datata. Intendo dire: *teoricamente risolta*.

Se l'affermazione che "la psicanalisi non è una psicoterapia" trovava già delle conferme precise nel testo freudiano, è certo che con l'apporto della teoria lacaniana tale questione giunge a una sua definitiva articolazione: sia su un piano che potremmo definire "funzionale", che concerne appunto i diversi effetti della *funzione* della parola nelle due pratiche, sia su un piano che riguarda le differenti *strutture* di discorso a cui queste pratiche appartengono.

Per questo motivo mi limiterò ad elencare molto schematicamente alcune di queste differenze:

- *difformità negli scopi e negli obiettivi*: la psicoterapia è infatti essenzialmente rivolta al benessere immediato dell'individuo nel tentativo di arrivare al più presto ad *eliminare il sintomo*; nell'esperienza analitica si mira innanzitutto a reintegrare la verità del soggetto nel suo discorso, cercando di astenersi, come Freud insegna, dal *furor sanandi* tipico del terapeuta;

- *incompatibilità rispetto alla questione del sapere*: la psicoterapia intreccia con il sapere un rapporto che potremmo definire “utilitaristico”; propone quindi la questione della *tecnica* come unica modalità per fronteggiare il disagio nell’individuo. In psicanalisi il rapporto con il sapere è del tutto particolare ed è all’origine stessa del transfert. In altri termini, è l’*amore* che il sapere mette in gioco in un’analisi, qualcosa dunque di ben poco addomesticabile e utilizzabile. Del resto, la stessa definizione d’inconscio – l’*unbewusst* freudiano: la *svista* (come traduce Lacan)¹ – ci indica che si tratta di un sapere *effettuale*, ma è proprio con questo e su questo sapere non padroneggiabile che l’analisi si svolge. È anche il motivo per cui la questione stessa della tecnica in psicanalisi si pone in termini così problematici. Da queste due prime differenze, implicanti la verità e il sapere, ne discende una terza, assolutamente rilevante, che potremmo definire come: *la differente posizione delle due pratiche rispetto alla soggettività*. Se il soggetto inconscio non preesiste ma è proprio ciò che si determina nella relazione significativa, la psicanalisi nasce e si struttura, nell’invenzione freudiana, proprio nel lasciare il posto *al sorgere di questa eventualità*. Dalle libere associazioni, alla posizione di ascolto dell’analista, alla sua funzione di terzo, tutto procede in questa direzione: *far sì che nell’analisi la funzione della parola dispieghi la sua azione, nel senso appunto della soggettività, senza che «l’autorità dell’analista si sostituisca all’Io del soggetto»².*

La psicanalisi nasce infatti anche dal rifiuto di Freud a proseguire con la tecnica ipnotica: «Il mio lavoro con pazienti affetti da malattie nervose ebbe un esito ulteriore: il mutamento della tecnica catarattica», scrive nell’*Autobiografia* del 1924³. E il motivo che Freud adduce come determinante in questo mutamento concerne il fatto «che

¹ Gioco tra *unbewusst* e *une bève*, che in francese sono quasi omofoni.

² J. Lacan, *Le Séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse. 1954-1955*, Seuil, Paris 1978, p. 59 [trad. it. *Il seminario. Libro II. L’io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi*, a cura di A. di Caccia, Einaudi, Torino 2006, p. 52].

³ S. Freud, “Autobiografia” (1924), in *Opere di Sigmund Freud*, 11 voll., a cura di C. L. Musatti, vol. 10, Boringhieri, Torino 1978, p. 94.

persino i risultati più brillanti svanivano improvvisamente nel nulla allorché il rapporto personale del medico col malato veniva in qualche modo turbato»⁴.

Insisterei su questo passo dello scritto freudiano perché a mio parere vi si sottolinea una problematica non indifferente: in un certo senso Freud nota che l'ipnosi – che potrebbe essere considerata il “prototipo” di ogni psicoterapia – sia essenzialmente una pratica che produce, senza dubbio, effetti di terapia, ma *non la guarigione*.

Costatato ciò, ci si potrebbe precipitare a dedurre che la psicanalisi è la pratica che si pone innanzitutto la questione della *guarigione*. Ma non è così evidente! Vediamo di chiarire meglio il punto che ritengo essenziale allo svolgimento della mia trattazione.

Lacan, ad esempio, più volte sottolinea che «la guarigione è un *bénéfice de surcroît* della cura psicanalitica, si guardi l'analista da ogni abuso del desiderio di guarire»⁵.

E Freud non è certo da meno quando consiglia agli analisti di astenersi dal *furor sanandi*, fino ad arrivare a constatare di essere lui stesso un mediocre terapeuta e a fare affermazioni che sembrano rassentare il cinismo, come questa:

«Sovente mi dico per appagare la coscienza: soprattutto non porti lo scopo di guarire, piuttosto apprendere e guadagnare denaro. Queste, a livello delle rappresentazioni cosce, sono le più utilizzabili»⁶.

Eppure la psicanalisi nasce anche dalla constatazione dell'impossibilità delle altre pratiche, ad esempio l'ipnosi, di giungere a un'effettiva guarigione.

Freud arriva addirittura ad affermare, in uno dei suoi ultimi scritti, che «paragonata agli altri procedimenti psicoterapeutici, la

⁴ *Ibid.*, p. 95.

⁵ J. Lacan, “Variantes de la cure-type” (1955), in *Écrits*, Seuil, Paris 1966, p. 324 [trad. it. “Varianti della cura-tipo”, in *Scritti*, a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1974, p. 318].

⁶ Lettera di Freud a Jung del 25 gennaio 1909, in *Lettere tra Freud e Jung* (1906-1913), trad. it. di M. Montinari, Boringhieri, Torino 1990, p. 218 (trad. modificata).

psicanalisi è senza alcun dubbio il più potente»⁷. Come spiegare l'apparente contraddizione?

Proverò a darne una prima formulazione: la diminuzione della sofferenza psichica dell'individuo (la terapia, dunque) si svolge, lungo un'analisi, su un piano, un *registro*, differente (anche se naturalmente connesso) da quello su cui si determinerà ciò che in analisi si chiama *guarigione*, unica garanzia che vi sia stata effettivamente della terapia. Guarigione che definisco freudianamente come “*giungere a modificare l'economia libidica del soggetto*” o lacanianamente come “*sovversione soggettiva*”.

Riprenderò meglio questo argomento. Per ora mi limito a notare che la psicanalisi, nel passaggio dall'ipnosi alla teoria del transfert, è definibile anche come una *presa di posizione* rispetto alla questione stessa della *suggestione*. Intendo dire che non la esclude certo dal suo campo d'azione – cosa peraltro impossibile in quanto pratica di parola – ma che procede proprio nell'articolarla. Ogni psicoterapia procede invece nell'indulgere in una pratica che resta strutturalmente “*suggestiva*”.

Arriviamo così all'ultima e forse determinante differenza in questo mio del tutto parziale elenco: *la psicoterapia e la psicanalisi si differenziano innanzitutto perché appartengono a due diverse strutture di discorso*.

Infatti se, come afferma Lacan nel suo *Seminario* del 1954-55: «Della psicoterapia se n'è sempre fatta senza sapere bene cosa si facesse, ma a ogni modo facendo intervenire la funzione della parola»⁸, possiamo notare che è proprio da questa sottilissima “linea d'ombra” che deriva e perdura la confusione tra le due pratiche – quella che genericamente e convenzionalmente ho chiamato psicoterapia e quella analitica –, ossia dal fatto che *nell'una e nell'altra pratica comunque interviene la funzione della parola a produrre i suoi effetti*. E questo è senza dubbio un tratto comune e ineliminabile, con le differenze che prima ho sottolineato.

⁷ S. Freud, “Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)” (1932), in OSF, vol. 11, 1979, p. 258.

⁸ J. Lacan, *Le moi dans la théorie de Freud...*, cit., p. 59 [trad. it. cit., p. 52].

Ora, definire invece la psicanalisi come un'esperienza di discorso, esplicitando così la differenza tra la *funzione* della parola e la *struttura* del discorso, ci permette senz'altro un ulteriore passo avanti verso la necessaria chiarezza. Del resto, che la psicoterapia sia solo una protesi del discorso medico e quindi, come struttura, ne derivi e vi appartenga integralmente, e che il discorso medico sia per certi aspetti addirittura *l'inverso* di quello psicanalitico, è stato così ampiamente dimostrato (cito per tutti lo scritto di J. Clavreul, *L'ordre médical*⁹) che mi sembrerebbe solo una perdita di tempo insistervi ulteriormente.

Resta l'obiezione mossa da alcuni (per certi versi assolutamente precisa) che la maggior parte delle psicoterapie discendono, sono un *ramo* dell'albero "psicanalisi" (parlo naturalmente delle cosiddette "psicoterapie a orientamento psicanalitico"). Ma questa obiezione non mi sembra affatto poter cancellare quanto detto prima sulla loro radicale differenza, come rivela questa brevissima storiella sufi.

"Un giorno un uomo abbatté un ramo. Un Sufi che assisteva disse: guardo questo ramo fresco, pieno di linfa, felice perché non sa ancora che è stato reciso. Può darsi che esso non sappia il danno che ha sofferto, ma a tempo debito lo saprà. *Intanto non si può ragionare con lui?*"

Mi scuso per la parzialità di questo elenco e per la fretta con cui l'ho svolto (molto altro ci sarebbe da precisare), ma mi serviva soprattutto farvi cenno per sgomberare il campo da eventuali malintesi e introdurre così la questione che ho proposto col mio titolo e che posso ora liberamente formulare in questi termini: *se la psicanalisi non è semplicemente una psicoterapia, quale significato si può attribuire ai significanti "terapia" e "guarigione" nel contesto del discorso analitico?* Pongo l'interrogativo anche per precisare subito che non mi trovo affatto d'accordo con chi ritiene che la guarigione sia un concetto estraneo alla psicanalisi, o addirittura un "pregiudizio" o un "preconcetto" dell'analista.

⁹ J. Clavreul, *L'ordre médical*, Seuil, Paris 1978 [trad. it. di D. Gibelli, *Il rovescio della psicoanalisi. Discorso psicoanalitico e discorso medico*, Dedalo, Bari 1981].

A mio avviso ciò è vero solo se ci si limita a estrapolare questo concetto dal campo medico e a riversarlo nel discorso analitico senza riarticolarlo.

Ricordo invece che in *Analisi finita e infinita* (1937) Freud afferma: «La guarigione non si può descrivere se non in termini metapsicologici»¹⁰. Quindi, oltre a ciò che ho avanzato finora nel distinguere tra terapia e guarigione, posso specificare ulteriormente che, al contrario della pratica medica, in cui la guarigione è la terapia portata alla sua felice conclusione (non vi è dunque opposizione tra terapia e guarigione ma una linea di continuità), nella pratica analitica gli effetti di terapia non vanno spontaneamente verso la guarigione ma addirittura vi si oppongono, in un modo che preciserò.

Si potrebbe formulare la questione anche in questi termini: la psicanalisi mette in luce che il soggetto vuole stare meglio, eliminare o diminuire la sua sofferenza psichica, ma *non desidera guarire*. Del resto non enuncio nulla di particolarmente nuovo, poiché è lo stesso problema che Freud si pone in *Analisi finita e infinita*; insomma, è una problematica strettamente connessa al termine di ogni analisi.

È noto che a un certo punto molte analisi o s'interrompono bruscamente (reazione terapeutica negativa) o si avviano a diventare praticamente interminabili. Freud individua la difficoltà a condurre un'analisi fino al suo termine in ciò che chiama “*la roccia della castrazione*”¹¹.

Postulo dunque un'apparente, inspiegabile frattura, tra gli effetti di terapia che si producono in un'analisi e ciò che ho chiamato “guarigione”.

Per approfondire ulteriormente la questione della *terapia in psicanalisi*, mi sembra inevitabile interrogarsi intorno a ciò che da sempre è causa e oggetto di qualsivoglia terapia: ossia *il sintomo*. Perché

¹⁰ Freud usa *Gesundheit*, che non è “guarigione” ma “salute”: «La salute non si può descrivere che metapsicologicamente, facendo riferimento a rapporti di forza tra le istanze dell'apparato psichico». S. Freud, “Die endliche und die unendliche Analyse” (1937), in Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, vol. XVI, p. 70 nota [trad. it. di D. Radice, *Analisi finita e infinita*, Polimnia Digital Editions, Sacile 2021].

¹¹ *Gewachsener Fels*, “roccia fresca della castrazione”; termine tecnico della geologia che designa lo strato roccioso più antico, precedente ogni stratificazione.

è proprio in ciò che la terapia psicanalitica ci dice del sintomo nevrotico che si cela la chiave per intendere quell'aporia di cui sto parlando. *Definisco sintomo nevrotico tutto ciò che provoca, causa, una domanda di analisi.* Non è certo l'unica definizione possibile né la migliore, ma se non altro ha il vantaggio di connettere in modo preciso il *sintomo* con la *domanda* e quindi, ad esempio, di rendere conto del perché l'analista li sospenda entrambi allo scopo di lasciare emergere il *desiderio* che li sottende.

Si potrebbe affermare che per la psicanalisi il sintomo non esiste se non nel momento in cui si manifesta nella domanda che qualcuno arriva a formulare a un analista. *Né prima, né dopo.* Non *prima*, perché è solo la soggettività che si formula nella domanda a qualificarlo psicanaliticamente come sintomo. Non *dopo*, poiché nel momento stesso in cui il sintomo si articola nella domanda non viene più trattato dall'analista solo come "sintomo", perché è già altro: *diviene una faccenda di transfert.* In quanto tale, il suo compito è di accompagnare l'analizzante lungo la strada che conduce al *nucleo fantasmatico*, poiché, come ci ricorda Freud, è in quella direzione, ossia verso il "nucleo patogeno" che il movimento di un'analisi ci conduce. E non c'è altra *direzione della cura*, per un analista, che il tentativo di non frapporti troppo al procedere di questo movimento, e anzi di favorirlo.

Queste considerazioni ci aiutano a precisare ciò che si potrebbe definire come l'effetto principale dell'"inizio" di una relazione analitica: la creazione di una nevrosi artificiale: «Insomma, l'operazione del discorso analitico consiste nel dare un modello della nevrosi», nota Lacan nel seminario XIX sul *Sapere dello psicanalista* del 4 maggio 1972¹². Ma per ora, e per quanto riguarda il sintomo, mi preme sottolineare che ciò che si ripete nella situazione analitica è la sua essenza: il fatto che il sintomo indichi la modalità della relazione desiderante del soggetto con l'Altro inteso come "luogo della parola", ossia col significante stesso. Il che dimostra chiaramente la connessione del sintomo con la struttura nevrotica che lo determina.

¹² J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XIX. Le savoir du psychanalyste. 1971-1972* [[seminario inedito](#)].

In altri termini, il sintomo è innanzi tutto una *formazione dell'inconscio*. A partire da ciò proviamo a riassumere come lungo la sua elaborazione Freud arrivi a definirlo. Essenzialmente in tre modi: il sintomo è una *formazione di compromesso*; concerne il *ritorno del rimosso*; e riguarda il *soddisfacimento sostitutivo* di un desiderio inconscio.

Ma in che cosa si distingue il *sintomo* dalle altre formazioni dell'inconscio: il lapsus, il sogno, il motto di spirito...? Essenzialmente per un motivo: il sintomo nevrotico implica sempre la *sofferenza psichica*, ed è propriamente tale aspetto a condurre il soggetto a formulare una domanda di guarigione. «La guarigione è una domanda che parte dalla voce del sofferente, di uno che soffre nel proprio corpo e nel proprio pensiero»¹³. Questo è il punto che intendo sottolineare: *nessun'altra formazione dell'inconscio, oltre al sintomo, consente di avviare un'analisi*.

Ma se ciò è vero, nella formulazione freudiana vi è però un altro aspetto del sintomo che occorre ora richiamare nella sua più radicale essenza (è l'altra "faccia" del sintomo rispetto alla "faccia" sofferenza): il sintomo è un *soddisfacimento sostitutivo* di un desiderio inconscio, è un godimento che cade, accade (è l'etimologia di "sintomo")¹⁴, al posto di un altro godimento, o, se preferite, di un godimento Altro.

Riprendendo ora quanto dicevo prima rispetto alla *terapia* in psicanalisi, pur consapevole di radicalizzare non del tutto correttamente la questione, credo di poter affermare che gli effetti di terapia che si verificano lungo un'analisi siano dovuti in gran parte proprio alla "famigerata" *suggestione*. Salvo però specificare subito che la teoria freudiana ci aiuta almeno a orizzontarci in ciò che avviene: se la "suggestione" si verifica ciascuna volta in cui l'*oggetto* e l'*Ideale* si trovano sovrapposti, è evidente che per un tratto dell'analisi (transfert positivo) l'analista si trova a occupare la posizione del Padre Ideale,

¹³ J. Lacan, *Télévision* (1973), Seuil, Paris 1974, p. 17 [trad. it. *Radiofonía. Televisione*, a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1982, p. 70 (trad. modificata)].

¹⁴ Dal gr. συμπτῶμα "avvenimento fortuito, accidente", der. di συμπίπτω "accadere, capitare".

ossia di colui che chiude gli occhi sul desiderio del soggetto e nello stesso tempo contiene, racchiude, l'oggetto stesso del desiderio (l'*agalma*). In questo registro della relazione analitica, l'effetto terapeutico ne consegue! Poco da vantarsene. Se l'analisi si limitasse a questo sarebbe *tout court* una psicoterapia. Ma non a caso, Freud raccomandava di condurre l'analisi in condizioni di *Versagung* (privazione). Insomma, in analisi di suggestione ce n'è fin troppa. Come non cogliere l'inutilità di quegli interventi rivolti alla cosiddetta "realtà" del paziente, i quali non fanno altro che alimentare la suggestione a scapito della possibilità di analizzarla, unico scopo per cui qualcuno viene a trovarci. Per fortuna, buoni o cattivi analisti che siamo, non dipende da noi evitare gli effetti dell'analisi, ma è la direzione che la stessa cura inevitabilmente prende a confrontarci, prima o poi, con il cosiddetto *transfert negativo*. E per *transfert negativo* definisco ciò che si manifesta soprattutto come resistenza quando il movimento stesso dell'analisi si accosta al nucleo patogeno, ossia alla *verità* della "realtà sessuale dell'inconscio" messa in atto. In psicanalisi non si può – e intendo eticamente – parlare di terapia se non si giunge alla guarigione, ossia all'analisi del *transfert* più completa possibile nel caso. Che cosa si frappone al termine di un'analisi se non proprio quel godimento, cui accennavo prima, che il sintomo racchiude ostinatamente?

Ho isolato alcuni termini e precisamente: il *sintomo*, la *sofferenza* e il *godimento*. Cerco ora di ricondurli a una definizione: il sintomo ci mostra tutta la sua problematicità proprio in quanto ci propone come indissolubile l'inesplicabile connessione tra la sofferenza e il godimento. Anzi, potremmo dire che è proprio questo *impasto pulsionale* a denotarlo teoricamente e a differenziarlo dalle altre formazioni dell'inconscio. Si potrebbe perfino affermare che se la "faccia" sofferenza del sintomo avvia un'analisi, è la "faccia" godimento a impedirne il termine (altro modo di leggere la freudiana "roccia della castrazione"). Ma questa connessione tra sofferenza e godimento è veramente qualcosa di così inedito e non esplorato nella teoria analitica? Assolutamente no.

La questione è evidentemente quella proposita dal *masochismo*. Anche se, come sappiamo, Freud non ha mai trattato teoricamente il masochismo solamente come perversione ma, riarticolandolo in termini metapsicologici, è arrivato ad affermarne l'esistenza come qualcosa di primario, originario nel funzionamento dell'"apparato psichico". Anzi, si potrebbe forse arrivare a dire che il masochismo come perversione non è altro che la "caricatura" del masochismo primario. Se ho fatto questa breve digressione, introducendo la questione della perversione, è stato solo per sottolineare due problematiche inerenti allo sviluppo di quanto vado dicendo e che posso riassumere così:

a) Il "sintomo" perverso è un godimento senza sofferenza; ciò mi aiuta a ribadire quanto dicevo prima sul sintomo nevrotico. Anche Freud lo constatava: è ben difficile che un perverso arrivi a formulare una domanda di analisi, almeno in relazione alla sua perversione.

b) La struttura della perversione ci confronta con estrema immediatezza a una questione essenziale: *la connessione tra il godimento e la Legge*. E non è un caso che sia proprio il discorso giuridico quello che ha esplorato di più questa connessione.

Vediamo di esplicitarla: *se il godimento può essere definito come il realizzarsi, quindi il significarsi, di un desiderio inconscio, come si confronta questa significazione con la Legge?* Perché, a questo proposito, non provare a definire la stessa nevrosi come un "marchingegno" per evitare il godimento? Del resto le due grandi nevrosi lo dimostrano: conservare il desiderio insoddisfatto è infatti il tentativo dell'isteria; considerarlo come impossibile è invece lo sforzo della nevrosi ossessiva. Insomma, in ambedue è il godimento a essere *inibito*, o meglio, a essere inibito è l'*atto* che implica il godimento.

Vediamo ora di esplicitare come il godimento si confronta con la Legge.

Se nella *perversione* il desiderio si realizza nella *sconfessione della Legge*, potremmo dire che nel *sintomo* il godimento viene raggiunto *nonostante la Legge*. E anche che le psicopatologie della vita quotidiana si effettuano nella sospensione parziale e transitoria della Legge.

In questa dialettica ci si potrebbe chiedere che cosa reintroduca di specifico l'analisi. Azzardo una risposta che, a mio avviso, è quella del testo freudiano: nella dialettica tra il soggetto e il reale del godimento che lo concerne, l'analisi reintroduce la risorsa della *sublimazione*, ossia un godimento raggiunto *attraverso* la Legge. E in questo senso, per richiamare quanto dicevo a proposito del Padre Ideale come *agente della terapia*, potremmo ora evocare la figura del *Padre Reale* come *agente della guarigione*. Si può dunque arrivare a intendere la castrazione simbolica non più come "impotenza" ma come *eventualità* del soggetto, proprio in quel legame indissolubile che mette in relazione il godimento con la Legge.

Così mi sembra di poter leggere l'enunciato di Lacan: «La castrazione vuol dire che bisogna che il godimento sia rifiutato perché possa essere raggiunto sulla scala rovesciata della Legge del desiderio»¹⁵.

¹⁵ J. Lacan, "Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien" (1960), in *Écrits*, cit., p. 827 [trad. it. «Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano», in *Scritti*, cit., p. 830].

La scelta

Noi fummo i Gattopardi, i Leoni: chi ci sostituirà saranno gli sciacalletti, le iene; e tutti quanti, gattopardi, sciacalli e pecore continueremo a crederci il sale della terra.

G. Tomasi di Lampedusa, *Il Gattopardo*

Un modo per iniziare il mio breve scritto potrebbe essere raccontare la scena di un vecchio film. Un film visto sicuramente da bambino e che in questi giorni mi è improvvisamente ritornato alla memoria, con lo stesso affetto, la stessa emozione di allora, interpretato da Stan Laurel e Oliver Hardy, da noi noti come Stanlio e Ollio.

Non ricordo più il titolo del film, ma anche se può sembrare strano trattandosi naturalmente di un film comico, se dovessi dare ora un nome a quella scena la intitolerei: “Una delle scene d’amore più strazianti della storia del cinema”.

Si svolge più o meno così: Stanlio e Ollio si trovano in una stanza, probabilmente una cucina. Sul tavolo è ben visibile una bella fetta di torta. Ollio fissa Stanlio e gli ingiunge bruscamente: «Allora, vieni via con me o resti a mangiarti questa fetta di torta?». Stanlio, lentamente, inizia a guardare Ollio e poi la torta con aria sempre più triste. Si vede che non sa decidersi. Torna a guardare, sempre più mesto, Ollio e poi la fetta di torta. E poi ancora e ancora. Intanto inizia a singhiozzare finché non scoppia in un pianto disperato, affranto, irrimediabile.

La questione “straziante” evidentemente è qui quella della *scelta*. In effetti, qualunque atto impone una scelta, ossia il confronto del soggetto con la castrazione che lo concerne. Nell’atto dello scegliere, qualcosa si perde. Forse irrimediabilmente.

L'isteria, lo sappiamo, evita la scelta col suo passaggio all'atto spesso inconsulto; la nevrosi ossessiva resta sospesa nel dubbio, in un tempo che sovente spera infinito.

La scelta, quindi, è l'attuarsi di una decisione etica del soggetto. E lo è ancor più l'assumersi la responsabilità del proprio atto. Questo vale per chiunque ma in particolare per l'analista. L'atto è ciò per cui l'analista si espone a risponderne, scrive Lacan. La responsabilità dell'analista è innanzitutto questa: ogni suo atto deve rientrare nella particolare logica dettata dal discorso analitico.

Wo Es war, soll Ich werden: l'etica dello psicanalista si può anche intendere come il suo incessante tentativo di ritrovarsi soggetto nell'atto e nella scelta, o decisione, che l'atto ha comportato. Certo, il nostro atto analitico (interpretativo), come ogni atto etico, avviene in assoluta solitudine. Nella sua pratica clinica l'analista si autorizza soltanto da sé ma, proprio per questo, nella nostra pratica teorica dobbiamo poi risponderne a "qualcun altro", anche al nostro "sociale", senza dubbio. Ecco perché ciò che mi sembra di cogliere come effetto caratteristico della nostra modernità (definitela come volete: postmoderna, società liquida, perversa, senza padre, ecc.), è proprio l'impossibilità della scelta etica, che di per sé è etica solo nella misura in cui si è in grado di risponderne.

L'infinità di "dispositivi", intesi in senso foucaultiano – non più solo quello della Legge [cioè l'ordine giuridico-statuale] come forse era ancora ai tempi di Freud – impone oggi una disseminazione soggettiva, spinta fino alla de-soggettivazione. Proprio a causa di tale disseminazione penso che nel nostro tempo si debba parlare di disagi della civiltà, al plurale, non più al singolare, come Freud poteva ancora dire. Come ha scritto Giorgio Agamben:

Generalizzando ulteriormente la già amplissima classe dei dispositivi foucaultiani chiamerò dispositivo letteralmente qualunque cosa abbia in qualche modo la capacità di catturare, orientare, determinare, intercettare, modellare, controllare e assicurare i gesti, le condotte, le opinioni e i discorsi degli esseri viventi [...] Ricapitolando, abbiamo così due grandi classi, gli esseri viventi (o le sostanze) e i dispositivi. E fra i due, come terzo, i soggetti. Chiamo soggetto

ciò che risulta dalla relazione e, per così dire, dal corpo a corpo tra i viventi e i dispositivi¹.

Condividendo a grandi linee l'analisi di Agamben tenterò ora di tradurla nella logica della teoria psicanalitica.

La questione si può anche porre così: sono ancora efficaci i dispositivi psicanalitici finora perpetuati o rischiano di risultare non solo inefficaci ma anche pericolosi per la sopravvivenza stessa della psicanalisi, cioè per trasmetterla nel sociale come pratica clinica e teorica?

S'impone una riflessione e forse qualche scelta.

Già nel '74 Lacan profetizzava che l'analista perdura solo come un sintomo: «Non può durare se non a titolo di sintomo. Ma vedrete che si guarirà l'umanità dalla psicoanalisi. A forza di annegarla nel senso, nel senso religioso beninteso, si arriverà a rimuovere questo sintomo»².

Il discorso della nostra modernità postcapitalistica, nella sua deriva ideologica e tecnologica tende a frammentare l'Uno nella sommativa di n oggetti del desiderio, restando però nella sua essenza tendenzialmente religioso: pur volendosi laico, antitetico, rimane sostanzialmente speculare al discorso religioso. Non a caso nel 2001 Emanuele Severino parlava di "monoteismo tecnologico". Se nel mondo occidentale il discorso religioso dava un senso al dolore umano grazie alla tradizione ebraico-cristiana, l'odierno neopaganesimo si limita a rimuoverlo, negandolo come esperienza soggettiva.

Nella nostra modernità solo la dimensione scientifico-tecnologica sembra costituire l'orizzonte entro cui la realtà del mondo può e deve venire compresa. È in questo stesso orizzonte che l'esperienza del dolore viene a trovarsi inscritta e intrappolata. Si potrebbe affermare che il dolore psichico è inteso oggi come qualcosa che va semplicemente sedato (psicofarmaci, psicoterapie varie, ecc.); infatti, lo si affronta come neutralizzabile, poiché la tecnica, come orizzonte della

¹ G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Milano 2018, p. 14.

² J. Lacan, "Il trionfo della religione", conferenza stampa tenuta a Roma il 29 ottobre 1974 al Centre culturel français, ora in *Dei Nomi-del-Padre seguito da Il trionfo della religione*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2006, p. 100.

comprensione del mondo, introduce l'esattezza del comprendere come capacità di dominare. E in questo senso si configura un nuovo discorso del padrone, del *dominus*.

Se questa oggi è la cornice entro cui s'iscrivono i quadri clinici dei nostri pazienti, occorre riaffermare con decisione la differenza tra la psicanalisi e le varie psicoterapie e sottolineare che la psicanalisi è innanzitutto una pratica dell'ascolto e del prendersi cura non tanto del dolore di un soggetto individuale quanto del soggetto stesso di un dolore collettivo.

Allora la questione diventa: come può l'analista, nella nostra modernità, continuare a restare un sintomo senza farsi integrare o espellere, come sembra stia già avvenendo?

Forse, oltre che di resistenze *alla* psicanalisi sarebbe tempo di iniziare a parlare anche di resistenze *della* psicanalisi. Siamo sicuri che non occorra cercare d'introdurre – sia nella nostra pratica clinica sia in quella teorica – non tanto dei contro-dispositivi (“profanazioni” come auspica Agamben), quanto dei dispositivi differenti da quelli fin qui attuati?

Siamo certi che non si possano pensare varianti della cura-tipo che la rendano ancora più efficace? Non dimentichiamo che proprio Lacan, con la seduta a tempo variabile, ha probabilmente introdotto l'unica variante autentica di una certa cura-tipo, ormai fossilizzata dalla maggior parte degli analisti nei concetti proposti da Freud, intesi come precetti.

E infine, per quanto riguarda la nostra pratica teorica non potremmo forse iniziare a chiederci se l'istituzione – qualunque forma giuridica associativa assuma – sia oggi la modalità più efficace per aggregarsi e lavorare tra analisti, o se non ve ne siano altre che permettano di partecipare in modo più consono all'attuale dibattito sociale e alle nuove domande che ci vengono rivolte?

Per arrivare a una qualche parziale conclusione, ritengo occorra ribadire e condividere, se possibile, alcuni punti che mi sembrano irrinunciabili.

1. La psicanalisi non è psicoterapia, questo è un punto fermo, perché non è, e non ha, una tecnica da applicare. Insomma, la psicanalisi

è un'esperienza e non un esperimento. È un'esperienza di discorso che si attua in una particolare pratica di parola.

Ora, è evidente che all'epoca della tecnica la psicanalisi non possa che riprendere, e direi addirittura reclamare, la propria funzione "aristocratica" di cura del soggetto. Salvo ribadire, con Freud, che nessuna psicoterapia produce effetti di terapia quanto l'esperienza di un'analisi portata fino all'auspicabile cambiamento soggettivo, cioè alla guarigione, che procede attraverso rettifiche dell'economia libidica del soggetto. Del resto, la nostra storia – freudiana e lacanianiana – ha dimostrato che il momento del successo sociale della psicanalisi ha sempre coinciso con l'inizio di un suo profondo processo di crisi, con un suo stagnamento clinico e teorico. E certo non a caso. Non possiamo, quindi, continuare a incalzare la "modernità" inseguendo significanti non appartenenti alla logica del nostro discorso, che è e deve restare, non dimentichiamolo, l'inverso del discorso del padrone dominante in un certo periodo storico.

Un esempio per tutti: se il soggetto del nostro tempo, definito dal "monoteismo tecnologico", è il consumatore – consumatore potenziale della (pseudo) infinita serie di oggetti del desiderio che la tecnica produce – ne consegue che il termine "garanzia" diventa immediatamente un significante *maître*, occorre, infatti, "garantire" il consumatore proprio per garantirsi la sua fedeltà. Si è addirittura inventato il neologismo "fidelizzare il cliente". "Garanzia" è un significante *maître* al quale la psicanalisi non può e non deve adeguarsi. Com'è possibile anche solo pensare di "garantire" o di "render conto dei risultati" di un'esperienza soggettiva come quella psicanalitica, senza inficiarla irrimediabilmente e renderla semplicemente impraticabile? Purtroppo, bisogna prenderne atto che è proprio quanto sta già avvenendo, con la complicità di molti analisti. Il minimo che si può loro dire è che non fanno quello che fanno. E questo, per l'analista che ha la responsabilità teorica di rispondere del proprio atto, mi sembra piuttosto grave.

2. Occorrerebbe prendere atto – come ho già accennato – che l'istituzione non è l'involucro formale più adatto né per trasmettere la psicanalisi né tantomeno per formare analisti, o – ancora peggio –

per “garantire” la loro formazione. Non si tratta ovviamente di essere anarchici o anti-istituzionali o più o meno “selvaggi”, ma soltanto di constatare un’evidenza logica insita nella struttura stessa del discorso analitico.

Salto alle conclusioni. Penso che il compito prioritario cui un movimento psicanalitico possa e debba aspirare, sia semplicemente di favorire la convergenza di una serie di intersezioni tra singoli analisti e gruppi analitici, ognuno con la sua identità storica. Cercando di coinvolgere nella ricerca teorica anche i non-analisti interessati alla particolare logica con cui il discorso analitico approccia il reale. Tali intersezioni – naturalmente parziali e transitorie – vanno intese in senso matematico: “insiemi costituiti dagli elementi comuni a più insiemi”. Anche se in modo vago, ho cercato di indicare alcuni “elementi comuni”. Sono certo che altri se ne potrebbero trovare insieme.

Per terminare vorrei ricordare la risposta – e non ne trovo una migliore – che in un’intervista del 1994 Moustapha Safouan diede a qualcuno che gli chiedeva, forse un po’ affannosamente: «Come vede l’avvenire della psicanalisi?»:

Si può vedere la questione da una prospettiva più ampia: “qual è oggi il posto della psicanalisi nella civiltà?” Direi, allora, che l’idea della psicanalisi come arma contro il disagio della civiltà – che era la speranza della prima generazione e poi, forse, di Freud stesso – attualmente, di fronte all’ascesa irresistibile della tecnologia nella vita sociale, è, per gli stessi analisti, pressoché tramontata. E poi, del resto, che cosa può fare una società di psicanalisi contro questo disagio che già non facciano certi scrittori che sono uomini di verità – come Günter Grass o Garçia Marquez – e che, d’altronde, sanno bene quanto la lotta sia impari. Ma il fatto di saperlo non impedisce loro di scrivere. E questa è la lezione che ci trasmettono: perché un soggetto esiste? Esiste per servire il suo desiderio. Il nostro desiderio persiste anche se la causa è persa. Me ne infischio! La difendo proprio perché il mio desiderio è là. Allora, dire che la psicanalisi oggi non ha grandi cose da fare non è una buona ragione perché gli psicanalisti non difendano la sua causa. Anche se la considerano persa³.

³ M. Safouan, intervista con J.-P. Dupuy, “Analyse freudienne”, novembre 1994.

Factum loquendi

La pratica analitica è essenzialmente una cura di parola, come credo sia evidente a tutti. È indubitabile, anche perché in analisi non si fa altro che parlare. Sapete che una delle prime pazienti di Freud, Anna O., con bella invenzione aveva chiamato la psicanalisi una *talking cure*, cura di “chiacchiere”. Freud stesso, in tutta la sua elaborazione teorica, dallo studio sulle afasie¹ in poi – considerato pre-freudiano, tanto da non rientrare nelle *Opere* di Boringhieri, mentre è uno scritto formidabilmente freudiano – si occupa della questione del linguaggio. In quello scritto Freud parla della parola come di un’immagine acustica, precedendo Ferdinand de Saussure di almeno un decennio. I saggi successivi, l’*Interpretazione dei sogni*, la *Psicopatologia della vita quotidiana*, il *Motto di spirito*, riguardano tutti il linguaggio, come si struttura e quale funzione ha nell’essere umano. Lacan ha riletto Freud partendo proprio da questo presupposto. Pertanto l’enunciato lacaniano per eccellenza resta *l’inconscio è strutturato come un linguaggio*.

Tuttavia, non bisogna farsi prendere la mano dall’entusiasmo strutturalista e occorre una precisazione.

Se insisto sulla necessità di distinguere la psicanalisi dalla psicoterapia e dalla medicina, credo che non si possa farlo efficacemente senza distinguere altrettanto chiaramente la psicanalisi, lacaniana in particolare, dalla linguistica. Per evitare facili accuse d’intellettualismo, credo sia importante differenziare la psicanalisi tanto dalla medicina quanto dalla linguistica. Mi limito solo a qualche accenno, cercando di essere chiaro.

Il linguaggio di cui si occupa la psicanalisi non è il linguaggio-oggetto della linguistica. Perché insisto su questo punto? Perché è

¹ S. Freud, *L’interpretazione delle afasie* (1891), trad. it. di L. Longato, SugarCo, Milano 1980.

proprio partendo dalle numerose concezioni del linguaggio-oggetto, contrapposto al metalinguaggio, che si sono prodotte le numerose varianti di psicoterapia. Molte psicoterapie si fondano su tali concezioni linguistiche. Lacan affermava che la psicoterapia non è invenzione di nessuno: «se n'è sempre fatta; se n'è sempre fatta senza sapere che cosa si faceva, ma facendo comunque intervenire la funzione della parola»². Perché? Perché la funzione della parola produce automaticamente effetti di terapia. Produce suggestione, quindi terapia, perché *la terapia è suggestione*. Prima qualcuno diceva che un analista è lieto degli effetti di terapia prodotti dalla propria pratica. Anch'io certamente mi sento soddisfatto degli effetti di terapia, ma a volte mi chiedo se non sbaglio. Perché molto spesso gli effetti di terapia testimoniano che noi, in qualche modo, inevitabilmente, senza colpa, abbiamo suggestionato. L'essenziale del trattamento analitico verrà dopo, nell'analisi della suggestione, appunto.

Provo a spiegarmi meglio. Occorre innanzitutto sottolineare in cosa il concetto di linguaggio in psicanalisi si differenzia dal concetto di linguaggio in linguistica. Mi rendo conto che è un compito enorme. Partirei da un brano tratto da un saggio recente, *Mezzi senza fine*, di Giorgio Agamben che, come sapete, non è uno psicanalista. In questo brano dice qualcosa che come psicanalista mi sento di sottoscrivere integralmente:

Noi non abbiamo, infatti, la minima idea di che cosa sia un popolo né di che cosa sia una lingua (è noto che i linguisti possono costruire una grammatica, cioè quell'insieme unitario dotato di proprietà descrivibili che si chiama lingua, solo dando per scontato il *factum loquendi*, cioè il puro fatto che gli uomini parlano e s'intendono tra loro, che resta inaccessibile alla scienza)³.

Ecco, potremmo affermare che la psicanalisi, al contrario della linguistica, non dà affatto per scontato il *factum loquendi*, ossia l'enunciazione, l'atto stesso di parola, ma che si occupa proprio di

² J. Lacan, *Le moi dans la théorie de Freud...*, cit., p. 59 [trad. it. cit., p. 52].

³ G. Agamben, "Le lingue e i popoli", pubblicato in "Luogo comune", 1, 1990, ristampato in *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.

questo. O meglio, si occupa della divisione del soggetto, cioè della divisione tra soggetto dell'enunciato e soggetto dell'enunciazione.

Il tentativo chomskiano di formalizzare la grammatica come struttura generativa, delinea in fin dei conti il progetto di trovare un fondamento metalinguistico che, nell'abolizione del *factum loquendi*, fissi il linguaggio come fatto genetico. Ed è così che dal linguaggio come fatto genetico, ossia *dal linguaggio come strumento, è possibile derivare una cascata di terapie*.

Sempre per stabilire cosa differenzia la psicoterapia dalla psicanalisi, provo ad avanzare un'altra tesi, formulandola nel modo più breve possibile: la psicoterapia si fonda *sul* linguaggio, la psicanalisi, invece, è una terapia *nell* linguaggio.

Questa è un'altra differenza radicale tra psicoterapia e psicanalisi. Perciò Lacan può parlare dell'etica del *bien dire*, del dire bene, e Wittgenstein può, ancora più radicalmente, affermare che l'esperienza della pura esistenza del linguaggio coincide con l'etica.

Lo stesso mito di Babele, ripreso da Dante nel *De vulgari eloquentia*, ci dà un mirabile esempio dell'infinita pluralità dei gerghi, perché si può dire che ciascun parlante parla un proprio gergo. Scrive ancora Agamben:

Perché che cos'altro fa Dante quando, raccontando nel *De vulgari eloquentia* il mito di Babele, dice che ogni specie di costruttori della torre ricevette una propria lingua incomprensibile per le altre e che da queste lingue babeliche derivano le lingue parlate nel suo tempo, se non presentare tutte le lingue della terra come gerghi (la lingua di mestiere è la figura per eccellenza del gergo)? E, contro questa intimità gergale d'ogni lingua, egli non suggerisce (secondo una secolare falsificazione del suo pensiero), il rimedio d'una grammatica e d'una lingua nazionale, ma una trasformazione dell'esperienza stessa della parola che chiama "volgare illustre", una sorta d'affrancamento – non grammaticale ma poetico e politico – dei gerghi stessi in direzione del *factum loquendi*⁴.

Allora proprio con la sua teoria del linguaggio Dante può esemplificare ciò che la psicanalisi sostiene quasi come assioma, cioè che

⁴ *Ibidem*.

non esiste metalinguaggio, non esiste il linguaggio-oggetto su cui fondare la pratica analitica. Perciò dicevo che la psicanalisi è una pratica nel linguaggio. Lacan dice più radicalmente che, mentre per Chomsky il linguaggio è uno strumento, per la psicanalisi il linguaggio è ciò che fa buco nel reale. Come ricordavano anche Sciacchitano e Manghi, la questione essenziale è che il soggetto è questa mancanza, che è poi l'origine stessa del desiderio.

Se la cura analitica vuol giungere alla guarigione, ossia a un nuovo statuto inedito del soggetto, deve innanzitutto saper preservare nella propria pratica tale mancanza originaria. Quando Freud ci insegna che l'analisi va condotta in condizioni di *Versagung*⁵, che cosa intende? Intende che non dobbiamo intrometterci nel desiderio del paziente. *Versagung* vuol dire che strutturalmente non si può rispondere alla domanda del paziente, perché bisogna preservare il punto beante attraverso cui il paziente realizzerà la propria formazione soggettiva. Si è parlato di formazione laica del soggetto, di nuovo statuto psichico del soggetto. Ma bisognerebbe anche cercare di rispondere alla domanda: quali sono gli effetti di formazione soggettiva prodotti dall'analisi? Che cosa significa "formazione soggettiva"? Per esempio, Freud, che non era molto ottimista, si limita a notare che l'essenziale del risultato analitico consiste nel passare dalla miseria nevrotica all'infelicità quotidiana; poi aggiunge giustamente che l'infelicità quotidiana è la nostra unica risorsa di felicità, e non è da trascurare. Non è da meno Lacan quando usa termini che lui stesso definisce inquietanti, come "destituzione soggettiva" o "disessere". Dal canto mio, pur sottolineando che l'analisi comporta innanzitutto la sparizione del sintomo, la scomparsa stabile dei sintomi nevrotici, con la risoluzione della connessa sofferenza, proverei a nominare alcune componenti dell'"effetto di sovversione soggettiva".

Cosa si produce, in effetti? A mio avviso nella sovversione soggettiva si producono innanzitutto i modi d'essere nella mancanza: *una leggera indifferenza, un certo disinganno, un lieve disincanto.*

⁵ Tradotto solitamente con "frustrazione", Lacan propone "rifiuto", nel senso subito precisato da Contardi: rifiuto di "intrometterci nel desiderio del paziente" e di rispondere alla sua domanda d'amore.

Per leggera indifferenza non intendo certo l'indifferenza verso l'altro, ossia il rigetto della passione che incontriamo in patologie come l'isteria, e neppure il tentativo d'elevarsi al di sopra delle passioni, come nella mistica. Con l'espressione "leggera indifferenza" intendo piuttosto, e al contrario, un'attenzione diversa per l'altro cui ci si rivolge, un ascolto che sappia mantenersi tale senza scivolare nelle trappole assordanti dell'erotizzazione e dell'idealizzazione.

Il disinganno è, invece, l'effetto dell'analisi del transfert. Infatti, come sottolinea Lacan, il transfert non ripete, se non nella forma, quanto di simile è avvenuto in passato; piuttosto, in quanto amore, isola nell'attualità il suo puro funzionamento d'inganno. Per sua natura il transfert è desiderio di ingannare l'Altro. Il soggetto desidera ingannarlo assoggettandosi, facendosi amare da lui, proponendo la falsità essenziale dell'amore come resistenza al desiderio. Pertanto, direi che giungere al termine dell'analisi e alla liquidazione del transfert, comporta anche entrare in un certo disinganno, che però nel medesimo tempo è l'autenticità stessa dell'amore.

Per concludere, vorrei accennare al disincanto. Ma non potrei certo trovare parole migliori di quelle di Claudio Magris nella sua stupenda prolusione al 76° Festival musicale di Salisburgo:

Il disincanto è un ossimoro, una contraddizione che l'intelletto non può risolvere e che solo la poesia può esprimere e custodire, perché esso dice che l'incanto non c'è ma suggerisce nel modo e nel tono in cui dice, che esso, nonostante tutto, c'è e può riapparire quando meno lo si attende. Una voce dice che la vita non ha senso ma il suo timbro profondo è l'eco di quel senso⁶.

⁶ Ora in C. Magris, *Utopia e disincanto. Storie speranze illusioni del moderno*, Garzanti, Milano 1999.

La cura analitica come cura della soggettività

Pur essendo una lezione, questa non è, e non vuole essere, una lezione di tipo universitario. Freud stesso in un suo scritto ci spiega ampiamente perché la psicanalisi non può e non deve essere insegnata all'università¹.

La psicanalisi non riguarda un sapere predigerito e catalogato ma un sapere inconscio e quindi per definizione “non saputo”. Quindi un analista, pur partendo dalle premesse teoriche che ritiene più opportune, non può sottrarsi alla propria ricerca teorica, piccola o grande che sia. Per questo non credo troppo alle etichette: kleiniano, freudiano ortodosso, junghiano, lacaniano...

Io sono lacaniano per via di formazione. Lo sono stati anche i miei maestri, ma ciò che ho fatto mio della teoria di Lacan è soprattutto il suo “ritorno a Freud” (che è solo una parte del suo insegnamento), ovvero il suo ritornare non tanto alla lettera, quanto allo “spirito”, o meglio alla logica del testo freudiano: il suo rileggerlo alla luce di una teoria del linguaggio, comunque ben presente anche negli scritti di Freud stesso.

Per questi motivi, di tutte le definizioni della psicanalisi che sono state date in quasi cent'anni della sua esistenza, la più articolata – e forse anche, un po' paradossalmente, la più attuale – è ancora quella che lo stesso Freud ci fornisce in *Due voci di enciclopedia* del 1922:

Psicanalisi è il nome di:
un procedimento per l'indagine di processi psichici cui altrimenti sarebbe pressoché impossibile accedere.

Un metodo terapeutico (basato su tale indagine) per il trattamento dei disturbi nevrotici.

¹ Cfr. S. Freud, “Bisogna insegnare la psicoanalisi nell'università?” (1918), in OSF, vol. 9, 1977, pp. 29-35.

Una serie di conoscenze psicologiche acquisite per questa via².

Dunque la psicanalisi è per Freud un procedimento, un metodo e la teoria che ne deriva.

Prima osservazione: questi tre elementi – procedimento-metodo-teoria – sono tra loro strettamente annodati. Una peculiarità della psicanalisi è che anche senza uno solo di questi componenti la nostra pratica non potrebbe più definirsi come psicanalitica.

Seconda osservazione: Freud sembra far derivare, almeno in linea di principio, la teoria dal metodo terapeutico e non viceversa. La pratica analitica è dunque un' *esperienza* e non un *esperimento* – un'esperienza da cui si ricava anche della teoria. Ecco perché non esiste, come già Freud ricordava, una vera e propria “tecnica analitica”. Ciascun analista deve far proprio questo intreccio inestricabile tra procedimento, metodo e teoria, deve trovare un suo stile.

Lo stile di un'analista è la sua tecnica. Definizione paradossale perché presuppone che un tratto assolutamente soggettivo (lo stile) governi qualcosa che dovrebbe essere oggettivo per definizione (la tecnica). Sembra impossibile, ma è proprio con questo impossibile che un'analista, nella sua formazione, deve confrontarsi. Ed è per questo motivo che per giungere ad occupare la posizione di analista per qualcuno non è sufficiente applicare una teoria, più o meno predigerita, ma occorre fare una lunga analisi personale, attraverso cui fare propria la teoria.

Attraversare l'esperienza analitica è l'unico modo per collocarsi soggettivamente in quell'intreccio che costituisce ciò che chiamiamo “psicanalisi”, e che Freud, nel *Poscritto* del '27 alla *Laienanalyse*, ribadisce in questi termini:

So per certo un'altra cosa: nella psicoanalisi è esistito fin dall'inizio un legame molto stretto tra terapia e ricerca. Dalla conoscenza è nato il successo terapeutico e, d'altra parte, ogni trattamento ci ha insegnato qualcosa di nuovo; parimenti ogni nuovo elemento conosciuto è stato accompagnato dall'esperienza dei benefici effetti che

² S. Freud, “Due voci di enciclopedia: ‘Psicoanalisi’ e ‘Teoria della libido’”, (1922), in OSF, vol. 9, 1977, p. 439.

da esso potevano derivare. Il nostro procedimento analitico è l'unico a conservare gelosamente questa preziosa coincidenza³.

Proprio per via del loro annodarsi possiamo anche isolare transitoriamente uno dei tre elementi che costituiscono la psicanalisi, senza per questo perdere di vista gli altri due. Se ora parlerò della cura analitica, che Freud chiama “metodo terapeutico”, lo farò ricordando che è l'esperienza di un particolare procedimento conoscitivo (quello delle libere associazioni, dell'interpretazione dei sogni e della costruzione della storia di un soggetto). Una cura intrisa di una teoria che la produce e ne deriva.

Veniamo ora alla questione che ho proposto come tema del nostro incontro: *che cos'è una cura analitica?*

Subito devo fare una prima precisazione: preferisco usare il termine “cura” piuttosto che i termini “terapia o psicoterapia”, anche se credo che il termine cura non sia, in senso stretto, un concetto freudiano. Non posso escludere che Freud nelle *Gesammelte Werke* usi *Kuro Sorge* (i due termini che in tedesco significano cura)⁴. Certo è che la voce cura non è riportata nell'indice analitico delle *Opere* tradotte in italiano (e quindi neppure nell'indice analitico della traduzione inglese della *Standard Edition* da cui è ricavata la traduzione italiana)⁵. Se Freud usa nei suoi scritti la parola “cura”, la usa comunque marginalmente e senza attribuirle un particolare significato teorico. Semplicemente, cura, negli scritti freudiani e in generale nella letteratura psicanalitica, viene usato come sinonimo di terapia o trattamento (termini molto più usati)⁶.

³ S. Freud, Poscritto del 1927 a “Il problema dell'analisi condotta da non medici” [“La questione dell'analisi laica”] (1926), in OSF, vol. 10, 1978, p. 422.

⁴ Nelle *Gesammelte Werke* “Sorge” ricorre 77 volte e “Kur” 297 volte (ma “psychoanalytische Kur” ricorre solo 4 volte), su un totale di oltre 6700 pagine. Ciò non inficia l'affermazione dell'autore che la “cura” (*Sorge o Kur*) «non sia, in senso stretto, un concetto freudiano», com'è anche attestato dalla sua esclusione dalle voci dell'*Enciclopedia della psicanalisi* di Laplanche e Pontalis.

⁵ Nella *Standard Edition* “care” ricorre 132 volte e “cure” 145 volte.

⁶ Nella *Standard Edition* “(psycho)-analytic therapy” ricorre 62 volte e “(psycho)-analytic treatment” 227 volte.

Perché dunque preferisco proporvi il vocabolo cura per indicare ciò che avviene nella nostra pratica analitica?

Per due motivi, essenzialmente:

a) il termine cura è stato con decisione introdotto al posto di terapia o trattamento negli anni '50 proprio da Lacan, che fino al 1980 ha rivisitato, riletto la teoria freudiana proponendo un "ritorno a Freud" alla luce degli studi della linguistica moderna (Jakobson, Benveniste – per fare solo due nomi) e dell'allora nascente "strutturalismo" (corrente filosofica che dominerà poi la scena culturale francese, e non solo, negli anni '60 e in parte '70);

b) l'altro motivo è che il termine cura è maggiormente svincolabile dal discorso medico di quanto lo sia comunemente il termine terapia, e questo per me è prezioso, perché ritengo che il discorso medico e il discorso analitico siano, per molti versi, addirittura uno l'opposto dell'altro.

Ma anche solo restando a Freud, sono numerose le sue affermazioni in questo senso.

Tra le altre vi cito questa, abbastanza esplicita:

Dopo quarant'anni di attività la conoscenza che ho di me stesso mi dice che propriamente non sono mai stato un medico. Sono diventato medico essendo stato costretto a distogliermi dai miei originali propositi, e il trionfo della mia esistenza consiste nell'aver ritrovato, dopo una deviazione tortuosa e lunghissima, l'orientamento dei miei esordi [proprio attraverso la psicanalisi]⁷.

Detto questo, sono il primo ad affermare che senza la medicina e gli studi neurologici di Freud probabilmente la psicanalisi non sarebbe mai esistita, il che non mi impedisce di ribattere che l'invenzione freudiana, pur apportando cura a un soggetto sofferente, si è completamente svincolata dai suoi presupposti medici.

E in effetti, il termine cura, molto più di terapia, lo ritroviamo anche in altri contesti, in altri discorsi.

⁷ S. Freud, Poscritto del 1927 a "Il problema dell'analisi condotta da non medici" ["La questione dell'analisi laica"], cit., p. 418.

- Nel *discorso giuridico*, il curatore – nel senso di colui che si sostituisce al soggetto incapace di intendere e di volere – è figura giuridica antichissima.

Nel diritto romano troviamo la cura del minore, la cura furiosi e la cura del prodigo come funzioni del curatore. Senza dimenticare la *cura animarum* (cura delle anime), figura del diritto canonico che si riferisce essenzialmente “a quel complesso di poteri carismatici e di attività pastorali che sono diretti al fine specifico e fondamentale della *salus aeterna animarum*”. A questo proposito, e a scanso di equivoci, Freud afferma più volte che se un analista non è un medico, tantomeno è un prete (l’analista è un curatore d’anime senza essere né medico né prete).

- Nel *discorso filosofico*, il concetto di cura, ha da sempre ulteriori e numerosi significati. Mi limiterò a ricordare l’uso che ne viene fatto in due filosofi che hanno influenzato col loro pensiero la seconda metà del ‘900: Heidegger e Foucault.

In particolare, vorrei ricordare la radicale rielaborazione che ne fa Heidegger in *Essere e tempo*, dove nella sua ontologia l’Esserci stesso è cura⁸.

Per quanto riguarda invece Foucault, basta ricordare lo scritto *La cura di sé*, terzo volume della sua *Storia della sessualità*⁹ in cui ricostruisce la genealogia del soggetto desiderante nel mondo greco-romano e, più in generale, lega le sorti della soggettività alle sorti culturali della sessualità (proprio come Freud).

Dopo questo breve *excursus*, torniamo al nostro campo, quello psicanalitico. Come ho accennato, il termine cura viene ripreso da J. Lacan, in particolare in uno dei suoi scritti più famosi, “La direzione della cura”, del 1958, che parla essenzialmente della posizione dell’analista nella cura – nel transfert quindi – e degli effetti di terapia e guarigione che si producono nel paziente. (Si noti che usando il termine “cura”, la terapia diviene un effetto e non più l’unico scopo di una psicanalisi: mi sembra un considerevole spostamento).

⁸ M. Heidegger, *Essere e tempo*, § 12.

⁹ M. Foucault, *La cura di sé*, trad. it. di L. Frausin Guarino, Feltrinelli, Milano 2014.

In questo senso, e solo in questo senso, possiamo affermare che Lacan recupera pienamente la lezione heideggeriana (di cui è stato attento lettore e traduttore): la cura analitica diviene essenzialmente un prendersi cura, un'attenzione, l'"occupazione" dell'analista. Scrive, ad esempio, in un passaggio della "Direzione della cura":

Sottoporro dunque nuovamente l'analista ad interrogatorio, dato che io stesso lo sono, per osservare ch'egli tanto meno è sicuro della sua azione quanto più vi è interessato nel suo essere.

Interprete di ciò che mi è presentato in discorsi o in atti, decido del mio oracolo e lo articolo a mio piacimento [...], ben lungi ovviamente dal poter misurare tutto l'effetto delle mie parole, ma ben avvertito di ciò e teso a provvedere, cioè sempre libero circa il momento e numero così come circa la scelta dei miei interventi¹⁰.

Paradossale "libertà dell'analista", aggiungerei. Perché, come evidenziano queste poche righe, è proprio in questa libertà di intervento interpretativo che risiede anche la sua enorme responsabilità. Un analista, ci ricorda Lacan, non conduce una cura affidandosi al suo "essere", per quanta "prestanza ontologica" possa avere, ma deve restare ben attento al suo *fare*, ossia al suo dire interpretativo: di questo è innanzitutto responsabile.

Bisogna proprio arrendersi: la psicanalisi non è una pratica medica, religiosa e nemmeno filosofica, ma assolutamente *sui generis*. Iniziamo col definirla *una pratica che si prende cura della soggettività dell'individuo sofferente*. Come dice É. Roudinesco in *Pourquoi la psychanalyse?*¹¹, è forse l'unica pratica psi che si ponga ancora questo obiettivo. La psicanalisi sta ben attenta a non confondere la soggettività di chi soffre con la sua sofferenza psichica, ossia il suo sintomo, che non è semplicemente un'escrescenza da tagliare, ma parte integrante del soggetto, la modalità con cui egli arriva a esprimere il suo disagio. Insomma, nella formazione di un sintomo psichico ciò

¹⁰ J. Lacan, "La direzione della cura e i principi del suo potere" (1958) in *Scritti*, cit. p. 583.

¹¹ É. Roudinesco, *Pourquoi la psychanalyse?*, Fayard, Paris 199 [trad. it. di M. Grasso, *Perché la psicanalisi?*, Prefazione di G. Ricci, Editori Riuniti, Roma, 2000].

che importa è meno il fenomeno sintomatico in sé che il suo *lavoro di formazione* (proprio come per il sogno).

Possiamo infine dire che *la psicanalisi non è semplicemente una psicoterapia o una cura del sintomo, ma è innanzitutto la pratica e la cura della soggettività*. E lo è tal punto che, come scrive Gabriella Ripa di Meana, «si dispone ad ascoltare e a rispettare anche il tasso di *incurabilità* che ogni disagio psichico reclama, sia pure sotto i più svariati travestimenti della domanda d'aiuto»¹².

¹² G. Ripa di Meana, *Modernità dell'inconscio*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 2001, p. 212.

Laicità della cura analitica

Nel 1926 Freud scriveva a Paul Federn: «Una volta o l'altra la battaglia per l'analisi laica va combattuta fino in fondo. Meglio ora che in seguito. Fino a che vivrò, mi opporrò a che la psicanalisi venga inghiottita dalla medicina»¹.

Freud, in effetti, ha più volte ripetuto che gli psicanalisti non sono né medici né preti, ma credo che oggi in Italia occorra anche affermare che la pratica analitica, proprio in quanto laica, non è neppure una psicoterapia.

L'attuale normativa italiana stabilendo quale debba essere la formazione psicoterapeutica ha logicamente tracciato una linea di demarcazione tra quella galassia di teorie terapeutiche – tra loro spesso in contraddizione, che si ritrovano a seguire i dettami della formazione imposta dallo Stato e, quindi, a potersi e volersi definire come psicoterapie – e la psicanalisi.

Come cercherò di dimostrare, se la psicanalisi seguisse supinamente i principi di questa legge metterebbe in pericolo la sua stessa sopravvivenza pratica e teorica. La legge 56 del 1989, oltre a istituire un ordine degli psicologi, tenta di regolamentare giuridicamente il campo delle psicoterapie ricorrendo, per la formazione degli psicoterapeuti, a procedure standardizzate, universitarie o parauniversitarie, e riservando l'esercizio della psicoterapia a medici e psicologi. In che modo questa legge contrasta con la nostra etica e impedisce allo psicanalista di assumersi la responsabilità del suo atto, rendendo veramente selvaggia la pratica psicanalitica?

¹ [Lettera di S. Freud a P. Federn del 27 marzo 1926](#), trad. it. di D. Radice.

L'anno successivo, nel Poscritto al saggio sull'analisi laica, Freud scriveva: «Voglio solo sentirmi al sicuro dall'eventualità che la terapia uccida (*erschlägt*) la scienza». S. Freud, *La questione dell'analisi laica* (1926-27), trad. it. di A. Sciacchitano e D. Radice, Mimesis, Milano-Udine 2112, p. 112. Invano si cercherebbe questo brano nelle *Opere di Sigmund Freud*.

Se ci occupiamo ancora di questa legge è perché nella sua formulazione lascia aperto uno spazio, anche se solo interpretativo, sulla possibile equiparazione tra psicanalisi e psicoterapia. Infatti, in un primo tempo l'art. 3 recitava: «L'esercizio delle attività psicoterapeutiche, *comprese quelle analitiche* [...]». Dopo ampio dibattito l'inciso fu cancellato, lasciando però aperta ogni eventuale interpretazione.

Entriamo ora nel merito di questa legge, che riserva la pratica psicanalitica ai medici e agli psicologi – e questo già porrebbe alla psicanalisi un primo insormontabile paradosso. Infatti, se è dimostrabile che un'analisi è didattica solo nell'*après-coup*², ossia non esiste un'analisi *a priori* definibile come didattica, allora è altrettanto vero, in linea di principio, che ciascuna analisi può solo *rivelarsi* tale, e spesso inaspettatamente, sorprendendo sia l'analista sia l'analizzante.

Seguendo la legge 56/89, si porrebbe il caso “imbarazzante” dell'analista costretto a interrompere il lavoro dell'analisi perché l'analizzante non è medico o psicologo. Senza contare poi che nella storia recente, anche italiana, molti protagonisti della psicanalisi non provenivano da una formazione medica o psicologica e che alcuni non erano neppure laureati. L'obiezione appena mossa deriva a sua volta da due constatazioni ben note, imprescindibili per ogni formazione analitica.

La prima è che l'analisi personale è considerata da tutte le componenti del movimento psicanalitico fondamentale per la formazione dello psicanalista.

La seconda è che la relazione tra analista e paziente richiede che la funzione simbolica tra i due non sia prefissata da un'istanza fondamentalmente estranea alla relazione stessa, come l'autorità pubblica. La responsabilità dell'analista non è delegabile a nessuna istanza terza di tipo legale senza compromettere tutto il senso della pratica analitica³. Se vi è un terzo, in questo caso lo Stato, che incarna l'Altro dell'Altro, l'analista viene automaticamente privato di ogni

² Traduzione francese del concetto freudiano di *Nachträglich/Nachträglichkeit*, che si può rendere con “a posteriori”, “retroattivamente”.

³ Lo stabilì chiaramente Freud nel saggio sull'analisi laica: «La situazione analitica non tollera terzi». S. Freud, *La questione dell'analisi laica*, cit., p. 25.

funzione simbolica, cioè della possibilità stessa di funzionare da analista. Resta solo la possibilità di una relazione sul piano puramente intersoggettivo, aperta quindi a tutte le perversioni più o meno psicoterapeutiche. Ma soprattutto, delegando l'essenziale della formazione a procedure di tipo universitario e parauniversitario, questa legge va in direzione opposta a quella scelta da Freud che volle sempre tener distinta la formazione degli analisti da quella universitaria e nell'Austria ormai non più *felix*, nel '26 riuscì a non far approvare una legge che intendeva riservare la pratica della psicanalisi ai soli medici.

Del resto, occorre notare che il concetto stesso di terapia (psico o no, poco importa) è da sempre un concetto strettamente connesso alla struttura del discorso medico e, quindi, ne condivide sostanzialmente l'obiettivo: la guarigione come *restitutio in integrum*, che si ottiene vincendo il "disturbo" (il sintomo) e puntando così al ristabilimento più completo della salute. La stessa psichiatria può essere definita come cura medica dell'anima nata nel Settecento e fondata sul postulato illuminista: follia = malattia mentale.

Nel testo precedente ho elencato le differenze tra psicanalisi e psicoterapia. Mi basta ora ricordare che per la psicanalisi il sintomo non è solo sofferenza, ma per il soggetto costituisce l'occasione di intraprendere un percorso che lo conduca a confrontarsi con il proprio desiderio inconscio, fino a superare la rimozione (e quindi il sintomo come ritorno del rimosso) giungendo così a una revisione del giudizio (*Urteilsverwerfung*). Infatti, nella teoria freudiana, il godimento, cui dobbiamo la persistenza del sintomo, è l'effetto della trasgressione della Legge. Se la Legge, quella edipica innanzitutto, è la rimozione stessa del desiderio, il sintomo come ritorno del rimosso è ciò che si afferma del godimento "nonostante la Legge".

Il fallimento strutturante, addirittura costitutivo, della rimozione – la sua "normale" modalità di funzionamento – è quindi la trasgressione della Legge effettuata dalla nevrosi.

Giungere al termine di un'analisi significa dunque compiere un vero e proprio percorso di formazione soggettiva o, se si preferisce, di revisione etica, accompagnando il soggetto nel suo confronto con

il proprio desiderio, fino a formulare un giudizio che si sostituisca alla rimozione. Per questo motivo la guarigione in psicanalisi non è da ricercare tanto nella scomparsa dei sintomi quanto piuttosto in quella che Freud definisce una modificazione dell'economia libidica del soggetto, o che Lacan specifica come sovversione soggettiva. La guarigione in psicanalisi è raggiungere una significativa rettifica dello statuto psichico del soggetto e quindi della struttura del suo discorso. In altre parole, la psicanalisi non rientra nella voce di enciclopedia "psicoterapia", proprio perché nella cura psicanalitica la guarigione procede, provocando effetti di terapia, solo dall'autentica formazione soggettiva. Voler dividere la formazione dalla terapia, privilegiando forzosamente quest'ultima, è un errore di cui, almeno in parte, gli analisti si sono resi complici. Come interpretare altrimenti un'affermazione come questa, contenuta nella prefazione alla traduzione italiana del saggio di Freud sull'"analisi laica" (curata da alcuni nostri autorevoli analisti): «In Italia esiste un *quorum* per i non medici, così da assicurare una consistente prevalenza numerica dei medici sui non medici, nell'ambito della Società, senza escludere del tutto i non medici. Il criterio è stato adottato soprattutto per i rapporti con il resto della classe medica»⁴. Lascio a voi giudicare quanto tale affermazione contrasti fortemente con lo spirito del saggio di Freud, anche alla luce dei recenti avvenimenti legislativi. È semplicemente l'anticamera della capitolazione della psicanalisi alla medicina, come rischia di avvenire, mediante il passaggio a un concetto di psicoterapia per l'appunto "medica".

Riguardo al campo lacaniano, come dimenticare che un personaggio autorevole ha dichiarato addirittura che questa legge, affatto contraria allo spirito della psicanalisi e pericolosa per la sua stessa sopravvivenza in Italia, sarebbe una "legge illuminata"?⁵ In questo clima "culturale", non deve sorprendere se poi lo psichiatra di turno

⁴ S. Freud, "Il problema dell'analisi condotta da non medici", in OSF, vol. 10, cit., p. 348.

⁵ Si tratta della "Introduzione all'apertura dell'Istituto freudiano di Roma", di J.-A. Miller, riportata in F. Quesito, *Da Lacan in Italia a SpazioZero*, Polimnia Digital Editions, Sacile 2017, pp. 12-13 dell'edizione [PDF](#)].

può alzarsi impunemente a recitare il *De profundis* alla psicanalisi e, subito dopo, il *Gloria* per le neuroscienze, come avviene sempre più spesso.

Il progetto è sempre il solito, vagheggiato da una parte del discorso scientifico: realizzare un umanesimo senza etica e quindi religioso e totalizzante. Già Heidegger, Adorno, Marcuse e Althusser avevano, con argomentazioni diverse, stigmatizzato i presupposti idealistici e revisionisti di tale progetto. Resta che il tono arrogante con cui oggi viene riciclato è un effetto da addebitare in larga misura alla rinuncia di una parte importante degli psicanalisti a continuare a esercitare il proprio ruolo intellettuale e culturale rispetto a ciò che Freud chiamava il “disagio nella civiltà”. Un forfait sancito anche dall’adesione, implicita o esplicita, delle Società psicanalitiche alla legge sulle psicoterapie.

Voglio comunque ricordare che proprio in questa situazione di profondo smarrimento del senso stesso della psicanalisi, sorse in Italia, nel ‘95, *SpazioZero. Movimento per una psicanalisi laica*, costituito da un insieme di analisti appartenenti a varie scuole e indirizzi che si proponevano di insistere, seguendo l’insegnamento freudiano, sul carattere laico, non giuridico e non specialistico, della pratica analitica, che non può essere definita una psicoterapia.

La psicanalisi non è una medicina e neppure una medicina alternativa, come l’omeopatia o appunto la psicoterapia; ne è piuttosto l’alternativa radicale, poiché appartiene a un ordine di discorso differente. La struttura del discorso medico è esattamente l’inverso di quella del discorso analitico, e non a caso Freud, nel Poscritto del ‘27 alla *Laienanalyse*, propone di definire la pratica analitica come cura non medica dell’anima, in contrapposizione alla cura medica dell’anima che, come ricordavo, è la definizione classica, ottocentesca, di psichiatria. E in una sua famosa lettera Freud sogna un tempo in cui gli analisti si potranno chiamare “curatori di anime laici”, né medici né preti⁶.

⁶ Lettera di S.Freud a O. Pfister, del 25 novembre 1928, in *Freud. Psicoanalisi e fede. Carteggio col pastore Pfister 1909 - 1939*, trad. it. di S. Daniele, Boringhieri, Torino 1990, p. 125.

Come definire la *cura* analitica, termine che – per i suoi molteplici significati e per la sua appartenenza ad altri discorsi (filosofico, giuridico, ecc.) – preferisco a quello di *terapia*, di tradizione medica, anche se oggi si tende in modo surrettizio a farli equivalere?

La cura analitica è innanzitutto *pratica di parola*; è il campo in cui si dispiegano gli effetti della parola, ossia gli effetti di terapia, poiché la parola conferisce senso alle funzioni dell'individuo. È su questo versante che il transfert si produce sia come “motore della cura” sia come punto di resistenza.

E poi la cura analitica è anche un' *esperienza di discorso*. È questo il versante in cui si produce una rettifica della struttura. Per esempio, quella modifica dell'economia libidica del soggetto di cui Freud parla come di una possibile definizione della guarigione in psicanalisi. Cito sempre dalla *Laienanalyse*:

Noi analisti ci poniamo come meta un'analisi del paziente che sia il più possibile completa e approfondita. Non vogliamo sgravarlo accogliendolo in qualche comunità, cattolica, protestante o socialista che sia. Vogliamo arricchirlo partendo dalla sua propria interiorità, riconducendo al suo Io le energie inaccessibili e vincolate nel suo inconscio dalla rimozione e ogni altra energia che l'Io deve inutilmente sprecare per mantenere la rimozione. Quella che conduciamo è una cura d'anime nel senso migliore del termine⁷.

Inoltre, la cura analitica è un *percorso etico*, e non intendo certo riferirmi a una morale o a una qualche deontologia professionale, ma proprio a quell'etica del tutto particolare che Freud ha fatto emergere esplorando la logica dell'inconscio.

Se il sintomo è il soddisfacimento sostitutivo di un desiderio inconscio – e dunque una formazione di compromesso tra il desiderio e il suo effettivo soddisfacimento – allora bisogna dedurre che la struttura nevrotica comporta innanzitutto un cedere sul proprio desiderio, cioè un non volerne sapere nel senso della rimozione. Ma

⁷ S. Freud, “Poscritto alla Questione dell'analisi laica”, in *La questione dell'analisi laica*, cit., pp. 114-115. [Freud definisce gli analisti *Weltlicher Seelsorger*, “curatori d'anime mondani”].

proprio da questa vacillante posizione soggettiva deriva il senso di colpa e quindi l'aspetto di sofferenza che ogni sintomo trascina con sé. Per questo si può affermare che la cura analitica è anche una cura etica che consiste nel condurre l'analizzante a confrontarsi con la verità del proprio desiderio inconscio, fino a giungere a una posizione soggettiva che renda possibile, nei confronti del sintomo, l'*Urteilsverwerfung*, la revisione di giudizio.

Nel saggio del 1915 sulla *Rimozione* Freud afferma che, nel caso di una richiesta di soddisfacimento della pulsione, la fuga [nella rimozione] non serve, giacché l'Io non può sfuggire a sé stesso. Solo in seguito verrà il momento in cui un buon mezzo contro questa richiesta di soddisfacimento sarà trovato nella revisione del giudizio.

Quanto detto fin qui mi permette di concludere affermando che la cura analitica è anche definibile come una *pratica laica di formazione del soggetto*, l'unica che la "modernità" occidentale sia riuscita a inventare.

Acte analytique, acte juridique

La formation en psychanalyse et la réglementation italienne

Contemporaneo è colui che riceve in pieno viso il fascio di tenebre che proviene dal suo tempo.

G. Agamben, *Che cos'è il contemporaneo?*

J'ai intitulé mon exposé "La formation en psychanalyse et la réglementation italienne" parce que je voudrais apporter mon témoignage sur la loi qui, en Italie, régleme la formation en psychothérapie ; une loi qui se propose aussi, simultanément, de réglementer la formation des analystes. En effet, la loi n. 56 de 1989 non seulement institue un ordre des psychologues mais a également la prétention de réglementer juridiquement l'univers des psychothérapies en passant, pour ce qui concerne la formation des psychothérapeutes, par des parcours de type universitaire ou para universitaire et en réservant l'exercice de la psychothérapie uniquement aux médecins et aux psychologues.

En quoi tout ceci concerne-t-il la psychanalyse ? Comment cet acte juridique est-il en contraste avec notre éthique ? Comment empêche-t-il l'analyste d'assumer la responsabilité de son acte ? Selon moi, de plusieurs façons. Examinons-en quelques-unes :

1. Tout d'abord en assimilant, du moins implicitement, la psychanalyse à la psychothérapie. En un premier temps, l'art. 3 de la loi précitée indiquait : « *l'exercice des activités psychothérapeutiques, y compris les activités analytiques, ...* ». Après un grand débat, l'incise fut effacée, laissant la loi ouverte à toutes les interprétations possibles. Avec pour conséquence prévisible d'être immédiatement interprétée, par les institutions, au sens restrictif : à savoir la psychanalyse *est* une psychothérapie.

2. Par conséquent, la pratique analytique est réservée aux médecins et aux psychologues. Avec un premier paradoxe. S'il est vrai que l'analyse est *didactique* uniquement *après-coup*, à savoir qu'elle n'existe pas comme telle *a priori*, alors, en principe, il est tout aussi vrai que chaque analyse peut se révéler didactique. Et donc le cas paradoxal où un analyste serait obligé d'interrompre le travail « didactique » de l'analyse - parce que l'analysant n'est ni médecin ni psychologue - n'est pas exclu. (Sans compter que bien des protagonistes de l'histoire et de l'histoire récente de la psychanalyse ne possédaient pas de formation médicale ou psychologique et même, pour certains, de titre universitaire).

3. Les objections que je viens de formuler contre cette loi proviennent à leur tour de deux constatations incontournables pour toute formation analytique¹ :

a) L'analyse personnelle est considérée par tous les membres du mouvement psychanalytique fondamentale pour la formation du psychanalyste.

b) La relation entre analyste et patient exige que la fonction symbolique entre les deux ne soit pas préétablie par une instance fondamentalement étrangère à cette même relation, telle que l'autorité publique. En effet, la responsabilité de l'analyste ne peut être déléguée à aucune instance tierce de type légal sans que tout le sens de la pratique analytique n'en soit faussé. S'il y a un *tiers*, en l'occurrence l'État, qui incarne l'Autre de l'Autre, l'analyste est automatiquement privé de toute fonction symbolique, à savoir de la possibilité même de fonctionner comme analyste. Ne reste alors que la possibilité d'une relation sur le plan purement intersubjectif, ouverte donc à toutes les perversions.

Mais surtout, en assimilant la psychanalyse à la psychothérapie, cette loi tend à déléguer à des procédures de type universitaire et para universitaire l'essentiel de la formation analytique. Allant ainsi à l'encontre de Freud lequel, nous le savons, voulut toujours garder la formation des analystes distincte de la formation universitaire et

¹ Cfr. "SpazioZero - movimento per una psicanalisi laica", in *Scibbolet* n. 3, Shakespeare and Company, Roma 1996, p. 289.

parvint, dans l'*Autriche* non plus *felix* de 1926, à *ne pas* faire approuver une loi qui réservait la pratique de la psychanalyse uniquement aux médecins.

Du reste, si on lit le débat parlementaire né sur la loi 56/89, il saute immédiatement aux yeux, je viens de le souligner, que le législateur lui-même a eu du mal à faire rentrer la psychanalyse dans la classe des psychothérapies. Comment s'en est-il sorti alors ? Par l'énième astuce de la raison, en effaçant matériellement le mot psychanalyse de la liste des psychothérapies et en laissant à tout un chacun la tâche de deviner s'il était compris, exclu, ou ... La sentence épineuse incombe donc au juge (en Italie, il y a eu ces dernières années de nombreux procès pour abus de profession).

Dans l'attente du "verdict", nous avons tout le temps pour réaffirmer que si la psychanalyse ne figure pas sous le terme *psychothérapie* dans l'encyclopédie, c'est précisément parce que l'analyse est toujours un entrecroisement inextricable de thérapie et de formation subjective. La thérapie ne se fait pas sans formation. La formation avance en provoquant des effets de thérapie. Vouloir séparer, obligatoirement, la clinique de la formation est une vieille erreur des psychanalystes eux-mêmes. Et même, ce fut un effet de l'institutionnalisation de la psychanalyse lorsqu'en 1920, pour la première fois dans l'histoire du mouvement psychanalytique, la *commission pour l'enseignement* de la Société de Berlin prit la décision de réglementer son activité. Aiguillant ainsi la psychanalyse à devenir une sorte de spécialisation au sein de la profession médicale. En fait, dans la pratique, on attribuait aux Associations psychanalytiques tout bonnement la fonction de distribuer des diplômes de psychanalyse.

Ceci en 1920. Depuis, les choses n'ont pas beaucoup changé, du moins en Italie, vu qu'environ soixante-dix ans plus tard, en 1996, la Società di Psicanalisi Italiana se déclare satisfaite d'avoir adhéré à cette loi, après de nombreuses hésitations ... si ce n'est qu'elle demande de ne pas fournir des diplômes de psychothérapie mais « à juste titre » de psychanalyse. Et, pour rester dans le champ lacanien, comment ne pas se rappeler qu'immédiatement après avoir adhéré, certains sont allés jusqu'à déclarer que cette loi – à mon sens tout à

fait contraire à l'esprit de la psychanalyse et dangereuse pour sa survie en Italie – serait une loi *illuminée* et qu'elle représente un facteur de progrès. Dans ce climat culturel (?), il ne faut pas s'étonner que le psychiatre de service se mette à réciter chaque jour ou presque dans nos quotidiens le *De profundis* de la psychanalyse et tout de suite après le *Gloria* des neurosciences.

Certes, il s'agit toujours du projet auquel aspire une partie substantielle du discours scientifique, le projet de réaliser un humanisme sans éthique (comprenez religieux). Heidegger, Adorno, Marcuse et Althusser par leurs différentes argumentations en avaient déjà stigmatisé les bases idéalistes et révisionnistes. N'empêche que le ton arrogant sur lequel on l'accommode aujourd'hui est un effet à attribuer dans une large mesure au fait que la psychanalyse officielle renonce à continuer à exercer son rôle culturel et intellectuel par rapport au malaise de notre civilisation. Une déclaration de *forfait* sanctionnée également par l'adhésion des Sociétés de psychanalyse italiennes à la loi sur la psychothérapie.

Après presque vingt ans, quels effets a produit l'application de cette loi en Italie ? Comment est-il possible – s'il est possible (Antigone *docet*) – de concilier l'acte juridique normatif avec l'acte analytique qui reste essentiellement un acte éthique ?

Alors, au début, nous avons posé un *choix* : prendre les distances de façon critique, en tant qu'Institution (Nodi Freudiani), de la Loi 56/89 qui risquait, selon nous, de mettre la psychanalyse dans le même panier que les psychothérapies. Les raisons de ce refus ont été largement discutées et illustrées durant toutes ces années (dans de nombreux débats, textes, livres, colloques, etc.). Je n'en citerai que deux, qui me semblent particulièrement significatives².

A) Bien qu'elle naisse avec Freud dans le contexte du discours médical (neurologique et psychiatrique), la psychanalyse est l'inverse de cette logique. Par exemple, l'acceptation du concept de symptôme

² Voir à ce propos Gabriella Ripa di Meana e Sergio Contardi, *Manifesto dei nodi freudiani*, Ottobre 2004 (pubbl. int.); Gabriella Ripa di Meana e Sergio Contardi, *I cinque punti costitutivi di nodi freudiani*, aprile 2008 (pubbl. int).

et de l'exercice du savoir développée par ces discours est différente et même opposée.

Dans le discours médical, tout symptôme, y compris le symptôme psychique, même quand il se présente comme une ressource, reste néanmoins une manifestation à éliminer, à étouffer ou à ramener à une adaptation plus congrue et complaisante aux idéaux de santé et de bien-être prédominant dans toute civilisation.

Les choses sont perçues de façon analogue dans le domaine des psychothérapies, qui partagent largement cette même logique.

Quant à l'utilisation du savoir, l'acte médical et l'acte analytique vont dans un sens diamétralement opposé. Entre technologie, technique et stratégies d'intervention, la médecine fait du patient l'objet d'un savoir spécialisé et distant.

Malgré leur diversité réciproque, les psychothérapies, quant à elles, répondent à la logique d'un savoir informatif, réparateur et prescriptif.

Dans tous les cas, médecin et psychothérapeute sont et restent, durant tout traitement, les autorités et les dépositaires indéfectibles d'un savoir sur l'autre, enregistré et garanti.

Il en va autrement en psychanalyse. Le symptôme est toujours une ressource du sujet, dont il est le tyran mais également l'identité. Et donc l'idée de libérer le sujet de son symptôme est non seulement une bévue, mais pire, une expropriation.

Ce n'est qu'à travers son exploration et son articulation que le sujet peut arriver à modifier la structure psychique (névrotique, psychotique, etc.) qui a causé la souffrance et le malaise dont il se plaint. Par conséquent, en psychanalyse, le symptôme trace le parcours qui peut permettre d'arriver à la guérison. Guérison en tant que changement qui permet de renoncer au versant le plus obtus de ce même symptôme par le biais d'une sublimation, à savoir d'une formation différente de l'inconscient, dans une recomposition de l'économie libidinale.

Mais le savoir en psychanalyse n'est ni propriété ni certitude de l'analyste : il s'agit plutôt d'une expérience théorique en acte ... manqué. Par conséquent, "guérison", "renonciation au symptôme" et

“sublimation” ne sont autres que les termes d’un savoir toujours critique et, par un choix mûrement pesé, privé de technique. Un savoir, donc, dont nous constatons quotidiennement la labilité et l’impermanence. Le trait irremplaçable de la psychanalyse tient en tout cela et également dans le trajet particulier du traitement, fondé sur l’écoute de l’inconscient et sur l’infinité de l’acte. Un psychanalyste ne fait pas de promesses de santé, mais s’engage à laisser ouvert un espace de recherche, espace que le sujet, auparavant, sentait étouffé par l’inhibition, le symptôme et l’angoisse. En outre, il promet de maintenir vigilante et active la responsabilité de l’acte qu’il a inauguré avec son analysant. Le travail d’une analyse est en mesure de provoquer des effets surprenants sur le savoir mais également sur la solitude et le désarroi. Sur ce point, l’analyste ne désire pas se dérober à sa propre implication ; il ne peut non plus s’en tirer en projetant et en institutionnalisant. Aussi, il arrive de plus en plus fréquemment qu’après avoir cherché indications et réponses ailleurs, des personnes en grande souffrance, qui sentent que leur quête ne peut se terminer ainsi, demandent à entamer une analyse.

B) La position a/historique que le discours psychanalytique occupe par rapport à son époque et aux discours qu’il croise, se nourrit de l’intuition freudienne selon laquelle l’inconscient est atemporel. Durant ses cent années d’existence, la psychanalyse a presque toujours occupé une position particulière, que l’on pourrait définir *asymptotique*, par rapport aux discours dominants auxquels elle s’est confrontée. Du reste – prenons-en enfin acte et tirons-en, si possible, des conséquences – la psychanalyse a eu un semblant, une lueur de “succès”, de popularité imméritée et équivoque, uniquement durant quelques brèves périodes historiques où des contingences particulières et transitoires semblaient avoir mis en crise les fondements mêmes du discours dominant à l’époque.

Ou bien quand elle a elle-même souscrit de façon acritique à l’idéologie triomphante.

Mais aujourd’hui plus que jamais, à une époque où l’on assiste au triomphe de la technique, du “monothéisme technologique”, la psychanalyse ne peut que se trouver historiquement *mise à l’écart* (en

gardant bien à l'esprit toutes les différentes significations évoquées par le signifiant *écart* : dévoilement, reste, refus, évitement, etc.).

En particulier, le malaise subjectif ne peut plus être toléré, si ce n'est uniquement comme maladie, dans une civilisation – la civilisation actuelle, technologique et technocratique – qui a pour but et fin une idéologie exacerbée du "bien-être".

La souffrance qui, par contre, continue, inévitablement, à émerger, doit donc être éliminée ou, tout au moins, neutralisée. Même quand ceci s'avère vain, voire nuisible, au développement psychique de l'individu (comme je l'indique dans le point précédent).

Mais il ne peut en être autrement, car l'action de la technique se fixe pour horizon précisément l'exactitude de la compréhension en tant que capacité de dominer (Heidegger).

Il s'agit, en résumé, d'un nouveau discours du Maître. Et elle trouve dans ses découvertes, de plus en plus efficaces au niveau thérapeutique (psycholeptiques, psychothérapies) les instruments pour faire taire les instances du désir, sous-tendant à la souffrance psychique, que le sujet – le sujet de l'inconscient, structurellement non compréhensible ni circonscriptible dans la logique d'un discours dominant – continue à agiter en s'agitant symptomatiquement.

Qui donc – aujourd'hui plus que jamais – écoute encore ce malaise et les questions qu'il implique si ce n'est le psychanalyste ?

A une condition, toutefois : que le discours analytique reste l'inverse du discours du Maître et qu'il essaie, donc, au contraire, de porter le poids d'une subversion subjective inédite, en acceptant les conséquences imprévues de l'acte qu'il engendre. En outre, il *doit*, du point de vue éthique, savoir reconnaître le sens formatif et tragique de l'exil qui le concerne structurellement. L'exil, qu'il trace lui-même, en affirmant et en présentifiant continuellement l'existence de l'inconscient, au cœur de toute civilisation et dans le malaise qui en dérive. Il s'agit donc d'apprendre à appartenir à l'exil qui nous appartient. Un exil non solitaire, non subi, mais actif et partagé de façon critique avec quelques autres.

Nous avons ainsi souligné au moins deux des raisons qui nous ont empêché de suivre et de nous adapter à une loi de l'Etat qui risque,

par son exécution, de confondre psychanalyse et psychothérapie. En lui reconnaissant toutefois le mérite d'avoir su – si on veut la lire vraiment, cette loi – replacer la psychanalyse, paradoxalement, dans la position *Unheimliche* et étrangère qui lui revient.

C'est ici, toutefois, que se pose une autre question. Si une association psychanalytique juge ne pas pouvoir s'adapter aux paramètres de cette loi, quelle fonction peut-elle remplir ? Et encore : partant du préambule que dans tous les cas, aucune association psychanalytique et aucun dispositif, mis en œuvre jusqu'à présent par ces mêmes associations, ne peut garantir la formation d'un analyste sans trahir les principes régissant la logique de la psychanalyse, comment pouvoir encore aujourd'hui travailler ensemble à la théorie psychanalytique ?

En d'autres termes, pas d'école de psychothérapie, pas d'institut pour une improbable garantie sur la "formation" de l'analyste. Et donc, que faire ?

Pour l'instant, notre réponse consiste à dire qu'il faut, par exemple, prendre acte qu'il n'est pas possible de proposer un enseignement direct, universitaire du savoir psychanalytique. Ce qui peut exister de plus authentique en psychanalyse est, plutôt, sa *transmission*. La transmission d'un désir en acte et du style avec lequel il s'effectue. A savoir, ce qui est impliqué par le passage du *travail du transfert* (analyse personnelle ou clinique psychanalytique où un analyste "s'autorise uniquement de lui-même") au *transfert de travail* (où un analyste s'autorise à développer une élaboration théorique personnelle uniquement en se confrontant avec quelques autres). Rendant compte, de la sorte, publiquement aussi, de la théorie qui épaula et soutient son travail clinique.

En somme, tout en respectant les raisons des Associations qui organisent un *enseignement* de la théorie psychanalytique, nous continuons à préférer (comme nous l'avons fait ces quinze dernières années) *notre* pratique théorique en psychanalyse. Une pratique qui implique simplement une confrontation entre analystes, même avec des non analystes s'intéressant aux découvertes de la théorie de l'inconscient. Comme ça a été le cas, du reste, de Freud à nos jours, mais

uniquement quand la meilleure tradition psychanalytique est parvenue à se faire valoir.

Il s'ensuit que ce travail de recherche, à effectuer, on l'espère, en dehors de toute scholastique et laissé exclusivement à l'éventuelle invention de chacun, nous impose une réflexion théorique libre d'entraves bureaucratiques et d'entraves transférentielles agies (c'est-à-dire altérées par la suggestion).

Telle est la tension critique qui nous anime ; tels sont le désir et l'éthique qui nous engagent.

Bref, nous voudrions rester analystes uniquement par choix, c'est-à-dire par désir de l'accomplissement de l'acte analytique où se situe le cœur de notre aventure subjective.

Je voudrais maintenant reprendre quelques points que je n'ai fait que survoler tout à l'heure. Je partirai, donc, d'un préliminaire : notre errance à nous, analystes, réside dans le fait qu'après cent ans de diverses vies associatives – c'est-à-dire de solitudes partagées – nous considérons encore, trop souvent, que nous associer doit avoir, forcément et nécessairement, pour seul but *la formation de l'analyste*. Et, tout au plus, nous appelons “laïque” la formation qui voudrait préserver notre “objet de culte” de la dissolution de l'époque actuelle et des lois sur la psychothérapie.

Pour ce qui est de l'angoisse vis-à-vis de la “dissolution” de l'époque actuelle, il suffirait peut-être de rappeler, en guise de consolation, les mots que Borges dédie à O. Wilde : « C'était un génie ; dommage qu'il ait vécu à une époque terrible ... comme tout le monde, du reste ». Pour ce qui concerne “l'objet de culte”, je l'admets, les choses sont un peu plus compliquées.

Bref, la “formation du psychanalyste”, et sa formalisation, a toujours été le mirage – et puis le cauchemar – de toute institution analytique. Et il faut le dire, sur ce point, sur ce que l'on appelle la formation de l'analyste, la “tristement célèbre” loi 56/89 - si on la prend au pied de la lettre- rend finalement justice : la seule formation institutionnelle possible dans le domaine *psy* est celle du psychothérapeute !

En effet, en raison de sa nature et de sa logique, le discours juridique tend à se substituer, pour les colmater, aux brèches éthiques des autres discours et, donc, au lien social chancelant qui en découle. Dans l'exemple italien : "mains propres" *in absentia* éthique du discours politique, ou la loi sur les psychothérapies *in absentia* éthique du discours analytique.

On pourrait même ajouter que la loi sur la psychothérapie a été motivée également par l'insistance réitérée avec laquelle les Sociétés de psychanalyse ont exhibé le fétiche de la "formation du psychanalyste".

Mais, en Italie, la réaction à la loi de l'Etat de la part des institutions psychanalytiques a été tout simplement de rejeter la vérité née du discours juridique. Soit en y souscrivant de façon acritique soit en la déniait dans les faits. Je ne m'y attarderai pas, c'est de l'histoire trop récente et archiconnue.

Écoutons quand même encore leur plainte insistante : si notre fétiche (la formation de l'analyste) – l'unique objet qui justifie à nos yeux notre existence en tant qu'associations – vient à disparaître, comment tolérer de continuer à *vivre ensemble* ? A savoir comment tolérer de fonder notre désir sur l'absence ... d'un fétiche ?!

Cela ne vous semble-t-il pas une pleurnicherie pour le moins curieuse de la part de psychanalystes ? Et alors pourquoi ne pas trouver le courage d'affirmer, peut-être avec trop de *sancta simplicitas*, que s'associer entre psychanalystes, que travailler ensemble en psychanalyse a surtout pour *but* de solliciter continuellement une découverte : la découverte du talent et de l'antinomie de chacun. Et n'a certainement pas pour but de recruter des analystes. Même s'il est sans doute souhaitable, bien que jamais acquis, qu'ensuite, au long de ce parcours, se produisent des *effets* de formation.

Aussi, parce que, effectivement, pour dialectiser la question du savoir et de sa transmission en psychanalyse et pour pouvoir parler du lien entre analystes, il faut introduire au moins un autre terme : *vérité*. Si un psychanalyste, ou une association psychanalytique, ne continue pas à s'interroger, comme nous l'ont enseigné Freud et Lacan sur la relation entre le sujet et la vérité – à savoir sur ce qui doit

arriver à l'être du sujet afin qu'il puisse accéder à une part de vérité et en retour, à ce que le sujet peut transformer en soi pour avoir eu accès à un morceau de vérité – il risque de retomber inévitablement dans quelque forme de positivisme, de psychologisme.

Du reste, comme Foucault nous le rappelle, si la psychanalyse abandonne les très anciennes questions de *l'epimeleia heautou*, c'est-à-dire de la spiritualité comme forme d'accès à la vérité, elle risque de ne plus considérer la formation de l'analyste comme l'une des conditions de la formation du sujet en tant qu'effet de vérité³.

Si la formation de l'analyste, poursuit Foucault, est vue presque exclusivement en termes sociaux, en termes d'organisation ou sur le plan de simples problèmes d'appartenance (à un groupe, à une école, etc.), le prix payé est de réduire la formation même à l'oubli des questions relatives au rapport entre vérité et sujet. Ce qui est arrivé effectivement la plupart du temps dans l'histoire des institutions psychanalytiques. Et Foucault conclut en affirmant que ce qui rend les analyses de Lacan aussi intéressantes et importantes dépend, justement, du fait qu'après Freud, Lacan a été le seul à avoir voulu recentrer la question de la psychanalyse précisément autour du problème entre sujet et vérité. En effet, comment fonder l'association entre analystes, comment fonder leur lien social ou, pire, leur formation sur un savoir, lequel ou bien *n'est pas* ou bien, *s'il est*, est différent du savoir inconscient : est déjà connaissance ? Une connaissance qui, si elle devient théorie analytique, ne peut que poursuivre d'autres vérités. Et qui, par contre, si elle ne se constitue pas comme point de fuite, devient rapidement savoir universitaire.

N'oublions pas que, pour la psychanalyse, tout objet du désir – étant l'objet primaire forcément perdu – ne peut se constituer qu'en tant qu'objet en perte.

Notre savoir, y compris notre savoir théorique, ne peut donc qu'être un savoir en perte (une *non-connaissance*) qui délivre un reste : un point de vérité subjective. Autour de ces points (Freud *dixit*), l'analyste *construit* sa théorie ... et le psychotique ses délires.

³ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto* (Leçon du 6 janvier 1982), Feltrinelli, Milano 2003, pp. 25-26.

Et alors pourquoi ne pas accepter le défi impossible qu'être analyste nous impose : fonder le lien social entre psychanalystes, notre association en ayant pour but, non pas la formation de l'analyste – énoncé d'un savoir – mais précisément les formations de l'inconscient – émergence de vérités partielles et transitoires – et donc notre confrontation théorique avec elles à travers une *non-connaissance*, c'est-à-dire à travers la suspension de la connaissance déjà acquise ?

Nous en revenons donc, entre autres pour arriver à une conclusion partielle, à la question du *choix* posée au début de mon texte. Le choix, chacun de nos choix, est définissable comme une confrontation du sujet avec la castration qui le concerne. Dans l'acte de choisir, quelque chose se perd ... peut-être irrémédiablement.

En ce sens, par exemple, l'hystérie évite le choix par son passage à l'acte souvent inconsidéré ; tandis que la névrose obsessionnelle reste douloureusement suspendue dans le doute, souvent en un temps qu'elle espère infini.

Le choix, donc, est la mise en acte d'une décision éthique du sujet. Et il comporte – dans son effet de rétroaction signifiant – la prise de responsabilité de son acte.

“*Wo Es war, soll Ich werden*”, l'éthique de la psychanalyse peut être comprise également comme la tentative incessante de se retrouver sujet dans l'acte, et dans le choix ou la décision que cet acte a comporté. Et aujourd'hui encore davantage, à une époque où notre modernité (définissez-la comme bon vous semble : postmoderne, société liquide, perverse, sans père, etc.) me semble avoir pour effet principal précisément une impossibilité éthique de choisir. Or, si telle est la sphère où s'inscrivent les cadres cliniques de nos analysants, il faut peut-être réaffirmer avec décision la différence entre la psychanalyse et les diverses psychothérapies : c'est-à-dire souligner le fait que la psychanalyse est avant tout une pratique consistant à écouter et à prendre soin pas tellement de la douleur d'un sujet mais du sujet même d'une douleur.

La question devient alors la suivante : comment l'analyste peut-il rester, dans notre modernité, un symptôme et ne pas se faire intégrer ou expulser (comme il semble que ce soit parfois déjà le cas) ?

Outre de résistance à *la* psychanalyse, peut-être serait-il temps de commencer à parler de résistances *de la* psychanalyse ?

En d'autres termes : peut-être pourrions-nous déduire que précisément aujourd'hui seulement, à l'époque de son exil, il est permis à la psychanalyse de se réapproprier de la force de son identité. C'est-à-dire de revitaliser le sens éthique et clinique du travail freudien. En ce sens, j'estime qu'il faut renforcer et, si possible, partager avec vous certains points qui me semblent *incontournables* :

- la psychanalyse n'est pas une psychothérapie parce qu'elle n'est pas une *technique* à appliquer : la "technique" d'un analyste est son style. En somme, la psychanalyse est une expérience pas une expérimentation.

Elle est une expérience de discours qui s'accomplit en une pratique de parole singulière.

Or, il est évident qu'à l'époque de la technique, la psychanalyse ne peut que reprendre, et je dirais même réclamer, sa fonction "élitaire" de cure du sujet. Quitte à réaffirmer, avec Freud, qu'aucune psychothérapie ne produit autant d'effets de thérapie que l'expérience d'une analyse conduite jusqu'à un changement subjectif souhaitable.

A la guérison, donc, qui procède, comme je l'écrivais au début, par des rectifications de l'économie libidinale du sujet.

Il me semble donc évident que nous ne pouvons continuer à poursuivre la "modernité" en poursuivant des signifiants qui n'appartiennent pas à la logique de notre discours.

Un discours, ne l'oublions pas, qui est, et doit rester, l'inverse du discours du Maître dominant à une certaine période historique.

Un exemple parmi tant d'autres : si le sujet de notre époque, du "monothéisme technologique", est le *consommateur* – consommateur potentiel de la (pseudo) infinie série d'objets du désir que la technique produit – il en découle que le signifiant "garantie" devient immédiatement un signifiant *maître* (il faut, en effet, "garantir" le consommateur précisément pour *se garantir* sa fidélité). Signifiant *maître* auquel, évidemment, la psychanalyse ne peut et ne doit pas s'adapter.

En d'autres termes : comment est-il possible de penser de "*garantir*" ou de "*rendre compte des résultats*" d'une expérience aussi subjective que l'expérience psychanalytique sans l'entacher irrémédiablement et la rendre tout bonnement impraticable ?

Malheureusement, et il faut en prendre acte, c'est déjà ce qui est en train de se passer, avec la complicité de nombreux analystes.

Le moins que l'on puisse leur dire est qu'ils ne savent pas ce qu'ils font.

Ce qui, pour un analyste qui, comme je le soulignais tout à l'heure, a pour responsabilité éthique et théorique de répondre de son propre acte, me semble plutôt surprenant.

Je voudrais maintenant, en guise de conclusion, résumer et réarticuler rapidement les deux points selon moi centraux dans l'élaboration de mon texte :

- la formation d'un analyste est uniquement un effet – quand il se produit (mais on ne peut s'en apercevoir qu'après-coup) – de son analyse. Et si cet effet se produit, quelqu'un peut arriver à s'autoriser en tant qu'analyste uniquement comme effet de cette formation subjective particulière.

Cette formation subjective (ou de *l'inconscient*) l'amènera à désirer écouter l'inconscient d'un autre dans sa *pratique clinique* et à être dans les conditions pour le faire. Mais elle l'aura aussi préparé à "lire" – dans une logique de structure de discours particulière – les antinomies, les discordances, les résistances, les effets de transfert, etc. etc. : bref, les *bizarrieries* que l'inconscient effectue à son insu. Et à désirer en témoigner à travers sa *pratique théorique* qui exige une confrontation avec quelques autres. En ce sens seulement il est permis d'affirmer qu'une analyse aura été "didactique"

- Par conséquent, on peut en déduire que la tâche éthique d'une institution psychanalytique ne peut et ne doit certes pas consister à "former" ou à "garantir" la formation d'un analyste. Mais seulement à favoriser les conditions de liberté où sa pratique théorique peut s'exercer. Facilitant de la sorte les inventions de chacun, en respectant les temps, le rythme, l'allure de chacun. En cherchant ainsi

l'idiorythmie dont parle R. Barthes, car : "Le pouvoir – la subtilité du pouvoir – passe par la dysrythmie, l'hétérorhythmie"⁴.

Je me rends compte – parce que, entre autres, c'est déjà arrivé – que tout ceci (parler d'exil de la psychanalyse, d'impossibilité de garantir quoi que ce soit de la part des institutions psychanalytiques, etc.) peut s'avérer irritant et utopiquement subversif. Bien que, personnellement, cela me semble, de façon plus modeste, une réflexion sur ce qui résulte de l'enseignement de nos maîtres en psychanalyse et de notre expérience clinique et associative personnelle.

Ou encore – et ceci aussi a déjà été dit – ma réflexion peut sembler une déduction arbitraire mêlée d'un inutile "pessimisme romantique".

Pour ce qui est du pessimisme, il suffit de songer au caquetage sur le tristement célèbre "pessimisme freudien". Ou encore, on pourrait réfléchir avec plus d'attention à ce que Lacan affirmait lors d'une conférence à Rome en 1974 : à savoir que, pour notre civilisation, la psychanalyse est surtout un symptôme et que, tôt ou tard, on arrivera à éliminer aussi cette "maladie" fastidieuse.

Du reste, comme l'écrit Freud dans une célèbre lettre au pasteur Pfister : "... mon pessimisme me semble donc être un résultat, l'optimisme de mes adversaires une hypothèse."

Ensuite, je pense que, pour ce qui est des résultats auxquels parvient la psychanalyse, il est plus correct de parler d'un certain désenchantement plutôt que de pessimisme. Un certain désenchantement (pour ce qui me concerne, je le considère également l'un des "effets collatéraux positifs" plus souhaitables qu'une analyse puisse apporter) que Claudio Magris, dans son discours inaugural du 76ème Festival Musical de Salzbourg, définit en ces termes :

Le désenchantement est un oxymore, une contradiction que l'intellect ne peut résoudre et que seule la poésie peut exprimer et garder. Parce qu'il dit que l'enchantement n'est pas là, mais en même temps, il suggère par la façon et le ton dont il le dit que, malgré tout, l'enchantement existe et qu'il peut réapparaître quand on s'y attend le moins.

⁴ R. Barthes, *Comment vivre ensemble*, Seuil, Paris 2002, p. 40.

En d'autres termes, je pense qu'en fin de compte, ce qui peut le mieux résumer ma position est la réponse que M. Safouan donna à quelqu'un qui lui demandait : « Comment voyez-vous l'avenir de la psychanalyse ? ». Safouan répondit (et, aujourd'hui encore, je ne vois pas de meilleure réponse) : « On peut examiner la question dans une perspective plus ample : quelle est aujourd'hui la place de la psychanalyse dans la civilisation ? Je dirais, alors, que l'idée de la psychanalyse en tant qu'arme contre le malaise dans la civilisation – qui constituait l'espérance de la première génération d'analystes et, peut-être, de Freud lui-même – actuellement, face à l'ascension irrésistible de la technologie dans la vie sociale, touche presque à sa fin pour les analystes eux-mêmes. Et puis, du reste, que peut faire une société de psychanalyse contre ce malaise sinon, tout au plus, ce que, font, par exemple, depuis toujours certains artistes, en particulier certains écrivains qui sont des hommes de vérité – lesquels, d'ailleurs, savent bien que la lutte est inégale ? Mais le fait de le savoir ne les empêche pas d'écrire. Voilà la leçon qu'ils transmettent : pourquoi un sujet existe-t-il ? Il existe pour servir son désir. Notre désir persiste même si la cause est perdue. Et alors je m'en fiche ! Je la défends précisément parce que c'est là qu'est mon désir. Et donc dire qu'aujourd'hui la psychanalyse n'a pas de grandes choses à faire n'est pas une bonne raison pour que les psychanalystes cessent de défendre sa cause. Même s'ils la considèrent perdue »⁵.

⁵ *“Ci manca sempre il tempo per dire l'ultima parola”*, conversazione con M. Safouan sulla formazione degli analisti, a cura di Jean-Paul Dupuy, in *Scibbolet* n. 2, Shakespeare and Company, Roma 1995, p. 197.

La passione dell'analista

Fluctuat nec mergitur

La metafora del viaggio – da sempre, potremmo dire – viene usata per indicare i tratti essenziali dell'*umana avventura*. E alle soglie del terzo millennio questa metafora conserva tutta la sua forza evocativa, la sua attualità, pur nelle infinite metamorfosi che ha subito. Il “viaggio”, da quello spirituale a quello materiale, resta a indicare che l'*avventura* dell'uomo è condannata a essere intellettuale: a essere scritta, raccontata, tramandata. Come ci ricorda Henry James, «non esistono avventure se non intellettuali».

Che cosa racchiude, dunque, di così essenziale questo processo di condensazione che viene tradotto nelle innumerevoli varianti riasunte dal significante *viaggio*?

Il libro di Giancarlo Ricci, *Le città di Freud*¹, prova a rispondere anche a questa domanda, parlandoci di un viaggiatore d'eccezione: Sigmund Freud. Attraverso i suoi scritti e i suoi epistolari, nel libro di Ricci sono le stesse parole di Freud a raccontarci il “diario di bordo” del suo girovagare.

Dalla nativa Freiberg alla Londra a cui approda al termine della sua vita, la “voce” di Freud non cessa di raccontarci la storia di un desiderio che continua ad articolarsi. Questo desiderio ha un nome preciso, perché lo stesso Freud così l'ha battezzato: *psicanalisi*.

E occorre ricordare che la psicanalisi, prima ancora di essere l'invenzione di una pratica e di una teoria, è invenzione di qualcosa di ben più radicale: inaugura innanzitutto un *nuovo discorso*. Un modo inedito di articolare il proprio desiderio e di trasmetterlo ad altri, di fare “legame sociale”.

È così che il libro di Ricci può parlarci contemporaneamente della pratica e della teoria analitica, parlandoci proprio dei viaggi di Freud: da Parigi a Berlino, da Roma ad Atene, dalle città europee –

¹ Giancarlo Ricci, *Le città di Freud*, Jaca Book, Milano 1995.

in cui si tengono i primi congressi psicanalitici – all’America. Un vagabondare ininterrotto che assume spesso i tratti di un lasciarsi trasportare docilmente dalla corrente della propria ricerca. *Fluctuat nec mergitur*, fluttua e non affonda, è infatti il motto che Freud privilegia per indicare il suo muoversi nelle acque, spesso tempestose, della psicanalisi².

Così scrive all’amico Fliess il 3 gennaio 1897: «Mio caro Wilhelm, non falliremo! Al posto del passaggio che stiamo cercando, scopriremo mari che verranno esplorati più a fondo da coloro che verranno dopo di noi; ma se non soccomberemo prematuramente e se la nostra costituzione resisterà, riusciremo ad arrivare. *Nous y arriverons*».

Ricci ci ricorda giustamente che:

L’esploratore è certo del passaggio che cerca, anche se non è in grado di dimostrarlo [...]. Se inoltre il peso allude alla gravità, il suo contrario più che la leggerezza è la grazia [...]. L’esploratore non può appesantirsi di inutili fardelli. La sua grazia interviene solo dopo che ha elaborato la propria “costituzione”, che è innanzitutto pulsionale³.

Seguendo, città dopo città, l’esplorazione freudiana dell’inconscio, Ricci svela anche i tre aspetti pulsionali racchiusi da sempre nella metafora del viaggio: *l’inquietudine, l’esilio e la solitudine*. In termini freudiani: l’inibizione, il sintomo e l’angoscia non consentono al parlante di riconoscere il proprio desiderio, di giungere all’atto che lo determina.

Solo *l’inquietudine* costituisce una posizione sostenibile eticamente, in quanto è l’articolazione pulsionale dell’angoscia, nel superamento del sintomo e dell’inibizione. È dunque la sola posizione soggettiva che consenta lo svolgersi di una qualsivoglia avventura.

² “Fluttua e non affonda” è l’iscrizione che appare sull’imbarcazione raffigurata nello stemma della città di Parigi. Freud la cita in due occasioni nella sua corrispondenza con Fliess (lettere del 21 settembre 1899 e dell’8 maggio 1901), riferendosi alla propria condizione psichica, e la mette in epigrafe al primo capitolo di *Per la storia del movimento psicoanalitico* (1914).

³ G. Ricci, *Le città di Freud*, cit., p. 81 e sgg.

Ma quando, come nel caso di Freud, ci avventuriamo in quella terra straniera che è l'inconscio, il proseguimento richiederà ben altra intellettualità e ben altra pulsione, come osserva Ricci.

E se l'inquietudine, premessa di ogni viaggio, è un destino della pulsione, l'*esilio*, che ne è la condizione indispensabile, si trova costituito strutturalmente dalla posizione eccentrica del soggetto rispetto al suo stesso dire. Ne danno testimonianza i sogni, i lapsus, i moti di spirito dove la parola che affiora sorprende il parlante confrontandolo con l'emergenza di una verità soggettiva irrinunciabile.

E infatti: «Odio Vienna, di un odio del tutto personale, e proprio al contrario del gigante Anteo, riprendo vigore ogni volta che mi allontano dal patrio suolo cittadino». Così, nel 1900, Freud ci parla della sua condizione di "esiliato", e così Ricci commenta: «Allo stesso modo possiamo dire che Freud non si considera cittadino viennese. Abita a Vienna ma è come se si trovasse altrove, nella scena astratta costituita dai suoi pensieri e dalle sue ricerche. Per lui Vienna non rappresenta un mito ma soltanto un ostacolo che si frappone a una cittadinanza intellettuale»⁴.

Del resto, se l'inquietudine e l'esilio sono le condizioni pulsionali indispensabili per intraprendere il viaggio, l'esplorazione dell'inconscio, Freud non tarda a rendersi conto che l'amore e anche l'odio sono passioni inadeguate a sostenerlo. Sono bagagli troppo pesanti. Perché il viaggio attraverso l'inconscio possa compiersi è richiesta "ben altra intellettualità e ben altra pulsione".

E, aggiungerei, ben altra passione. Quella passione che è propria dell'analista e lo sostiene nella sua pratica: *neutralità*, viene chiamato l'esercizio, la pratica di questa passione.

Solo un'elaborazione del lutto così profonda come quella che avviene lungo un'analisi, permette di giungere a sostenere "con passione" quella *solitudine* indispensabile che distingue, in ogni viaggio, il "turista" dall'esploratore.

Ricci sottolinea come Freud riesca a trovare la modalità per proseguire la sua avventura intellettuale proprio nell'accettazione non

⁴ *Ibid.*, p. 34.

rassegnata della sua solitudine, in quello che chiamerà il suo “splendido isolamento”. È così che, passando attraverso l’ostilità e il rifiuto degli ambienti universitari della sua città, Freud giunge, attraverso la sua solitaria riflessione – la sua cosiddetta autoanalisi –, a trarre dalla propria esperienza quelle conseguenze teoriche e pratiche che lo porteranno all’invenzione del metodo delle libere associazioni. Ed è solo a questo punto, dopo l’elaborazione teorica sull’interpretazione dei sogni e le sue prime osservazioni cliniche, che sarà in grado di possedere finalmente gli strumenti teorici e pratici per proseguire definitivamente il suo viaggio e soprattutto per aiutare altri a compierlo: «Dica tutto ciò che le passa per la mente. Si comporti, per fare un esempio, come un viaggiatore che segga al finestrino di una carrozza ferroviaria e descriva a coloro che si trovano all’interno il mutare del paesaggio dinnanzi ai suoi occhi».

Così il libro di Ricci ci accompagna lungo il viaggio freudiano, in un continuo rimando ai due bordi che costituiscono l’originalità di questo scritto: da un lato una, in gran parte, inedita biografia freudiana, dall’altro la continua riflessione teorica sui punti cruciali della pratica e della teoria psicanalitica.

Ma, *Le città di Freud* presenta anche un terzo livello di lettura, costituito dalla questione che attraversa insistentemente tutto il libro. È una domanda estremamente attuale e inquietante, che formulerei in questi termini: come potrebbe proseguire, oggi, il diario di viaggio iniziato da Freud? Che ne sarà del destino della psicanalisi nel terzo millennio? Poiché, come scrive Ricci,

il viaggio di Freud, che ogni volta prende le mosse da una terra straniera o da una frontiera, si spinge fino agli estremi confini, si inoltra in territori dimenticati, percorre crinali abissali. Rispetto ai movimenti culturali intellettuali o artistici dei primi decenni di questo secolo, lo spirito del pensiero freudiano segue un destino particolare che coincide con quello che ancora resta da dire sulla psicanalisi o a partire dalla psicanalisi⁵.

Esiste il rischio che nei prossimi decenni la psicanalisi divenga semplicemente un sintomo? Che nel prossimo futuro ci si rassegni a

⁵ *Ibid.*, p. 16.

considerarla unicamente come “quella che sarà stata” l'illusione di un avvenire?

Qui, il libro di Ricci diventa esplicito: dopo il disconoscimento iniziale, il XX secolo ha «osannato Freud come uno dei pionieri della modernità», saccheggandolo, mortificandolo, ponendolo indebitamente al servizio delle più differenti ideologie.

Ora, nell'attuale XXI secolo, in nome di quella stessa modernità si chiede alla psicanalisi di farsi riconoscere. Non solo: dal *riconoscimento* si è passati a domandarle *riconoscenza*, ossia il riconoscimento di un debito. Forse per quel “debito” inesauribile che avrebbe contratto verso la religione e verso la scienza, introducendo nella cultura occidentale una pratica irrimediabilmente laica, fatta da “non medici e da non preti”. La psicanalisi, infatti, resta arte nella sua pratica e non potrà mai diventare mera applicazione di una tecnica o di un'ideologia. Come scrive Ricci: «La laicità della psicanalisi non riguarda una possibile scelta, un'oggettivazione, un'opzione; la psicanalisi è laica o non è più psicanalisi. È la stessa nozione di inconscio a esigere questa conclusione»⁶.

Ed è laica anche rispetto al discorso scientifico. Tanto laica da costruire una teoria con gli scarti, coi frammenti rifiutati dalle scienze ufficiali: le differenti psicopatologie della vita quotidiana, i sogni... Peggio ancora, con l'invenzione della psicanalisi Freud reintroduce la soggettività nel discorso scientifico. Imperdonabile. Perché in questo modo promuove nella scienza un'altra etica, quella del desiderio. Che cosa testimoniano infatti la nevrosi o la psicosi se non che a essere “malato” è proprio il desiderio: insoddisfatto nell'isteria, impossibile per l'ossessivo, folle nello psicotico. E comunque non realizzabile se non attraverso quella formazione di compromesso che è il sintomo, con tutta la sofferenza psichica che comporta. A ciò la psicanalisi non può che opporre il tentativo di condurre l'analizzante a riconoscere il proprio desiderio rimosso, inconscio, e a esortarlo a confrontarsi finalmente con esso.

“Non cedere sul desiderio” è infatti, secondo Lacan, l'unica etica possibile della psicanalisi.

⁶ *Ibid.*, p. 175.

L'attuale resistenza alla psicanalisi, come direbbe Freud, consiste essenzialmente nel tentativo di farne una "professione" e possibilmente di "medicalizzarla". Di arrivare, con grande sollievo di molti, a una sua "normalizzazione" liquidatoria (come ci ricorda anche Carlo Sini nella prefazione al libro di Ricci).

Fine del viaggio, quindi? Forse, se non ci restasse quella risorsa che Giancarlo Ricci ricorda come insita nello stesso discorso analitico e che, quindi, ciascun psicanalista può tentare di fare nuovamente sua. Infatti:

La psicanalisi è progettata come una città senza mura e fortificazioni, come una "fabbrica del pensiero" libera alla ricerca e governata da una sola politica, quella dell'etica. È tutt'altra cosa dalla città utopica o dalla città celeste che si fondano sul principio di un'armonia necessaria. Se la città psicanalitica non ha la pretesa di essere costruita una volta per tutte è perché, secondo Freud, la natura e la materia stessa della ricerca escludono l'ideale della compiutezza⁷.

Il viaggio dunque è tutt'altro che terminato. Ad una condizione, però. Che ciascun analista "si autorizzi da sé", e possibilmente "con altri", a raccogliere il "testimone", impastato di etica e di passione, che Freud ci ha lasciato; con quel tanto di spirito d'avventura che ogni viaggio necessariamente richiede.

⁷ *Ibid.*, p. 15.

La morale sessuale “civile” postmoderna

Non mi aspetto un successo immediato ma una battaglia incessante. Chiunque prometta all'umanità di liberarla dalle difficoltà del sesso sarà accolto come da eroe, lo lasceranno parlare, qualunque asineria pronunci.

Lettera di S. Freud a E. Jones del 17 maggio 1914

Nel suo ultimo libro *Perché la psicanalisi?* Élisabeth Roudinesco traccia un ritratto, abbastanza veritiero anche se un po' sconcertante, dei nostri attuali pazienti:

Quanto ai pazienti degli anni Novanta, assomigliano ben poco a quelli di una volta. In linea di massima, sono conformi all'immagine della società depressiva in cui vivono. Impregnati di nichilismo contemporaneo, presentano disturbi narcisistici o depressivi e soffrono di solitudine e di sintomi di perdita di identità. Poiché spesso non hanno né l'energia né il desiderio di sottoporsi a lunghe cure, faticano a frequentare lo studio degli psicanalisti in modo regolare. Saltano con facilità le sedute e talvolta non resistono più di una o due settimane. A corto di mezzi finanziari, tendono a sospendere la cura non appena constatano un miglioramento del proprio stato, salvo riprenderla quando i sintomi ricompaiono. Questa resistenza a entrare nel dispositivo transferenziale significa che, se l'economia di mercato tratta i soggetti come merci, anche i pazienti tendono a loro volta a usare la psicanalisi come una medicina, e l'analista come il ricettacolo delle loro sofferenze¹.

In effetti, credo di poter affermare di avere assistito, nei miei venticinque anni di pratica come analista, a un cambiamento importante

¹ É. Roudinesco, *Perché la psicanalisi?*, cit., p. 154.

in ciò che riguarda le domande di analisi, e in particolare in quelle domande che partono da sintomi concernenti la sfera sessuale e quindi, naturalmente, anche in quelle che coinvolgono le cosiddette disfunzioni sessuali. Come rendere l'idea? Si tratta in effetti di una sfumatura, ma di una sfumatura che riveste, a mio parere, una non trascurabile rilevanza clinica. Provo a formulare la questione in questo modo: è come se il soggetto che soffre nella sua sessualità rivolgesse all'analista, all'alterità in ascolto, non più semplicemente la domanda di risolvere le sue tribolazioni, ma piuttosto gli si rivolgesse con la pretesa assoluta che vengano risolte immediatamente. Nei primi tempi della mia pratica questa domanda mi veniva rivolta con titubanza, con un certo timore, e spesso mascherata da una miriade di altri sintomi. Insomma, sembra ora manifestarsi una sorta di "diritto al godimento" che non accetta rinvii o repliche. In questo modo il lavoro analitico che si dovrebbe svolgere parte già deprivato della possibilità di "sospensione del sintomo", necessaria perché il lavoro stesso possa compiersi. Potrei citare numerosi casi in cui è evidente una diffusa e debilitante condizione nevrotica, in cui il soggetto è immerso in una complessa situazione sintomatica, dalla quale però emerge solamente il problema sessuale sventolato come vessillo della "malattia" che, se risolto, sistemerebbe tutta la condizione di sofferenza psichica. Ormai quel che si chiede in questi casi all'operatore psi è solamente una specie di "viagra" psichico, solo e quando quello chimico produce insostenibili effetti collaterali. E anche quello chimico non è esente da effetti un po' paradossali:

Il potere dell'ideologia medicalista è tale che, quando pretende di restituire all'uomo gli attributi della sua virilità, solleva un vento di follia. Così il soggetto che si crede impotente prende il Viagra per porre fine alla propria angoscia, senza mai sapere da quale causalità psichica dipende il suo sintomo mentre, d'altro canto, anche l'uomo con reali problemi di erezione prenderà lo stesso farmaco per migliorare le proprie prestazioni, senza tuttavia mai conoscere la causa organica da cui dipende la sua impotenza².

² *Ibid.*, p. 37.

In particolare, per le domande di cura che riguardano le disfunzioni sessuali e la sessualità in generale, si può notare che l'analista si trova confrontato con una domanda quasi completamente priva di ogni senso di colpa. O meglio, dato che i soggetti in questione presentano generalmente altre produzioni sintomatiche e quindi è presumibile un certo lavoro del senso di colpa, è come se solo la sfera sessuale fosse indenne da colpa. In questo modo i problemi sessuali si staccano dalla condizione nevrotica complessiva, che viene trascurata in nome di quell'immediato "diritto al godimento" a cui prima accennavo.

Certo è compito dello psicanalista riportare le problematiche relative alla sfera sessuale all'interno del complesso quadro nevrotico presentato dal paziente. Ma con queste premesse il lavoro analitico viene spesso ostacolato: o mai iniziato o prontamente interrotto.

Mi sembra invece di poter affermare che anni addietro avveniva esattamente l'inverso. In primo piano venivano poste le generali problematiche nevrotiche, racchiuse nei sintomi somatici dell'isteria o nelle sofferenze della nevrosi ossessiva, e solo molto più tardi, ad analisi ben avviata, venivano confessate le difficoltà sessuali. Potrei, per esempio, riportare il caso di un mio paziente che solo molto avanti nella sua analisi mi ha rivelato una grave malattia venerea da cui era affetto. E quando gli ho chiesto: «Perché me lo ha dice solo ora?», la risposta è stata: «Perché temevo che potesse subordinare la mia sofferenza psichica ai problemi di ordine sessuale che questa malattia comporta».

Invece, quel che avviene oggi è che le disfunzioni sessuali, che non mancano e non sono mai mancate in ogni quadro nevrotico di una certa gravità, vengono sbandierate immediatamente come alibi, come copertura delle problematiche che sarebbero racchiuse nella nevrosi stessa, soffocando spesso sul nascere l'eventualità di una autentica domanda di cura analitica.

Del resto questa apparente assenza del senso di colpa inconscio (una volta strettamente ancorato alle questioni sessuali) può essere dedotto anche dall'attuale diffusione delle formazioni sintomatiche legate all'angoscia: ad esempio le crisi di panico, o alcuni tratti delle

depressioni. In effetti, se è vero che, come la clinica psicanalitica ci dimostra, alla diminuzione del senso di colpa corrisponde un aggravarsi dell'angoscia e viceversa, si può ipotizzare che le varie e oggi così frequenti "nevrosi d'angoscia" possano essere ricondotte anche a una diffusa decolpevolizzazione della sessualità.

La clinica freudiana

Tutto quanto fin qui detto può risultare ancora molto più evidente se, facendo un salto temporale, ci rifacciamo direttamente alle prime esperienze cliniche di Freud e ritorniamo per un momento all'epoca vittoriana in cui la psicanalisi è sorta e in cui la teoria sessuale freudiana provocava ancora grande scandalo. Scandalo, perché quella freudiana era una sessualità intellettuale, una sessualità che attraverso la pulsione, passando quindi per il linguaggio, si sintomatizzava là dove incontrava la costrizione della rimozione, ossia dove interveniva il lavoro del senso di colpa.

Porterò un piccolo esempio, a mio parere molto indicativo, di come fin dall'inizio Freud, pur ancor preso dalla pratica ipnotica e suggestiva, cominciasse a tracciare, a partire dall'ascolto dell'isteria, una prima mappa del discorso isterico, un primo schizzo di quella cartografia dell'inconscio che iniziava ad elaborare. Nei suoi *Studi sull'isteria* scrive:

Ho avuto per cinque mesi in cura una ragazza giovane, vivace e dotata di talento, che da un anno e mezzo era affetta da un grave disturbo nella deambulazione, senza aver potuto aiutarla. La fanciulla aveva analgesia e zone dolorose su ambedue le gambe, tremore rapido alle mani, camminava curva in avanti con le gambe pesanti, a piccoli passi e vacillando con andatura di tipo cerebello-atassico, spesso anche cadendo. Il suo stato d'animo era notevolmente sereno. Uno dei nostri luminari viennesi di allora si era lasciato indurre in questo complesso di sintomi a diagnosticare una sclerosi multipla; un altro specialista riconobbe l'isteria, a favore della quale stava anche la configurazione complicata della sindrome all'inizio della malattia (dolori, deliqui, amaurosi), e mi passò la paziente per la cura. Tentai di migliorare la sua andatura mediante la suggestione ipnotica, con trattamento delle gambe nell'ipnosi ecc., ma senza alcun

successo, quantunque fosse un'eccellente sonnambula. Un giorno che essa era entrata come al solito vacillando nella stanza, con un braccio appoggiato a quello del padre, l'altro a un ombrello la cui punta era già molto consunta, perdetti la pazienza e le ordinai violentemente nell'ipnosi: «È ora ormai di finirla. Domani mattina quell'ombrello le si romperà in mano, dovrà tornare a casa senza e da quel momento in poi non ne avrà più bisogno». Non so come potei commettere la stupidaggine di indirizzare una suggestione a un ombrello; mi vergognai in seguito; non sospettavo tuttavia che la mia intelligente paziente si sarebbe incaricata di salvarmi agli occhi del padre, che era medico e assisteva alle ipnosi. Il giorno seguente il padre mi narrò: «Sa che cosa ha fatto ieri? Andiamo sulla Rinstrasse (il principale viale di Vienna); tutto a un tratto diventa sfrenatamente allegra e comincia – in mezzo alla strada – a cantare: *Ein freies Leben führen wir* (“Una libera vita conduciamo”, primo verso del canto dei masnadieri, dai *Masnadieri* di Schiller), batte il ritmo sul lastrico con l'ombrello e lo rompe».

Naturalmente essa non sospettava di avere proprio lei trasformato in modo così spiritoso una suggestione insensata in un esito brillante. Poiché il suo stato non migliorava con le assicurazioni, le ingiunzioni e il trattamento nell'ipnosi, mi rivolsi all'analisi psichica e volli conoscere quale stato emotivo avesse preceduto lo scoppio del male. Narrò allora (nell'ipnosi, ma senza alcuna agitazione), che poco prima era morto un giovane parente, di cui si considerava fidanzata da molti anni. Questa comunicazione però non cambiò nulla nel suo stato; nell'ipnosi successiva le dissi perciò di essere fermamente convinto che la morte del cugino non aveva nulla a che vedere col suo stato, e che era accaduta un'altra cosa che essa non aveva menzionato. Allora si lasciò trascinare a un semplice accenno; ma non appena ebbe detto una parola, ammutolì, e il vecchio padre che sedeva dietro di lei cominciò a singhiozzare amaramente. Naturalmente non insistetti oltre con l'ammalata, ma non la rividi mai più³.

Queste poche righe evidenziano, grazie anche alla vivacità della scrittura freudiana, la modalità isterica di presentare il proprio disagio nella cura. L'isterica esibiva solitamente la propria sofferenza somatica, quella sofferenza che celava e svelava allo stesso tempo le problematiche sessuali che vi erano sottese. E in questo caso, solo la fretta del giovane Freud, ancora troppo psicoterapeuta e non ancora

³ S. Freud, “Studi sull'isteria” (1992-95), in OSF, vol. 1, 1967, pp. 257-258.

analista, brucia la domanda della paziente. Accelerando, nell'ansia di porre termine alla teatrale e debilitante sintomatologia che gli veniva presentata, quel tempo necessario di elaborazione soggettiva che solo una cura analitica avrebbe potuto e saputo rispettare.

Resta che allora l'intervento psicoterapeutico, che mirava ad una immediata soluzione del sintomo, veniva "inconsciamente rifiutato"; oggi, al contrario, sembra essere invocato.

La post-modernità e i suoi effetti

Se datiamo la condizione postmoderna, facendo nostra l'ormai classica definizione di Lyotard⁴, a partire dalla fine degli anni '50 possiamo affermare che nella società occidentale, in questi ultimi cinquant'anni, si sono verificate, tra le numerose altre, due grandi rivoluzioni:

- la liberazione sessuale
- la rivoluzione tecnologica e informatica.

Pur sottolineando i numerosi benefici che queste "rivoluzioni" hanno apportato, non posso esimermi dal sottolineare alcuni effetti che a mio parere hanno qualche connessione con quanto sostenevo precedentemente.

Per quanto riguarda la rivoluzione informatica, e sempre seguendo l'elaborazione lyotardiana, possiamo sostenere che il suo avvento ha rafforzato un processo già in atto: una certa delegittimazione del sapere. Basti pensare come il sapere ha perso il suo valore di formazione per acquisire sempre più quello di informazione.

Attraverso l'egemonia dell'informatica si impone una certa logica, cioè un insieme di prescrizioni fondate su enunciati accettati come enunciati del "sapere". Da ciò è possibile aspettarsi una radicale esteriorizzazione del sapere rispetto al "sapiente", qualunque sia la posizione di quest'ultimo nel processo della conoscenza. L'antico principio secondo il quale l'acquisizione del sapere è inscindibile dalla formazione (*Bildung*) dello spirito e anche della personalità, cade

⁴ J. F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Editions de Minuit, Paris 1979 [trad. it. di C. Formenti, *La condizione postmoderna*, Idee/Feltrinelli, Milano, 1985].

e cadrà sempre più in disuso. Questo rapporto fra la conoscenza e i suoi fornitori ed utenti tende e tenderà a rivestire la forma di quello che intercorre fra la merce e i suoi produttori e consumatori, vale a dire la forma valore. Il sapere viene e verrà prodotto per essere venduto, e viene e verrà consumato per essere valorizzato in un nuovo tipo di produzione: in entrambi i casi, per essere scambiato. Cessa di essere fine a se stesso, perde il proprio “valore d'uso”⁵.

In che modo un sapere exteriorizzato e sempre più “adoperabile” per il suo valore di scambio può comportare la sua stessa “delegittimazione”, e come questa può avere a che fare con il discorso analitico? Se, seguendo la tesi di J. Lacan, affermiamo che il transfert è un fenomeno connesso con un “soggetto supposto sapere”, risulta subito evidente che la delegittimazione del valore d'uso del sapere comporta, come ben sottolinea Lyotard, una scissione tra il sapere stesso e il “sapiente”. Si crea così inevitabilmente una caduta generalizzata della dimensione di transfert e ciò comporta anche che la domanda di cura venga sempre più rivolta a un “tecnico”, ossia non a colui che è supposto detenere un sapere ma a chi è supposto saperlo gestire e manipolare. Il paziente è sempre più posto nella condizione di domandare una psicoterapia, in cui è legittimato a chiedere un intervento, il più immediato possibile, al tecnico “psi” che ha di fronte, piuttosto che una psicanalisi in cui la questione del sapere, a partire dall'incontro col silenzio dell'analista, gli viene rinviata per essere finalmente articolata. Perché è chiaro che l'analista, che occupa la posizione di soggetto supposto sapere per il paziente, non si crede certo il detentore di questo sapere, ma rinvia la questione al soggetto stesso dell'inconscio. Suo compito sarà soprattutto quello di dirigere una cura in cui questo sapere possa effettuarsi, attraverso le interpretazioni e le costruzioni.

Al contrario, uno psicoterapeuta è legittimato a credersi detentore di una tecnica che può dispensare al paziente.

Per i motivi accennati prima, uno psicoterapeuta è senz'altro più nello “spirito del nostro tempo” di quanto lo sia uno psicanalista. Ecco perché

⁵ *Ibid.*, pp. 12-13.

il modello della cura tipo – trasmesso di generazione in generazione attraverso l'immagine mitica della poltrona o del divano – è ormai riservato a pochi privilegiati. La maggior parte dei giovani terapeuti non pratica più la psicanalisi a tempo pieno e tende a sostituire al dispositivo classico una "situazione analitica" *vis-à-vis*, che ha più l'apparenza di una psicoterapia⁶.

Elogio della tecnica

Come Freud, Lacan e tanti altri ci hanno dimostrato, la psicanalisi non è una tecnica da applicare, ma piuttosto una pratica di parola o, se si preferisce, un'esperienza di discorso.

E non a caso non è una tecnica se, come scrive Umberto Galimberti:

Il problema oggi, è questo: alla tecnica interessano degli uomini individuati? Interessano degli uomini che conoscono sé stessi? Io penso di no, perché alla tecnica interessano uomini seriali, sostituibili, abbastanza simili, perché in un processo di azioni già qualche modo previste dagli apparati, l'individuazione è un elemento di disturbo. Quindi ciascuno di noi cercherà sempre meno di individuarsi quanto a specifica umanità, e invece sempre di più di farsi notare come sua coerenza alle attese degli apparati. Ne conseguono processi di falsificazione, di personificazione che già Marx indicava [...] La psiche diventa sostanzialmente un evento molto superficiale, soprattutto ci si difende dall'introspezione di sé. Al posto della psicanalisi subentrano invece pratiche terapeutiche sotto il segno del comportamentismo e del cognitivismo, dove se tu hai un'idea distorta rispetto all'ambiente sociale è meglio che te la modifichi, se hai un comportamento distorto è meglio che te l'aggiusti: cioè psicologia dell'adattamento e non psicologia della conoscenza di sé. Siccome la tecnica non è qualcosa che ci passa a fianco ma è il mondo in cui noi viviamo, questo mondo impone le sue leggi e noi per sopravvivere non possiamo che adeguarci. Ciò comporta la morte dei processi di conoscenza e l'incremento dei processi di adattamento"⁷.

⁶ É. Roudinesco, *Perché la psicanalisi?*, cit., p. 154.

⁷ U. Galimberti, conversazione del 22 ottobre 2000: *La lampada di psiche: Pensieri in libertà sul mondo contemporaneo*, 10^a parte, *La crisi della psicanalisi*, Rete Online, Radiotelevisione Svizzera Italiana.

In effetti, la perdita che deriva da tutto ciò è una perdita di soggettività, in quanto perdita etica. Ogni processo di adattamento non può che scavare nel soggetto una carenza etica, nel suo tentativo di adattarsi ad ogni costo all'Altro sociale.

Prendiamo, per esempio, qualcosa di cui in quanto analisti ci occupiamo quotidianamente: il dolore.

Il nostro disagio nella civiltà, la rinuncia pulsionale a cui la nostra epoca ci sottomette, consiste anche nell'esiliare la soggettivazione del proprio dolore, come ricorda Salvatore Natoli in *L'esperienza del dolore*⁸.

Natoli ripercorre gli scenari di senso in cui gli uomini hanno sperimentato il dolore, dalla "tragedia" alla "redenzione", dal senso greco del dolore alla tradizione ebraico-cristiana, fino al neo-paganesimo odierno in cui sembra riemergere il senso della "tragedia", senza che gli uomini possano più raggiungerla come esperienza, mentre allo stesso tempo il bisogno di salvezza non trova più la garanzia della fede.

Riprendendo l'analisi svolta da Heidegger nel 1953 in una conferenza pubblicata col titolo *La questione della tecnica*, Natoli sottolinea come la dimensione scientifico-tecnologica costituisca oggi l'orizzonte entro cui la realtà del mondo viene compresa.

È in questo stesso orizzonte che l'esperienza del dolore si trova inscritta. Il dolore è attualmente inteso come qualcosa che può e deve essere sedato (psicofarmaci, psicoterapia, ecc.), e viene affrontato come neutralizzabile, poiché la tecnica, come orizzonte della comprensione del mondo, introduce l'esattezza del comprendere come capacità di dominare. Il soggetto della scienza, ossia ciascuno di noi, è costretto a rimuovere l'esperienza del dolore – impasto di sofferenza e godimento – ritrovandosi in una carenza etica che è l'effetto stesso della mancata soggettivazione. Naturalmente tutto ciò non riguarda solo la dimensione del dolore. Ogni passione che modella la soggettività di ciascuno ne è coinvolta: «La morte, le passioni, la sessualità, la follia, l'inconscio, la relazione con gli altri, modellano la

⁸ S. Natoli, *L'esperienza del dolore*, Feltrinelli, Milano, 1986.

soggettività di ciascuno, e per fortuna nessuna scienza degna di questo nome ne verrà mai a capo»⁹.

Se la nostra attuale società è sempre più "depressiva", in quanto esilia il soggetto dal cuore stesso della sua soggettività, da quel groviglio di pulsioni che non riescono più a divenire passioni, la psicanalisi costituirà sempre più il luogo d'accoglimento di questo esilio. E forse è proprio questa la domanda, pur frenata da tutte le difficoltà e resistenze dette prima, che il nuovo disagio della civiltà rivolge all'ascolto dello psicanalista.

Liberazione sessuale o liberazione dal sessuale?

Indubbiamente la rivoluzione sessuale degli ultimi decenni ha apportato importanti e benefici effetti nella vita dell'individuo, sollevandolo dal peso, dal "costo" che l'appartenenza collettiva rappresenta per il soggetto rispetto alla soddisfazione pulsionale:

Questo sembra il fatto più importante, è impossibile ignorare in quale misura la civiltà sia fondata sulla rinuncia pulsionale, quanto abbia per presupposto il non soddisfacimento (repressione, rimozione o che altro?) di potenti pulsioni¹⁰.

Freud non smetterà nei suoi scritti (1908-1929) di evocare la condizione dell'individuo, il quale vive "psicologicamente al di sopra dei propri mezzi" di fronte alla "pressione costante delle pretese della civiltà", mentre "la società alimenta uno stato di ipocrisia civile":

Se si prescinde dai modi più indeterminati di essere "nervosi" e si considerano le forme vere e proprie di malattie nervose, l'influsso deleterio della civiltà si riduce essenzialmente alla repressione dannosa della vita sessuale dei popoli civili operante dalla morale sessuale "civile" presso questi imperante¹¹.

⁹ É. Roudinesco, *perché la psicanalisi?*, cit., p. 23.

¹⁰ S. Freud, "Il disagio della [nella] civiltà" (1929), in OSF, vol. 10, 1978, p. 587.

¹¹ S. Freud, "La morale sessuale 'civile' e il nervosismo moderno" (1908), in OSF, vol. 5, 1972, p. 414.

In questo quadro s'iscrive anche il mito della fondazione della civiltà che Freud ci racconta in *Totem e tabù*. L'assassinio del padre dell'orda e il conseguente pasto totemico che sancisce l'accordo tra i fratelli, viene scandito nei suoi tre tempi fondamentali: il parricidio, il senso di colpa che ne deriva, il patto tra i fratelli dell'orda al fine di evitare la ripetizione dell'atto. Col mito del "parricidio originario" Freud ci comunica anche la difficoltà del soggetto nel suo confrontarsi a una legge che viene avvertita comunque come espropriazione di un godimento. Il senso di colpa inconscio ha la sua origine nell'impossibilità di accostare qualunque godimento soggettivo, senza avvertirlo come una sottrazione al godimento dell'Altro. La rimozione, e quindi il ritorno sintomatico che ne deriva, nasce dal lavoro del senso di colpa inconscio che scava nel soggetto un approccio comunque complicato e complesso con la sessualità. Questo processo psichico intrasoggettivo trova nell'intersoggettività, ossia nella relazione con il discorso sociale che ci circonda, solamente un termine di paragone che lo allontana e lo avvicina, che acuisce o diminuisce il tono del suo avvertire la colpa e la sua origine. In questo senso, una società generalmente decolpevolizzante verso la soddisfazione pulsionale – come lo è diventata la nostra nell'ultimo quarto del secolo scorso – deprivava il soggetto del suo senso di colpa proiettandolo immaginariamente nell'Altro.

Per intendere questo passaggio occorre avere presente la teoria della seduzione così come ci è presentata nel testo freudiano.

Freud in un primo tempo è portato a credere ai racconti delle isteriche che gli parlavano di una violenza sessuale subita nell'ambito familiare. Solo in seguito si renderà conto che gran parte di questi traumi sessuali infantili sono creazioni fantasmatiche. In un certo senso il passaggio che Freud compie dalla teoria della seduzione alla teoria del fantasma segna la nascita stessa della psicanalisi come teoria del soggetto. Ora, se è vero che:

L'abbandono da parte di Freud della teoria della seduzione ricorda altresì che il lavoro dello scienziato viennese è contemporaneo all'affermarsi delle leggi che contribuiscono progressivamente all'indebolimento del potere dei padri nella società occidentale: leggi sulla

patria potestà, sui maltrattamenti, sulle condizioni psichiche, ecc. In altre parole Freud non poteva inventare la sua teoria se non in un mondo segnato dallo smembramento dei modi tradizionali dell'organizzazione familiare. Fintantoché il padre era investito per legge di una potenza illimitata che gli permetteva di esercitare un potere tirannico sul corpo delle donne e dei bambini, reprimendo da una parte l'adulterio dall'altra la masturbazione, nessuna teorizzazione della sessualità era possibile in termini di fantasma, di reminiscenza o di conflitto¹².

Si può tuttavia paradossalmente affermare che la rivoluzione sessuale che si è verificata nell'ultimo squarcio del secolo scorso – pur comportando un ulteriore indebolimento della figura paterna – ha riportato in auge la teoria della seduzione, del trauma sessuale subito, facendo passare in secondo piano la teoria del fantasma, e dunque la presa del soggetto nella dimensione del sessuale.

Non intendo certo mettere in questione la sacrosanta lotta contro gli abusi sessuali, in specie sui minori, ma solo sottolineare come nell'affrontare queste questioni psichiche si trascuri oggi completamente, senza peraltro averla contestata a livello scientifico, la teoria freudiana del fantasma. L'unica contestazione degna di nota, se non altro per la sua veemenza, alla teoria di Freud, è stata quella di Masson¹³, che è comunque facilmente rigettabile per la pochezza e l'incongruenza delle sue faziose tesi.

L'insocializzazione

Cos'è accaduto quindi?

Il venir meno della figura e della Legge paterna, l'andare verso una “società senza padri”, ha favorito una decolpevolizzazione sociale del godimento, del soddisfacimento pulsionale – il “diritto al godimento”, di cui parlavo all'inizio – favorendo nel contempo una certa “istigazione al parricidio”, da intendersi come sconfessione

¹² É. Roudinesco, *perché la psicanalisi?*, cit., pp. 81-82.

¹³ Cfr. J. M. Masson, *Assalto alla verità. La rinuncia di Freud alla teoria della seduzione*, trad. it. di E. Cambieri, Mondadori, Milano 1984.

della Legge simbolica. Mi riferisco al “parricidio originario” descritto da Freud nel mito di *Totem e tabù*:

In *Totem e tabù* ho cercato di mostrare il cammino che da questa famiglia portò allo stadio successivo della vita in comune nella forma di alleanza tra fratelli. Sopraffacendo il padre, i figli avevano sperimentato che l'amore può essere più forte del singolo individuo. La civiltà totemistica si basa sulle restrizioni che i fratelli dovettero imporsi l'uno all'altro per conservare il nuovo stato di cose. Le ingiunzioni dei tabù furono il primo diritto¹⁴.

Se il mito di *Totem e tabù* ci descrive la nostra incapacità di pensare la Legge dell'Altro se non in termini di sopraffazione e di arbitrio, con la liberazione sociale del godimento l'aggressività viene avvertita maggiormente dall'individuo mentre, al contempo, si è venuto a creare uno stato di diffusa perversione, che si connota anche di una certa derelizione nei confronti dell'oggetto:

Viviamo, certo, in un mondo in cui gli oggetti (cose e persone) giacciono assiepati alla deriva. Compiuta, infatti, la loro rapida parabola cadono come scarti sostanzialmente inconsumati. Si parla molto di consumismo e di distruzione, però, meglio sarebbe parlare di derelizione. Hanno, invero, gli oggetti l'unica e fondamentale funzione magica di riempire i vuoti, ossia qualsiasi vuoto o mancanza che potrebbe delimitare e mettere a rischio il soggetto della “cultura dell'appagamento”. Così, cose e persone si configurano sempre di più come fenomeni in sostanziale liquidazione. Non c'è più mistero. Gli oggetti decadono prima di essere consumati, perché molto rapidamente diventano troppo noti. E, allora, non valgono più nulla. Si possono evacuare ancora intatti: fundamentalmente inconsumati¹⁵.

In effetti, se Freud in “La morale sessuale ‘civile’ e il nervosismo moderno” (1908), ci parla della nevrosi come negativa della perversione, si può affermare che l'ideologia narcisistica del godimento abbia in un certo senso “positivizzato” la nevrosi sottraendole il “senso

¹⁴ S. Freud, “Il disagio della [nella] civiltà” (1929), cit., p. 590.

¹⁵ G. Ripa di Meana, *Figure della leggerezza. Anoressia – Bulimia – Psicanalisi*, Astrolabio - Ubaldini, Roma 1995; ristampa Polimnia Digital Editions, Sacile 2017 [la cit. è a p. 25 dell'edizione PDF].

di colpa". In questo modo si è passati da una diffusa isterizzazione ("il colpevole è l'Altro ma anche io, col mio desiderio, ne sono implicato) a una generica perversione ("il colpevole è l'Altro e io sono solo una vittima"). Come risulta evidente, ciò che si perde in questa operazione è proprio il desiderio del soggetto. Da qui, probabilmente, deriva quello stato di diffusa depressione che ha fatto definire la nostra attuale società come una "società depressiva". E non si tratta tanto di un cambio di struttura del discorso – da isterico a perverso – quanto di una smorfia del discorso sociale che rappresenta "uno statuto paradossale della modernità", così come viene efficacemente articolato da P. L. Assoun nel suo libro *Freud e le scienze sociali*:

Ora, tutto si svolge come se, con la crisi della funzione della sublimazione, con l'erosione del referente paterno e delle correlate modalità di idealizzazione, si presentasse uno statuto paradossale della modernità: paradosso di una liberazione del godimento in cui, presentandosi Thanatos come puro principio di ripetizione, l'aggressività si ribalta sul soggetto – il che è attestato dall'aggravarsi delle forme di depressione e di "dedizione" e "dipendenza" tossica dall'oggetto, che Freud non faceva che indicare nel 1930, e che si impone nel "passaggio" del disagio contemporaneo.

Parallelamente, si sviluppano delle strategie "narcisisteggianti" che fanno del corpo un'istanza di "riparazione" – ciò che attestano le pratiche dell' "immaginario corporeo"¹⁶.

Questo "disagio dell'ideale" si traduce soprattutto nello stile di prestazione e di sfida che informa la (post)modernità. La necessità evidente di una *escalation* delle sfide e di una messa alla prova dei limiti sposta l'asse di lettura del disagio dal lato della perversione. Tutto si svolge in effetti come se il soggetto del "nuovo disagio" si "insocializzasse" rabbiosamente secondo le modalità alternate del godimento e del disagio, dell'idealizzazione e del diniego.

¹⁷Ciò che mostra il disagio attuale è dunque la "scissione" – così evidente nella perversione –, con le sue modalità di "feticizzazione" e di "giochi trasgressivi", che testimoniano di una desimbolizzazione

¹⁶ P. L. Assoun, *Freud e le scienze sociali*, Borla, Roma, 1999, p. 202.

¹⁷ Per questo paragrafo conclusivo cfr. sotto, la *Nota del curatore*.

del divieto, che si “risarcisce” paradossalmente attraverso una ricerca di forme inedite di trasgressione e una sorta di “passione della norma”. Ritroviamo qui l’apporto implicito fondamentale della psicanalisi all’“anomalia inconscia” come supporto dell’“anomalia sociale”: la sofferenza del soggetto (post)moderno, al contempo “congelata” ed esacerbata – per effetto di uno spostamento del rapporto con la colpa – potrebbe ben derivare da questa evidente “sregolazione” dell’individuale da parte del collettivo. Ma – ed è ciò che viene in primo piano – proprio questa “sregolazione” costituirebbe una perversione della norma sociale stessa. È fondamentale per la percezione di questa disgiunzione tra la “legge” (simbolica) e la “norma” (sociale) che i soggetti della (post)modernità soffrirebbero. Di conseguenza, la “morale sessuale civile” postmoderna non si colloca più dal lato del rinforzo del divieto, ma dal lato dell’incitamento a godere, tanto quanto dal lato della regola: da qui il “desiderio di regole” che secondo noi sostiene nell’inconscio la modernità. Come si vede, i problemi suscitati dall’eredità dell’assassinio del padre e della socializzazione della colpa non sono affatto risolti, ma questo “lascito” ha una sua peculiarità nello “stile” del disagio contemporaneo.

Nota del curatore

A prescindere dalla sua densità teorica, l’ultimo capoverso nel dattiloscritto è di difficile decifrazione. Ne propongo una mia “traduzione”.

Il disagio attuale testimonia di una desimbolizzazione del divieto attraverso una ricerca di forme inedite di trasgressione (così evidente nella perversione, con le sue modalità di feticizzazione) e al contempo, paradossalmente, di una sorta di “passione della norma”. La sofferenza del soggetto (post)moderno, al tempo stesso “congelata” ed esacerbata – per effetto di uno spostamento del rapporto con la colpa – potrebbe ben derivare da questa evidente “sregolazione” dell’individuale da parte del collettivo, da questa disgiunzione tra la “legge” (simbolica) e una “norma” (sociale) perversa. Di conseguenza, la “morale sessuale civile” postmoderna non si colloca più dal lato del rinforzo del divieto, ma dal lato dell’incitamento a godere, tanto quanto dal lato della regola: da qui il “desiderio di regole” che secondo noi sostiene nell’inconscio la modernità. Come si vede, i problemi suscitati dall’eredità dell’assassinio del padre e della socializzazione della colpa non sono affatto risolti, ma questo “lascito” ha una sua peculiarità nello “stile” del disagio contemporaneo.

Neuter o la passione dell'analista

Da sempre nella letteratura psicanalitica vi è un termine preciso che serve a definire il cosiddetto atteggiamento dell'analista (che preferisco piuttosto chiamare “condotta”, ossia modo di condurre la cura): la *neutralità*. Il problema è che un concetto tanto essenziale non sembra sia stato ritenuto degno di una grande elaborazione teorica. Lo si dà per scontato. Anzi, è uno di quei concetti freudiani che, tradotti immediatamente in una “pretesa” tecnica, sono diventati *precetti*. Del resto, basta sottrarre la teoria alla clinica e qualunque pratica analitica perde immediatamente il suo valore di esperienza per ridursi semplicemente alla mera applicazione di una tecnica. Ma la riflessione teorica in psicanalisi è un'esigenza, una necessità e non un lusso; anche per questo motivo possiamo affermare che non esiste la “tecnica analitica” in quanto tale. Proprio per questo, la neutralità dell'analista è uno di quei concetti intorno a cui Freud s'interroga fin dall'esordio della teoria analitica.

Il famoso “sogno dell'iniezione a Irma” può anche essere letto come un interrogarsi sulla posizione dell'analista nel transfert. La *Lösung*, la soluzione che Freud forniva allora ai suoi pazienti, era già improntata a un certo concetto di neutralità:

Ero allora dell'opinione (che più tardi riconobbi inesatta) che il mio compito si esaurisse nel comunicare ai malati il senso celato dei loro sintomi; che poi accettassero o no la soluzione, e da questo dipendeva il successo, era un fatto di cui non ero più responsabile¹.

Come si vede, si tratta di un concetto di neutralità (che ben presto Freud rinnegò) fondato essenzialmente su un “comune senso della morale” che mal si addice alla funzione etica dell'analista. Del resto,

¹ S. Freud, “L'interpretazione dei sogni” (1899), in OSF, vol. 3, 1966, p. 109.

come il sogno ci mostra, l'altra "soluzione" non poteva in quel tempo essere pensata da Freud che attraverso il miraggio di un intervento aseptico improntato a una neutralità "scientifica": la formula della trimetilamina, soluzione che nel sogno era stata iniettata a Irma.

Ma anche così non può funzionare: è la siringa stessa a essere sporca, aggiunge Freud. In altri termini, l'analista opera essenzialmente con il proprio desiderio e un desiderio non è mai puro.

Come risolvere allora l'apparente aporia? Come ridefinire teoricamente la neutralità dell'analista?

Per proseguire le mie riflessioni prenderò spunto da una novella, uno scritto di Proust del 1896 che l'autore non incluse nella raccolta *Les plaisirs et les jours* e neppure riprese nella redazione finale della sua *Recherche*. Questo racconto è stato ritrovato e pubblicato solo nel 1978 e si intitola *L'indifferente*². Rendendomi conto di quanto sia rischioso appoggiare le proprie riflessioni teoriche su un testo letterario, mi affido prudentemente a ciò che Freud stesso sottolineava: «In questo modo diventa però inevitabile che la scienza, con mano più pesante e risultato meno piacevole, si occupi degli stessi argomenti la cui elaborazione poetica allietta gli uomini da migliaia di anni»³.

Fatta questa premessa, posso accingermi, con "mano pesante" e risultati senz'altro "meno piacevoli", all'operazione, comunque blasfema, di riassumere a grandi linee l'argomento del racconto di Proust.

Nell'*Indifferente* viene descritta una singolare vicenda d'amore. Si tratta dell'innamoramento di Madeleine de Gouvres, definita "la donna più corteggiata e amata di Parigi", per un tale di nome Lepré che nessuno giudica alla sua altezza: «Lepré è simpatico ma molto insignificante! Questo fu il parere di tutti»⁴, ci informa Proust già

² M. Proust, *L'indifferente*, trad. it. di M. Bongiovanni Bertini, Einaudi, Torino, 1978. Si veda anche l'introduzione di Giorgio Agamben, "La passione dell'indifferenza".

³ S. Freud, "Su un tipo particolare di scelta oggettuale nell'uomo" (1910), in OSF, vol. 6, 1974, p. 411.

⁴ M. Proust, *L'indifferente*, cit., p. 27.

dalle prime pagine. Ma non è tutto. Quando la dama incomincia a interessarsi a lui anche esplicitamente (lo invita nel suo palco a teatro, cerca tutte le occasioni per incontrarlo), riceve dal gentile ma risoluto Lepré solo una serie di decisi rifiuti.

E così, riga dopo riga, assistiamo allo scatenarsi dell'amore di Madeleine per Lepré. E a nulla valgono gli strenui tentativi attuati da quest'ultimo per sottrarsi alle attenzioni della dama. Così, in alcuni passi, il racconto arriva a sfiorare la descrizione dell'amore di transfert e delle sue vicissitudini, che Freud ci dipinge in un famoso scritto sulla tecnica analitica: «Invitare la paziente a reprimere, rinunciare e sublimare le proprie pulsioni non appena ella abbia ammesso la sua traslazione amorosa è un modo di procedere che non definirei analitico, ma solo insensato»⁵. E conclude: «Non c'è del resto neppure troppo da illudersi circa l'esito di un tale procedimento; giacché come è noto i discorsi più elevati hanno scarsa efficacia sulle passioni»⁶.

Del resto, proseguendo con il racconto di Proust, anche le scuse che il buon Lepré adduce per i suoi rifiuti sono così scoperte e poco convincenti da lasciare chiaramente trapelare la sua assoluta indifferenza per l'amore che Madeleine gli dedica. Ma qual è il mistero di tanta indifferenza? Soltanto alla fine del racconto Proust ce lo svela.

Casualmente, Madeleine viene a sapere che l'indifferenza del suo amato ha una precisa motivazione: «Lepré è un giovane simpatico ma ha un vizio. Ama le donne ignobili che si raccattano nel fango, le ama alla follia; a volte passa le notti nei sobborghi o sui boulevard periferici a rischio di farsi ammazzare una volta o l'altra»⁷.

Lasciamo ora Madeleine e Lepré al loro destino letterario per concentrare la nostra attenzione e interrogarci sulla questione stessa che il racconto di Proust ci propone: *l'indifferenza*. Ci viene detto che l'indifferenza è l'effetto di una precisa scelta oggettuale che suscita passione. Quindi l'indifferenza è una sorta di paradosso della

⁵ S. Freud, "Osservazioni sull'amore di traslazione" (1914), in OSF, vol. 7, 1975, p. 367.

⁶ Ivi.

⁷ M. Proust, *L'indifferente*, cit., p. 53.

passione: si situa tra due passioni⁸ senza appartenere né all'una né all'altra.

Prima di proseguire, vorrei precisare qualcosa intorno al termine vizio – che Proust usa a proposito della scelta oggettuale di Lepré – perché permette di effettuare una distinzione clinica che mi sembra rilevante: il vizio non è la perversione. Esso potrebbe infatti essere definito un modo particolare in cui la pulsione si manifesta.

La perversione è invece un fatto di struttura, quindi interamente articolato nella vicenda edipica, come Lacan ci ricorda.

Ho sottolineato la differenza per precisare che, a mio parere, è possibile considerare il vizio come una forma della passione, mentre la perversione non ha nulla da spartire con la passione e ne è piuttosto il diniego.

La dialettica tra passione e desiderio è invece molto più complessa nella struttura nevrotica, come Freud ci spiega diffusamente in uno scritto del 1912, intitolato *Sulla più comune degradazione della vita amorosa*⁹, che curiosamente prende spunto dallo stesso dato clinico che nella sua novella Proust indica come il “vizio” di Lepré. Bisogna innanzitutto ricordare che in questo saggio Freud propone qualcosa di così inaudito da sentirsi costretto, cosa per lui inusuale, a tranquillizzare i suoi lettori:

La scienza non si propone né di spaventare né di consolare. Sono tuttavia pronto ad ammettere che deduzioni di questa portata dovrebbero avere a fondamento una base più estesa, e non posso escludere che l'umanità, evolvendosi in direzioni diverse, modifichi il suo attuale assetto che ho qui preso in considerazione isolatamente¹⁰.

A mio parere sono essenzialmente due le considerazioni cui Freud giunge e che lo spingono a terminare il suo scritto con parole così prudenti.

⁸ S'intenda: la passione d'amore e quella erotica, benché il termine “passione” debba più propriamente essere attribuito all'amore (*Verliebtheit*).

⁹ S. Freud, “Sulla più comune degradazione della vita amorosa” (1912), in OSF, vol. 6, 1974, p. 421.

¹⁰ *Ibid.*, p. 432.

Possiamo formulare la prima in questo modo: la teoria analitica può affermare che, al contrario di quanto avviene nella perversione, in cui vi è unicamente sopravvalutazione sessuale dell'oggetto della passione, una certa degradazione della vita amorosa, ossia una svalutazione dell'oggetto, è la modalità che consente al soggetto di accedere all'atto sessuale.

Vediamo di seguire, nei suoi passaggi l'argomentazione freudiana. Freud introduce così la questione all'origine del suo scritto: vi è una particolare condizione amorosa che determina la scelta oggettuale in alcuni uomini, ed è che non è mai la donna "casta e irreprensibile" a esercitare il fascino che la innalza a oggetto d'amore, ma «solo quella che in qualche modo ha dubbia fama sessuale»¹¹, proprio come la novella di Proust illustra efficacemente.

Come può avvenire dunque, si chiede Freud, una così vistosa deviazione rispetto all'idealizzazione? La risposta che si dà è che, per superare la fantasia inconscia legata all'oggetto incestuoso (la Madre), il soggetto attua una degradazione psichica dell'oggetto amoroso che gli consenta comunque un approccio alla sessualità. Si instaura così una profonda dicotomia tra desiderio e amore: «Dove amano non provano desiderio, e dove lo provano non possono amare»¹². E certamente quella tra desiderio e amore non è una scelta possibile, come ci ricorda Safouan in *Studi sull'Edipo*.

Intendiamoci. In un senso, una tale antinomia non esiste: il desiderio comporta sempre una certa parte di amore, poco o molto, rimosso o no, importa poco. Ma l'inverso non è vero; nonostante tutti gli elogi rivolti al piccolo dio, egli è rimasto del tutto impotente a generare la minima particella di desiderio¹³.

Anche da ciò che Freud scrive nel suo saggio si può arrivare a dedurre che è la Legge (l'interdizione dell'incesto) a consentire un godimento al desiderio sessuale.

¹¹ S. Freud, "Su un tipo particolare di scelta oggettuale nell'uomo", cit., p. 412.

¹² S. Freud, "Sulla più comune degradazione della vita amorosa", cit., p. 425.

¹³ M. Safouan, "Elogio all'isteria", in *Studi sull'Edipo*, trad. it. di G. Ripa di Meana, Garzanti, Milano, 1977, p. 218.

È proprio ciò che l'isterica rifiuta, poiché «sogna, se posso dire, *un desiderio che nascerebbe dall'amore*: e tramite ciò non fa che aggravare la loro antinomia»¹⁴.

Ma proseguiamo con la lettura del saggio di Freud.

Le condizioni amorose a cui il soggetto si trova assoggettato oscillano dunque dalla più pura idealizzazione (ne troviamo un esempio vistoso nella pratica medioevale dell'amor cortese) alla degradazione più completa dell'oggetto d'amore. E sul versante donna, aggiunge Freud, le cose non vanno meglio:

Ritengo che la condizione del divieto nella vita amorosa femminile debba essere equiparata al bisogno di degradazione dell'oggetto sessuale nell'uomo. Entrambi derivano dal lungo rinvio tra maturità e attività sessuale, che l'educazione esige per ragioni culturali. Entrambi cercano di eliminare l'impotenza psichica che risulta dalla mancata confluenza dei moti di tenerezza e sessuali¹⁵.

Freud arriva ad affermare che se tutto ciò è dovuto alla Legge edipica, e quindi alla costrizione per cui il soggetto deve abbandonare i suoi primi oggetti sessuali, non possiamo più parlare in assoluto di eccezione, ma piuttosto, entro certi limiti, di "normalità", essendo proprio questo il normale processo psichico della sessuazione.

Di conseguenza, Freud introduce una seconda questione: «Credo che ci si dovrebbe occupare, per quanto suoni strano, della possibilità che qualcosa nella natura della pulsione sessuale stessa non sia favorevole all'attuazione integrale del soddisfacimento»¹⁶.

In questo modo la teoria freudiana riprende e interpreta i dati clinici esposti in precedenza. La pulsione è destinata a restare inibita nella meta poiché il suo oggetto non è mai quello originario, bensì solo un surrogato (a causa dell'intervento della barriera contro l'incesto). L'oggetto essendo perduto in seguito a rimozione, non può che venire rimpiazzato da una serie interminabile di oggetti sostitutivi, nessuno pienamente soddisfacente.

¹⁴ Ivi [cors. dell'autore].

¹⁵ S. Freud, "Sulla più comune degradazione della vita amorosa", cit., p. 428.

¹⁶ *Ibid.*, p. 430.

Sulla scorta degli elementi fin qui articolati, si può iniziare a tracciare una teoria del concetto analitico di neutralità. Concetto essenziale a ogni approccio alla clinica in psicanalisi proprio perché la neutralità posiziona l'ascolto dell'analista, tanto nella pratica che nella riflessione teorica, rispetto alle logiche di discorso con cui è messo a confronto.

Proponendo la dicotomia tra desiderio e passione, il saggio di Freud suggerisce una differenziazione ulteriore, che concerne specificamente il transfert: quella tra *idealizzazione* ed *erotizzazione*, che possono essere definite come i due bordi del transfert analitico.

Pur nelle sue infinite varianti, l'analisi si svolge tra questi due estremi: l'idealizzazione e l'erotizzazione, le quali sono modalità estreme attraverso cui si cristallizza la dicotomia tra desiderio e passione. L'idealizzazione è la sopravvalutazione dell'oggetto d'amore che si effettua nella sconfessione dell'oggetto sessuale. Al contrario, l'erotizzazione può essere definita come sopravvalutazione dell'oggetto del desiderio nel ripudio dell'oggetto della passione. Come sostiene Freud, entrambe sono due modalità anticipatorie dell'atto e ciò significa che essenzialmente lo inibiscono. Freud indica infatti che solo una certa sottovalutazione dell'oggetto d'amore consente al soggetto di accedere all'atto in cui il godimento si effettua.

L'analisi del transfert si svolge dunque entro i due bordi dell'idealizzazione e dell'erotizzazione. Se li sovrapponiamo avremo come effetto la suggestione; se li divarichiamo eccessivamente rischiamo di congelare l'analisi nell'uno e nell'altro bordo. È così che molte analisi minacciano di diventare interminabili o di interrompersi bruscamente.

Ora, e l'indicazione della novella di Proust mi sembra a questo riguardo molto precisa, è proprio l'indifferenza a porre l'analista *tra* l'idealizzazione amorosa e l'erotizzazione dell'oggetto pulsionale. L'analista si pone tra questi due bordi del transfert senza evitarli aprioristicamente, anzi, a tratti attraversandoli.

Ma occorre specificare che l'indifferenza non è intesa qui secondo le due modalità con cui finora è stata prevalentemente considerata: o come semplice patologia – ad esempio la “bella indifferenza”

dell'isteria –, cioè come rigetto della passione o, al contrario, considerandola unicamente come tentativo di elevarsi al di sopra delle passioni, trasformandola così in una “mistica”. Credo invece che attraverso la teoria analitica si possa introdurre un terzo modo di intendere l'indifferenza, ossia come passione. L'indifferenza occuperebbe il campo delle passioni aperto da una particolare struttura di discorso. Sarebbe una posizione etica in senso analitico, poiché concerne il desiderio stesso dell'analista. E proprio per questo non sarebbe una *Weltanschauung*.

Si spiega così la noncuranza, se non l'irritazione o la riprovazione morale con cui l'indifferenza è stata trattata dalla filosofia. Basterebbe ricordare l'anatema scagliato da Aristotele nella sua *Etica Nicomachea*, quando scrive che gli «uomini che errano per difetto quanto ai piaceri e prendono meno piacere di quanto si deve, quasi non esistono: una tale indifferenza non è cosa umana [...] e poiché uomini di questo genere non esistono, noi non abbiamo un nome speciale per designarli»¹⁷.

Mi sembra invece evidente che la teoria analitica, anche se non ha aggiunto nulla alla lista delle perversioni, ha detto qualcosa di essenziale sulle passioni e quindi anche sull'indifferenza.

Innanzitutto, Freud ha prosciugato il catalogo delle passioni (per rendersene conto, basterebbe il confronto con il trattato di Descartes sulle *Passioni dell'anima*), riconducendole sostanzialmente a due, quelle fondamentali, l'odio e l'amore. Lacan si limita ad aggiungerne una terza: l'ignoranza.

Per quanto riguarda il concetto d'indifferenza, occorre esplorarne la valenza nella teoria analitica correlandolo al concetto di neutralità dell'analista, anche perché nella vulgata psicanalitica sono concetti strettamente connessi, benché solo intuitivamente e in un'accezione prevalentemente moralistica.

La neutralità dell'analista è spesso intesa solo come la misura, attuata sul metro di un'indifferenza “morale”, della “giusta” distanza che dovrebbe separare lo psicanalista dal suo paziente. Ma non è

¹⁷ Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 1119 a.

possibile accontentarsi di questo, poiché la questione, a mio parere, è molto più rilevante. Giunge infatti a inglobare il concetto tanto dibattuto di controtransfert. Concetto che si può intendere sia come sommatoria dei pregiudizi dell'analista, che in quanto tali rischiano d'impedire che vi sia analisi, sia, al contrario, come il transfert stesso dell'analista che, evidentemente non indirizzato verso la persona dell'analizzante, mette invece in funzione il desiderio dell'analista, essenziale nella cura analitica. È indubbio quindi che la questione si pone non appena si smetta di considerare la neutralità dell'analista semplicemente come un suo sottrarsi, come “non belligeranza”. Si potrebbe allora, abbandonando le metafore guerresche, iniziare a considerare la neutralità dell'analista come posizione etica del *neuter*, dal latino da cui etimologicamente deriva.

Neuter, né l'uno né l'altro: né amore né odio, né ignoranza né desiderio di sapere.

Per dare maggiore evidenza a tale questione, provo a formularla con una domanda: come può l'analista che non si affidi semplicemente all'obbedienza (sempre inaffidabile) ai precetti, tenere nella sua pratica questa posizione etica?

La mia risposta, già implicita in quanto affermavo prima, è che *l'indifferenza è il terreno sul quale si fonda lo statuto analitico della neutralità che, lungi dall'essere un atteggiamento, è un effetto prodotto all'instaurarsi della struttura stessa del discorso analitico.*

Pertanto, la neutralità dell'analista si può definire come “pratica dell'indifferenza”, da intendersi nel senso della “passione dello psicanalista”.

Credo sia opportuno insistervi, perché non c'è è alternativa: o la neutralità dell'analista deriva dall'ubbidienza a un precetto che si è assimilato nella propria analisi, o è un fatto di struttura che sorge come effetto della formazione.

Interpretazioni e costruzioni nell'analisi

Che cos'è un'interpretazione analitica? Per rispondere occorre annodare i due termini fondamentali di qualunque analisi: il transfert e l'interpretazione. Sia Freud sia Lacan si sono sempre astenuti dal dare indicazioni precise sulla "tecnica analitica". Quello dell'analista è un mestiere impossibile – afferma Freud – proprio perché non può semplicemente fondarsi su un "saperci fare". Ogni assunzione soggettiva del proprio "saperci fare" comporterebbe per l'analista una caduta immediata della dimensione d'ascolto necessaria: "ogni caso va affrontato come fosse la prima volta", esorta Freud; "dimenticate il vostro sapere predigerito", gli fa eco Lacan.

A proposito del legame fra transfert e interpretazione, Freud si lasciò sfuggire uno dei suoi rarissimi consigli sulla tecnica: per interpretare occorre attendere l'instaurarsi del transfert¹. E subito – come sempre – se n'è fatto un precetto. Il motivo è facilmente comprensibile: se il transfert equivale alla suggestione, è più facile fare inghiottire la pillola, a volte amara, dell'interpretazione.

A mio parere, invece, la questione si inserisce nella logica della pratica analitica. Nel suo aspetto di "apertura all'inconscio" il transfert segna la distanza tra soggetto dell'enunciazione e soggetto dell'enunciato; in effetti, è ciò che consente l'evento stesso dell'interpretazione analitica.

Per spiegarmi meglio prenderò un esempio che Lacan propone al suo uditorio 17 dicembre 1969 nel XVII Seminario, *L'envers de la psychanalyse*²: la differenza tra citazione ed enigma.

¹ S. Freud, "Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi" (1913), in OSF, vol. 7, 1980, p. 330 sgg.

² J. Lacan, *Le séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse. 1969-1970*, Seuil, Paris 1991 [trad. it. di C. Viganò e R. E. Manzetti, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicanalisi*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2001].

La citazione, afferma, è un enunciato la cui enunciazione si trova in un discorso diverso da quello pronunciato dal soggetto che parla, e trova appoggio proprio nel nome dell'autore.

L'enigma, al contrario, è un'enunciazione e in quanto al suo enunciato ognuno deve sbrogliarsela come può e a volte può finire male, come nella vicenda di Edipo. Procedendo da qui, Lacan propone un'altra definizione d'interpretazione analitica, che sintetizzo in questi termini: in analisi l'interpretazione è una citazione posta come enigma.

Vediamo di svolgere questa formula: l'interpretazione è innanzitutto una citazione in quanto, se corretta, trae il suo senso, se non gli stessi significanti, da un discorso che non è quello dell'analista che lo formula ma dell'analizzante. E viene formulata "come un enigma" proprio per via del transfert. Certamente il soggetto dell'enunciazione è l'analista ma da quale luogo parla? Chi rappresenta, nel qui e ora del transfert, per l'analizzante? Qual è il "vero" soggetto dell'enunciazione? È in questo modo che l'analizzante intende l'enunciato e così via.

Nel seminario citato Lacan riassume la struttura dell'interpretazione nella formula: *un savoir en tant que vérité*, che tradurrei così: l'interpretazione è un sapere (in posizione di) al posto della verità. E questo è proprio quanto mi permette di introdurre il nucleo del tema che mi sono prefisso di trattare – la differenza tra interpretazioni e costruzioni nell'analisi – perché è in questo contesto che la connessione (e anche la dicotomia) tra verità e sapere assume tutta la sua rilevanza.

Al contrario di quello che molti pensano, l'insegnamento di Freud non è sistematico o formalizzato in modo rigido. Spesso procede in modo frammentario; per esempio, quasi mai elimina quanto affermato in precedenza ma, se riconosce l'errore, lo riarticola fino a rettificarlo, restando nella stessa logica di discorso. Questione di rigore, ossia di aderenza della costruzione logica di un discorso.

Prendiamo come esempio il problema del termine dell'analisi, affrontato da Freud in *Analisi finita e infinita* del 1937, dove sembra dichiarare di non scorgere una via d'uscita teorica alle difficoltà con

cui si era confrontato. Nel saggio immediatamente successivo, scritto nello stesso anno, *Costruzioni in analisi*, sembra ribaltare sia nel tono sia nei risultati le precedenti affermazioni.

Ma non è del tutto così. Con quest'ultimo scritto Freud inizia invece ad articolare una soluzione teorica alla questione del termine di un'analisi, senza contraddirsi con quanto indicava nello scritto precedente ma, al contrario, compendiandolo e proseguendone l'articolazione logica. In effetti, seguendo questo testo troviamo subito sottolineata una prima, profonda differenza, tra interpretazioni e costruzioni. Freud precisa che se, nell'esposizione della tecnica analitica, si è sempre privilegiato il tema dell'interpretazione, non per questo si può trascurare quel momento, fondamentale nella direzione di una cura, costituito dalle costruzioni. E prosegue: l'interpretazione si riferisce a ciò che si intraprende con un singolo elemento del materiale (un'idea improvvisa, un atto mancato, un lapsus, un sogno); la costruzione, invece, consiste nel presentare al paziente un brano della sua storia passata e dimenticata³.

Un'interpretazione analitica non è esplicativa o semantica, ma si effettua intervenendo su un singolo elemento del discorso dell'analizzante (ad esempio, con la semplice sottolineatura di un significante pronunciato magari in un diniego, o interrompendo una seduta sulla sospensione di una frase); con le costruzioni, invece, si interviene sulla rimemorazione di ciò che il paziente ha dimenticato della propria storia passata. Si tratta quindi di un punto di oblio. Ma è un punto di oblio fondato su un impossibile, precisa Freud. La rimemorazione, nella teoria freudiana, non è attuabile in quanto tale poiché nel passato la realtà in questione è stata "parimenti rinnegata"⁴.

³ S. Freud, "Costruzioni nell'analisi" (1937), in OSF, vol. 11, 1979, p. 545.

⁴ *Ibid.*, p. 552: «Le formazioni deliranti del malato mi sembrano l'equivalente delle costruzioni che noi erigiamo durante i trattamenti analitici, tentativi di chiarificazione e di guarigione che invero, date le condizioni della psicosi, non possono portare ad altro che a sostituire la parte di realtà che attualmente si rinnega con un'altra parte di realtà che in un passato lontanissimo è stata parimenti rinnegata. Compito di ogni singola indagine diventa quello di svelare le intime relazioni fra il materiale del rinnegamento presente e quello della rimozione avvenuta in passato. Come la nostra costruzione solo in tanto è efficace in quanto restituisce un brano

Freud sottolinea spesso tale differenza. A proposito dell'interpretazione scrive per esempio che ciascun analista ha nel proprio inconscio gli elementi per interpretare l'inconscio del paziente. Mentre a proposito delle costruzioni sottolinea come l'analista nulla sappia di ciò che concerne la storia dell'analizzante e le cause delle rimozioni.

Con le interpretazioni interveniamo dunque nella sincronia della catena significante; con le costruzioni interveniamo nella diacronia del racconto dell'analizzante, sulla sua storia.

Con l'interpretazione gli restituiamo i significati rimossi che vanno a comporre il materiale attraverso cui ricostruiamo i "fatti" costitutivi della sua storia.

Ma se un'interpretazione analitica non significa dare senso al dire del paziente – dato che, al contrario, essa punta all'equivoco o al controsenso, insomma a far sorgere nel suo discorso un senso inedito –; parallelamente, la costruzione in analisi non mira a restituirgli il "vero trauma" della sua storia passata, che è «irricognoscibile nella sua dimensione di senso: ed è quindi da *costruire*, non da *ricostruire*»⁵. Non intendere questo nodo teorico ha costituito un'impasse in cui molto spesso la teoria analitica si è trovata ad annaspere. Basti pensare allo stesso Freud, che a un certo punto della sua ricerca teorica cerca di fissare cronologicamente (non riuscendoci naturalmente) la datazione della "scena primaria", nell'impossibilità di porla così come fondamento ontologico del soggetto⁶.

Precisa ancora Silvana Borutti:

L'oggetto freudiano si dà in primo luogo come enunciato, istanza di discorso da riconoscere e costruire entro la relazione analitica; e si dà in secondo luogo come costruzione del racconto possibile di una vita. L'oggetto freudiano è allora pensabile secondo due figure della verità: la verità come atto discorsivo e la verità come verosimile narrativo⁷.

dell'esistenza andato perduto, così anche il delirio deve la propria forza di convinzione alla parte di verità storica che ha inserito al posto della realtà ripudiata.

⁵ S. Borutti, *Teoria e interpretazione*, Guerini e Associati, Milano, 1991, pp. 158.

⁶ Nel caso clinico dell'uomo dei lupi (1914), cit.

⁷ S. Borutti, cit., pp. 158-159.

È indispensabile che grazie all'intervento interpretativo l'analizzante possa intravedere a quale significante – privo di senso, traumatico, irriducibile – sia assoggettato. È ciò che possiamo chiamare la sua “verità materiale”, che viene individuata attraverso le formazioni dell'inconscio che interferiscono col suo discorso attuale entro la relazione analitica (transfert).

Sulla base di questi “significanti irriducibili” viene quindi *costruita* una congettura, un equivalente (un “verosimile narrativo”) di quella “verità storica” che Lacan definiva il principale dei fantasmi. Così l'interpretazione e la costruzione, come suo momento logico, conducono l'analisi a soggettivare la castrazione, o meglio a riscrivere differentemente la relazione del soggetto con la castrazione che lo concerne – o ancora a riscrivere la storia della sua soggettività al di là dei fantasmi che la misconoscono.

Il cittadino Kane

Innocente o colpevole non significa nulla.
L'importante è saper invecchiare bene.

O. Welles, *La signora di Shanghai*, 1946

Per riprendere plasticamente alcuni termini di quanto ho detto vi propongo un esempio. È un esempio che non traggio dalla clinica psicanalitica e nemmeno dalla letteratura, ma da quella piccola grande arte che in qualche occasione è il cinema. Mi riferisco al capolavoro di Orson Welles, *Citizen Kane* (1941).

La storia raccontata in questo film è senz'altro nota, ma la ripercorro brevemente. Innanzitutto il titolo, che nella versione originale è, appunto, *Citizen Kane* (nella versione italiana, *Quarto potere*), ossia il cittadino, l'individuo, l'“uno qualunque”, Kane.

Charles F. Kane muore nel più completo isolamento, dopo essere stato uno degli uomini più influenti del suo tempo. Di lui si conosce quasi tutto, la generosità, la meschinità, la grandezza e la miseria. Un

giornalista cerca di dire qualcosa di diverso, di originale, partendo dall'ultima parola che Kane ha pronunciato prima di morire.

Questo "significante irriducibile" è *Rosebud*, letteralmente "bocciolo di rosa" (Rosabella, nella versione italiana del film). E senza dubbio costituisce un *enigma* proprio perché la morte stessa di Kane l'ha "irrelato", ponendolo così come significante primario, senza senso.

Ma ascoltiamo la trama del film come l'ha raccontata lo stesso Welles:

Citizen Kane racconta la storia dell'inchiesta fatta da un giornalista di nome Thompson per scoprire il senso delle ultime parole di Kane. Poiché il suo parere è che le ultime parole di un uomo devono spiegare la sua vita. Forse è vero. Lui non capirà mai cosa Kane volesse dire, ma il pubblico, invece, lo capisce. La sua inchiesta lo porta da cinque persone che conoscevano bene Kane, che lo amavano e lo odiavano. Esse gli raccontano cinque storie diverse, ciascuna delle quali molto parziale, in modo che la verità su Kane può essere dedotta soltanto, come d'altronde ogni verità su un individuo, dalla somma di tutto quello che è stato detto su di lui. Secondo alcuni, Kane amava soltanto sua madre; secondo altri amava soltanto il suo giornale, solo la sua seconda moglie, solo sé stesso. Forse amava tutte queste cose, forse non ne amava nessuna. Il pubblico è l'unico giudice. Kane era insieme egoista e imbroglione, un uomo grandissimo e un individuo mediocre. Tutto dipende da chi ne parla. Egli non viene mai visto dall'occhio obiettivo di un autore. Lo scopo del film risiede, d'altra parte, nel proporre il problema, piuttosto che nel risolverlo⁸.

Infatti, interrogando chi l'aveva conosciuto, il giornalista ricostruirà una storia che però, in conclusione, non si discosterà quasi per nulla da quella ufficiale. *Rosebud* resterà un enigma che solo alla fine Welles svelerà al suo pubblico. Tra le fiamme in cui vengono bruciate le cose senza valore, le cianfrusaglie della vita di Kane, il regista inquadra velocemente la slitta con cui giocava il piccolo Charles in una delle scene iniziali del film. E la scritta "*Rosebud*" s'illumina per un istante prima di scomparire per sempre nel rogo.

⁸ C. M. Valentinetti, *Orson Welles*, Il Castoro, Milano 1993, p. 30.

Rosebud, semplicemente il nome della slitta, o forse la sua marca. *Rosebud*, marchio costitutivo del soggetto, segno indelebile di un abbandono, di una separazione irrimediabile. «Vi sono partenze che sono come morti», scriverà Truffaut riflettendo su *Citizen Kane*. E vi sono separazioni, aggiungerei, che si costituiscono, per il soggetto che le subisce, in modo tale da impedire qualsiasi “elaborazione del lutto”. In questo senso l'intuizione giusta è quella di Bazin, quando ricorda che nel film la parola *Rosebud* compare sulle labbra di Welles-Kane ogni volta che il protagonista subisce un abbandono fondamentale: dalla moglie prima e poi da sé stesso, nell'appuntamento definitivo con la morte. Ricollocando queste scene rispetto alla separazione del piccolo Charles dalla madre, Bazin, parlerà di “*obsession de l'enfance, ou, si l'on veut, sa nostalgie*” come tema fondamentale di tutta l'opera wellesiana⁹.

In effetti, la slitta illuminata dalle fiamme è anche l'oggetto con cui il piccolo Charles, in una scena del film, cerca di difendersi dalla presenza del tutore al quale, per volontà della madre, è stato affidato. Un istante prima il bambino giocava felice nella neve con la slitta, un istante dopo gli comunicano che dovrà seguire quell'uomo e lasciare per sempre sua madre. In un'inutile, patetica difesa, scaglierà la sua slitta contro il tutore ma nulla servirà a far ritornare tutto come prima. Il paradiso terrestre del piccolo Charles è finito bruscamente e ha inizio la storia del “cittadino Kane”. La minaccia di castrazione, per lui, si è compiuta irrimediabilmente. Non si può che continuare a negarla, ripetendo così anche il fallimento: «Otteneva tutto ciò che voleva... per poi perderlo!», diranno di Charles F. Kane. La slitta, o meglio il suo nome, *Rosebud*, significante implicito in una *Fixierung* primaria, d'ora in poi rappresenterà il soggetto sospeso all'identificazione all'oggetto, che nel suo immaginario ottura il punto beante aperto dalla castrazione. Vana ripetizione della scena, nel tentativo sempre mancato di svolgerla diversamente. Il reale scivola così dal trauma, l'inassumibile posto vuoto nella struttura, al fantasma, che lo dissimula nella funzione della ripetizione. In questione è un godi-

⁹ André Bazin, *Orson Welles*, Les Éditions du Cerf, Paris 1972, p. 53 sgg.

mento mitico, privilegiato, inarticolato e inarticolabile: «Il godimento esige in effetti il privilegio: non vi sono due modi di cavarsela. Ogni duplicazione lo elimina. Sopravvive solo se la ripetizione è vana, cioè sempre la stessa. Solo l'introduzione di un modello supera questa ripetizione vana»¹⁰. Ed è questo il motivo per cui, come ci ricorda Freud, un'analisi consiste essenzialmente nel produrre un *modello* della nevrosi, una nevrosi artificiale.

Ma per tornare al film, Welles ci dice che l'orecchio del giornalista non è certo il più adatto a raccogliere l'ultimo enigma della vita di Kane. Oltre a essere una lettura particolarmente impietosa del ben noto "sogno americano", il film è anche l'orgogliosa affermazione dell'arte sulla cronaca, il "quarto potere". In effetti, Welles sembra ribadire che «ufficio del poeta non è descrivere cose realmente accadute, bensì quali possano (in date condizioni) accadere: cioè quali cose siano possibili secondo le leggi della verosimiglianza o della necessità»¹¹.

In fin dei conti, ci dice Welles, si tratta solo di uno sguardo differente – forse di quel "vedere come" di cui parlava Wittgenstein – quando per incanto tutto cambia. Verrebbe da chiedersi perché Freud nel suo "elenco di mestieri impossibili" – governare, educare, psicanalizzare – non abbia inserito anche quello dell'artista. Del resto, sono tutti mestieri essenzialmente fondati sulla pratica dell'ascolto. E come qualcuno ha ricordato: «La vita è una serie di storie strane e apparentemente senza senso. Il significato dipende dalla relazione che intercorre tra la storia, chi la racconta e chi la ascolta. Ma la parte più difficile è quella di chi ascolta»¹².

¹⁰ J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XIX. Le savoir du psychanalyste*. 1971-1972 [[seminario inedito](#)].

¹¹ Aristotele, "Retorica, Poetica", [1451, 36-39], a cura di G. Giannantoni, in *Opere*, vol. 10, Laterza, Roma-Bari, 1984.

¹² S. Kaminsky, *Lieberman's Folly*, John Curley & Assoc., New York, 1994.

Il segreto e l'indicibile

Michel Foucault affermava che quel che fa sì che le analisi di Lacan siano così interessanti dipende dal fatto che, dopo Freud, egli è stato il solo ad aver voluto ricentrare la questione della psicanalisi intorno al problema dei rapporti tra soggetto e verità. E aggiunge che *non aver pensato teoricamente il rapporto tra verità e soggetto, ha comportato per gran parte della psicanalisi una forma di positivismo, di psicologismo*. Aggiungo solo che il rapporto tra soggetto e verità sta al cuore della pratica e della teoria psicanalitica; in ogni cura analitica il cambiamento del rapporto del soggetto con la verità che lo abita è lo scopo che auspichiamo si realizzi.

Questa sera parlerò dunque del “segreto in psicanalisi”, che implica evidentemente una certa particolare relazione del soggetto con la verità. Devo anche precisare che il tema del “segreto” è stato così poco affrontato nella teoria analitica che potrò darvene solo un primo e provvisorio abbozzo.

Detto questo, preciso che “il segreto” di cui parlerò non è il segreto che potremmo definire “intersoggettivo”, condiviso da più soggetti – quello, per intenderci, esplorato teoricamente in sociologia da Georg Simmel nel suo libro¹, ad esempio il segreto che regge lo statuto delle cosiddette “sette segrete” o il “segreto istruttorio” nel discorso giuridico o anche – e questo ci riguarderebbe già più da vicino – il “segreto professionale”.

Il segreto di cui vi parlerò, è un segreto che potremmo invece definire “intrasoggettivo”. È quel tipo di segreto che riguarda il rapporto del soggetto con sé stesso e quindi con l'Altro inteso come istanza psichica (“l'Io non è padrone in casa propria”, come scrive Freud). È quel “segreto” che qualunque dizionario, lo Zanichelli ad

¹ Georg Simmel, *Il segreto e la società segreta*, a cura di A. Zhok, SugarCo, Milano 1992.

esempio, definisce: «Ciò che si tiene celato nel proprio animo senza rivelarlo a nessuno». Si tratta proprio di quel genere di segreto che tanto spesso ascoltiamo nella nostra pratica clinica.

Per iniziare vi racconterò il frammento di una storia che in parte ha contribuito a innestare queste mie riflessioni. Non è tratta dalla mia pratica clinica, ma dal romanzo di P. Roth *La macchia umana*, uno dei suoi migliori². È la storia del professor Coleman Silk, integerrimo ex preside di facoltà, prossimo alla pensione, di razza bianca e di religione ebraica, che da cinquant'anni nasconde un segreto e lo fa così bene che nessuno se ne è mai accorto, neppure la moglie e i quattro figli. Un giorno però basta una sua frase, anzi una sola parola detta per sbaglio senza riflettere, perché su di lui si scatenino le streghe del perbenismo, gli spiriti malefici della *political correctness*. Allora tutto il suo mondo, la sua brillante vita accademica, la sua bella famiglia, di colpo crolla. E questo anche perché lo stesso comportamento di Silk diventa da quel momento "folle", apparentemente incomprensibile e autodistruttivo. Non c'è più scampo perché, come scrive Roth: «Noi lasciamo una macchia, lasciamo una traccia, lasciamo la nostra impronta. Impurità, crudeltà, abuso, errore, escremento, seme: non c'è altro mezzo per essere qui».

Certo, il romanzo è anche molto altro; ogni personaggio racchiude un suo segreto che s'incrocia con le vite degli altri e ne determina l'effettualità e il destino. Ma restiamo al personaggio principale, a Silk. E ascoltiamo Roth che, in queste poche righe, racconta come sia successo che un giorno Coleman Silk pronunci proprio quella *parola* che lo trascinerà alla deriva fino a una morte violenta.

Scrivre Roth:

Fu circa a metà del suo secondo semestre come professore a tempo pieno che Coleman pronunciò la parola destinata a incriminarlo e a spingerlo a troncare volontariamente tutti i rapporti con l'università: l'unica parola autoincriminante dei molti milioni di parole pronunciate ad alta voce nei suoi anni di insegnamento e di am-

² Philip Roth, *La macchia umana*, trad. it. di V. Mantovani, Einaudi, Torino 2014.

ministrazione all'università, e la parola che, da come Coleman interpretò la cosa, portò direttamente alla morte di sua moglie. Al corso erano iscritti quattordici studenti. All'inizio della prima lezione Coleman aveva fatto l'appello per impararne i nomi. Poiché alla quinta settimana del semestre c'erano ancora due nomi che non suscitavano reazioni, la sesta settimana esordì chiedendo: «Qualcuno conosce queste persone? Esistono o sono degli *spettri*?»³.

Ecco, questa è la parola incriminata e incriminante, poi capiremo perché. Roth prosegue:

Lo stesso giorno, qualche ora più tardi, fu chiamato dal proprio successore, il nuovo preside di facoltà, e scoprì, meravigliato, di dover rispondere all'accusa di razzismo rivoltagli dai due studenti mancanti, che per caso erano neri e che, sebbene assenti, erano venuti subito a sapere della locuzione con cui Coleman aveva pubblicamente sollevato il problema della loro assenza⁴.

E questo perché Coleman ha usato la parola *spook*, il cui primo significato è “fantasma” o “spirito”, ma che in gergo ha anche il senso spregiativo di “sporco negro”. Ma quel che fa “impazzire” il professor Silk è ben altro. È che – come dicevo all'inizio – quella parola è strettamente connessa al suo più profondo *segreto*. Infatti, Coleman non è affatto di razza bianca e alla religione ebraica ha aderito solo per meglio inserirsi nell'establishment dell'università di Athena. Coleman è, in verità, un nero-bianco – fenomeno non raro in America – che a un certo punto della sua vita – erano anni in cui in America la segregazione razziale era ancora più violenta di oggi – ha deciso di *rinnegare* la propria razza, l'appartenenza alla famiglia d'origine – non vedrà più sua madre e naturalmente sposerà una ragazza bianca – per non dover percorrere il cammino obbligato ai tempi, riservato alla gente di colore. Cammino che evidentemente portava a ben poco per un giovane ambizioso e pieno di talento come Coleman.

A far dannare il povero Silk è che qualcosa circa il suo segreto, qualcosa che ha nascosto a tutti, sacrificando tanti affetti e gran parte

³ Citiamo dall'edizione in formato mobi-Kindle, posizione 132 di 611.

⁴ Ivi.

della propria vita, all'improvviso e al di fuori di ogni sua volontà gli si ritorce contro grazie a una svista. Una svista in cui proprio lui avrebbe dovuto essere il primo a evitare di incorrere, ben conoscendo il significato della parola.

Ma lasciamo ora Silk al suo triste destino letterario; mi basta averne dato un'idea, anche se sommaria e forse un po' maldestra. Mi interessava solo dichiarare il mio punto di partenza, per procedere ora con le riflessioni che questa lettura mi ha suscitato. Andando per ordine, pongo due interrogativi.

1) La parola (*spook*) pronunciata da Silk, che lo trascinerà alla rovina prima psichica e poi fisica, si può intendere come *lapsus*, ossia come l'emergere di una verità sconosciuta al soggetto stesso?

2) In questo caso è il processo di rimozione (*Verdrängung*), come nel lapsus, a far emergere, a svelare qualcosa di nascosto e gelosamente custodito? In altre parole, il segreto è strutturato come il rimosso?

Per provare a rispondere a questi interrogativi, torniamo alla nostra teoria e a Freud.

Fin dai suoi primi scritti Freud si pone la questione della differenza tra i *segreti* che in analisi ci vengono confidati, a volte penosamente e con molta fatica, e l'emergere della *verità rimossa*.

Nei famosi *Studi sull'isteria* del 1895, Freud sembra dire che lo svelamento di segreti in analisi allevia la sintomatologia del soggetto e porta alla rappresentazione rimossa, il nucleo dell'affezione psichica, tradotta in conversione somatica. Nel caso di Elisabeth von R., Freud scrive:

Il lavoro che allora iniziai con questa paziente risultò però uno dei più difficili che mi fossero mai capitati, e le difficoltà di fornirne adesso una relazione sono degne di quelle superate allora. Per lungo tempo inoltre non seppi trovare la connessione tra la *storia* del male e il male stesso, che pure doveva essere stato provocato e determinato da quella serie di esperienze. Quando si intraprende un trattamento catartico di questo tipo ci si chiede dapprima: sono note all'ammalata l'origine e la causa occasionale del suo male? In caso affermativo non occorre una tecnica particolare per indurla a riprodurre la storia delle sue sofferenze; l'interesse che le si dimostra, la

comprensione che le si fa intuire, la speranza di guarigione che le si dà, determinano la paziente a *rivelare il proprio segreto*. Nel caso della signorina Elisabeth era per me fin da principio verosimile che fosse consapevole dei motivi della propria sofferenza, che *nella coscienza avesse dunque solo un segreto e non un corpo estraneo*⁵.

Anche solo queste poche righe possono bastare ad abbozzare una prima risposta alla questione che ponevo. Innanzitutto, *il segreto e il rimosso sono due formazioni psichiche ben differenti tra loro: il segreto appartiene alla sfera della coscienza del soggetto, il rimosso è un corpo estraneo (Fremdkörper) nella coscienza*. Si tratta di una differenza topica, all'epoca non ancora concepita da Freud, che la formulerà nel famoso VII capitolo dell'*Interpretazione dei sogni*.

Segreto e rimosso si localizzano in parti diverse dell'apparato psichico. Secondo la prima topica, il segreto sta nel conscio, il rimosso nell'inconscio. Il segreto e il rimosso possono tuttavia essere entrambi responsabili della sofferenza e della sintomatologia psichica, sebbene con una differenza che possiamo definire "strutturale".

Propongo, quindi, di distinguere il *lapsus* – come ritorno del rimosso, dove prende corpo una verità inedita per il soggetto stesso – dallo svelamento di un segreto, da ritenere una *svista* del soggetto supposto sapere, come nel caso del personaggio del libro di Roth. Su tutto ciò ci sarebbe molto da dire, ma preferisco affrontare direttamente la questione di fondo.

Tanto il *lapsus* (rivelazione dell'inconscio rimosso) quanto la *svista* (svelamento inavvertito e inatteso di un segreto cosciente del soggetto) sono due formazioni psichiche concernenti la "psicopatologia della vita quotidiana". Ma se è chiaro che la prima – il *lapsus* – appartiene alla dinamica del processo di rimozione, cioè è una rappresentazione ideativa incompatibile con la coscienza, perché traumatica, quindi rimossa (che poi ritornerà nel sintomo, nel lapsus, nell'atto mancato ecc.); la seconda – che ho definito *svista* – da quale processo psichico di difesa o, meglio, da quale suo scacco deriva?

⁵ S. Freud, "Studi sull'isteria" (1892-1895), in OSF, vol. 1, 1967, p. 293. Nota di Sergio Contardi: «"corpo estraneo", *Fremdkörper*, è il termine usato da Freud, anche nel senso di "intruso"».

A questo punto, non posso che avanzare la mia tesi: se il *lapsus*, connesso con il *rimosso*, è l'effetto del parziale fallimento del processo di rimozione, la *svista*, connessa al *segreto*, è l'effetto dell'insuccesso del processo di *rinnegamento* (*Verleugnung*), come la vicenda del professor Silk ci ha chiaramente mostrato. Insomma, la svista è l'effetto del meccanismo di difesa in cui si è prodotta a suo tempo quella che Freud ha chiamato *Spaltung*, scissione, in particolare la scissione dell'Io. Strano destino ebbe nella teoria freudiana l'articolazione della *Spaltung*. Dapprima, Freud pensò di porla a spiegazione di alcuni fenomeni psichici della psicosi e della nevrosi; solo molto più tardi, a proposito del feticismo, definì la scissione dell'Io come processo di base della struttura perversa.

Ma è in uno dei suoi ultimi scritti, *Compendio di psicanalisi* del '38, che Freud giunse a concludere che la scissione è il processo di funzionamento stesso dell'Io: «Il punto di vista che postula in tutte le psicosi una scissione dell'Io non meriterebbe tanta attenzione se non si rivelasse pertinente anche per altri stati che assomigliano alle nevrosi e, in definitiva, per le nevrosi stesse»⁶.

In particolare, Freud sottolinea che la *Spaltung*, la scissione dell'Io (*Ichspaltung*) sta anche alla base della struttura perversa ed è ben distinguibile nei casi di feticismo. Ma aggiunge: «Non si deve pensare che il feticismo rappresenti un caso eccezionale riguardo alla scissione dell'Io; semplicemente è un suo oggetto di studio particolarmente propizio»⁷. Nell'elaborazione freudiana la scissione dell'Io è un processo di difesa che avviene grazie al *rinnegamento* delle richieste penose poste al soggetto dal mondo esterno.

Tali rinnegamenti, scrive Freud, si verificano molto spesso, non solo nei feticisti, e ogni qualvolta riusciamo a studiarli si rivelano mezze misure, tentativi incompiuti di operare il distacco dalla realtà. Al ripudio si accompagna sempre il riconoscimento, sempre si instaurano due impostazioni contrastanti e tra loro indipendenti, le quali producono il dato di fatto di una scissione dell'Io⁸.

⁶ S. Freud, "Compendio di psicoanalisi" (1938), in OSF, vol. 11, 1979, p. 629.

⁷ *Ibid.*, p. 630.

⁸ *Ibid.*, pp. 630-31.

Su questo punto la differenza tra nevrosi e perversione è, come scrive Freud, essenzialmente strutturale. In effetti, «la funzione sintetica dell'Io, così straordinariamente importante, è sempre soggetta a particolari condizioni ed è suscettibile di tutta una serie di disturbi»⁹.

Proprio su questo punto, vi propongo ora un breve frammento clinico che può essere d'aiuto per precisare quanto ho appena detto sulla differenza topica tra nevrosi e perversione, cioè la differente localizzazione del fenomeno nell'apparato psichico.

Quasi incidentalmente e comunque solo dopo alcuni anni di analisi, associando intorno a un sogno, l'analizzante arriva a confidare un suo segreto: ogni volta che fa l'amore raggiunge l'orgasmo solo a una precisa condizione. Deve immaginare la seguente scena: lei si scioglie dall'abbraccio, lascia il suo posto a un'altra donna e si siede in un angolo della stanza ad osservare la vicenda. Solo a questa condizione fantasmatica, che però non avverte come costrizione, può raggiungere l'orgasmo.

Ci chiediamo: che cosa distingue questa posizione soggettiva, che ritengo nevrotica, da quella perversa? Innanzitutto, non vi è passaggio all'atto né, tantomeno, desiderio di realizzare effettivamente la scena. Ma vi sono soprattutto particolari condizioni strutturali che rendono addirittura opposte le due posizioni soggettive.

Nella fantasia nevrotica appena descritta il soggetto arriva al godimento solo a patto di perdersi, di identificarsi, di essere l'oggetto che causa il desiderio dell'Altro: in questo caso lo sguardo.

Nella posizione soggettiva perversa – il corrispettivo sarebbe naturalmente il voyeurismo – il soggetto resta distinto, staccato dall'oggetto, ossia da quello sguardo che il perverso pensa invece di guidare, di dirigere verso una scena, vero oggetto del suo desiderio, da lui stesso prefigurata.

In entrambi i casi il soggetto rinnega la realtà. Si produce così l'*Ichspaltung*, la scissione dell'Io. Del resto, come ho già detto, se

⁹ S. Freud, "La scissione dell'Io nel processo di difesa" (1938), in OSF, vol. 11, 1979, p. 558.

Freud arriva ad articolare la scissione dell'Io proprio nella perversione, non è certo perché la *Verleugnung* (sconfessione) sia un suo processo peculiare, estraneo alla "normale" strutturazione psichica dell'individuo. Al contrario, è proprio perché nella perversione l'*Ichspaltung* si delinea con maggiore precisione in conseguenza del suo stesso fallimento, e in analogia al parziale fallimento della rimozione nel sintomo nevrotico, che è poi la sua normale modalità di funzionamento. Sono differenze che segnano appunto le rispettive singolarità di struttura; è così che il perverso *ripudia* la castrazione simbolica, mentre il nevrotico si limita a *lamentarsene*.

Per riprendere il nostro tema e concludere, si potrebbe dire che nella perversione il sapere e la verità, attraverso il meccanismo della *Verleugnung*, riescono a convivere senza troppi attriti, anzi ignorandosi come "separati in casa". Anche per questa ragione Freud può affermare che difficilmente un perverso formulerà una domanda d'analisi, poiché la perversione è fondamentalmente asintomatica e non produce sofferenza. Il perverso è identificato con il rinnegamento della verità e contemporaneamente possiede un sapere che gli permette di sbrigarsela con il godimento. Il rinnegamento della verità è il suo *segreto*. Il soggetto perverso è questo *segreto*, ed è questo il motivo per cui molto spesso nel perverso, quando il suo segreto si svela, subentra un desiderio di autodistruzione, a volte fino al suicidio. Nella nevrosi invece, la verità è rimossa e mette in *questione* il sapere.

Per questo possiamo affermare con Lacan che in psicanalisi la verità è il sintomo. Là dove c'è sintomo, c'è una verità che si fa strada.

Soggettivare la morte

Rileggendo *Perché la guerra?* mi sono occupato essenzialmente della lettera con cui Freud risponde a Einstein nel '32¹. Mi limiterò dunque a fare alcune osservazioni e a precisare alcuni punti a partire da quella lettera.

Innanzitutto, vorrei ribadire l'osservazione freudiana per cui il diritto stesso origina dalla violenza e non è altro che un tentativo di padroneggiarla amministrandola. In qualche modo, si pone qui il riferimento al Padre. Scrive Freud: «È un errore di calcolo prescindere dal fatto che il diritto in origine era violenza brutta e che ancora oggi non può fare a meno di sostenersi sulla violenza»².

Detto questo a mo' di esergo, vorrei passare a un'altra questione: al modo con cui Freud, accettando il dibattito, risponde a Leon Steinig, allora segretario dell'Istituto Internazionale per la Cooperazione Intellettuale. «Più che rispondere semplicemente ad una domanda di Einstein, scrive Freud, è mio desiderio adottare il punto di vista psicanalitico per replicare alle sue argomentazioni»³.

La domanda che mi sono posto è: perché Freud avverte l'esigenza, che sembrerebbe superflua, di dire che lui risponderà soltanto a partire dal discorso e dalla teoria analitica?

A mio parere, Freud deve precisare questo punto perché vuole precisare la posizione etica che lo riguarda. Deve dire qualcosa intorno all'etica della psicanalisi. Infatti – sembra volere affermare – se è legittimo e inevitabile che Einstein sia intervenuto nel dibattito non tanto in quanto scienziato ma soprattutto come pacifista e amico

¹ S. Freud, "Perché la guerra?" (Carteggio con Einstein) (1932), in OSF, vol. 11, 1979, pp. 285-303.

² *Ibid.*, p. 297.

³ Lettera del 6 giugno 1932, cit. in *ibid.*, p. 287.

dell'umanità (come lui stesso si definisce), a lui – Freud – in quanto psicanalista questo non è concesso. Se lo scienziato, in questo caso Einstein, non può intervenire su un simile tema dalla stessa posizione che occupa rispetto all'oggetto della sua scienza, è innanzitutto perché deve mantenere distinta la sua posizione soggettiva da quella dello scienziato. Nella sua pratica deve fuorcludere⁴ la soggettività in nome di un'oggettiva neutralità. Ritroverà il suo essere soggetto altrove e non senza qualche problema, come la storia recente ha dimostrato. Nel discorso analitico questa scissione non è consentita. La posizione di "scienziato" e di soggetto si trovano sempre a coincidere. Non dimentichiamo che la psicanalisi è scienza soggettiva per eccellenza. Ad esempio, Freud scrive l'*Interpretazione dei sogni* (e non poteva essere altrimenti), partendo dall'analisi dei *propri* sogni. Insomma, con l'invenzione dell'inconscio, la psicanalisi reintroduce nella scienza il soggetto del desiderio fuorcluso dal *cogito* cartesiano.

Certo, si può discutere se così si produce qualcosa che appartiene ancora alla logica del discorso scientifico, come del resto è stato fatto da Popper in poi. Ma quel che è certo è che in questo modo lo psicanalista è "costretto" a tenere una posizione di neutralità tanto soggettiva che oggettiva. Non può insomma intervenire a titolo personale. Il suo compito consiste proprio nel saper sostenere questa posizione etica, fondata, appunto, sulla tanto "irritante" neutralità.

La persona, in latino *maschera*, è posta infatti fuori discorso dalla stessa struttura del discorso analitico, che lo psicanalista non può certo padroneggiare, essendone lui stesso un effetto. In questo senso, la posizione etica dell'analista è semplicemente una costrizione di discorso necessaria per occupare e sostenere una particolare posizione nel campo della parola.

Aggiungerei, inoltre, che Freud, in questa lettera, *Perché la guerra?*, non sembra farsi molte illusioni sulla possibilità che la psicanalisi possa opporsi al continuo e crescente disagio nella civiltà. La

⁴ Neologismo calcato sul concetto di *forclusion* – la mancata assunzione (*bejahung*) del significante "Nome-del-Padre", cioè della Legge che interdice e separa il soggetto dalla Madre – che per Lacan è all'origine della psicosi. Contri, negli *Scritti*, lo traduce ricorrendo al lemma giuridico "preclusione".

mia impressione è che in questo scritto Freud ribadisca che non esiste psicanalisi applicata e che la psicanalisi non è applicabile proprio perché è incapace di crearsi una sua particolare *Weltanschauung*⁵.

Sviluppato questo primo punto, mi sento più libero di passare a quella che ritengo la questione principale, forse più problematica, che Freud propone nella sua risposta: il concetto analitico di pulsione di morte. Nel suo scritto ribadisce che al di là di tutte le motivazioni conosciute, psicologiche, economiche, ideologiche, politiche, ecc., la psicanalisi ha proposto sul tema della guerra qualcosa di particolare, che è emerso nella clinica psicanalitica con un'evidenza sempre più marcata. Si tratta della constatazione che oltre le pulsioni di vita o sessuali occorre ammettere la presenza nell'inconscio di una pulsione di morte o di distruzione. Questo concetto è stato dagli stessi psicanalisti rifiutato e in tempi più recenti ne è stata data una lettura in termini biologici, come se fosse possibile supporre che Freud passasse improvvisamente dalle formulazioni di una metapsicologia, che stava costruendo, a quelle di tutt'altra scienza. A sfatare questa lettura basterebbe ricordarsi che proprio nella sua risposta ad Einstein egli parla delle pulsioni come appartenenti alla mitologia psicanalitica, non senza ricordare, però, che anche la fisica – la scienza per eccellenza – non sfugge a una sua mitologia. «Le pulsioni – osserva Lacan – sono i nostri miti, ha detto Freud. Non lo si deve intendere come un rinvio all'irreale. È il reale che esse mitizzano, come fanno ordinariamente i miti: in questo caso, ciò che costituisce il desiderio, riproducendo in esse la relazione del soggetto con l'oggetto perduto»⁶.

Come leggere, inserendolo nel contesto della teoria psicanalitica, il concetto freudiano di pulsione di morte? La mia proposta è che se le pulsioni di vita o sessuali riguardano, come scrive Lacan, il desiderio nella sua relazione con l'oggetto perduto, le pulsioni di morte devono essere intese come la tensione del desiderio a realizzarsi.

⁵ Cfr. G. Sias, *La psicanalisi oltre ogni Weltanschauung*, Polimnia Digital Editions, Sacile 2019.

⁶ J. Lacan "Del 'Trieb' di Freud e del desiderio dello psicanalista" (1964) in *Scritti*, cit., p. 857.

Se al desiderio supponiamo un soggetto, per quanto acefalo possa essere, esso nel suo realizzarsi incontrerà inevitabilmente quella che i poeti e i letterati hanno da sempre chiamato la “piccola morte”, dove il soggetto di quel desiderio svanisce nel godimento.

Gli esempi in letteratura sono innumerevoli. Ne citerò uno recente. Scrive Pascal Quignard in *Il nome sulla punta della lingua*⁷:

Dove appare la morte per gli uomini se non nella felicità? Il godimento è dissoluzione delle membra nei suoi modi, riassorbimento nella sua fine. Nell'allucinazione della soddisfazione la vita è finita, la ricerca appagata, il tempo distrutto. Il godimento aspira al sonno in cui precipita. Vuole la notte, la quale è sempre la notte primigenia e anche la notte terminale.

Se il desiderio è spinta pulsionale del soggetto verso l'oggetto, il godimento è il dissolversi di quel desiderio e quindi di quel soggetto. Forse è proprio per questo che Freud afferma che nell'inconscio non esiste rappresentazione possibile della propria morte. Ognuno di noi mortali coltiva nel proprio inconscio il suo sogno di immortalità e questo, più ancora di ogni attaccamento romantico al proprio ideale, può spingere qualcuno all'eroismo, ad esempio in guerra.

La pulsione di morte è semplicemente un aspetto, una faccia della pulsione, quella che emerge come coazione a ripetere nel tentativo estremo e patologico di fissare la stessità del godimento.

Ci sono molte altre considerazioni da fare intorno alla pulsione di morte, ma vorrei chiudere il mio intervento ricordando che Lacan sembra sostenere che il compito di un'analisi, e quindi anche il suo termine, dovrebbe consistere nella *soggettivazione della morte*.

Vorrei insistere su questo punto partendo dalla questione della civilizzazione.

In *Perché la guerra?* Freud fa una distinzione teorica molto importante tra *civilizzazione* e *incivilimento*, che forse si potrebbe ulteriormente specificare definendo la civilizzazione come un *processo*

⁷ Pascal Quignard in *Il nome sulla punta della lingua*, trad. it. di L. Collodi, Frassinelli, Piacenza 1995.

(processo di civilizzazione) e l'incivilimento come una *funzione* (funzione di incivilimento)⁸.

Riallacciandomi a una certa lettura della pulsione di morte, mi sembra si possa affermare che Freud pone il processo di civilizzazione sul versante della rinuncia pulsionale (*Triebverzicht*) attuata, ad esempio, in nome dell'ideologia o della religione. In effetti, la rinuncia pulsionale si realizza soprattutto attraverso la rimozione nevrotica, e quindi mediante quella particolare forma di ritorno del rimosso che è il sintomo in quanto soddisfacimento sostitutivo, formazione di compromesso. Forse la guerra stessa può essere letta come un'enorme formazione sintomatica, ma con la distinzione tra civilizzazione e incivilimento Freud ci propone un'ulteriore questione.

Freud dice che la civilizzazione è inutile, forse dannosa. Non può opporsi alla guerra, forse addirittura la favorisce.

Il legame dissolubile (*sic*), l'equivalenza inconscia tra godimento e morte, viene elaborata da Freud proprio nel suo teorizzare l'esistenza di un masochismo primario.

Il concetto di godimento è presente fin dall'inizio nell'elaborazione freudiana. Già nel *Progetto per una psicologia* e nell'*Interpretazione dei sogni* Freud parla dell'apparato psichico come di una struttura dominata dal principio di piacere-dispiacere. Ogni tensione pulsionale viene intesa come dispiacere da eliminare per ripristinare lo *status quo ante*, in conformità al principio omeostatico che governa la nostra psiche. L'al di là del principio di piacere non è altro che l'inevitabilità del godimento, con tutto il suo carico pulsionale di morte e distruttività. Ma possiamo aggiungere che è proprio la metapsicologia freudiana a indicarci che esiste un'ulteriore, particolare modalità di godimento, un godimento altro, non solo fallico.

Si tratta di un differente destino della pulsione che non è più il semplice effetto della rinuncia pulsionale imposta dalla civilizzazione. Questo destino pulsionale ha un nome preciso nella teoria analitica: *sublimazione*, che definirei come *la funzione stessa dell'incivilimento*. Intendo dire che si tratta di un godimento che "deve fare i conti" con la mancanza costitutiva del desiderio.

⁸ Si veda la *Nota del curatore* alla fine di questo saggio.

Non si tratta più quindi di rinuncia pulsionale attuata in nome di un godimento sempre rinviato nel futuro, e neppure di un godimento fallico, immaginario, vanamente teso a ricoprire la castrazione. Accanto a un'etica del desiderio, la psicanalisi propone *la sublimazione come estetica del godimento*.

Nel brano con cui Freud chiude la lettera ad Einstein forse si può ritrovare un'eco di quanto appena detto:

Poiché la guerra contraddice nel modo più stridente tutto l'atteggiamento psichico che ci è imposto dal processo di incivilimento (*Kulturprozess*) dobbiamo necessariamente ribellarci contro di essa; semplicemente non la sopportiamo più. Non si tratta soltanto di un rifiuto intellettuale e affettivo. Per noi pacifisti si tratta di un'intolleranza costituzionale, di un'idiosincrasia portata, per così dire, al massimo livello e mi sembra, in effetti, che le degradazioni estetiche della guerra concorrano a determinare la nostra ribellione in misura quasi pari alle sue atrocità.

Quanto dovremo aspettare perché anche altri diventino pacifisti? [...] Nel frattempo possiamo dire una cosa: tutto ciò che favorisce l'incivilimento (*Kulturentwicklung*) lavora anche contro la guerra⁹.

Nota del curatore

Può essere utile riportare il passo finale dell'*Avvertenza editoriale* a S. Freud, "L'avvenire di un'illusione" (1927), in OSF, vol. 10, 1978, p. 434:

Kultur, Kulturentwicklung, e Zivilisation. *Kultur* ha un'accezione più ampia del termine italiano "cultura", che privilegia gli aspetti della formazione e dell'arricchimento intellettuale di un individuo o di una società (il tedesco *Bildung*), se si prescinde tuttavia dai significati che il termine "cultura" è venuto recentemente assumendo nelle trattazioni antropologiche ed etnologiche; si è preferito pertanto rendere *Kultur* con "civiltà" e, per conseguenza, *Kulturentwicklung* con "incivilimento", termini che storicamente meglio corrispondono all'ambito di fenomeni cui Freud fa riferimento sia in questo saggio che in quello successivo "Il disagio della civiltà" (1929). *Zivilisation*, reso con l'italiano "civilizzazione", allude alle acquisizioni esteriori di una società civile ed è comunque un termine che Freud cita solo per rifiutarlo come superfluo (si veda il par. 1 di "L'avvenire di un'illusione").

⁹ S. Freud, "Perché la guerra?", cit., p. 303.

Contardi individua la differenza sostanziale fra “processo di civilizzazione” e “funzione di incivilimento” nell’assunzione, che solo la seconda implica, della responsabilità soggettiva riguardo al destino della pulsione, che chiama “soggettivazione della [pulsione di] morte”. Tale responsabilità – questo il punto cruciale – non è di ordine etico (come nel caso del desiderio) ma *estetico*: è “un’estetica del godimento” che Freud chiama “sублиmazione” (in opposizione alla rimozione) – di cui è parte integrante la “soggettivazione della [pulsione di] morte”, che Contardi propone come l’acquisizione di un’analisi.

Divagazioni su una teoria dell'analisi di controllo

Per esaltarsi davvero, non ci sono
avventure pari a quelle intellettuali.

Henry James, *La fonte sacra* (1901)

Effetti di nomina

Credo, innanzitutto, che sia importante chiarire l'origine stessa del termine *analisi di controllo*, introdotto da J. Lacan negli anni '60 e '70, e che, nelle sue intenzioni, avrebbe dovuto sostituire il termine "supervisione", allora imperante.

In seguito, il termine "analisi di controllo" non solo non soppiantò il termine supervisione, ma ben presto divenne, o ridivenne, come vedremo, semplicemente "controllo". E lo ridivenne anche nella parola e negli scritti degli stessi lacaniani. E questo, a mio parere, non è né casuale né privo di conseguenze, ma implica, come in seguito cercherò di mostrare, un misconoscimento almeno parziale dell'innovazione teorica proposta su questo punto dall'elaborazione di Lacan.

Un punto importante, perché riguarda la spinosa questione della formazione dell'analista, a cui, come sappiamo, Lacan ha dedicato una parte rilevante del suo insegnamento, fino a fare della riforma della formazione psicanalitica il suo compito prioritario¹.

Precisiamo subito che l'invenzione teorica lacaniana non consiste nell'aver proposto il termine "controllo". Controllo era in origine il modo di indicare una particolare pratica per cui un analista che aveva da poco iniziato ad accogliere domande d'analisi si rivolgeva ad un

¹ Cfr. M. Safouan, *Dix conférences de psychanalyse*, Fayard, Paris, 2001.

altro analista “più esperto”. Questa pratica veniva storicamente chiamata “controllo” già prima che prevalesse il termine supervisione. Ciò che di nuovo Lacan introduce è invece il termine *analisi*.

Ma come è avvenuto il primo passaggio per cui una stessa pratica ha cambiato nome – da “controllo” a “supervisione” – senza che vi fosse una qualche giustificazione teorica? In effetti questo cambio di nominazione difficilmente trova una sua spiegazione logica: è piuttosto il passaggio da una lingua a un'altra secondo quello scivolamento progressivo della teoria psicanalitica dalla lingua tedesca, la lingua di Freud, a quella inglese, che piano piano ha preso il sopravvento.

Lacan propose il suo famoso “Ritorno a Freud” non soltanto nel tentativo di recuperare la logica dell'insegnamento freudiano, ma anche e soprattutto di ritrovarne la *lettera*. Letteralmente, Lacan ritornò a leggere il testo originale freudiano, in parte smarrito nella sempre più ricorrente traduzione inglese, su cui si erano fondate le successive traduzioni negli altri paesi europei (per esempio Francia e Italia).

Questa è una questione da non trascurare, poiché se la psicanalisi è una pratica di linguaggio, la sua teoria è fatta di questa stessa pasta. La teoria analitica si fa – e a volte anche si disfa – nella lingua in cui la si parla o la si scrive. Non è matematizzabile e quindi trasmissibile mediante la purezza delle formule. Non è esente, quindi, come ci insegna Freud, dai malintesi, dagli equivoci e dai fraintendimenti, ma anche dalle invenzioni e dalle trovate che ogni lingua presenta a modo suo.

Sono dunque inutili i richiami a chissà quale traduzione più corretta o “più giusta”. Si tratta semplicemente di ritrovare, attraverso la lettera, la *logica* dell'insegnamento freudiano, per poi reinterpretarla, ritradurla nella propria lingua, anche se si corre il rischio di un abuso interpretativo. Quel che importa è essere consapevoli e attenti a individuare il sottile filo logico che unisce, come in una collana, le parole e gli atti di nominazione su cui si fonda la teoria analitica. Questo per ribadire che non può essere indifferente per noi chiamare una pratica “controllo” o “supervisione” o “analisi di controllo”.

All'inizio di ogni logica discorsiva, e quindi anche di quella teorica, c'è un atto di nominazione gravido di effetti e di conseguenze.

Il soggetto in questione in un'analisi di controllo o il problema del termine di un'analisi

Nel suo libro dedicato alla teoria e alla pratica della supervisione, Grinberg² rispondendo a una domanda ricostruisce la genesi dei termini “controllo” e “supervisione”.

Seguire la logica di questa domanda-risposta può aiutarci a esemplificare quanto ho detto finora. Alla questione che gli viene rivolta:

Si parla di “supervisione” e di “controllo” [...] Il termine supervisione suggerisce l'idea di qualcosa che viene dall'alto, che tende prevalentemente a mostrare l'aspetto educativo; il termine controllo, invece, suggerisce l'idea di qualcosa più connesso con il controtransfert del terapeuta. Penso che valga la pena rivalutare questo aspetto perché può portare a vedere il processo di supervisione come qualcosa di persecutorio. Che connotazioni ha questo aspetto dal punto di vista istituzionale e quali difese crea?³

Grinberg risponde capovolgendo i termini della domanda:

“Controllo” è un altro termine derivante dal tedesco *Kontrolle*, che significa ispezione o supervisione. Dopo alcuni anni l'Istituto di New York decise di sostituire quest[o] termin[e] con [...] supervisione, per evitare che gli allievi pensassero di essere candidati a divenire membri dell'Istituzione. [...] Il termine “supervisione” sembra eliminare la sfumatura superegoica e persecutoria che era stata attribuita al termine “controllo”⁴.

È più “superegoico” il termine supervisione o il termine controllo? Ardua la risposta, perché dovremmo affidarci a uno sterile

² L. Grinberg, *La supervisione psicoanalitica*, trad. it. di F. Pezzoni, Raffaello Cortina, Milano, 1989.

³ *Ibid.*, p. 42.

⁴ *Ibid.*, p. 49.

nominalismo che sfugge alla domanda cruciale che legittima ogni nuova nomina: a quale motivazione teorica corrisponde l'istituzione della pratica che così si nomina? Credo che valga ancora, a questo proposito, l'autorevole parere di Freud, che sul problema della formazione in psicanalisi così si esprime:

Quando noi diamo ai nostri allievi un insegnamento teorico in psicanalisi, ci è facile costatare quanto esso sia inefficace. Essi accolgono le dottrine analitiche con la stessa indifferenza con cui hanno accolto le altre astrazioni di cui si sono fino allora nutriti. Qualcuno sarebbe anche lieto di essere persuaso, ma non vi è alcun indizio che egli lo sia veramente. Perciò noi chiediamo che chiunque voglia esercitare l'analisi sopra altri si sottoponga egli stesso a un'analisi. Soltanto nel corso di questa *autoanalisi*, come impropriamente viene chiamata, e dopo aver effettivamente provato sulla propria pelle – più esattamente sulla propria anima – i processi asseriti dalla psicoanalisi, i nostri allievi acquistano quelle cognizioni di cui si serviranno più tardi come analisti⁵.

Quindi Freud sostiene che l'analisi didattica, come ogni altra analisi del resto, tende soprattutto a mostrare la realtà dei processi inconsci; quindi, nella sua essenza è *dimostrativa*. Qui si può già individuare il punto di contrasto con altri teorici della psicanalisi, ad esempio con Ferenczi. Sappiamo infatti che Ferenczi fu tra i primi analisti, almeno ufficialmente, ad affrontare la questione di quale dovesse essere il fine e di conseguenza la fine di un'analisi.

Nel suo scritto *Il problema del termine dell'analisi* del 1927, Ferenczi sostiene che un'analisi può essere portata a una sua risoluzione naturale, e dunque non divenire un processo interminabile, solo a una condizione: «Non c'è analisi dei sintomi che si possa considerare terminata se non è anche, contemporaneamente o successivamente, una completa analisi del carattere»⁶. Ben presto questo punto di vista

⁵ S. Freud, "Il problema dell'analisi condotta da non medici" ["La questione dell'analisi laica"] (1926), in OSF, vol. 10, 1978, p. 366.

⁶ In S. Ferenczi, *Fondamenti di psicoanalisi*, volume III, *Ulteriori contributi (1908-1933): "Psicoanalisi delle abitudini sessuali e altri saggi"*, a cura di G. Carloni e E. Molinari, Guaraldi, Rimini 1974, pp. 293-303. Disponibile in formato [PDF](#).

teorico prese il sopravvento su quello freudiano e venne adottato come metro di misura dalle Società psicanalitiche per valutare i candidati.

Questo secondo proposito definisce l'analisi, in particolare quella didattica, come *performativa/pedagogica*. Infatti, per Ferenczi – e a quanto pare ciò vale ancora oggi per la normativa sull'analisi didattica delle più importanti Società psicanalitiche – la cura analitica ha un fine preciso: arrivare a provocare profondi mutamenti del carattere, che viene inteso dall'autore, in accordo con alcune tesi di Wilhelm Reich, «come un automatismo di difesa che si forma nel corso della rimozione istintuale»⁷. E non a caso Ferenczi parla più volte dell'analisi come di “una seconda educazione dell'essere umano”, rendendo così esplicita l'affermazione che la guarigione analitica condivide *de facto* lo scopo fondamentale di ogni pedagogia: «L'obiettivo del medico come dell'educatore diventa quello di rendere inutile la sua stessa funzione»⁸. Ed è forse questo che lo psicanalista ungherese rimprovererà a Freud (questione ripresa da Freud stesso in *Analisi finita e infinita*), senza rendersi conto che il termine di un'analisi non fa venire meno la funzione dell'analista ma unicamente la sua presenza, al punto che si può affermare che la fine di un'analisi riguarda il rapporto dell'analizzante non con la persona del suo analista ma con l'analisi stessa. In altri termini: la funzione dell'analista non decade ma, al contrario, è ciò che si trasmette nell'esperienza. L'analisi non è una pedagogia proprio perché la funzione e la presenza dell'analista non arrivano a sovrapporsi. Ecco perché si può parlare di “liquidazione del transfert”: condizione necessaria, anche se di per sé non sufficiente, per poter giungere al termine di un'analisi. Certo occorrerebbe intendere, con Lacan, che da “liquidare” c'è unicamente l'*inganno* per cui il transfert opera nel senso della chiusura dell'inconscio⁹. Dal transfert come resistenza

⁷ *Ibidem*.

⁸ G. Canguilhem, “Une pédagogie de la guérison est-elle possible?”, in *Nouvelle Revue de psychanalyse*, n. 17, Gallimard, Paris 1978.

⁹ «Non può trattarsi allora, se il termine liquidazione ha un senso, che della liquidazione permanente di quell'inganno per cui il transfert tende a esercitarsi nel

(essenzialmente immaginario o da analizzare), occorre giungere al “*transfert analizzante*”¹⁰, fino ad approdare al suo «esito naturale in quella funzione che ha nome *identificazione*»¹¹. Su questo ritorneremo più avanti. Per ora sottolineo soltanto che questa identificazione non va confusa con la tanto conclamata identificazione speculare all'Io dell'analista, che si riduce, se posta come soluzione di un'analisi, a non essere altro che un'ipotesi complementare alla cosiddetta analisi del carattere, ossia un'ennesima variante della cura tipo.

Se mi arrabatto intorno alle teorie formulate sul termine di un'analisi, è perché il soggetto di una supervisione è proprio colui che si suppone aver terminato la sua analisi didattica ed essere passato dalla posizione di analizzante a quella di analista. Ma è proprio così?

Innanzitutto si può mettere in causa l'errata, ideologica, aprioristica divisione che si continua a fare tra analisi terapeutica e analisi didattica – laddove la didattica è divenuta appunto una sorta di super-terapia da applicarsi solo dopo o mentre si procede alla “purificazione” del soggetto attraverso l'analisi cosiddetta personale. Insomma, all'analisi personale il compito psicoterapico (e in questo caso la psicoanalisi si riduce a essere l'“ancella della psichiatria”); all'analisi didattica la “ri-formazione” di un non meglio precisato “carattere”.

Solo che a furia di insistere su un concetto teoricamente così vago come quello di *carattere*, si finisce per formare degli analisti che non sono più neppure *caratteristici*, come già ci ricordava Balint in un suo famoso articolo¹²:

sensu della chiusura dell'inconscio». J. Lacan, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, 1964, trad. it. di S. Loaldi, Einaudi, Torino 1973, p. 271.

¹⁰ Cfr. M. Safouan, *Le transfert et le désir de l'analyste*, Seuil, Paris, 1988 [per il concetto di “*transfert analizzante*” si veda la *Nota del curatore* alla fine di questo saggio].

¹¹ J. Lacan, *I quattro concetti...*, cit., p. 271.

¹² M. Balint, “Il sistema didattico in psicoanalisi”, comunicazione presentata alla Società Inglese di Psicoanalisi il 5 novembre 1947, pubblicata per la prima volta in

Se devo essere coerente con le mie idee, devo metter sotto accusa noi stessi, gli analisti didatti, e anche i nostri candidati. L'accusa che muovo ai candidati è di essere troppo sottomessi e dipendenti, non sinceramente critici, troppo rispettosi nei nostri confronti: infatti essi ripetono pappagallescamente le parole dei nostri maestri e si identificano acriticamente con le idee e con le espressioni dei loro analisti. Ancora più grave è l'accusa che muovo a noi, analisti didatti¹³.

Per questo motivo Lacan afferma che ogni analisi è, nella sua essenza, didattica per il sapere inconscio, “non saputo”, che comunque mette in gioco, e che nello stesso tempo non esiste un'analisi didattica in quanto tale.

È un apparente paradosso che si scioglie nella stessa teoria lacaniana. Basta intendere che ciò che si produce come effetto dell'esperienza analitica poco importa che sia definito didattica o meno, poiché è una *formazione dell'inconscio*:

Non ho mai parlato di formazione analitica, ho parlato di formazioni dell'inconscio. Non c'è formazione analitica. Dall'analisi si snoda un'esperienza che a torto si qualifica didattica. L'esperienza non è didattica. Perché mai credete che abbia tentato di cancellare il termine didattica e abbia parlato di psicanalisi pura?¹⁴

Si tratta quindi, secondo Lacan, di una formazione dell'inconscio differente da quelle introdotte nella teoria freudiana (il sintomo, il lapsus, il sogno, l'atto mancato), una formazione che concerne il soggetto o meglio che è il soggetto del desiderio.

Altro modo di intendere la dissoluzione del transfert, ossia del “soggetto-supposto-sapere”, al termine dell'analisi, momento in cui, in un'identificazione differente da quella immaginaria o sintomatica si rivela il soggetto stesso dell'inconscio.

«Int. J. Psycho-Anal.» 1948, 29; trad. it. di A. Calvano, in Michael Balint, *L'analisi didattica – Chi psicoanalizzerà gli psicoanalisti?*, a cura di G. Zucchini, Guaraldi Editore, Rimini, 1974. Disponibile in formato [PDF](#).

¹³ *Ibid.*, p. 42.

¹⁴ J. Lacan, “Intorno all'esperienza della Passe” (1973), in *Ornicar?*, IV, Marsilio, Venezia 1979, p. 65.

Il disagio nell'istituzione

L'istituzione analitica fu molto lieta di abbracciare il “finalismo teorico” di Ferenczi contro il “principio di indeterminazione” proposto da Freud. Certo che condurre un'analisi nella direzione di un assoggettamento dell'analizzante all'identificazione con un padre immaginario – prototipo di ogni più o meno benefica o nefasta pedagogia – può arrecare la confortante sensazione di fare qualcosa di “veramente concreto”. Solo che a furia di evitare la questione stessa della castrazione¹⁵, come fanno i fautori della cosiddetta psicologia dell'Io e i loro epigoni, ci si può spingere in una direzione ancora meno interessante di quella forse un po' illusoria, senz'altro connotata pedagogicamente ma comunque coraggiosa, intrapresa da Ferenczi. Esperienza spinta al suo estremo, come forse si è saputo fare solo agli albori della pratica analitica, quando la psicanalisi, sulla scia dell'insegnamento freudiano, poteva ancora essere considerata un'avventura intellettuale piuttosto che una professione o peggio, una pratica psicoterapico-sanitaria. Ecco perché Ferenczi era capace perfino di perdersi soggettivamente pur di trovare una qualche inedita soluzione ai problemi che un'analisi può presentare. E si può forse leggere in questo modo l'incidente costituito dall'invenzione della “tecnica attiva” in cui è incorso questo maestro della psicanalisi. Proprio come la testimonianza, allo stesso tempo eroica e drammatica, che Ferenczi ci ha lasciato nel suo *Diario clinico* può aiutarci a intendere il fantasma che lo ha trascinato verso l'incubo dell'“analisi reciproca”.

Ma sto divagando. Torniamo allora all'istituzione analitica e alla supervisione.

Possiamo datare nel 1924, come quasi tutti concordano, l'istituzionalizzazione e la formalizzazione del percorso di formazione di un candidato analista, quando la commissione per l'insegnamento della Società di Berlino prese, per la prima volta nella storia del movimento psicanalitico, la decisione di regolamentare la propria attività.

¹⁵ «È in questo punto di mancanza che il soggetto ha da riconoscersi». J. Lacan, *I quattro concetti...*, cit., p. 274.

Come ci ricorda Safouan, la vicenda andò probabilmente nel modo in cui la descrive, tanti anni dopo, un accorato Bernfeld in una sua conferenza del '52¹⁶:

A Vienna, al fianco di Freud, avevamo preferito l'idea di offrire al nuovo movimento le opportunità di uno studio serio della psicoanalisi e della sua applicazione in tutti i campi terapeutici e educativi. A Berlino, la tendenza era piuttosto di isolare nettamente le associazioni psicoanalitiche dal movimento analitico generale e, gradualmente, istituire la psicoanalisi come una specializzazione all'interno della professione medica. Come compromesso, le cliniche di Vienna e Berlino decisero di includere nei loro programmi di formazione alcune norme per i non medici. Ma, con sempre più grande intensità, il loro scopo divenne quello di distribuire diplomi di psicoanalisi. Col tempo, la tendenza di Berlino prevalse¹⁷.

Per inciso: questa conferenza di Bernfeld fu pubblicata solo dopo dieci anni dalla sua morte, con un'introduzione redazionale in cui si spiega che se l'autore ne avesse avuto il tempo, l'avrebbe certamente rimaneggiata dandole quella forma obiettiva che gli era abituale; mentre così, naturalmente, era solo «un documento che testimoniava le “reazioni turbate” di Bernfeld di fronte ai problemi della formazione analitica»¹⁸. I “problemi della formazione analitica”: da dove derivano, in gran parte, se non proprio dall'intrusione della burocrazia istituzionale nella formazione di un analista?

Occorrerebbe almeno ricordare il principio secondo cui la relazione tra analista e paziente richiede che la funzione simbolica tra i due non sia prefissata da un'istanza fondamentalmente estranea alla relazione stessa, come invece accade normalmente nella pratica della formazione di un candidato, così come è proposta dalle istituzioni analitiche. La responsabilità di un analista non si può delegare a nessuna istanza terza, estranea alla relazione, senza falsare tutto il senso

¹⁶ S. Bernfeld, “On Psychoanalytic Training” (1952), *Psychoanalytic Quarterly*, 31, 1962, pp. 453-482 [trad. it. di S. Puiatti, “[Sulla formazione psicoanalitica](#)”, Prefazione di M. Safouan, Introduzione di R. Ekstein].

¹⁷ *Ibid.*, p. 25.

¹⁸ *Ibid.*, p. 4.

della pratica analitica stessa. Se vi è un terzo, in questo caso l'istituzione, che incarna l'Altro dell'Altro, l'analista viene automaticamente privato di ogni funzione simbolica, ossia della possibilità stessa di esercitare la sua funzione analitica e di verificarne gli effetti.

Una testimonianza, abbastanza grottesca, di questa situazione ce la fornisce sempre Grinberg:

La supervisione comprende un sistema triadico composto dal supervisore, dal terapeuta e dal paziente. Altri hanno parlato del cosiddetto "rombo clinico" della supervisione, disegnato in base alle figure importanti che agiscono nel processo: il terapeuta, il supervisore, il paziente e l'Istituto. Io trasformerei piuttosto il rombo in un "esagono clinico" formato da supervisore, terapeuta, paziente, istituto, analista didatta del terapeuta, nonché secondo supervisore. Potremmo anche immaginare una figura geometrica con molti vertici, in considerazione del fatto che vi sono immagini latenti che senza dubbio gravitano su ogni supervisione¹⁹.

La verità che emerge da questa testimonianza è così disarmante che credo proprio ci si possa esimere da qualunque ulteriore commento.

Riassumo quanto detto finora in ordine sparso, in alcuni punti da articolare ulteriormente.

- Se Lacan ha battezzato la pratica che veniva chiamata "controllo" e poi "supervisione" con il termine *analisi di controllo*, è stato senza dubbio per sottolineare gli aspetti analitici che questa pratica comporta. L'accento, infatti, deve essere posto sul termine *analisi* e non su controllo.

- Soggetto di un'analisi di controllo, come di ogni relazione analitica, è colui che ne fa domanda. In questo caso l'analista che si rivolge a un altro analista supposto più esperto. Il soggetto dell'analisi di controllo è quindi colui che, al termine della sua analisi, si trova ad occupare la posizione di analista per qualcun altro.

Le due principali elaborazioni teoriche sul termine di un'analisi sono quelle proposta da Freud e da Ferenczi.

¹⁹ L. Grinberg, *La supervisione psicoanalitica*, cit., pp. 42-43.

Il primo sosteneva che un'analisi didattica – didattica non aprioristicamente ma solo prendendo atto, nell'*après-coup*, degli effetti di formazione che ha prodotto – aveva soprattutto una funzione *dimostrativa*: rendere consapevole il futuro analista dell'esistenza dell'inconscio e dei meccanismi che ne regolano il funzionamento.

Ferenczi invece insisteva maggiormente sull'aspetto *formativo/pedagogico* di un'analisi: un analizzante diventa analista quando, attraverso la sua esperienza analitica, arriva a modificare sostanzialmente alcuni tratti del suo "carattere".

Lacan, a mio avviso, sviluppa ulteriormente le teorie sia dell'uno sia dell'altro, proponendo che il termine di un'analisi didattica coincida con il prodursi di una nuova formazione dell'inconscio: il *desiderio dell'analista*.

Quindi, l'innovazione rispetto a Ferenczi consiste nel fatto che, per Lacan, un analista non si forma soltanto attraverso la modifica o la rettifica di una posizione soggettiva precedente – punto di formazione auspicabile in ogni analisi e non solo in quella didattica – ma nell'acquisizione di una *inedita* posizione soggettiva.

- Occorre inoltre ricordare che l'intrusione dell'istituzione analitica nel percorso formativo di un futuro analista non serve che a ostacolare un'autentica esperienza di formazione.

Anche l'esperienza della *passe* – dispositivo instaurato da Lacan per ammettere nella sua École un analista in quanto "analista della Scuola" –, nonostante tutta l'invenzione e l'innovazione teorica che conteneva, si è risolta in un fallimento sancito dallo stesso Lacan. E questo discorso vale anche per la cosiddetta supervisione, quando questa pratica, da esperienza personale, diventa un obbligo nel percorso formativo prescritto da un'istituzione analitica.

A partire da questi presupposti come si può definire una pratica di analisi di controllo? Iniziamo col dire a che cosa serve questa particolare pratica di formazione, ossia quali effetti produce. Certamente un'analisi di controllo aiuta a contenere l'angoscia che si produce nel confrontarsi, soprattutto all'inizio, con questo "mestiere impossibile", come Freud definisce il mestiere d'analista, e con la responsabilità che ne deriva.

M. Gitelson, ricordando una delle sue prime sedute di supervisione, ne riferisce un esempio spiritoso, quando il suo supervisore a un certo punto sbottò: «Dottor Gitelson, quando ci sono due persone nella stessa stanza, e una di esse è angosciata o disperata, è molto utile che l'altra non lo sia»²⁰.

In un'analisi di controllo si svolge anche una forma di insegnamento delle regole della tecnica analitica.

Ad esempio si può insegnare che il ricorrere, da parte dell'analista, alla rassicurazione continua quando si manifesta angoscia nel paziente, rischia di minare le basi stesse dell'analisi. O ancora, che rispondere alle domande del paziente ne aumenta l'insoddisfazione invece che soddisfarlo. Ma questo insegnamento può essere svolto in un'analisi di controllo solo tenendo ben presente che

le regole tecniche della psicanalisi sono state formulate da Freud per essere messe al servizio della psicanalisi; sono quindi subordinate all'analisi. È vero che nessuna analisi è possibile se si procede contro di esse – e, in questo senso, sono necessarie – ma non è sufficiente applicarle perché vi sia analisi: la loro applicazione è sempre in funzione di ciò che il momento richiede. Trasformando delle raccomandazioni empiriche in imperativi e riducendo la psicanalisi stessa a una tecnica – come quella che preconizza di svolgere l'analisi delle resistenze prima di quella del materiale, o di andare dalla superficie al profondo – si confondono le regole del gioco e il meccanismo²¹.

Insomma, un'analisi personale sicuramente può preparare un analista a occupare una posizione analitica per qualcuno, ma non gli fornisce di certo la cartografia dell'inconscio dell'altro. Ciò che di più prezioso un analista potrà apprendere lo apprenderà solo da quelle riflessioni e interrogazioni continue che nasceranno dal suo confrontarsi con la pratica stessa. E proprio per questo un'analisi di controllo non dovrà soffocare la ricerca di un analista fornendogli le risposte al suo interrogarsi, ma dovrà invitarlo costantemente

²⁰ M. Gitelson, "On the present scientific and social position of psychoanalysis" (1963), *Int. J. Psycho-Anal.*, 44.

²¹ M. Safouan, *Dix conférences de psychanalyse*, cit., p. 125 [trad. di S. C.].

all'esplorazione di quel sapere inconscio che lo abita e che abita il suo paziente.

E ancora – a partire dalla mia convinzione che Lacan, battezzando questa pratica analisi di controllo, volesse indicarci, pur non avendocene fornito una teoria, che si trattava di una vera e propria *relazione analitica* – si può sostenere che in un'analisi di controllo ciò che è in gioco è soprattutto la posizione dell'analista, effetto del suo desiderio e punto di formazione acquisito nella sua analisi personale. *Un'analisi di controllo deve quindi servire soprattutto a mettere alla prova e a verificare la posizione dell'analista in controllo rispetto al suo stesso desiderio.* Gli interventi dell'analista di controllo devono essere diretti soprattutto ad aiutare a rettificare e a stabilizzare questa posizione che nasce instabile, come effetto di formazione di un'analisi personale. Fino al punto, se è il caso, di consigliare all'analista in controllo di riprendere un'ulteriore tranche d'analisi.

L'analisi di controllo, ossia la supervisione come relazione analitica

Per concludere, mi sembra di poter affermare che l'insegnamento più autentico che ho tratto dalla mia personale esperienza di analisi di controllo è proprio la necessità che un analista divenga responsabile del suo *atto*, ossia che trovi comunque «la ragione del suo dire»²², tanto nella sua pratica clinica che in quella teorica.

Ora, tutto ciò che ho detto ruota intorno a un preciso presupposto: se Lacan ha ribattezzato quella pratica che era nominata fino ad allora “supervisione” e l'ha chiamata “analisi di controllo”, l'ha fatto, a mio parere, per un motivo evidente. Egli ha voluto sottolineare qualcosa che nell'uso era andato perso: quella pratica, comunque la si voglia nominare, che riguarda una autentica *relazione analitica*. E di questo occorre tener conto. In che modo?

La prima questione, nonché obiezione, che mi sembra sorgere è che se nella supervisione è in gioco una relazione analitica, occorre che vi sia comunque del transfert. Di che transfert si tratta, visto che

²² *Ibidem.*

un'analisi dovrebbe terminare proprio nella destituzione di quel "soggetto-supposto-sapere" – l'analista – che fin lì aveva veicolato il transfert stesso? Per dare ragione di questa apparente aporia sono costretto, seppur brevemente, a riprendere la questione del termine di un'analisi.

Dicevo all'inizio, citando Lacan, che un'analisi termina con una identificazione. Termine sospetto perché richiama la ben nota questione, posta dai fautori della psicologia dell'Io, dell'identificazione all'Io supposto forte dell'analista. Ma poiché non si tratta certo di questo, allora a cosa lascia il posto la "liquidazione" del transfert?

Dicevo anche che ciò che si trasmette in un'esperienza analitica è la funzione dell'analista e che al termine di un'analisi l'analizzante non si identifica all'analista ma all'analisi stessa. Qual è dunque la funzione dell'analista, l'essenza dell'analisi stessa? Cosa resta di un analista, tolti gli orpelli della sua appartenenza istituzionale, sottratta la vanagloria del *gradus*, addirittura liquidata la supposizione nel suo sapere? Non può che restare ciò che lo ha qualificato e che lo qualifica. In altre parole, credo si possa affermare che un'analisi che si rivelerà essere stata didattica, termini proprio con un'*identificazione con l'atto analitico*. Ed è infine questa identificazione a porsi come la testimonianza del sorgere di ciò che Lacan chiama desiderio dell'analista. Se ogni desiderio sorge e veicola una mancanza, che cosa manca continuamente un analista se non proprio il suo stesso atto? Come tutti gli essere umani del resto. La lezione freudiana ci insegna infatti che ogni atto – atto di parola, non ce ne sono altri – è un atto strutturalmente mancato, poiché, se siamo determinati dall'inconscio, qualcosa andrà comunque al di là o al di qua del nostro volere, del puro volere del nostro Io.

Ma la *damnatio* di un'analista, ciò che lo fa tale, è il fatto di saperlo. Un analista *sa*, al termine della sua analisi, che il suo essere (analista), e quindi la sua mancanza a essere (analista), è lì che risiede: nel suo essere (identificato) con l'atto che lo qualifica come tale. Ed è proprio perché, in quanto analisti, sappiamo di appartenere a un

atto che non ci appartiene, che l'atto analitico «è ciò per cui lo psicanalista si espone a risponderne»²³. Insomma, la responsabilità dell'analista è innanzitutto questa: ogni suo atto deve rientrare nella particolare logica del discorso che lo abita, quello analitico. *Deve*, ossia, il *soll* freudiano. Un dovere che ci viene imposto dall'Altro, dalla nostra soggettiva relazione con il simbolico. Se si è capaci di risponderne teoricamente, con una teoria che non si discosti dalla logica del discorso analitico, significa che nell'*après-coup* quell'atto sarà stato un atto psicanalitico. È quanto dicevo prima: un analista *deve* trovare la ragione del suo dire. “*Wo Es war, soll Ich werden*” (Dove *qualcosa* era, occorre che *io* avvenga); l'etica dello psicanalista si può anche definire come il tentativo di ritrovarsi nell'atto. Per questo *il dire dell'analista* – dire, comunque interpretativo – *deve tendere, ciascuna volta, alla pura enunciazione. Il suo enunciato verrà in seguito. Nel suo dirsi l'atto analitico resta un enigma, una scommessa per lo stesso analista che lo ha proferito.*

Cosa domanda dunque un analista ad un analista di controllo? Qual è il transfert che lo guida?

Quel che un analista in formazione chiede è che l'Altro si faccia garante del suo atto. Il suo transfert consiste nel supporre nell'Altro un sapere che lo legittimi nel suo dire analitico. Tuttavia, non è più un transfert immaginario, che ci si augura si sia liquidato al termine della propria analisi personale, e neppure un transfert semplicemente simbolico. È un transfert che concerne l'impossibile padronanza del proprio atto analitico. Un *transfert con il reale*, quindi.

E proprio per questo motivo un'analisi di controllo ha soprattutto la funzione di esigere che un analista sappia, invece, farsi autore del suo atto. Ossia, sappia affrontare e sostenere dignitosamente la posizione a cui lo rimanda il discorso di appartenenza: l'essere – strutturalmente, irrimediabilmente – esiliato nel/dal suo stesso atto. L'etica dello psicanalista consiste nel dovere, ciascuna volta, riappropriarsene.

²³ J. Lacan, [Lacan in Italia \(1953-1978\)](#), La Salamandra, Milano 1978, p. 4.

Nota del curatore

[Riporto, per mia traduzione, il brano (troppo lungo per una nota a piede pagina) in cui M. Safouan chiarisce il concetto di “transfert analizzante”, che contrappone a quello di “transfert analizzabile”. Il brano è anche di per sé un contributo alla comprensione delle ardue ultime pagine di questo denso saggio].

C'è il transfert come suggestione che parte dalla domanda d'amore, con la sua implicazione d'identificazione narcisistica e idealizzante. Chiamiamolo il *transfert analizzabile*. [...] L'analista si situa altrove dal momento che, salvo la necessità di temperare l'angoscia, non risponde alla domanda, fosse pure la domanda di placare non so quale colpa. [...] Questa non-risposta alla domanda non mira a frustrare il soggetto, come si usa dire, ma, come spiega Lacan, a far apparire i significanti che trattengono la sua frustrazione. È a questa condizione che si inaugura la sequenza di un altro transfert, quello che si dispiega nel “materiale” del racconto dei sogni, dei lapsus, di certe metafore dette morte, ecc. Nella misura in cui in questo materiale si significa una posizione che il soggetto può occupare solo col suo desiderio, si può già considerare questo transfert come un'analisi del transfert-suggestione. Ecco perché è «naturale, scrive Lacan, analizzare il transfert».

La distinzione fra un transfert *analizzabile* e un transfert *analizzante* corona la serie delle distinzioni proposte da Lacan in differenti momenti del suo insegnamento, ma che in fondo sono tutte le stesse: fra l'immaginario e il simbolico, fra l'io e il soggetto, fra il discorso costituito e il discorso costituente, fra il discorso intermediario (*intermédiaire*) e la vera parola, fra gli enunciati in cui si articolano le significazioni prefissate (*reçues*) e ciò che vi fa interferenza a titolo di significanti che fanno intendere ciò che si articola nell'inconscio come mancanza a essere, fra l'oggetto comune della percezione e dello scambio e la cosa freudiana, infine fra la domanda e il desiderio.

Moustapha Safouan, *Le transfert et le désir de l'analyste*, cit., pp. 185-186.

Stanlio e Ollio *versus* Charlot

Mi sono spesso domandato che cosa abbia condotto alcuni scrittori latino-americani a costruire quasi un mito di due guitti, pur ingegnosi, come Stan Laurel e Oliver Hardy. Penso al capolavoro dell'argentino Osvaldo Soriano *Triste, solitario y final*¹ e al nuovo, atteso libro del cileno Luis Sepúlveda.

In effetti, Stanlio e Ollio rappresentano molto bene la sovversione del comico. Dove loro arrivano si dissolve immediatamente ogni possibilità di padronanza sulle cose e sugli uomini. Entrano in una casa e i mobili si frantumano, i muri crollano, la casa stessa alla fine sarà ridotta in briciole, e senza possibilità di alternativa, senza alcun finalismo. È questo aspetto sovversivo della comicità a mettere in scacco ogni principio di padronanza del discorso.

In ultima istanza, il comico si rivela essere assolutamente *laico*. Non promette redenzioni di nessun tipo. Stanlio e Ollio si limitano sconsolati a rimirare la desolazione che hanno avviato senza speranza di riscatto, di ricostruzione.

Così il *riso* è sovversivo, nella sua autenticità, proprio perché dissolve il padrone-feticcio a cui ubbidiamo per il solo fatto di abitare il linguaggio: «Dov'è che nel regno animale c'è un padrone? Se non vi è subito evidente alla prima occhiata che se non esistesse il linguaggio non esisterebbe il padrone, che il padrone non si dà mai per forza o, semplicemente, perché comanda, e che poiché il linguaggio esiste voi ubbidite... Anche se vi fa star male il fatto che non continui più così»².

In questo senso, e gli scrittori di cui parlavo prima l'hanno ben capito, si può dire ad esempio che la comicità di Charlie Chaplin non è sovversiva come quella di Hardy e Laurel. È piuttosto finalistica e

¹ Trad. it. di G. Felici, Einaudi, Torino 2015.

² J. Lacan, *Lacan in Italia (1953-1978)*, cit. p. 195.

quindi rivoluzionaria. Lascia ben sperare, Charlot. E alla fine inventa sempre una nobile, consolatoria, favoletta morale. Non sopporta fino in fondo che il padrone, con una risata, lo si dissolva davvero. Anche se solo per il tempo effimero di quella risata: «Fare la rivoluzione [...] significa [...] tornare al punto di partenza. Anche perché vi rendete conto che è dimostrato storicamente: non c'è discorso del padrone più dannato che là dove si è fatta la rivoluzione, lo vogliate o no»³.

³ *Ibidem.*

Non ho fiori

Modernità dell'inconscio

In un libro per molti versi interessante e pregevole, che si intitola *Finestre*, a un certo punto delle sue riflessioni lo psicanalista francese Jean-Bertrand Pontalis si scaglia contro l'uso dei *concetti* in psicanalisi, in un modo che non mi sento di condividere completamente. Per darvene un'idea, scrive ad esempio:

Sono forse invidioso perché non ho mai inventato il minimo concetto e perché, come chiunque altro, ho scoperto solo la “malattia umana”? Fatto sta che la mia diffidenza verso i concetti non ha fatto che crescere [...] Dico un tavolo e dimentico *questo* tavolo; dico è un ossessivo e dimentico colui che mi sta parlando; dico identificazione con il padre e non ho detto proprio niente; dico transfert e credo di essermi liberato da questo amore smisurato e da questo odio senza fine¹.

Occorre aggiungere che la tendenza a diffidare della teoria psicanalitica è oggi, fra gli stessi psicanalisti, tutt'altro che marginale. E l'esempio di Pontalis è estremamente significativo considerando che proprio lui, insieme a Laplanche, è stato negli anni '60 l'autore di uno dei più importanti “vocabolari” della psicanalisi. “Vocabolario” che è, come del resto deve essere, proprio un lungo elenco di concetti fondamentali della psicanalisi.

Fatta questa premessa, giungo subito al libro di Gabriella Ripa di Meana². E si può iniziare dicendo che, al contrario, questo testo non diffida e aiuta a non diffidare dell'uso dei concetti nella teoria analitica, rilanciando così la scommessa freudiana di una psicanalisi rigorosa e innovativa al tempo stesso. Anche perché sembra tener ben

¹ J. - B. Pontalis, “Il concetto”, in *Finestre*, trad. it. di L. Ferri, edizioni E/O, Milano 2001.

² G. Ripa di Meana, *Modernità dell'inconscio*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 2001.

presente la nota distinzione kantiana per cui: «Il concetto senza l'intuizione è vuoto, quanto l'intuizione senza il concetto è cieca»³. Anche se al termine "intuizione" possiamo sostituire il termine "sapere inconscio", quel sapere inventivo ed effettuale che solo nell'*après-coup* dell'atto di parola ci è dato conoscere.

Del resto, una delle possibili definizioni di inconscio è che sia un "sapere non saputo" pronto ad aprirsi e a svelarsi all'ascolto analitico nei "tradimenti" della parola, nelle deformazioni, nei malintesi e negli equivoci che si manifestano con lapsus, sogni e, naturalmente con il sintomo. Quel sintomo che nel suo libro Gabriella Ripa di Meana definisce, con efficace invenzione, «l'etica dolente di questi soggetti malati»⁴. Ecco, questo è un primo punto che desideravo evidenziare e che apre alla dimensione di ciò che è in gioco nella cura analitica, a sua volta uno dei grandi temi proposti da questo libro. Cura analitica che, come sottolinea l'autrice, è immanente alla dimensione di linguaggio propria dell'essere umano. Ad esempio, seguendo i numerosi casi clinici esposti in *Modernità dell'inconscio* possiamo ribadire, con il Freud dell'*Interpretazione dei sogni*, che ogni cosa è innanzitutto enigma, rebus e anagramma. Giochi di parole che racchiudono, scrive Freud, un desiderio che desidera dirsi. E non è raro che l'ascolto analitico, magari procedendo per *assonanza* (del resto la parola è innanzitutto "immagine acustica" come ci ha insegnato la linguistica prima ancora della psicanalisi) decifri attraverso un anagramma un mistero della soggettività del sognatore. Al punto che Freud può affermare: «Il sogno è così intimamente legato all'espressione linguistica che si può a buon diritto affermare che ogni lingua ha un proprio linguaggio onirico»⁵. E intende alla lettera quell'"ogni lingua", proprio come ogni paziente, ogni parlante, ogni sognatore.

Questo, ripeto, emerge con assoluta evidenza nella descrizione dei casi clinici così come ce li presenta Ripa di Meana in *Modernità dell'inconscio*. Per questo l'autrice può affermare con convincente

³ I. Kant, *Critica della ragione pura* - Anal. trasc., Lib. II, Cap. III.

⁴ G. Ripa di Meana, *Modernità dell'inconscio*, cit., p. 10.

⁵ S. Freud, "L'interpretazione dei sogni" (1899), cit., p. 102, nota. [In realtà l'affermazione è di S. Ferenczi, espressamente citata da Freud].

determinazione che la psicanalisi di Freud «ci ha insegnato che l'enigma dell'inconscio altro non è se non il linguaggio che parliamo e che in noi parla, a nostra insaputa»⁶. E io credo che sia ancora oggi questa la vera “rivoluzione freudiana” che distingue – è uno degli aspetti della sua “modernità” – il concetto analitico di inconscio da quello di altri inconsci, siano essi filosofici, psicoterapici, ecc.

Insomma, per la psicanalisi freudiana e lacaniana l'individuo non *impara* a parlare ma è istituito e costruito come soggetto dal linguaggio. Come soggetto, significa anche e soprattutto come soggetto dell'inconscio, se è vero, come afferma Lacan, che è il linguaggio ad essere la condizione dell'inconscio e non viceversa. Si potrebbe anche dire, diversamente da Heidegger, che il soggetto non abita ma è abitato dal linguaggio.

È quindi in questo campo, quello del linguaggio, che la cura analitica affonda le sue radici, tanto nella sua prassi che nel suo sviluppo teorico: la clinica è teoria ed è etica. Questa è «una delle eredità più ardue e affascinanti dell'insegnamento di Freud»⁷, ci ricorda Ripa di Meana. Ma l'appuntamento della psicanalisi con la “modernità”, è oggi costituito anche dall'incontro con le “nuove” sofferenze psichiche, e innanzitutto dall'incontro con l'anoressia-bulimia.

È di questa particolare clinica che si occupa soprattutto il libro. La sua proposta di inquadrare la sofferenza anoressica in un discorso e in una struttura di nuovo legame sociale (già presente nel precedente libro *Figure della leggerezza*⁸) nasce dal proposito di dare forma, nonché “oscura” coerenza, ai riferimenti di senso e di non senso dei quali resta traccia nella trama cupa e fuorviante della malattia.

E occorre aggiungere che *intendere l'anoressia come una specifica forma di discorso* permette anche di sottrarla a quel calderone psicosomatico in cui troppo spesso ancora oggi si trova indefinita, e

⁶ G. Ripa di Meana, *Modernità dell'inconscio*, cit., p. 93.

⁷ *Ibid.*, p. 7.

⁸ G. Ripa di Meana, *Figure della leggerezza. Anoressia – Bulimia – Psicanalisi*, Astrolabio - Ubaldini, Roma 1995; ristampa, con testo rivisto dall'autrice e una nuova Postilla, Polimnia Digital Editions, Sacile 2017.

poterla così illuminare anche con l'aiuto di una accorta "clinica differenziale", comparandola così con altre strutture di discorso.

Come emerge da questo libro, è nel raffronto con il discorso isterico che il discorso anoressico-bulimico (che in gran parte sembra oggi aver preso il posto dell'isteria) ci rivela qualcosa del suo senso-non senso, della sua estrema carica sovversiva.

Laddove il corpo come oggetto di desiderio è l'allusione e il mistero ostentato dell'isteria, ciò che l'anoressia incarna è un corpo puramente immaginario, un "corpimmagine" che *non desidera nulla* ma di cui l'anoressica pretende un dominio assoluto. Se il soggetto isterico parla nel tentativo di irretire in una traccia di senso l'oggetto del suo desiderio, quell'oggetto originariamente perduto di cui resta solo un'impronta nel suo fantasma inconscio, il soggetto anoressico è *tutt'uno* con l'oggetto perduto. E così tace lasciandosi rappresentare da quel *nonnulla* che esibisce.

Scriva Gabriella Ripa di Meana: «L'anoressia inventa il suo discorso mettendo sottosopra la struttura discorsiva dell'isteria, organizzando, sotto le spoglie di una tragica patologia, un nuovo nodo sociale, fondato su un'etica irragionevole, insensata e alternativa»⁹. Scavandosi e disincarnandosi il soggetto anoressico si azzera, identificandosi a quell'oggetto feticcio che è il cibo rifiutato, desiderato, ma comunque e in ogni caso interdetto.

Ma allora cos'ha da opporre, o meglio da proporre a questo dolente discorso della nostra modernità il discorso analitico? In che cosa il discorso analitico può aiutare un soggetto anoressico-bulimico a trovare una *sua propria* guarigione e quindi a rilanciare altrimenti il suo dire e il suo desiderio? Ecco, questa mi sembra l'effettiva posta in gioco di *Modernità dell'inconscio*. Certo, rispondere a tali questioni impone un profondo reinterrogarsi intorno alla struttura stessa della psicanalisi nei suoi vari elementi.

Ed è quanto viene svolto in quell'ampio, fondamentale capitolo di questo libro (direi che ne è il cuore) intitolato "La cura psicanalitica", in cui sono ripresi e riarticolarli, alla luce della clinica dell'anoressia-bulimia, alcuni dei concetti chiave della teoria psicanalitica: il

⁹ G. Ripa di Meana, *Modernità dell'inconscio*, cit., p. 41.

transfert, il rapporto tra psicanalisi e medicina, la direzione della cura, i concetti di guarigione e di terapia, ecc.

Tra tutti isolerei il concetto di *sintomo*, punto nodale di ogni cura analitica.

Certo, ogni domanda di analisi parte da un soggetto che soffre. Soffre nel suo corpo o nei suoi pensieri. E non vi è nessuno come un analista che per giungere a occupare tale posizione ha dovuto attraversare una lunga analisi personale, disposto a riconoscere la profondità e l'intensità di tale sofferenza.

Detto questo, come ben sottolinea Ripa di Meana, l'analista sa anche che il sintomo «non solo è tutt'altro che estraneo al soggetto ma ne costituisce un'essenziale identità»¹⁰, il suo modo inconscio e trasfigurato di velare e svelare all'Altro la verità del proprio desiderio. Il soggetto, insomma, mentre parla e mentre soffre, nomina costantemente qualcosa del proprio desiderio. Per questo l'analista ascolta non tanto il discorso organizzato, compiuto, dell'analizzante, quanto le parole con cui lo dice e soprattutto lo disdice: nei suoi balbettii, nei lapsus, nei suoi sogni, in cui egli non sa come porsi come soggetto. Delle parole l'analista ascolta più il suono che il senso, più il frammento improvviso e imprevisto che irrompe in un discorso che il tentativo ermeneutico di attribuirgli un significato.

Cosa può trovare, dunque, un soggetto anoressico nel trattamento dell'inconscio? Ripa di Meana risponde:

Una possibile uscita dall'univocità dei tratti compatti, rigidi e coerenti caratteristici del suo Io ossessivo. E l'apertura di uno spazio psichico capace di ospitare un Io diverso, ambiguo e desiderante. L'opportunità di restituire efficacia e vigore a quei frantumi di senso i quali, auspica la malattia, si sono andati coagulando in significanti inerti, ripetitivi e compiuti. Una clinica e un'etica tese a rendere al sintomo il suo potenziale sovversivo di desiderio in atto [...] Uno spostamento imprevisto della propria posizione simbolica che consente al soggetto di scoprire quanto il tragico crollo della patologia non sia estraneo alla sua soggettività ma anzi, a essa intrinseco e necessario¹¹.

¹⁰ *Ibid.*, p. 81.

¹¹ *Ibid.*, p. 97.

Come vedete, nulla che punti a una normalizzazione comportamentale o a un adattamento.

A queste parole vorrei aggiungere soltanto che proprio per questi motivi la psicanalisi non è semplicemente una psicoterapia, ossia, come è evidente, non mira unicamente all'eliminazione del sintomo. In effetti, l'esperienza analitica consiste, nella sua essenza, nel processo che rettifica o sovverte il discorso che si sottopone ad analisi. Il punto terminale di questo processo è quanto si può definire come guarigione in psicanalisi. La semplice remissione sintomatica non è che un effetto di terapia, spesso transitorio, che anche altre pratiche psicoterapiche in generale possono ottenere. In altri termini, se non si ponesse il compito di giungere a una rettifica soggettiva, a una *ri-forma etica* del soggetto (come la definisce Ripa di Meana nel suo libro), la psicanalisi non avrebbe motivo di distinguersi da una qualunque psicoterapia.

Vorrei terminare riportandovi alcune righe di questo libro che ben evidenziano quella che dovrebbe, a mio parere, costituire la cifra della posizione etica di chi compie un lavoro teorico in psicanalisi.

Perciò un testo che abbia osato elaborare alcuni pronunciamenti sulla psiche e sulle sue vicissitudini patologiche non può non costituire per lo scrivente come per il suo eventuale lettore, lo spazio simbolico in cui entrambi accettano di smarrire alcune certezze pregiudiziali in nome di un'avventura infinita che va oltre quel libro e quel loro invisibile incontro¹².

¹² *Ibid.*, p. 8.

Nostalgia senza melanconia

Il mio intervento vuole essere solo una breve nota introduttiva, pensieri in libertà, quasi “libere associazioni” che partono dalle suggestioni che mi ha procurato la lettura del libro di Gabriella Ripa di Meana *Frammenti per una teoria dell'inconscio*¹. Non entro granché quindi nel merito di questo libro. Lo farà tra breve Giovanni Sias. Io ci girerò un po' intorno, pulsionalmente direi.

Mi è capitato di scrivere altrove che l'esilio è una condizione strutturale dell'essere umano in quanto parlante. Basta leggere Freud: la *Spaltung* (lo scisma dell'Io), le irruzioni improvvise e impadroneggiabili dell'inconscio (i lapsus, i motti di spirito, i sogni, gli atti mancati, i sintomi ecc.) sono bagliori che improvvisamente travolgono l'Io trascinandolo su un'altra scena. Parafrasando l'inventore della psicanalisi, si può dire che l'Io è continuamente esiliato in casa propria. Come quei clown che cercando di padroneggiare la scena vengono in continuazione sgambettati, mortificati, messi da parte con effetti desolatamente comici – l'esempio è sempre di Freud.

Il sentimento dominante dell'esule è la nostalgia. Intendo il sentimento in senso freudiano, come *Affekt*, che si può tradurre affezione dell'anima. Nostalgia, dal greco *nóstos*, ritorno, e *álgos*, sofferenza. La nostalgia è dunque la sofferenza provocata dal desiderio inappagato di ritornare. Un ritorno a un luogo mitico, in quanto irrimediabilmente perduto, in cui ritrovare la nostra agognata appartenenza e identità.

Nella maggioranza dei paesi europei la parola nostalgia ha questa origine greca, in altri si usano parole che hanno radici nella stessa lingua nazionale. Per esempio, in lingua spagnola “nostalgia” si dice

¹ G. Ripa di Meana, *Frammenti per una teoria dell'inconscio*, Binklink Editori, Roma 2006.

añoranza, che viene dal verbo *añorar* (“provare nostalgia”), che a sua volta viene dal catalano *enjorar*, che deriva naturalmente dal latino ignorare.

Alla luce di questa etimologia, la nostalgia appare come la sofferenza dell’ignoranza, del non sapere. Quindi si potrebbe anche affermare che l’esilio provoca la nostalgia del ritorno, abitata dal non sapere, o ancora più dal non saputo. Io non so cosa stai facendo e quindi ho nostalgia di te.

Ma perché questa premessa: perché ho parlato di esilio e di nostalgia come sofferenza del “non saputo”? Perché la mia prima impressione, leggendo *Frammenti per una teoria dell’inconscio*, è che si tratta di un testo provocato da una sensazione di esilio.

Oggi noi analisti, per quel che ci riguarda, ma penso che riguardi un po’ tutti, viviamo in un luogo che non ci appartiene: nel trionfo del “luogo comune”. Scrive Gabriella: «La pratica dell’inconscio non dovrebbe proprio sfornare dei furbi che sanno tutto prima e che, se non sanno e non capiscono, non si muovono». E prosegue:

L’inconscio che cercheremo di raccontare nel corso di questo volume riguarda invece un soggetto disposto ad agire e a scegliere lasciandosi prendere in contropiede dalle tirate del suo linguaggio, e dai rischi connessi al desiderio dell’altro. Il luogo comune, viceversa, si è assestato sull’uso di un inconscio *passapartout*, di una sorta di chiave universale abusata per entrare e uscire nella e dall’intimità propria e altrui².

Ecco, meglio di così è difficile esprimere il senso di disagio dato dalla banalizzazione, dall’ovvietà e dall’intrusività del luogo comune che ha invaso anche la nostra “gaia scienza”, la psicanalisi.

Le divulgazioni, i manierismi da manuali di sopravvivenza, gli stilemi paleoscientisti di cui oggi rigurgita la nostra letteratura psicanalitica, esigono uno stile diverso: esigono il *racconto*. Il libro di Gabriella Ripa di Meana non è il semplice resoconto della sua avventura intellettuale. È qualcosa di molto diverso e di più coinvolgente: ne è il *racconto*. E in effetti – come la psicanalisi insegna – il ricordo, ossia

² *Ibid.*, p. 11.

la memoria in atto, se non viene rievocata nel racconto, ricade nell'oblio. Insomma, il racconto è quanto dà forma epica a ciò che si opera secondo struttura. Basta pensare all'Edipo nel racconto freudiano. E così Gabriella in questo libro compie quel *passo* che proietta la sua riflessione teorica in uno stile narrativo, trasmettendoci le sue stesse emozioni nel loro farsi. E il punto di raccordo fra la teoria psicanalitica e la sua esposizione in stile narrativo consiste proprio nel continuo e preciso riferimento alla sua pratica clinica, alla descrizione del caso clinico. Del resto era lo stesso Freud ad avvertirci: "I miei casi clinici si leggono come racconti!". Scriveva, narrava e ne era giustamente orgoglioso.

Detto altrimenti: ogni racconto, anche quello teorico che si svolge in questo libro, è ciò che si oppone alla dimenticanza, ossia al ricordo di copertura dell'oblio. È quanto impedisce alla nostalgia di patologizzarsi, ossia di diventare melanconia. Del resto è chiaro che non c'è ritorno in quanto tale. Non può infatti esistere ritorno dell'identico, non fosse altro perché durante l'avventura, ad esempio un'analisi, il soggetto che torna è cambiato, è altro: «Per vent'anni Ulisse non aveva pensato che al ritorno e quando fu di nuovo a casa capì, con stupore, che la sua vita, l'essenza stessa della sua vita, si trovava fuori da Itaca, in quei vent'anni di vagabondaggio»³. Ogni ritorno impone una nuova nostalgia.

La nostalgia, infatti, che è la causa dell'avventura stessa, tende all'infinito, giacché l'avventura ha la pretesa di non avere mai una fine, mentre il ritorno è la riconciliazione rassegnata con la finitezza della vita.

Ma per buona sorte tutti noi custodiamo nell'inconscio un piccolo sogno di immortalità. E quindi l'avventura continua.

³ Probabile citazione da Milan Kundera, *Il libro del riso e dell'oblio*, Adelphi, Milano 1991.

Non ho fiori

Il 16 ottobre 1985 Françoise Dolto tenne una conferenza che poi verrà pubblicata col titolo *Parler de la mort*¹. Con il suo stile fatto di lievità di tono e di audacia teorica, Dolto osava abordare uno dei temi tabù della nostra epoca: “la morte”, appunto. Così inizia il suo intervento: «Devo dire che sono molto meravigliata! Non so una parola più di voi sulla morte e voi venite ad ascoltarmi come se io ne sapessi qualche cosa». Naturalmente poi ce ne parlerà per almeno due ore.

Tre sono soprattutto i temi che Dolto affronta.

Il primo riprende la famosa affermazione di Freud che *nell'inconscio la morte non esiste*. Il secondo riguarda la *voluttà*. Dolto usa il termine *volupté*, che trovo molto femminile, anche se penso che possa essere equiparato al concetto lacaniano di godimento. La voluttà (o il godimento), dice Dolto, e la morte sono strettamente associati: «E come la voluttà da tanti secoli – per i Cristiani soprattutto – è vista come colpevole, la morte porta con sé il senso di colpa di un'attesa della voluttà o della ricerca della voluttà». Il terzo concerne il *lavoro del lutto*: «Come risvegliare in qualcuno (ad esempio in un depresso) il simbolico e la sublimazione invece che lasciarlo affogare in un immaginario con cui finisce per trastullarsi come un bambino che vuole suscitare la pietà della mamma? Cosa che di solito non serve proprio a nulla?».

Seguendo il filo del pensiero di Françoise Dolto espresso in quella conferenza, farò qualche riflessione intorno a questi tre temi.

Partirò dal racconto di una morte, la morte di un padre, in nome del quale – bene o male – tutti noi siamo qui radunati: parlo del padre della psicanalisi, di Freud naturalmente.

Scrive Jones nella *sua* biografia:

¹ F. Dolto, *Parler de la mort*, Mercure e France, Paris 1998.

Egli faceva fatica a mangiare qualsiasi cosa. L'ultimo libro che lesse fu *La peau de chagrin* di Balzac, a proposito del quale commentò disgustato: «È proprio il libro per me. Parla della morte d'inedia», volendo piuttosto significare il graduale rinsecchimento, quel diventare sempre più piccini descritto in modo così terribile nel libro. Eppure, malgrado questa agonia non dette mai il minimo segno di impazienza o d'irritabilità. Trionfarono sempre la filosofia della rassegnazione e l'accettazione di una realtà inalterabile. [...] Niente emozione o autocompianto, solo realtà: una scena suggestiva indimenticabile. Morì poco prima della mezzanotte del giorno successivo, 23 settembre 1939. La sua lunga ed ardua vita era giunta alla fine: le sue sofferenze erano cessate. Morì come aveva vissuto: da realista².

Sospendo qui il racconto della morte di Freud, che riprenderò più avanti, in altro modo.

Come Dolto ci ricorda riprendendo Freud, per l'inconscio la morte non esiste, ma naturalmente della morte si può, anzi si deve – sembra esortarci – parlare in vari modi.

Vi è innanzitutto la *morte reale*, di cui nulla possiamo dire. «La morte non è un avvenimento che noi vivremo – scrive – non lo vivremo mai, così come non abbiamo vissuto la nostra nascita. Sono gli altri che ci hanno visti nascere e altri che ci vedranno morire».

Per il soggetto la morte in quanto reale resta “impossibile” a dirsi. «Non ho fiori per Merleau Ponty né nulla da dire sulla sua morte», ci ricorda Sartre, iniziando la sua orazione funebre per l'amico scomparso. Ma al di qua della morte reale dell'individuo, Dolto ci invita invece a parlare dell'*idea* della morte. Dell'immaginario intorno alla morte.

Scriva Lacan:

In effetti è proprio della morte immaginata, immaginaria che si tratta nella relazione narcisistica. E ancora è la morte immaginaria e immaginata che si introduce nella dialettica del dramma edipico, ed è di essa che si tratta nella formazione del nevrotico – e forse, fino a

² E. Jones, *Vita e opere di Freud*, trad. it. di A. Novelletto e M. Cerletti Novelletto, 3 voll., Il Saggiatore, Milano 1962, vol. 3 (1919 - 1939), pp. 291-292.

un certo punto in qualcosa che va molto al di là della formazione del nevrotico, e cioè l'atteggiamento esistenziale caratteristico dell'uomo moderno³.

L'immaginario della morte pervade la nostra vita, per esempio con gli effetti che nella clinica psicanalitica ascoltiamo nella depressione. La sottrazione simbolica che ci viene imposta nella nostra modernità rispetto al dolore della morte (propria o altrui) ci sospinge sempre più, come sembra dirci Dolto, a collegare voluttà e morte: la morte è in fondo il reale del godimento. O meglio, come risulta evidente nelle pieghe del discorso melanconico, la morte è il miraggio del godimento assoluto. Del resto, paradossalmente, proprio perché nell'inconscio non esiste rappresentazione possibile della nostra morte in quanto tale: «Ognuno di noi mortali coltiva nel proprio inconscio un piccolo sogno di immortalità; come scrive Borges, «ogni uomo corre il rischio di essere il primo immortale»⁴.

Ritorniamo, per concludere, alla morte di Freud, a colui che la sua piccola fetta di "immortalità" se l'è guadagnata.

Così ce la racconta Peter Gay nella sua biografia:

Freud era molto stanco ed era difficile riuscire a fargli mangiare qualcosa. Riusciva ancora a leggere e il suo ultimo libro fu la misteriosa storia di Balzac sulla pelle magica che si raggrinziva. Quando finì il suo libro disse incidentalmente a Schur che quella era stata una lettura proprio adatta a lui, visto che parlava di restringimento e di inedia; il suo tempo si stava esaurendo. Morì alle tre di mattina il 23 settembre 1939. Quasi quarant'anni prima Freud aveva scritto a Oskar Pfister domandandosi cosa avrebbe fatto una persona il giorno «in cui i pensieri fossero venuti meno e fossero mancate le parole». Non poteva – scrive – sopprimere un tremito di fronte a questa possibilità. «Ecco perché con tutta la rassegnazione possibile di fronte al destino che si addice a un uomo onesto, io faccio – in assoluto silenzio – una preghiera: solo nessuna invalidità, nessuna

³ J. Lacan, "Il mito individuale del nevrotico" (1953), conferenza tenuta al Collège Philosophique di J. Wahl, ora in *Il mito individuale del nevrotico*, a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio - Ubaldini, Roma 1986, pp. 28-29.

⁴ J. - L. Borges, *L'altro, lo stesso*, a cura di T. Scarano, Adelphi, Milano 2002.

paralisi delle proprie capacità causata dalla sofferenza fisica. Lasciatemi morire sulla breccia come dice re Macbeth». Si era assicurato che la sua preghiera segreta sarebbe stata esaudita. Il vecchio stoico aveva avuto la sua vita sotto controllo fino alla fine⁵.

Come vedete Jones e Gay non sono d'accordo quasi su nulla: neppure sull'ora della morte di Freud. Realista e stoico non sono proprio la stessa cosa. Ha ragione Dolto quando in un'intervista dichiara che «il soggetto di una biografia muore alla maniera del suo biografo».

E come non rintracciare nelle parole di Freud a Pfister quella “la-palissiana verità” – così lui stesso la definisce – che corre lungo tutte le parole di questa conferenza: «Non si muore che quando si ha finito di vivere».

Una volta ho visto questo spettacolo naturale che non si ripete ogni anno, ma che ha del prodigioso: nuvole di farfalle che vanno verso la morte. Accade così: si alzano in volo tutte insieme verso il largo, volano, volano, volano, fino a cadere insieme nel mare. Vanno verso la vita, e accade che ciò le porti alla morte. Questo non toglie che andandosene siano in pieno nella vita⁶.

⁵ P. Gay, *Freud. A life for our time* (1988) [trad. it. di M. Cerletti Novelletto, *Freud. Una vita per i nostri tempi*, Bompiani, Milano 2007, pp. 590-591].

⁶ Il passo è citato senza alcun riferimento.

Appendici

“... e con qualcun altro...”

di Franca Brenna

Fluctuat nec mergitur, “galleggia e non affonda”, è il motto che Freud privilegia per indicare il suo muoversi nelle acque, spesso tempestose della psicanalisi.

Sergio Contardi come introduzione a un suo lavoro, scrive: «La metafora del viaggio – da sempre, potremmo dire – viene usata per indicare i tratti essenziali dell'*umana avventura*. E alle soglie del terzo millennio questa metafora conserva tutta la sua forza evocativa, la sua *attualità*, pur nelle infinite metamorfosi che ha subito. Il “viaggio”, da quello spirituale a quello materiale, resta a indicare che l'*avventura* dell'uomo è condannata a essere intellettuale: a essere *scritta, raccontata, tramandata...*».

E Sergio Contardi ha continuato il suo viaggio navigando nelle acque tempestose della psicanalisi sia attraverso la sua pratica psicanalitica sia attraverso conferenze e scritti, di cui un'ampia scelta viene presentata in questo libro. Occorre comunque ricordare che tutto ciò è stato possibile soltanto se, come ci indica Lacan, “ci si autorizza da sé... ma nel contempo con qualcun altro...”. E Contardi ha sempre proseguito il suo cammino *tes-sendo* innumerevoli relazioni che gli permettessero, come la psicanalisi ci insegna, quella dimensione di *solitudine o esilio*, che nel contempo comprende le relazioni e le intersezioni, cliniche e teoriche con gli altri.

La psicanalisi, per costruire la sua teoria, si è rivolta spesso all'arte – letteratura, pittura, cinema, ecc. – perché l'arte, a volte ancora più di un racconto clinico, sa mirabilmente condensare ed esprimere un complesso processo psichico e, attraverso l'effetto poetico, renderlo comprensibile ed esplicabile. Freud ha scritto, infatti, che i poeti si occupano, da sempre, con mano più leggera e allietando l'anima degli uomini, delle stesse questioni psichiche che la teoria psicanalitica elabora con lentezza e fatica. Sergio Contardi, nelle riflessioni o racconti teorici che ci propone, mostra tutta la sua sensibilità analitica rispetto a questi fatti che l'essere umano espone mediante svariate sfaccettature. Una sua grande passione è comunque rivolta al cinema come arte del cogliere, attraverso lo sguardo mediato dall'ascolto psicanalitico, determinate situazioni in cui l'essere umano si trova immerso. Ma occorre segnalare che un tratto della scrittura di Sergio Contardi, che la rende attuale e fertile di ulteriori riflessioni, riguarda proprio questa sua curiosità soggettiva e intellettuale che attraversa la psicanalisi calata nella

nostra modernità e contemporaneità e che, come già indicato, prende le mosse dall'andare a interrogare la cultura sia odierna sia del nostro passato.

Breve excursus nelle Associazioni di cui S. Contardi è stato co-fondatore

Nel 1991 con le Giornate di Studio promosse dal Movimento Psicanalitico *Lacan in Italia*, dedicate al tema: *Se la psicanalisi è... terapia, scienza, etica*, si incontrano quattro psicanalisti: Gabriella Ripa di Meana, Antonello Sciacchitano, Costantino Gilardi e Sergio Contardi, che fondano APLI Associazione Psicanalitica Lacaniana Italiana.

L'atto costitutivo è del 20 settembre 1992. A tale proposito occorre non dimenticare Maria Vittoria Lodovichi che pur non facendo parte dei fondatori ha contribuito in modo pregnante sia all'inizio sia nel prosieguo di questo progetto.

Nel 1994 viene pubblicato il primo numero di “Scibbolet Rivista di psicanalisi”, estensione del progetto di APLI, che vede partecipe anche Contardi nella direzione e nella redazione, sino al 1998, anno in cui termina la pubblicazione della Rivista.

A seguito della dissoluzione di APLI, avvenuta nel settembre del 1999, Sergio Contardi presenta il testo dell'atto costitutivo di Nodi Freudiani Associazione Psicanalitica, di cui è co-presidente con Gabriella Ripa di Meana (Milano - Roma). Proseguendo nella loro collaborazione, nell'ottobre del 2001 articolano sia il regolamento sia una proposta denominata *Una non scuola che è una scuola*, in cui viene evidenziata una ripresa laica dell'invenzione freudiana.

L'Associazione si confronta con le istanze più significative della cultura contemporanea promuovendo un insegnamento e un dibattito intorno ai temi della cura psichica, tanto nella teoria quanto nella pratica. A seguito delle dinamiche che si evidenziano in Nodi Freudiani Associazione Psicanalitica sia nei lavori in estensione (seminari - giornate di studio - presentazione di libri, ecc.) sia nelle riunioni in intensione (programmatiche-organizzative con lavori di riflessione intorno al discorso psicanalitico nella clinica e nella teoria), Sergio Contardi si fa promotore delle giornate di Studio a cui fa seguito la pubblicazione degli atti attraverso due Quaderni: “*Spazioaperto - annuario di psicanalisi - 2003-2004* - come lavorare insieme in psicanalisi”, e Atti della Giornata di studio “*La psicanalisi nei disagi della civiltà*” - 2007. Tali passaggi o tempi, dopo ampio dibattito interno a N.F., lo portano a formulare la proposta della costituzione di Nodi Freudiani Movimento psicanalitico, di cui è co-fondatore. Tale aspetto viene concretato, nel gennaio 2008, attraverso la stesura del documento “I cinque punti

costitutivi di Nodi Freudiani - Movimento Psicanalitico (ancora in essere)”.

L'ultimo atto compiuto da Sergio Contardi è stata l'ideazione e l'organizzazione, con la collaborazione sia degli iscritti ai lavori di N.F. sia di intellettuali e studiosi di psicanalisi e membri di altre Associazioni Psicanalitiche, del Convegno Nazionale di Psicanalisi: “Il disagio della cultura nella nostra modernità” - Milano, 12-13 settembre 2013 - Palazzo Cusani. (www.nodifreudiani.it)

Alcune collaborazioni di S. Contardi con Associazioni e Riviste di Psicanalisi¹

Sergio Contardi è stato Membro e ha partecipato alla Fondation Européenne pour la psychanalyse; ha fatto parte del Comitato di direzione e redazione di “Thelema (la psicanalisi e i suoi intorni)”, con la pubblicazione di suoi articoli.

Nel 1995 aderisce a SpazioZero Movimento per una psicoanalisi laica, in risposta alla legge 56/89 che regola la formazione dello psicoterapeuta, dove viene elaborato un *Manifesto per una psicanalisi laica*, a cui faranno seguito riunioni e giornate di studio.

Ha rappresentato N.F. alle riunioni e ai Convegni organizzati dall'Internazionale Convergencia Movimento Psicanalitico Lacaniano, costituito nel 1998, a cui aderiscono 45 Associazioni di psicanalisi sparse in tutto il mondo.

Ha collaborato con il “Journal Of European Psychoanalysis”.

Ha partecipato a Seminari organizzati da Après-coup - New York e a Giornate di studio proposte da alcune Associazioni di Parigi.

Nel maggio 2001 viene costituito il Forum Lou Salomè, a cui Contardi nelle giornate di studio organizzate, porta il suo contributo teorico.

Su invito di Gabriella Ripa di Meana ha partecipato al Seminario “Schegge” (Roma).

Nel corso degli anni ha effettuato collaborazioni transitorie con Enti e Associazioni psicanalitiche, tra cui il Circolo di cultura psicanalitica La Ginestra (Mi); il Laboratorio di lettura Psicanalitica (To); Psychomedia; C.I.P.A. (Mi); Spsia (Roma).

È stato tra i fondatori di Polimnia Digital Editions S.r.l. (2014).

¹ Non vuole essere un elenco esaustivo, per tale motivo ci si scusa per gli eventuali *omissis*.

Libri di cui S. Contardi è stato co-curatore

Moustapha Safouan, *Essere e piacere*, Spirali Edizioni, coll. "Nomi", Milano 1980.

Perché la guerra oggi?, a cura di Antonello Sciacchitano, "Quaderni di Scibbolet" n. 2, Shakespeare and Company, Milano 1996.

Juan-David Nasio, *Cinque lezioni sulla teoria di Lacan*, a cura di Sergio Contardi e Stefano Reali, Editori Riuniti, Roma 1998.

Marco Focchi, *Il buon uso dell'inconscio*, Editori Riuniti, Roma 1999.

Élisabeth Roudinesco, *Perché la psicanalisi?*, Editori Riuniti, Roma, 2000.

“Tracce di un percorso in psicanalisi”

di Moreno Manghi

Sergio Contardi si vantava di non aver pubblicato nemmeno un libro (forse nemmeno un articolo, se avesse potuto) e ha resistito fino all'ultimo ad ogni sollecito in tal senso. La sua “indifferenza” si è arresa un giorno di primavera del 2016 nello studio milanese di Giovanni Sias.

Scegliendo di pubblicare *in extremis* il suo *primo* libro, che sapeva certamente essere postumo, Contardi aveva infine deciso di rinunciare alla *volupté* (termine con cui designava il godimento femminile) di filarsela senza lasciare “tracce” – quelle tracce che, secondo le sue “ultime indicazioni”, troviamo invece esplicitamente menzionate nel titolo da lui proposto: “Tracce di un percorso in psicanalisi”.

Questo voluttuoso *Todestrieb* – che ricorda Antigone in quanto “agente asemico” (ἄσημος οὐρψόατης) che non lascia tracce, o la “seconda morte” sadiana: *che ogni traccia del mio passaggio sia cancellata dalla memoria degli uomini!* –, se pur tentava Sergio, si scontrava con *La macchia umana* del suo amatissimo Philip Roth: «Noi lasciamo una macchia, lasciamo una traccia, lasciamo la nostra impronta. Impurità, crudeltà, abuso, errore, escremento, seme: non c'è altro mezzo per essere qui».

Per comprendere meglio “la scelta” di Sergio Contardi, possiamo rifarci alla contrapposizione, descritta nel suo bel saggio *Il segreto e l'indicibile*, tra ciò che gelosamente custodito e inconfessato «si tiene celato (come un segreto) nel proprio animo senza rivelarlo a nessuno», e ciò che di noi stessi non abbiamo mai conosciuto: l'indicibile (il rimosso) che irrompe (fa ritorno) attraverso le formazioni dell'inconscio: lapsus, atto, mancato, Witz, ecc. Del segreto siamo perfettamente consapevoli (al punto da “trattenerlo” e farne il supporto di una recondita identificazione); del rimosso non sappiamo niente. Il primo si preoccupa di cancellare le tracce; il secondo le lascia apparire nostro malgrado come ciò che di noi stessi non conosciamo, e proprio per questo fornisce l'unica testimonianza che siamo (stati) Altro da ciò che credevamo di essere.

La scelta tra il segreto e la traccia è anche quella tra due forme di sapere: il segreto è un sapere “tra sé e sé”, dunque sempre cosciente, e perciò è il sapere di un *maître* (a cui d'altronde il sapere è supposto come un segreto

da trasmettere agli allievi-eletti); la traccia è un sapere dell'Altro, dunque un segno che rimanda all'inconscio e che esclude ogni padronanza e ogni trasmissione maestro-allievo, come pure ogni trasmissione di un sapere pre-stabilito (secondo il modello universitario), e addirittura ogni “trasmissione di sapere” in quanto tale. La traccia, infatti, non trasmette un sapere che già esiste prima, ma *produce* a posteriori un nuovo sapere: per esempio, un lapsus (“traccia”) e la sua interpretazione (“sapere”).

Si comprende allora come questa scelta riguardi in definitiva anche due modi di “stare” nella psicanalisi: per o contro l'inconscio, per o contro il corpo (impronta, impurità, crudeltà, abuso, errore, escremento, seme), per o contro la Scuola che forma gli analisti attraverso la trasmissione di un sapere pre-stabilito.

Tali questioni – la traccia, il segreto, l'indicibile, la Scuola, il *maître*, ecc. – emersero poco dopo la morte di Contardi in un colloquio con Gabriella Ripa di Meana (sua grande amica e in quanto tale non disposta a fare sconti), la quale era stata la posta in gioco di una trattativa editoriale con l'Autore intorno alla stessa possibilità di pubblicare questo libro impubblicabile: «O è lei a fare la Prefazione, oppure non se ne fa niente». Perché una determinazione tanto assoluta?

Fu Gabriella per prima che mi fece notare la sconfinata passione di Sergio Contardi per i romanzi di Philip Roth, e in particolare per *Pastorale americana*. Quando me ne parlò ebbi subito l'impressione che avesse colto un punto decisivo, che riguardava il suo tormentato “lacanismo”, e quello dei tanti allievi di *un'école* che a lui, riprendendo un motto perfido del maestro parigino, piaceva chiamare *une colle*: una “colla” in cui molti “lacaniani” sono rimasti invischiati.

Sospetto che la grande stima che Contardi aveva per Gabriella come *scrittrice*, riguardasse appunto un suo “segreto”.

Il tributo reso a *Frammenti per una teoria dell'inconscio* (2006) ruota intorno al desiderio di foggarsi uno “stile diverso” da quello che (si) ripete (nel)la “teoria lacaniana” in quanto sapere che non nasce più dallo «sperimentare sulla propria pelle la realtà dell'inconscio», ma dal «volere la pelle di Freud» (come afferma J.-A. Miller nella sua Postfazione al seminario XVII di J. Lacan, *Il rovescio della psicanalisi*, Einaudi, Torino 2001, p. 275).

Cito: «Le divulgazioni, i manierismi da manuali di sopravvivenza, gli stilemi paleoscientisti di cui oggi rigurgita la nostra letteratura psicanalitica, esigono uno stile diverso: esigono il *racconto*. Il libro di Gabriella Ripa di Meana non è il semplice resoconto della sua avventura intellettuale. È qualcosa di molto diverso e di più coinvolgente: ne è il *racconto*. [...] E così

Gabriella in questo libro compie quel *passo* che proietta la sua riflessione teorica in uno stile narrativo, trasmettendoci le sue stesse emozioni nel loro farsi. E il punto di raccordo fra la teoria psicanalitica e la sua esposizione in stile narrativo consiste proprio nel continuo e preciso riferimento alla sua pratica clinica, alla descrizione del caso clinico. Del resto era lo stesso Freud ad avvertirci: “I miei casi clinici si leggono come racconti!” [...] Ogni racconto, anche quello teorico che si svolge in questo libro, è [...] quanto impedisce alla nostalgia di patologizzarsi, ossia di diventare melanconia».

Sergio meditava (si preparava?) dunque, almeno dieci anni prima di lasciarci, a quel “*passo* che proietta la riflessione teorica in uno stile quasi narrativo”, che lo avrebbe senz’altro coinvolto nelle estasi e nei tormenti dello scrivere.

Ma a sbarrare quel passo, in quell’ambito “lacaniano” che era il suo, è l’ingiunzione di una fedeltà superegoica a una *Teoria lacaniana* – ormai completamente alla mercé (per non dire alla merce) del discorso universitario – che ha da tempo assunto le forme di una “pastorale psicanalitica” la cui osservanza garantisce posti di *maîtrise* in scuole e associazioni. Il suo ultimo prodotto, la “psicoterapia psicanalitica a indirizzo lacaniano”, rivela fin dal nome il definitivo esproprio di ogni possibile effetto sovversivo dell’analisi (distinta arbitrariamente fra “personale” e “didattica”). Come osserva S. Bernfeld nella sua ultima conferenza (ricordata da Contardi in “Divagazioni su una teoria dell’analisi di controllo”), la “didattica”, la “formazione dello psicanalista”, è diventata formazione alla rinuncia del proprio eros, mortificazione che produce una nostalgia che “si patologizza e diviene melanconia” (e che nel serio professionista “formato alla psicanalisi” assume le pose della “compunzione”).

Sergio Contardi non poteva certo tollerare una simile situazione, e la sua prima reazione è stata di denunciare senza mezzi termini la vocazione burocratica del “dispositivo della *passé*”. Dopo aver ribadito l’illusoria distinzione tra l’analisi cosiddetta personale e l’analisi didattica conclude: «La formazione in psicanalisi non avviene certo attraverso la pretesa trasmissione di un sapere. Avviene, invece, attraverso una profonda *modifica dell’economia libidica* del soggetto» (“La formazione in psicanalisi”, conferenza tenuta a New York nell’aprile 1998). Ma è solo qualche anno dopo che tira le conclusioni più radicali della sua affermazione: «Perché non dismettiamo definitivamente i residui orpelli luttuosi e prendiamo atto finalmente che il compito di un’associazione psicanalitica, di una *non scuola*, non è quello di formare l’analista ma piuttosto [...] di sollecitare *la scoperta del talento e delle*

antinomie di ciascuno?». (“Precisazioni sullo status di Nodi freudiani. Spunti, idee, riflessioni”, 5 ottobre 2003).

Ecco allora che “dismessi definitivamente i residui orpelli luttuosi”, la parola e la scrittura di Sergio Contardi si riaprono all’eros e possono virare verso il *racconto analitico* (l’amore per la letteratura e il cinema: Welles, Cassavetes, Stanlio e Ollio...) e a tutto un altro modo di ripensare alla formazione in psicanalisi, non fissata da “*une colle*”.

Se proprio si vuol dare a questo libro il valore di una testimonianza, occorre cercarla nella “scoperta del talento e delle antinomie” di Sergio Contardi, lungo le “*tracce del suo percorso in psicanalisi*”.

Datazione delle fonti originarie

Elogio del sintomo - Milano, 10 febbraio 2012.

Psicanalisi versus psicoterapia (titolo originale: "Psicanalisi/psicoterapia") - Roma, maggio 2006.

La scelta - 2007.

Factum loquendi - Milano, 1997.

La cura analitica come cura della soggettività - Milano, 1 marzo 2003 e Torino, 18 ottobre 2003.

Laicità della cura analitica - aprile 1997.

Acte analytique, acte juridique - Buenos Aires, maggio 2009.

Fluctuat nec mergitur - Milano, 1995.

La morale sessuale "civile" postmoderna - Milano, 9 settembre 2004.

Neuter o la passione dell'analista (titolo originale: "La passione dell'analista") - data irreperibile.

Interpretazioni e costruzioni nell'analisi - data irreperibile.

Il cittadino Kane (titolo originale: "Rileggendo Citizen Kane") - 25 maggio 1998.

Il segreto e l'indicibile - 2 marzo 2004.

Soggettivare la morte - Milano, 1996 (titolo originale: *Perché la guerra?*).

Divagazioni su una teoria dell'analisi di controllo - dopo il 2001.

Stanlio e Ollio versus Charlot (titolo redazionale) - data irreperibile.

Modernità dell'inconscio - 26 gennaio 2002.

Nostalgia senza melanconia - 18 febbraio 2006.

Non ho fiori - giugno 2006

Indice dei nomi

- Adorno, T.; 59; 65
Agamben, G.; 38;
39; 40; 44; 45; 62;
101
Althusser, L.; 59; 65
Antigone; 65; 169
Aristotele; 107; 116
Assoun, P.-L.; 98
Balint, M.; 137
Balzac, O. de; 161
Barthes, R.; 76
Bazin, A.; 115
Benveniste, É; 51
Bernfeld, S.; 140;
171
Bongiovanni Bertini,
M.; 101
Borges, L.; 70; 162
Borutti, S.; 112
Brenna, F.; 7; 8; 165
Calvano, A.; 138
Cassavetes, J.; 11;
12; 172
Cerletti Novelletto,
M.; 161
Clavreul, J.; 30
Collodi, L.; 128
Contran, L.; 14
Daniele, S.; 59
Dante; 45
Descartes, R.; 107
Di Ciaccia, A.; 39;
109; 162
Dolto, F.; 160; 161;
162; 163
Dupuy, J.-P.; 42; 77
Edipo; 104; 110; 159
Einstein, A.; 125;
127; 130
Elisabeth von R; 120
Federn, P.; 55
Felici, G.; 148
Ferenczi, S.; 135;
136; 139; 141;
142; 152
Fliess, W.; 80
Focchi, M.; 168
Formenti, C.; 90
Foucault, M.; 52; 72;
117
Frei, D.; 7; 8
Freud, S.; 9; 17; 24;
26; 27; 28; 29; 31;
32; 33; 34; 35; 38;
40; 41; 42; 43; 44;
46; 48; 49; 50; 51;
52; 55; 56; 57; 58;
59; 60; 61; 63; 65;
69; 71; 72; 74; 76;
77; 79; 80; 81; 82;
83; 84; 85; 88; 89;
92; 94; 95; 96; 97;
98; 100; 101; 102;
103; 104; 105;
106; 107; 109;
110; 111; 112;
116; 117; 120;
121; 122; 123;
124; 125; 126;
127; 128; 129;
130; 131; 133;
135; 136; 139;
140; 141; 142;
143; 152; 153;
157; 159; 160;
161; 162; 163;
165; 170; 171
Galimberti, U.; 92
Gay, P.; 162; 163
Gibelli, D.; 30
Gilardi, C.; 166
Gitelson, M.; 143
Grinberg, L.; 134;
141
Hardy, O.; 37; 148
Heidegger, M.; 52;
59; 65; 68; 93;
153
Irma; 100; 101
Jakobson, R.; 51
James, H.; 79; 132
Jones, E.; 85; 160;
161; 163
Jung, C. G.; 17; 28
Kane; 113; 114; 115;
116; 173
Kant, I.; 152
Kundera, M.; 159
Lacan, J.; 16; 17; 20;
27; 28; 29; 32; 33;
36; 38; 39; 40; 43;
44; 45; 46; 47; 48;
51; 52; 53; 58; 71;
72; 76; 83; 91; 92;
103; 107; 109;
110; 113; 116;
117; 124; 126;
127; 128; 132;

- 133; 136; 137;
 138; 139; 141;
 142; 144; 145;
 146; 147; 148;
 153; 161; 162;
 165; 166; 168;
 170
 Lampedusa, G.
 Tomasì di; 37
 Laplanche, J.; 50;
 151
 Laurel, S.; 37; 148
 Loaldi, S.; 137
 Lodovichi, M. V.;
 166
 Longato, L.; 43
 Lyotard, J. -F.; 90;
 91
 Magris, C.; 47; 76
 Manghi, M.; 3; 9; 46;
 169
 Manzetti, R. E.; 109
 Marcuse, H.; 59; 65
 Masson, J. M.; 96
 Merleau Ponty, M.;
 161
 Miller, J.-A.; 58; 170
 Montinari, M.; 28
 Musatti, C. L.; 9; 27

 Nasio, J.-D.; 168
 Natoli, S.; 93
 Novelletto, A.; 161;
 163
 Pfister, O.; 59; 76;
 162; 163
 Pontalis, J.-B.; 50;
 151
 Proust, M.; 101; 102;
 103; 104; 106
 Puiatti, S.; 140
 Quesito, F.; 58
 Quignard, P.; 128
 Radice, D.; 31; 55
 Reich, W.; 136
 Ricci, G.; 53; 79; 80;
 81; 82; 83; 84
 Ripa di Meana, G.;
 3; 20; 54; 65; 97;
 104; 151; 152;
 153; 154; 155;
 156; 157; 158;
 166; 167; 170
Rosebud, 114; 115
 Roth, P.; 118; 119;
 121; 169; 170
 Roudinesco, É.; 53;
 85; 92; 94; 96;
 168

 Rowlands, G.; 12
 Safouan, M.; 42; 77;
 104; 132; 137;
 140; 143; 147;
 168
 Salinger, J. D.; 26
 Scarano, T.; 162
 Schur, M.; 162
 Sciacchitano, A.; 8;
 9; 46; 55; 166;
 168
 Sepúlveda, L.; 148
 Severino, E.; 39
 Sias, G.; 3; 7; 8; 9;
 12; 127; 157; 169
 Simmel, G.; 117
 Soriano, O.; 148
SpazioZero; 58; 59;
 63; 167
 Truffaut, F.; 115
 Valentinetti, C. M.;
 114
 Viganò, C.; 109
 Welles, O.; 113; 114;
 115; 116; 172
 Wilde, O.; 70
 Wittgenstein, L.; 45;
 116
 Zucchini, G.; 138

Riferimenti bibliografici delle opere citate

Agamben, G., *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Milano 2018.

Id., “Le lingue e i popoli”, pubblicato in “Luogo comune”, 1, 1990, ristampato in *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.

Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Bari 1999.

Id., “Retorica, Poetica”, [1451, 36-39], a cura di G. Giannantoni, in *Opere*, vol. 10, Laterza, Roma-Bari, 1984.

Assoun, P.-L., *Freud e le scienze sociali*, a cura di V. De Micco, Borla, Roma, 1999.

Bernfeld, S., “On Psychoanalytic Training” (1952), *Psychoanalytic Quarterly*, 31, 1962, pp. 453-482 [trad. it. di S. Puiatti, “[Sulla formazione psicoanalitica](#)”, Prefazione di M. Safouan, Introduzione di R. Ekstein].

Barthes, R., *Comment vivre ensemble*, Seuil, Paris 2002.

Borges, J.-L., *L'altro, lo stesso*, a cura di T. Scarano, Adelphi, Milano 2002.

Borutti, S., *Teoria e interpretazione*, Guerini e Associati, Milano 1991.

Canguilhem, G., “Une pédagogie de la guérison est-elle possible?”, in *Nouvelle Revue de psychanalyse*, n. 17, Gallimard, Paris 1978.

Clavreul, J., *L'ordre médical*, Seuil, Paris 1978 [trad. it. di D. Gibelli, *Il rovescio della psicoanalisi. Discorso psicoanalitico e discorso medico*, Dedalo, Bari 1981].

Dolto, F., *Parler de la mort*, Mercure e France, Paris 2018.

Ferenczi, S., *Fondamenti di psicoanalisi*, volume III, Ulteriori contributi (1908-1933): “Psicoanalisi delle abitudini sessuali e altri saggi”, a cura di G. Carloni e E. Molinari, Guaraldi, Rimini 1974, pp. 293-303. Disponibile in formato [PDF](#).

Freud, S., *Opere di Sigmund Freud*, 11 voll., a cura di C. L. Musatti, Boringhieri, Torino 1967-1979.

Id., *Analisi finita e infinita*, trad. it. di D. Radice, Polimnia Digital Editions, Sa-cile 20121.

Id., *La questione dell'analisi laica* (1926-27), trad. it. di A. Sciacchitano e D. Radice, Mimesis, Milano-Udine 2012.

Id., *Lettere tra Freud e Jung* (1906-1913), trad. it. di M. Montinari, Boringhieri, Torino 1990.

Id., *Psicoanalisi e fede. Carteggio col pastore Pfister 1909 - 1939*, trad. it. di S. Daniele, Boringhieri, Torino 1990.

Foucault, M., *La cura di sé*, trad. it. di L. Frausin Guarino, Feltrinelli, Milano 2014.

Id., *L'ermeneutica del soggetto*, corso al Collège de France 1981-1982, trad. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003.

Galimberti, U., Conversazione del 22 ottobre 2000: *La lampada di psiche: Pensieri in libertà sul mondo contemporaneo*, 10ª parte, *La crisi della psicanalisi*, Rete Online, Radiotelevisione Svizzera Italiana.

Gay, P., *Freud. A life for our time* (1988) [trad. it. di M. Cerletti Novelletto, *Freud. Una vita per i nostri tempi*, Bompiani, Milano 2007].

Gitelson, M., "On the present scientific and social position of psychoanalysis" (1963), *Int. J. Psycho-Anal.*, 44.

Grinberg, L., *La supervisione psicoanalitica*, trad. it. di F. Pezzoni, Raffaello Cortina, Milano, 1989.

Heidegger, M., *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1986.

Jones, E., *Vita e opere di Freud*, trad. it. di A. Novelletto e M. Cerletti Novelletto, 3 voll., Il Saggiatore, Milano 1962.

Kaminsky, S., *Lieberman's Folly*, John Curley & Assoc., New York 1994.

Kundera, M., *Il libro del riso e dell'oblio*, trad. it. di A. Mura, Adelphi, Milano 1991.

Lacan, J., *Écrits*, Seuil, Paris 1966 [trad. it. *Scritti*, a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1974].

Id., "Il mito individuale del nevrotico" (1953), conferenza tenuta al Collège Philosophique di J. Wahl, ora in *Il mito individuale del nevrotico*, a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio - Ubaldini, Roma 1986.

Id., "Il trionfo della religione", conferenza stampa tenuta a Roma il 29 ottobre 1974 al Centre culturel français, ora in *Dei Nomi-del-Padre seguito da Il trionfo della religione*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2006.

Id., "Intorno all'esperienza della Passe" (1973), in *Ornicar?*, IV, Marsilio, Venezia 1979.

Id., [Lacan in Italia \(1953-1978\)](#), a cura di G. Contri, La Salamandra, Milano 1978.

Id., *Le Séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse. 1954-1955*, Seuil, Paris 1978, [trad. it. *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi*, a cura di A. di Ciaccia, Einaudi, Torino 2006].

Id., *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse 1964*, Seuil, Paris 1973 [trad. it. di S. Loaldi, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 1979].

Id., *Le séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse. 1969-1970*, Seuil, Paris 1991 [trad. it. di C. Viganò e R. E. Manzetti, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicanalisi*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2001].

Id., *Le Séminaire. Livre XIX. Le savoir du psychanalyste. 1971-1972* [[seminario inedito](#)].

Id., *Télévision (1973)*, Seuil, Paris 1974 [trad. it. *Radiofonia. Televisione*, a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1982].

Lytard, J. F., *La condition postmoderne*, Editions de Minuit, Paris 1979 [trad. it. di C. Formenti, *La condizione postmoderna*, Idee/Feltrinelli, Milano, 1985].

Magris, C., *Utopia e disincanto. Storie speranze illusioni del moderno*, Garzanti, Milano 1999.

Masson, J. M., *Assalto alla verità. La rinuncia di Freud alla teoria della seduzione*, trad. it. di E. Cambieri, Mondadori, Milano 1984.

Natoli, S., *L'esperienza del dolore*, Feltrinelli, Milano, 1986.

Pontalis, J.-B., *Finestre*, trad. it. di L. Ferri, edizioni E/O, Milano 2001.

Proust, M., *L'indifferente*, trad. it. di M. Bongiovanni Bertini, Einaudi, Torino, 1978.

Quesito, F., *Da Lacan in Italia a SpazioZero*, Polimnia Digital Editions, Sacile 2017.

Quignard, P., *Il nome sulla punta della lingua*, trad. it. di L. Collodi, Frassinelli, Piacenza 1995.

Ricci, G., *Le città di Freud*, Jaca Book, Milano 1995.

Ripa di Meana, G., *Figure della leggerezza. Anoressia – Bulimia – Psicanalisi*, Astro-labio - Ubaldini, Roma 1995; ristampa Polimnia Digital Editions, Sacile 2017.

Id., *Frammenti per una teoria dell'inconscio*, Bibrink Editori, Roma 2006.

Id., *Modernità dell'inconscio*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 2001.

Roth, P., *La macchia umana*, trad. it. di V. Mantovani, Einaudi, Torino 2014.

Roudinesco, É., *Pourquoi la psychanalyse?*, Fayard, Paris 199 [trad. it. di M. Grasso, *Perché la psicanalisi?*, Prefazione di G. Ricci, Editori Riuniti, Roma, 2000].

Safouan, M., “Elogio all'isteria”, in *Studi sull'Edipo*, trad. it. di G. Ripa di Meana, Garzanti, Milano, 1977.

Id., “Ci manca sempre il tempo per dire l'ultima parola”, conversazione con M. Safouan sulla formazione degli analisti, a cura di Jean-Paul Dupuy, in *Scibbolet* n. 2, Shakespeare and Company, Roma 1995.

Id., *Dix conférences de psychanalyse*, Fayard, Paris, 2001.

Id., *Le transfert et le désir de l'analyste*, Seuil, Paris, 1988.

Salinger, J. D., *Il Giovane Holden*, trad. it. di M. Colombo, Einaudi, Toriano 2014.

Sias, G. *La psicanalisi oltre ogni Weltanschauung*, Polimnia Digital Editions, Sacile 2019.

Simmel, G., *Il segreto e la società segreta*, a cura di A. Zhok, SugarCo, Milano 1992.

“SpazioZero - movimento per una psicanalisi laica”, in *Scibbolet* n. 3, Shakespeare and Company, Roma 1996.

Valentinetti, C. M., *Orson Welles*, Il Castoro, Milano 1993.