



DISIMPARARE. FORMAZIONE E DE-FORMAZIONE IN PSICANALISI

Siegfried Bernfeld, Maria Mutata Margherita, Moreno Manghi,
Ettore Perrella, Sandra Puiatti, Luca Salvador,
Finizia Scivittaro, Gaetano Tancredi, Maddalena Treccani



«Giornale di bordo. Forme dell'atto: etica, politica, psicanalisi»
Periodico diretto da Ettore Perrella

Redazione: Luca Lupo, Luca Salvador, Moreno Manghi, Ettore Perrella

Numero 8 – Disimparare. Formazione e de-formazione in psicanalisi

Prima edizione digitale luglio 2026

© 2026 Polimnia Digital Editions, via Campo Marzio 34, 33077 Sacile (PN)

Tel. 0434 73.44.72.

<https://www.polimniadigitaleditions.com>

[Catalogo di Polimnia Digital Editions](#)

info@polimniadigitaleditions.com

ISBN: 9791281081796

Copertina:

Pittore della Sirena (vaso eponimo). *Ulisse e le Sirene*. Dettaglio da uno stamnos attico a figure rosse, 480-470 a.C., British Museum, Londra.

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Odysseus_Sirens_BM_E440.jpg?uselang=fr.

L'Editore ha tentato, con la compilazione di moduli e altre procedure di contatto prescritte, di richiedere a Taylor & Francis l'acquisto dei diritti di traduzione dell'Articolo DOI: 10.1080/21674086.1962.11926258, "On Psychoanalytic Training", di Siegfried Bernfeld – senza successo. Si dichiara pertanto fin da ora disponibile a regolare ogni questione relativa ai diritti di traduzione nel caso gli venga fatta istanza.

Giornale di bordo

Forme dell'atto: etica, politica, psicanalisi

Sotto questo titolo complessivo saranno raccolti in singoli brevi volumi dei testi che derivino da confronti ed incontri su temi che riguardino in primo luogo l'atto, e quindi l'etica. L'atto, essendo libero, non ha una forma, ma la dà ai vari campi del sapere ed alle varie pratiche. Pubblicare questi scritti sarà perciò come tenere il *giornale di bordo* d'una navigazione in mari nonostante tutto ancora inesplorati.

Perciò nel nostro tempo, sempre più determinato dai meccanismi dell'informazione, appare urgente ridare al sapere ed al pensiero un valore formativo, al di là delle varie competenze specialistiche (universitarie) e professionali.

Questo problema riguarda, prima che la psicanalisi, la politica, perché la formazione – quella che Nietzsche chiamava la *grande educazione* – è in primo luogo un problema politico. Il fatto che l'intero pianeta sia divenuto oggi, grazie all'informazione, un “villaggio globale” non ha eliminato le epidemie e le guerre. E per questo capire quale politica possa occuparsi di questi problemi al tempo stesso nuovi ed antichissimi è particolarmente urgente per chiunque si occupi della formazione, vale a dire del pensiero.

*Se ti metti in viaggio per Itaca
augurati che sia lunga la via,
piena di conoscenze e d'avventure.*

Costantino Kavafis, *Itaca*

Nota dell'Editore

Questo ottavo numero del «Giornale di bordo» si apre con la rubrica “La stanza dei bambini” in cui Maria Mutata Margherita ripercorre la storia di Sirio, otto anni.

Margherita mostra come sia possibile per un'analista infantile partire da un approccio medico, da una diagnosi orientante che fissa il caso, e muoversi in tutt'altra direzione. Attraverso il gioco e il piacere che ne deriva, Sirio si apre e si mette in movimento alla scoperta di sé stesso, dell'altro e del mondo. Il fulcro del movimento analitico si sposta così dal sapere astratto della presunzione diagnostica e della volontà di cura all'esperienza vissuta e all'atto.

Nemmeno Freud è esente dal rischio di restare invischiato nella teoria al punto di “disconoscere ciò che è realmente in gioco in un sintomo”. Questo il punto di partenza di Moreno Manghi nelle sue riflessioni a partire dal volume di Jean Louis Sous *La bocca della verità. Ascoltare la lingua di un bambino*. Manghi cerca di fare breccia nell'autorità teorica che «rende il bambino invisibile» per mostrare che al di là del caso e dietro ogni caso c'è un uomo con la sua storia, per parafrasare il Montag di *Fahrenheit 451*; un uomo che nessuna teoria riuscirà mai a imbrigliare ed esaurire.

Il libro di Sous ispira anche Sandra Puiatti e la spinge a indagare nel suo intervento la filiazione e la temporalità che la caratterizza, ma dal punto di vista del figlio e a partire dai racconti del figlio. La ricerca di un posto che sia proprio nella catena delle generazioni si configura come un'esperienza tragica in cui è in gioco la possibilità della libertà e della verità al di là della necessità e della finzione.

Nella sezione intitolata “Formazione e de-formazione in psicanalisi” continua la riproposizione di grandi classici dimenticati o trascurati della letteratura psicanalitica. Viene qui pubblicato nella prima traduzione in lingua italiana il testo della conferenza tenuta da Siegfried Bernfeld nel 1952 dal titolo “Sulla formazione psicanalitica”. Il testo è preceduto dall'introduzione di Moreno Manghi e da quella di Rudolf Eckstein che nel 1962 lo presenta ai lettori dello «Psychoanalytic Quarterly» a nove anni dalla morte di Bernfeld.

Guardando nel discorso di Bernfeld attraverso il cannocchiale formato dalle due introduzioni, ma dalla parte della lente-obiettivo non dalla parte della lente oculare, si potrà scorgere la sagoma di un “grande volatile selvaggio” – non a caso evocato da Freud – incommestibile simbolo di qualcosa che resiste e si ribella a ogni forma di istituzionalizzazione e normalizzazione dell'esperienza psicanalitica.

Luca Salvador apre la sezione dedicata a “Clinica e tecnica” proponendo una rilettura avvincente e meticolosa del caso comunemente noto come caso dell' “uomo dei topi”. Salvador scompagina da subito le abitudini del lettore italiano proponendo di sostituire l'ormai consolidata e rassicurante traduzione “uomo dei topi” con la versione “uomo dei ratti”, ben più ruvida e aderente al tedesco.

Questa mossa lascia già intuire che l'autore riserva al lettore qualcosa di ben diverso da una convenzionale rivisitazione scolastica della clinica del caso. Salvador, infatti, studia i diversi momenti del percorso analitico dal caso freudiano per toccare temi decisivi come costituzione e uso della teoria in psicanalisi, rapporto tra determinismo psichico e

libertà con il quale gli attori della situazione analitica non possono non confrontarsi e statuto del sintomo.

Nell'anoressia e nella bulimia il sintomo trova le sue manifestazioni più radicali. Finizia Scivittaro le interroga fino a mostrare come il corpo diventi luogo in cui si fa carne l'odio per un altro cieco al significato forcluso dell'amore.

Animano la sezione intitolata "Sull'insegnamento" due testi dedicati all'opera di Ettore Perrella.

Da diversi anni Maria Mutata Margherita, autrice del primo contributo, è impegnata in un serrato confronto con il pensiero di Perrella, pensiero che rappresenta per lei anche un efficace punto di riferimento teorico per la sua clinica. Alla luce dell'ultimo libro di Perrella, *Al limite*, Margherita riflette retrospettivamente sulla fondazione trascendentale della psicanalisi che Perrella propone nel *Tempo etico*. Nelle sue ultime ricerche emerge come la forza originaria dell'atto iniziale del suo pensiero si muova in una direzione che trascende la psicanalisi pur prendendo le mosse da essa.

In parte fa i conti con uno degli esiti di questo trascendimento il secondo testo della sezione, in cui Gaetano Tancredi ricorre all'immagine sklovskiana della "mossa del cavallo" per descrivere quale è il valore aggiunto del pensiero di Perrella rispetto al pensiero di Gregorio Palamas.

È lo stesso Ettore Perrella a chiudere questo numero del "Giornale di bordo" e la sezione "Lecture" raccontando come, grazie a un suo libro del 2006 pubblicato recentemente in italiano da Cortina, David Quammen lo abbia spinto a leggere Darwin per la prima volta. Perrella mostra come Darwin esiti di fronte alle implicazioni morali e religiose della propria teoria oscillando tra teismo e agnosticismo; ma ciò che Perrella trova più rilevante è la postura trascendentale riconoscibile nel rapporto che Darwin intrattiene con l'oggetto della propria ricerca. Questa postura sottrae Darwin, purtroppo solo idealmente, all'attuale dominante monocorde tendenza riduzionista e scienziata; una tendenza che si distingue per la ristrettezza della propria prospettiva epistemologica e soprattutto etica ma che, nondimeno, considera Darwin come un proprio nume tutelare.

Il contributo di Perrella è preceduto da uno studio in cui Maddalena Treccani mette a frutto quella che un occhio non abituato al movimento psicanalitico del pensiero prenderebbe per una semplice giustapposizione tra due romanzi che, a un primo esame, non potrebbero apparire come più diversi l'uno dall'altro: *Nessuno ne parla* di Patricia Lockwood e *Il vangelo secondo Gesù Cristo* di Josè Saramago. Il livello di complessità dell'analisi è arricchito dal riferimento carsico dell'autrice a William Blake. Come una sorta di filigrana ermeneutica Blake attraversa il contributo che spazia dalla riflessione sulla labilità del confine tra mondo reale e mondo virtuale tematizzato da Lockwood all'abissalità del mistero della figura di Gesù in tutta la sua umanità per come l'ha immaginata Saramago.

Giornale di bordo

Forme dell'atto: etica, politica, psicanalisi

8

Disimparare Formazione e de-formazione in psicanalisi

Siegfried Bernfeld Maria Mutata Margherita Moreno Manghi
Ettore Perrella Sandra Puiatti Luca Salvador Finizia Scivittaro
Gaetano Tancredi Maddalena Treccani



Indice

<i>Nota dell'Editore</i>	5
Disimparare. Formazione e de-formazione in psicanalisi	9
<i>La stanza dei bambini</i>	10
Maria Mutata Margherita, "Prima che io venissi". Un caso clinico trent'anni dopo	11
Moreno Manghi, Memorie di un bambino invisibile	17
Sandra Puiatti, La ricerca di un bambino: sulle tracce di una filiazione	26
<i>Formazione e de-formazione in psicanalisi</i>	31
Moreno Manghi, L'urogallo. Nota sul testo di Siegfried Bernfeld "Sulla formazione psicanalitica"	32
Rudolf Eckstein, Introduzione a "Sulla formazione psicanalitica" di Siegfried Bernfeld	35
Siegfried Bernfeld, Sulla formazione psicanalitica	38
<i>Clinica e tecnica</i>	53
Luca Salvador, Riflessioni sull'analisi dell'uomo dei ratti	54
Finizia Scivittaro, La forclusione dell'odio nell'anoressia-bulimia	71
<i>Sull'insegnamento: Ettore Perrella</i>	83
Maria Mutata Margherita, Il tempo etico e il limite. Atto, soggetto e fondazione del sapere nel pensiero di Ettore Perrella	84
Gaetano Tancredi, Ettore Perrella e gli atti enipostatici del <i>Logos</i>	94
<i>Lecture</i>	98
Maddalena Treccani, Variazioni del punto di vista prospettico nella comunicazione. Uno studio e due romanzi	99
Ettore Perrella, Darwin e le incertezze dell'evoluzione	108
Luca Lupo, Al non ipocrita lettore	115

Disimparare. Formazione e de-formazione in psicanalisi

La stanza dei bambini

Maria Mutata Margherita

“Prima che io venissi”. Un caso clinico trent’anni dopo

Sirio

Inizio dal resoconto del lavoro terapeutico di un anno, dal giugno 1996 al giugno 1997, svolto con un bambino di otto anni che chiamerò Sirio.

I genitori lo descrivono come un bambino allo stesso tempo vivace e assente. S’interessa in modo esclusivo ai personaggi dei cartoni animati, al mondo degli animali e in particolare alle differenti specie di dinosauri. Ne parla in continuazione. Per il resto, si assenta, i normali avvenimenti della vita familiare non riescono a catturare la sua attenzione. Quando parla, evita accuratamente di guardare negli occhi il suo interlocutore. A scuola usufruisce di un insegnante di sostegno; gl’insegnanti soprattutto si lamentano di non riuscire ad entrare in comunicazione con lui.

Sirio ha due fratelli più piccoli che ignora e con i quali non intrattiene alcun rapporto.

Nel primo anno di vita i medici diagnosticano una forma di epilessia infantile. Verso i quattro o cinque anni la situazione si normalizza, resta solo un elettroencefalogramma con un tracciato un po’ più lento del normale.

Le sedute avvengono in una sala attrezzata con materiale per la psicomotricità: materassi, cubi, parallelepipedi e cilindri di gommapiuma, una spalliera, un grande specchio, palloni, costruzioni in legno. Durano cinquanta minuti e sono divise in due fasi: una prima fase di gioco libero e una seconda fase a tavolino.

Giugno 1996-maggio 1997

Sirio è un bambino dall’aspetto davvero delizioso e questo suo aspetto aggraziato contrasta buffamente con i suoi modi un po’ sbrigativi e con i movimenti spesso impacciati.

Fin dalla prima seduta entra in contatto immediato con lo spazio e con gli oggetti presenti nella sala. Non c’è nessun tentennamento, nessun tempo per l’osservazione. Entra e cerca subito qualcosa per giocare, arrivando velocemente a travestirsi da tartaruga Ninja o da Batman.

Nel corso del primo incontro lo informo che sarà lui a decidere se desidera continuare a venire. La sua risposta positiva è immediata e per tutto l’anno il suo desiderio di venire in seduta sarà sempre molto forte.

Nei confronti della mia presenza entra in una sorta di comportamento contraddittorio. Da un lato mi esclude con estrema precisione e si sottrae ad ogni mio tentativo di entrare in rapporto con lui. Una qualsiasi domanda viene sentita come fortemente intrusiva, si irrigidisce immediatamente e mi risponde solo se insisto, ma non mi guarda mai negli occhi.

D’altro canto mi utilizza senza riserve quando è in difficoltà con il materiale e non riesce da solo a realizzare i mille giochi che emergono dalla sua fantasia. Lascio che si serva totalmente di me per ottenere la forma che lo soddisfa.

Costruisce con il mio aiuto enormi robot che arrivano quasi al soffitto. Una volta costruiti li lascia così fino al momento di andare via, senza più spostarli e senza mai toccarli. Ci sovrastano sino alla fine della seduta, creando ombre un po' oppressive, e occupando gran parte dello spazio della sala. Costruisce anche una sorta di enorme castello su una piattaforma di cubi.

Nel passaggio dal gioco libero al tavolino oppone una forte resistenza, si irrigidisce e si immobilizza. Io stringo la sua mano e, con modi gentili ma irremovibili, lo conduco al tavolino. Una volta seduto aderisce con immediatezza sorprendente alla nuova situazione. Quando siamo al tavolino non mi guarda mai negli occhi. Se parla, si volta, e lo fa dandomi le spalle.

Il linguaggio è spesso confuso, non accetta che l'interlocutore intervenga e il tono della voce può diventare aggressivo. Usa la voce in continuazione, per parlare da solo e per cantare. È molto intonato e conosce molte sigle dei cartoni animati. Quando la seduta finisce, fa molta fatica ad accettare di dover andare via.

A partire dal secondo mese si producono i primi cambiamenti. La costruzione del castello è il luogo da cui si produce il primo elemento di novità: Sirio mi chiede di entrare nel suo gioco. Mi fa sedere nel posto più interno e più buio della costruzione, dal quale non è possibile vedere nulla della sala; inizialmente mi lascia lì per quasi tutto il tempo del gioco. Io gli chiedo: «Chi faccio finta di essere?» All'inizio mi dice: «Tu fai Maria», poi: «Tu fai finta di fare il signore».

A partire da questo momento mette in scena produzioni legate all'oralità: trova un uovo di dinosauro, lo rompe e lo mangia con un realismo esasperato.

Nei panni del padrone del castello, inizia a salire e scendere dal castello stesso: si lascia scivolare dall'alto della piattaforma sui materassi che sono posti al di sotto e poi si arrampica, dalla spalliera, per ritornare nuovamente nel castello.

Piano piano il piacere di arrampicarsi e di lasciarsi scivolare giù inizia a prendere una consistenza propria e a staccarsi dal supporto immaginario.

Nel posto in cui costruisce il castello preparo una piattaforma e una montagna di cubi. Sirio entra, vede la configurazione e la utilizza immediatamente. Sale sulla piattaforma, si mette a pancia in giù, scivola lentamente e si lascia cadere dentro, inabissandosi. Riemerge lentamente e, per la prima volta, cerca i miei occhi. Cerca nel mio sguardo lo specchio del piacere che prova. Gli rispondo con un sorriso e con un sì caldo e forte. Subito inizia a ripetere il gioco, prima in modo sempre uguale e poi modificandolo.

Il gioco di perdere e ritrovare lo sguardo dell'altro occupa da questo momento gran parte del tempo della terapia.

Successivamente prende forma il gioco della vittima sacrificale: Sirio fa la parte di un animale carnivoro, di un predatore, e fa fare a me la parte di un animale erbivoro, cioè, come lui mi spiega, della preda. Mi chiede di restare ferma ad aspettare mentre fingo di brucare l'erba. Intanto lui si avvicina, con estrema lentezza, facendo un rumore con la bocca come di chi sta già mangiando. Mi aggredisce, mi uccide e mi mangia in parte, poi mi trasporta nella tana e mi informa che sono un cadavere e che quindi devo stare ferma; ogni tanto torna a mangiare un po'.

I tempi sono così lenti e il rumore così realistico che non è facile, per me, lasciare docilmente che mi usi. A volte, quando mi sembra di non poter sopportare, metto distanza sottolineando che "facciamo finta di".

Gli chiedo di disegnare personaggi umani e di raccontarne la storia. Disegna la sua famiglia e inventa una storia. La storia è chiara e comprensibile, pur nella forma ancora

incerta, abbastanza chiaro è anche lo svolgimento temporale. Mentre la racconta, la scrivo nel librone delle storie inventate dai bambini; a volte si ferma a verificare quello che ho scritto.

Mentre parla, ogni tanto lascia che il suo sguardo incroci il mio per una manciata di secondi e poi lo distoglie velocemente.

Per la prima volta nei suoi occhi appare qualcosa come una domanda.

Successivamente i cambiamenti si stabilizzano. Il gioco evolve: può lasciarsi andare in cadute libere e non controllate.

Nel gioco delle identificazioni iniziano ad articolarsi molte e differenti storie, nelle quali da parte di Sirio vengo prima quasi sempre ammazzata, poi imprigionata, variamente ferita e avvelenata; finché un giorno capita anche che io venga salvata da Sirio che, per la prima volta, decide di impersonare un eroe buono.

Giugno 1997

Il mio lavoro con Sirio procede senza troppi scossoni, quasi una routine positiva nella quale, tutto sommato, mi ero un po' come addormentata. Riporto ora tre sedute, che mi pare abbiano avuto una particolare importanza.

Prima seduta. La prima parte della seduta trascorre come al solito tra giochi di piacere senso-motorio uniti al lavoro sullo sguardo, qualche costruzione e un momento d'inscenazione.

Poi, una volta a tavolino, Sirio, contrariamente al solito, pare stranamente indeciso: prima mi dice che vuole disegnare, allora io preparo tutto l'occorrente, inizia a disegnare ma non sembra soddisfatto, poi mi chiede se può cambiare attività. È la prima volta che accade. Rispondo di sì e lui decide di lavorare con la cera pongo.

Passa il pezzo di cera tra le mani senza riuscire a concludere niente; il pezzo resta informe. Mi dice che vuole realizzare un pesce volante.

Poi, di colpo, questa sua indecisione sembra prendere una forma che lo convince e mi annuncia, con voce assolutamente decisa: «Faccio finta di fare il cuoco e tu fai finta di mangiare».

Io sono colta di sorpresa e gli chiedo se vuole che scriviamo la storia di lui che fa finta di fare il cuoco; mi risponde di sì. Prendo il librone delle storie, ma pare di nuovo insoddisfatto; mi spiega che ci vorrebbe il libro dei cuochi. Gli chiedo se sta pensando ad un ricettario, la cosa lo soddisfa e perciò ne realizziamo uno insieme, sul quale io scrivo mentre lui mi detta, di seguito e senza esitazione: «Frittata di granchio, pesce gigante e pesce volante. Si prende il granchio morto, poi si taglia la coda del pesce gigante, il pesce volante si mette dentro la coppa e si gira. Poi si fa una pallina. Si accende il fornello e si cucina. Si fa una frittata».

Il disegno che gli chiedo di aggiungere sotto è informe, privo di particolari, decisamente al di sotto delle sue capacità, così anche la frittata che realizza con la cera pongo. Finge di cucinare e poi vuole che fingiamo di mangiare. Con questo rituale si conclude la seduta.

Seconda seduta. Nella prima parte della seduta resta, tutto il tempo, quasi nascosto tra i cubi di gommapiuma, in compagnia di un animaletto di plastica. È molto calmo, non

gioca, non sorride, soltanto parla con questo piccolo giocattolo a voce molto bassa e io non capisco niente di quello che dice.

È una strana forma di chiusura, perché contrasta con il suo sguardo aperto e disponibile al mio e con il tono della voce, estremamente gentile nei miei confronti.

Chiudo questa prima parte della seduta più velocemente del solito.

Quando siamo a tavolino prende il foglio per disegnare ma, in realtà, non disegna quasi nulla e mi parla per tutto il tempo, guardandomi davvero a lungo negli occhi.

Parliamo, come al solito, di dinosauri, ma c'è qualcosa di diverso: tenta di confrontare quello che dice con quello che ha sentito a scuola, mi fa delle domande di chiarificazione e lascia che il suo pensiero si confronti con quello che gli dico, lasciando che il discorso dell'altro possa incidere sul suo. Mentre parla ha un'aria molto pensosa. Poi, quasi senza passaggio, iniziano ad apparire elementi nuovi: mi parla della sua casa e, per la prima volta, emerge qualcosa su quando era piccolo.

Poi, inaspettatamente, si rivolge a me direttamente e mi chiama in causa. Mi chiede se conosco la sua casa, se so com'è fatta, se so dove si trova e, infine, mi fa una richiesta esplicita: «Vieni a casa mia?».

Terza seduta. Nella prima parte si va ancora a nascondere tra i cubi e vuole che gli porti un animaletto di plastica, ma questa volta mi dice: «Portami quello che vuoi tu. Qual è quello che vuoi tu?». Gli prendo un piccolo tigrotto, ma sono disorientata da questa domanda.

Nella seconda parte della seduta, mentre siamo a tavolino, nuovamente Sirio occupa tutto il tempo a parlare con me. Parla con voce concitata, il ritmo del discorso è molto serrato.

Verso la fine del tempo, ricongiungendosi alla seduta precedente mi chiede: «Ma poi non sei venuta a casa mia?». Io gli spiego che la sua richiesta mi fa piacere, ma non è mia abitudine andare a casa dei bambini. Lui, comunque, mi potrà trovare qui ogni settimana.

Sirio continua. Mi parla un po' della sua casa, ancora di quando era piccolo e poi, guardandomi negli occhi, mi dice: «Ma tu sapevi dov'era la mia casa prima che venissi? Lo sapevi, prima che venissi, che c'ero? Lo sapevi che ero nato?».

Il mio commento trent'anni dopo

Riprendo questo caso, a distanza di trent'anni, per mostrare il funzionamento di un dispositivo clinico e le condizioni di efficacia del gioco libero.

La prima cosa che voglio dire non appare nell'esposizione precedente – che si limita a descrivere ciò che è accaduto –: il valore esperienziale, per un bambino, di quello spazio di lavoro che è la sala di psicomotricità.

Quando un bambino entra per la prima volta in questo spazio, se l'adulto ha una posizione di apertura a quello che il bambino propone, se l'operatore non ha – come si dice anche nella pratica psicanalitica – rappresentazioni d'attesa, allora, in un tempo brevissimo, la sala diventa un elemento attivo della pratica di psicomotricità. Lo spazio, il materiale, i colori: tutto entra a far parte di ciò che il bambino sente e vive. L'adulto, in un primo momento, appare come un elemento fruibile di questo spazio: una dimensione che, di solito, il bambino non ha mai incontrato prima.

La fiducia si costruisce fin dalla prima seduta, non in relazione diretta all'adulto, ma nello spazio stesso del movimento e del gioco spontaneo, come lo definisce Bernard

Aucouturier. Io amo pensare che questa sala sia uno spazio di apertura incondizionata a ciò che del bambino può avvenire. È in questo spazio – la sala di psicomotricità – che si costruisce il lavoro. È lì che avvengono tutti i piccoli e grandi passaggi che il bambino si sentirà di fare.

In questa pratica, l'adulto non intralcia il lavoro del bambino: si mette in sintonia con il suo ritmo, aggiustandosi al gioco spontaneo. Lavora su di sé per potersi coordinare al modo singolare di quel singolo bambino. È una pratica di misura, di ascolto, di presenza. Sirio entra nella sala e ne riconosce immediatamente le possibilità. È la sala, con ciò che offre, a fare da ponte: è attraverso questo spazio che il bambino può arrivare a fidarsi di me.

Il primo segno di questa fiducia è la messa in scena della sparizione dell'altro. Sirio mi conduce all'interno del castello, in un posto dal quale non posso vedere nulla, e parla sottovoce, per cui non posso neanche sentire. Mi lascia lì quasi tutto il tempo della seduta.

La misura, in questa situazione, è tutto. In questa inscenazione, l'operatore si lascia utilizzare, ma mantiene la sua presenza, magari chiedendo ogni tanto: «Chi faccio finta di essere?». Sono domande che hanno la funzione di separare la funzione del conduttore della seduta dalla funzione dell'adulto nel gioco.

Sirio può accettare questo raro, ma preciso, andirivieni da uno all'altro e, nella sua risposta, mostra che il limite, nella struttura del soggetto, tiene.

Ciò che orienta il mio lavoro con Sirio è il gioco in sé. In particolare, il momento in cui il gioco del movimento – salire, scendere, lasciarsi cadere – inizia a staccarsi dal suo supporto immaginario e prende consistenza propria.

Quando questo mi appare con una certa evidenza, compio un unico intervento: preparo la sala in modo diverso; nel posto dove di solito Sirio costruiva un castello, ora egli trova invece una piattaforma con uno scivolo morbido e una grande montagna di cubi. Sirio entra e utilizza immediatamente questa configurazione. Non costruisce, ma gioca: sale, scende, si lascia cadere, si inabissa. Il piacere del movimento si afferma in sé e apre alla condivisione dello sguardo e del piacere. Da quel momento, il gioco di perdere e ritrovare lo sguardo dell'altro occupa gran parte delle sedute.

È a questo punto che compare il gioco della vittima sacrificale. Il materiale che Sirio porta in seduta è pienamente psicanalitico, ma il lavoro non si orienta sull'interpretazione di questo materiale. Si tratta piuttosto di costruire le condizioni perché, attraverso il gioco, dei meccanismi possano trasformarsi. Non si tratta di una regressione, ma di una messa alla prova: che l'altro non sparisca, che non soccomba, che resti.

Questa è una prova reale, per l'adulto. A un certo punto Sirio cambia posizione: diventa l'eroe buono e mi salva.

Questo passaggio non è un effetto, ma una condizione tra le altre. In questa pratica non ci sono rapporti di causa ed effetto: ci sono solo condizioni che possono permettere che qualcosa di nuovo accada. Quello che accade resta dalla parte del bambino. Le ultime sedute lo mostrano con chiarezza. Sirio parla, guarda, domanda. È lui che mi “sveglia”.

E poi dice: «Lo sapevi, prima che venissi, che c'ero? Lo sapevi che ero nato?». Queste frasi non sono solo un interrogarsi sul mio desiderio, ma sono il primo pensiero sul suo esserci: non il semplice sentire di esserci, o il giocare con il proprio esserci e il proprio svanire nello sguardo dell'altro, ma *il pensarlo*. In quel “prima” che Sirio interroga accade qualcosa che il linguaggio non può contenere.

Sirio è arrivato da me con tutto il carico della sintomatologia autistica nella quale era immerso da anni e, in un anno di lavoro, questi sintomi invadenti, che limitavano la sua vita, sono del tutto scomparsi.

Mi pare che, retroattivamente, si possa dire che ciò che appariva come autismo non si è confermato come tale. Fin dal primo momento, Sirio mostra che può giocare, che può inscenare e rappresentare elementi della sua storia, di ciò che ha vissuto fin dalla nascita e per i primi quattro anni, durante i quali la relazione con l'altro è stata appesantita dall'epilessia, dalla preoccupazione dei suoi genitori che non ci potesse essere una remissione, e dai farmaci, che comportavano un certo rallentamento delle facoltà e delle funzioni in crescita.

Sirio gioca con me se l'altro tiene, se non resta inglobato, se non resta del tutto assorbito. Gioca la violenza dello scomparire, quella che potremmo forse chiamare una "piccola morte", che sembra richiamare, almeno in parte, ciò che accade nelle crisi epilettiche; gioca le relazioni con l'altro familiare rimasto, in qualche modo, incastrato nella dimensione mortifera che la malattia ha comportato. Mostra però, sempre, che il limite in lui è saldo, che può procedere, evolvere, modificare, creare. Fino al punto in cui il limite non è più solo ciò che sostiene, ma qualcosa che può essere incluso per aprire il futuro.

Questo mi pare il senso delle ultime frasi, un triplo salto all'indietro: "lo sapevi", "prima che venissi", "che c'ero": la vertigine di sapere di essere al mondo e la spinta del desiderio di nutrirsi della vita.

In tutto questo, il piacere del gioco in sé è, nella mia interpretazione, il luogo dove questi passaggi trovano la possibilità di svolgersi, perché è in quel punto che Sirio incontra la pienezza del senso.

Ciò che inizialmente appariva come autismo non si è confermato come tale, né sul piano dei sintomi né su quello della struttura.

Questa storia è piuttosto la storia resa possibile da una libertà di lavoro che oggi è sempre più difficile sostenere, in un contesto in cui la pressione diagnostica tende a orientare precocemente i percorsi, riducendo lo spazio della loro possibile apertura.

Moreno Manghi
Memorie di un bambino invisibile

Le opere di Freud ci sono utili sia quando cogliamo il portato di verità delle sue affermazioni sia quando comprendiamo i suoi errori.

E. Perrella, *La psicanalisi oltre la pandemia. Atto analitico, atto politico, atto sovrano*

La pire de toutes les mésalliances est celle du cœur.

Sébastien-Roch Nicolas de Chamfort, *Maximes et Pensées, Caractères et Anecdotes* (1795)

Premessa

Una teoria ordina e determina i fatti dell'esperienza come sue variabili, fino a quando incontra dei fatti che non vi si piegano. Tuttavia, se una simile contingenza si verifica, non vuol dire che la teoria sia falsa in assoluto: può essere vera relativamente a un certo ordine di fatti, e falsa relativamente ad altri, a meno che non pretenda d'imporsi *a priori* come una legge universale che determina *ogni* esperienza. A quel punto, la dimensione dell'esperienza stabilita dalla teoria non soffre contraddizioni e *deve*, per così dire, adeguarsi. Un caposaldo della teoria freudiana come il complesso edipico, si presta esemplarmente a illustrarlo. Ci sono dei casi in cui la teoria dell'Edipo stabilisce effettivamente i fatti dell'esperienza analitica, permettendo di individuare i fantasmi soggiacenti ai sintomi, mentre in altri casi ciò non è possibile, se non al prezzo di una forzatura che finisce per disconoscere e adeguare alla teoria tutto ciò che non vi si piega. Non per questo l'Edipo sarebbe, in quanto tale, puramente e semplicemente "mitologia freudiana", "strettamente inutilizzabile", o addirittura una mistificazione. L'a-scientificità della psicanalisi dipende proprio dal fatto di non poter sottomettere la dimensione dell'esperienza a leggi universali che la rendono predittiva e controllabile sperimentalmente. La razionalità freudiana è di un altro ordine da quello definito dall'epistemologo, innalzato a super-io dello psicanalista, agli occhi del quale fa la figura del ciarlatano.

Il testo che qui presento deriva dalla lettura del libro di Jean Louis Sous *La bocca della verità. Ascoltare lalingua di un bambino*¹, che mette in discussione la teoria freudiana dell'Edipo, non in assoluto², ma relativamente al "caso" del piccolo Hans³. Esso mostra,

¹ J. L. Sous, *La bocca della verità. Ascoltare lalingua di un bambino*, trad. di M. Manghi, Polimnia Digital Editions, Sacile 2025, in particolare il capitolo "La sciocchezza", pp. 95-134. Il presente scritto è una versione ampliata e rielaborata della presentazione del libro che si è tenuta via Zoom il 28 marzo 2026 alla presenza dell'autore.

² Non sapremmo d'altronde decifrare l'odierna "civiltà post-edipica", come la definisce Moustapha Safouan, senza la "civiltà edipica" che l'ha preceduta, di cui Freud ha tracciato le coordinate.

³ S. Freud, "Analisi della fobia di un bambino di cinque anni (Caso clinico del piccolo Hans)" 1908, in *Opere*, a cura di C. L. Musatti, vol. 5, Boringhieri, Torino 1971. Seguiremo questa traduzione classica di Mauro Lucentini (prima ed. Einaudi, Torino 1952), anche se segnaliamo quella più recente di Michela

in modo a mio avviso convincente, che Freud qui ha forzato pesantemente la mano, accecato da un'ambizione che vuole a tutti i costi attribuire a una funzione normativa e ideale di genitori edipici la legalità di un concetto universale, col risultato di disconoscere ciò che era realmente in gioco nel sintomo fobico del piccolo Hans.

I. Gli Ambasciatori

Nel famoso quadro di Hans Holbein *Gli ambasciatori*, dipinto nel 1533, sono raffigurati, secondo la *prospectiva pingendi*, due alti personaggi in pompa magna nella loro rigida postura formale: sono gli ambasciatori Jean de Dinteville, signore di Polisy e Georges de Selve, vescovo di Lavour, ritratti frontalmente a grandezza naturale, circondati dalle insegne delle arti liberali del *Quadrivium*⁴, base dell'insegnamento scolastico e celebrazione del trionfo dell'Umanesimo. «L'esattezza di ogni contorno, di ogni riflesso, di ogni ombra, va al di là dei mezzi materiali: il dipinto, nella sua interezza, è concepito come un *trompe-l'œil*»⁵. Il quadro rappresenta «tutta l'atmosfera degli universi speculativi che hanno gravitato intorno alle forme prospettiche [...] con la differenza che questa volta non si tratta più di una glorificazione delle scienze umane ma di un'immagine della Vanità»⁶. Ciò si deve alla presenza di «un oggetto singolare, simile a un osso di seppia, che sembra sospeso sopra il pavimento: è l'anamorfo di un teschio, che torna normale quando ci si ponga vicinissimi al quadro, e dall'alto si guardi verso sinistra»⁷.

Immaginiamo di identificare i due alti personaggi del quadro di Holbein come i due più eminenti ambasciatori della psicanalisi, il Prof. Freud e il Dr. Lacan, i simboli del *Quadrivium* come il sapere referenziale a cui ormai la loro dottrina è stata ridotta, e l'oggetto anamorfo che fluttua a mezz'aria come il sintomo fobico del piccolo Hans. L'ordine simbolico dell'Edipo, di cui i nostri due dignitari, «così compresi della loro

Marcacci, Feltrinelli, Milano 2010, a cura di Mario Ajazzi Mancini, che ha il testo tedesco a fronte. Il problema è che, più che mai in questo caso, la bontà della traduzione è fortemente orientata dalla prospettiva teorica, che si articola sulle parole originali di Freud. Per esempio, se non si conosce il termine *eifern*, che compare nelle traduzioni tedesche vecchie e nuove della Bibbia (è presente anche nella traduzione di Lutero), non si può comprendere nulla della lettura di Lacan; ugualmente, senza conoscere i termini *kriegen* e *Krawall*, non si può comprendere nulla della lettura di Sous. Tutto questo indipendentemente dal fatto di trovarci di fronte a buone traduzioni italiane. Ancora una volta è il problema dell'antinomia tra la rappresentazione (la trasmissione del senso) e la materialità della lettera, che la sovverte. Problema che qui presento anche come quello del *trompe-l'œil* e dell'anamorfo.

⁴ Ricordo che (in contrapposizione a quelle servili) le arti liberali – *Trivium*: Dialettica, grammatica, retorica; e *Quadrivium*: aritmetica, geometria, astronomia, musica – non erano altro che le materie d'insegnamento delle scuole d'istruzione superiore istituite nell'Alto Medioevo per i futuri burocrati che avrebbero occupato i ranghi dell'amministrazione carolingia; dovevano servire, insomma, a preparare al mestiere di funzionario e la parola "arte" era semplicemente sinonimo di professione.

⁵ J. Baltrušaitis, *Anamorfo o Thaumaturgus opticus*, trad. di P. Bertolucci, Adelphi, Milano 2004, p. 107.

⁶ Ivi, p. 111.

⁷ Ivi, p. 107. Baltrušaitis non manca di porre l'accento sulla grande tenda che nasconde tutto lo spazio sullo sfondo della scena in primo piano, tranne che per il dettaglio di un crocifisso che s'intravede seminascosto in alto a sinistra, collocato al di là della tenda come per introdurre a un'altra scena da quella della *Vanitas*. «L'artista lo ha collocato, come un avvertimento, nell'angolo più remoto, allontanandolo risolutamente dalle scienze vane, e lo ha messo [...] sullo stesso asse, tracciato in diagonale, che ha per base il teschio sospeso nel registro inferiore» (p. 117).

missione e della loro scienza»⁸ sono i titolari *par excellence*, è convocato a sciogliere l'enigma che conferisce a tutta la scena «un intenso senso di mistero e un'atmosfera carica di solennità»⁹.

Diamo per scontato che le interpretazioni del “caso” presentate dai due Ambasciatori – distanti nel tempo una cinquantina di anni – siano fin troppo note nella letteratura psicanalitica per riproporle una volta di più. Quello che ci interessa è altro: la teoria dell'Edipo, convocata a delucidare il sintomo del piccolo Hans, regge alla prova dei documenti – inediti, lettere, interviste, autobiografie, reminiscenze – e dei fatti biografici che storicamente sono seguiti al formidabile lavoro diplomatico dei due Ambasciatori, di cui essi non potevano ancora sapere, o che, sapendo, hanno taciuto?

La nostra tesi è che il “complesso edipico” *supposto* al piccolo Hans ha reso invisibile Herbert Graf (il suo vero nome), al punto che il titolo delle sue *Memorie di un uomo invisibile*¹⁰, potrebbe essere cambiato in “Memorie di un *bambino* invisibile”, perché è questo, in fondo, che egli è stato agli occhi degli Ambasciatori.

Limitiamoci dunque a dire che, nella prospettiva freudiana, il cavallo che terrorizza il piccolo Hans rappresenta suo padre Max Graf, di cui Hans teme il morso (la castrazione), se non cessa di trastullarsi col suo fa-pipi mentre fantastica sulla mamma, augurando la morte al babbo-cavallo, terzo importuno, odiato e amato.

Nei suoi rapporti col padre e con la madre Hans conferma nel modo più lampante e palpabile tutto quanto ho sostenuto sia nell'*Interpretazione dei sogni* che nei *Tre saggi sulle relazioni sessuali* che legano i figli ai genitori. Hans è veramente un piccolo Edipo, che vorrebbe togliere di mezzo, sopprimere il padre per essere solo con la bella madre, per dormire con lei¹¹.

Lacan cambia la prospettiva freudiana¹²: per lui la fobia ha una funzione vicaria rispetto al padre reale, che in quanto agente della castrazione difetta, lasciando il piccolo Hans completamente solo a sbrogliarsela con il desiderio della madre, presso la quale il padre non interviene mai e la cui parola, per lei, non ha alcun peso, alcun vincolo di legge. Ma questa nuova prospettiva non rimane forse all'interno di quella edipica, di cui, in definitiva, è solo una variante?¹³

Se assumiamo questa ipotesi, l'oggetto anamorfico (il sintomo fobico di Hans) rimane irriducibile alla prospettiva edipica, che lo rende sì visibile, ma solo alla condizione

⁸ Ivi, p. 107.

⁹ Ibid.

¹⁰ Herbert Graf, *Memoirs of an invisible man; Herbert Graf recalls a half-century in the theater: a dialogue with Francis Rizzo*, Opera news 36, 1972.

¹¹ S. Freud, *op. cit.*, p. 562.

¹² J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La relation d'objet (1956-1957)*, Paris, Le Seuil, 1994 [trad. it. *La relazione d'oggetto*, Einaudi, Torino 1996].

¹³ È anche la conclusione – nel tipico linguaggio del sapere referenziale lacaniano – della psicanalista argentina Ariel Pernicone, emblematica di tante altre: «Probablemente dos caras complementarias de la misma moneda, en la que ambos coincidirán en la importancia central de la fuerza traumatizante y estructurante a la vez que ejerce la pulsión, y aquello que provee la castración simbólica como una vía de salida necesaria y posible a la conflictiva de todo sujeto en estructuración». [Probabilmente (le teorie di Freud e Lacan sono) due facce complementari della stessa medaglia, in cui entrambi concordano sull'importanza centrale della forza traumatizzante e strutturante esercitata dalla pulsione, e su ciò che la castrazione simbolica offre come via d'uscita necessaria e possibile dal conflitto insito in ogni soggetto in fase di strutturazione]. Cfr. *El legado de Freud y la cuestión del padre en el caso del “pequeño Hans”*, <https://www.fort-da.org/fort-da10/pernicone.htm>

d'inscriverlo a forza nelle sue coordinate. In altri termini, quanto più il sintomo ci appare interpretato attraverso queste coordinate, tanto più siamo di fronte, senza che lo sappiamo, a un *trompe-l'œil*.

Lacan nel 1967 se ne rende conto (ma è ormai trascorso un decennio dal seminario dedicato al piccolo Hans¹⁴), e si chiede: «Ricaviamo noi un beneficio oppure no da ciò che così copriamo a nostra insaputa?»¹⁵.

È essenziale, allora, che gli psicanalisti “non coprano a propria insaputa” e sopportino che l’oggetto anamorfico rimanga collocato, macchia nel quadro, su un’*altra scena*, senza affrettarsi a ricondurlo al sapere referenziale dell’Edipo. In tal modo, pazientando, sforzandosi di osservare, di adottare molteplici punti di vista, senza ricorrere a un sapere pregresso che trova esattamente quello che cerca, l’incognita dell’anamorfosi potrà rivelarsi grazie a una *contingenza* inaspettata e sorprendente.

Il grande merito di J. L. Sous è stato, in primo luogo, di non essere caduto nell’inganno della prospettiva edipica, di non avere permesso che l’anamorfosi fosse “edipizzata”. In secondo luogo, di aver reso visibile una trama ordita ai danni del piccolo Hans per immortalarlo, secondo la *concezione*¹⁶ di Freud, ma anche di Lacan, a *supposto bambino edipico*. E in questo si può dire che egli vada in soccorso di Herbert Graf, per sfilarlo dalle mani degli Ambasciatori e restituirgli la libertà di scegliersi un proprio destino, svincolato dalle loro infauste predizioni¹⁷.

Così come, Per Freud, l’uomo dei lupi doveva fornire la prova inconfutabile della realtà della *scena primaria* (gli occhi del bambino che si aprono sul coito dei genitori), il piccolo Hans doveva fornire la prova inconfutabile dell’Edipo, un complesso universale fondato sul ternario Madre-Bambino-Padre – a cui Lacan aggiunge il “fallo” come quarto termine –, che annienta le particolarità della storia individuale di un bambino, trasformandolo in supposto (e idealizzato) bambino edipico.

Per dipanare questo ordito, Sous colloca nel posto dell’oggetto anamorfico una domanda cruciale: *di quale traccia del rapporto sessuale dei miei genitori sono il rappresentante?* Questo interrogativo sulla propria origine, inascoltato, ignorato, evitato, è gridato dal sintomo del piccolo Hans, sintomo prodotto dalle omissioni, dai non detti, dalle rimozioni, dalle menzogne, dalle scelte scellerate dei genitori, amici, pazienti, seguaci del “Prof. Freud”, che di questo intrigo tira le fila.

Il sintomo del piccolo Hans, come quello di ogni bambino, non ha dunque assolutamente niente di “patologico”, ma difende strenuamente la ricerca della verità sulla propria origine: riflettano sull’etica del loro atto coloro che si affrettano a collegarlo a una diagnosi, a farne un “disturbo mentale”.

Perché non considerare questa fobia infantile come il tentativo di Herbert Graf di smarcarsi dal “piccolo Hans”, di separarsi dal suo “nome edipico” e di rendersi visibile,

¹⁴ Lacan arriverà a definire il complesso edipico «strettamente inutilizzabile», nel *Seminario, libro XVII, Il rovescio della psicanalisi (1969-1970)*, Einaudi, Torino 2001, p. 119.

¹⁵ J. Lacan, *Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École*, in «*Scilicet*», n. 1, Seuil, Paris 1968, pp. 27-28 [trad. it. *Proposta del 9 ottobre 1967 sullo psicanalista della Scuola*, in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 254].

¹⁶ Concezione, nel duplice senso di concetto e di concepimento (come in “concepire un bambino”) sarà il significante fondamentale, il *fil rouge* di questo ordito ai danni di Herbert Graf.

¹⁷ Sappiamo che sia Freud che Lacan (*La relazione d'oggetto*, cit., pp. 454-455 e 456-57) si sono lanciati in azzardate e poco lusinghiere prognosi a proposito del futuro destino di Herbert Graf.

così come Sergueï Pankeïev, ormai vecchio, cercò invano – perché nel suo “caso” i giochi erano fatti – di smarcarsi da quello dall’Uomo dei lupi, che alla fine lo ha divorato?¹⁸

E si può ben dire che la domanda che avrebbe potuto separare Herbert dal piccolo Hans e Sergueï Pankeïev dall’Uomo dei lupi, per aprirli a un altro destino era: *di quale traccia del godimento di Freud sono il rappresentante?*

L’ordito

È solo dopo aver separato i nomi psicanalitici dai nomi propri, restituiti ai loro legittimi proprietari, è solo dopo aver appreso le testimonianze di tutti i personaggi del dramma – Herbert e Max Graf, sua cugina Edwig (l’amore nostalgico della sua vita), Olga Hönig, sua moglie e madre di Herbert, l’intervista di K. Eissler a Max Graf¹⁹, il suo libro *L’atelier intérieur du musicien*²⁰, le *Memorie di un uomo invisibile*²¹ di Herbert Graf, le lettere ritrovate successivamente – che la trama del “caso” ha potuto essere disfatta e ricostruita in una prospettiva diversa. Questo ci insegna che dovremmo sempre tener conto di ciò che nel “caso clinico” si presenta sotto mentite spoglie, o viene censurato, o omesso, e tutti gli inevitabili depistaggi che conseguono quando non si conoscono le fonti, le testimonianze, i documenti storici.

Da queste fonti²² veniamo a sapere che Freud incaricò la cerchia dei suoi più stretti seguaci di osservare attentamente i loro bambini di tre-cinque anni, per ottenere informazioni di prima mano che confermassero le teorie sessuali infantili; ma con l’improvvisa apparizione in suo figlio Herbert di un sintomo fobico, di colpo la situazione precipitò bruscamente²³, trasformando *ipso facto* l’“osservazione” di Max Graf in un’“analisi per procura” dove egli si trovò «stretto tra una posizione paterna che non poteva occupare e un posto di soggetto supposto sapere ipotecato dall’accoppiamento [attelage]²⁴ con Freud e dalla sua richiesta di conferme teoriche»²⁵.

¹⁸ Più volte intervistato, fotografato, registrato nelle sue sedute d’analisi, lo stesso Uomo dei lupi, coi suoi *Ricordi* contribuirà alla sua definitiva erezione a feticcio della causa psicanalitica, che è continuata anche dopo la sua morte, con oltre duecento tra articoli e libri a lui dedicati, per non parlare di mostre fotografiche e di pittura, documenti inediti, note depositate negli Archivi del Freud Museum, fondazioni, convegni, gadget vari. Per alcune considerazioni sul rapporto tra Freud e l’uomo dei lupi cfr. il mio “Tu sei colui che mi seguirai”, in *De magistro. Rapsodia a tre voci*,

https://lacan-con-freud.it/ar/de_magistro_EAR.pdf

¹⁹ *Entretien du père du petit Hans avec Kurt Eissler*, «Le Bloc-notes de la psychanalyse», 14, 1996, pp. 123-159.

²⁰ M. Graf, *L’atelier intérieur du musicien*, trad. dal tedesco di François Datchet et Max Dorner, presentazione di F. Datchet, Buchet-Chastel/Epel, Paris 1999.

²¹ Herbert Graf, *op. cit.*

²² Le notizie biografiche più complete sui Graf si devono a Josiane Praz, *Le “petit Hans” et sa famille: données historiques et biographiques*, «Fort-Da», n. 10, novembre 2008, <https://www.fort-da.org/fort-da10/praz3.htm>

²³ «Egregio professore, le mando ancora qualcosa su Hans. Purtroppo, questa volta si tratta del materiale per un caso clinico. Come vedrà, negli ultimi giorni si è sviluppato nel bambino un disturbo nervoso che tiene mia moglie e me nella massima agitazione, perché non riusciamo a trovare il modo di scacciarlo». S. Freud, *op. cit.*, p. 494.

²⁴ *Attelage*, allusione al tiro (di una carrozza) a due cavalli; il Grand Robert lo riferisce, figurativamente, anche all’unione per interesse di due persone, come nel caso del matrimonio; ricordiamo anche l’espressione italiana “giocare un tiro” (ai danni del piccolo Hans).

²⁵ J. L. Sous, *op. cit.*, p. 107. M. Gauthron, in *Max Graf, go-between entre Freud et Hans*, «Revue du Littoral», n. 34-35, EPEL, Paris, aprile 1992, osserva che nella trascrizione delle note di Max Graf da parte

Se abordiamo il sintomo in questa nuova prospettiva ne risulta:

1) una strenua resistenza del piccolo Hans (debordante di umorismo) all'inquadramento del suo "caso" nella prospettiva del complesso edipico ("il nostro piccolo Edipo", lo chiama Freud);

2) un appello rivolto, attraverso il padre, al Prof. Freud, onnisciente come il buon Dio²⁶, per far luce sulla sua origine: *di quale traccia del rapporto sessuale dei miei genitori sono il rappresentante?* Questione che Freud non manca di cogliere, ma senza svilupparla, attraverso il detto francese: *Ce que femme veut, Dieu veut*²⁷.

Così Sous la riassume:

Che una donna possa diventare "gravida", rimanere incinta: ecco la questione, la gravità della questione che Freud sottolinea, ma limitandosi solo a suggerirla in nota. Si tratta forse di una banale questione di informazione, di un sapere sulla sessualità che infrange la credenza nel mito della cicogna [...]? O non si tratta, più decisamente, della parte del desiderio in gioco nel rapporto sessuale tra quel tal uomo e quella tal donna, e del desiderio di un bambino che il voto di essere padre e madre può realizzare? (p.106)²⁸

Isabelle Morin osserva²⁹ che lo scatenarsi di una fobia ha qualcosa a che vedere con la percezione di una dimensione di uomo desiderante dietro la figura del padre, così come di una dimensione di donna desiderante dietro la figura della madre – dimensione che rimane occultata nel padre e nella madre "edipici", che sono asessuati. Aggiungo che il desiderio sessuale (*Begierde*) dei genitori li rende estranei alla familiarità della "coppia genitoriale" edipica e asessuata³⁰.

In altre parole, in questo racconto del caso, le tergiversazioni del padre nel definire il posto del suo sesso nel concepimento, possono sorprendere: si tratta di un velo pudico sulla sua postura erotica o, piuttosto, *di velare una paternità che si è realizzata suo malgrado?*». (*ibid.*, corsivi miei)

Attraverso questo radicale cambio di prospettiva, che comincia a farci intravedere cosa dissimula realmente l'oggetto anamorfico, due significanti cruciali della "lalingua"³¹ del

di Freud appaiono varie menzioni che lo designano come "il padre", "un amico stretto", "un allievo", "un analista debuttante".

²⁶ È la famosa frase che Freud rivolge ad Hans «Già tanto tempo prima che lui venisse al mondo, io già sapevo che sarebbe nato un piccolo Hans che avrebbe voluto così bene alla sua mamma da aver paura, per questo, del babbo». S. Freud, *op. cit.*, p. 508.

²⁷ «*Ce que femme veut, Dieu veut*. Nella sua perspicacia Hans ha abordato un'altra gravissima questione», commenta Freud, *op. cit.*, p. 548, nota 1 [trad. modificata].

²⁸ I numeri di pagina tra parentesi tonde delle citazioni si riferiscono d'ora in poi a J. L. Sous, *op. cit.*

²⁹ Nel suo libro *La phobie, le vivant, le féminin*, Presses universitaires du Mirail, Tolouse 2006.

³⁰ Come mostra bene la *Leggenda di San Giuliano* raccontata da Jacopo da Varagine (o da Varazze) nella *Legenda aurea (Legenda sanctorum)*, <https://lacan-con-freud.it/ar/la-leggenda-di-san-giuliano.pdf>

Il fantasma della "coppia genitoriale" edipica crea l'illusione che non ci siano mai stati un uomo e una donna, dapprima estranei l'uno all'altra, ma che un giorno si sono conosciuti e si sono desiderati. Secondo questo fantasma il padre e la madre sono sempre esistiti come tali all'interno dei rapporti di parentela, proprio come in quella arguta barzelletta in cui un bambino dice al suo amico: «La tua famiglia è proprio strana... Nella mia invece, da sempre si sono sposati tra parenti: mio padre si è sposato con mia madre..., il nonno con la nonna...».

³¹ Per Lacan il linguaggio non è altro se non ciò che il discorso scientifico «elucubra» per rendere conto di quella che chiama, con un'unica parola, *lalangue*, "lalingua", che serve a tutt'altro che a comunicare. *Lalangue* è materna, la sua prima manifestazione è la lallazione e il piacere infantile di giocare con le parole,

piccolo Hans prendono tutt'altro senso da quello conferitogli nella “versione” edipica: *Dummheit*, la famosa “sciocchezza” (così Hans definiva la sua fobia, con questo termine prestatogli *in primis* da Freud stesso³²) e *Krawall*, il chiasso (da cui Hans è terrorizzato) fatto dal cavallo con gli zoccoli quando stramazza per terra rovesciando l'omnibus.

La sciocchezza, cioè la fobia, è ciò che Hans ripete di essersi *buscato* (*kriegen*) quando il cavallo ha fatto il *Krawall*, il trambusto con gli zoccoli.

Lacan nota che questo *kriegen*, buscarsi, si riferisce anche alla gravidanza, in espressioni quali: *buscarsi un bambino*; dunque, ci si può buscare una sciocchezza proprio come ci si busca un bambino. Sous rovescia acutamente i termini: *ci si può buscare un bambino come una sciocchezza* (così come si dice che aver fatto un bambino è stata una sciocchezza). Ma a fare la prima sciocchezza, quella che ha determinato tutte le altre, putacaso è stato proprio Freud, quando per sistemare ciò che non andava fra i coniugi Graf, si è dimesso da analista per indossare i panni del sensale, suggerendo (ma si pensi quale autorità poteva avere un suggerimento di Freud!) a Max Graf che fare un figlio avrebbe potuto riparare il fallimento di un simile matrimonio.

Si tratta – commenta Sous – davvero di una bizzarra storia da sensale che ci viene qui raccontata e che riguarda, se così si può dire, la malattia infantile della psicanalisi: il familismo, la cui origine ha potuto trasmettersi e contaminare una certa concezione analitica. (p.118)

L'ipotesi di Sous è che il termine *Dummheit*, *sciocchezza*, ipotechi tutta la *concezione* (nel doppio senso di concetto e di concepimento) del piccolo Hans.

Veniamo ora all'altro significante cruciale della “lalingua” del piccolo Hans, *Krawall*, chiasso, fracasso, strepito, baccano, ma anche, in austriaco, tumulto, sommossa, putiferio, scandalo.

Quando il padre chiede ad Hans che cosa significhi per lui questo *Krawall*, il bambino gli ricorda la grande paura che ha provato quando ha visto cadere i cavalli che tiravano l'omnibus (una carrozza che Hans immagina carica di bambini) e gli risponde: «È come quando uno ha dei bambini». E poi paragona il chiasso coi piedi fatto dai cavalli con il chiasso che lui stesso fa, battendo i piedi, quando la madre lo costringe a mettersi sul vaso e lui non ne vuol sapere perché vorrebbe continuare a giocare³³.

«Da ciò proviene l'interesse di Hans per la questione: *si ha voglia o non si ha voglia di avere bambini?*»³⁴, annota il padre. Questa interpretazione di Max Graf, osserva Sous,

si basa sull'analogia tra il movimento dei piedi del cavallo, il battere dei piedi di Hans quando non vuole smettere di giocare per andare sul vaso e... la voglia di avere bambini. Il chiasso fa obiezione alla voglia. Ma il commento del padre lascia indeterminata la questione di questa voglia: essa rimane nell'indefinito di un “sì” (*si ha voglia o non si ha voglia di avere bambini?*)?... Il padre si ingloba in questo “sì” (impersonale) e ne sa qualcosa?» (pp. 108-109)

essa è «la somma degli equivoci in una determinata lingua» e «l'inconscio è un sapere articolato nella *lalangue*».

³² «Convenni col padre che avrebbe detto a Hans che la faccenda dei cavalli era solo una sciocchezza, niente altro; e la verità era che voleva tanto, tanto bene alla mamma e voleva essere preso a letto con lei». S. Freud, *op. cit.*, p. 408.

³³ Ivi, p. 550.

³⁴ Ivi, p. 551 [trad. modificata].

Freud aggiunge all'annotazione del padre questo commento: «*La mamma ha dei bambini perché le piace o perché vi è costretta?*»³⁵. È un'annotazione sorprendente, che ci porta a chiederci da quale posto Freud possa enunciare un tale sapere. «Così, attraverso questo “motivo” del chiasso, torniamo a chiederci che cosa li “aggioga”, questa madre e questo padre, al concepimento di un bambino». (p. 109)

Sappiamo che Max Graf e Olga Hönig hanno finito per separarsi, e che, molti anni dopo, Max Graf (che era ancora innamorato della cugina Hedwig) rivelò in un'intervista a K. Eissler che aveva resistito alla tentazione di separarsi dalla moglie per aspettare che i figli raggiungessero i diciotto anni e non farli soffrire. Ma sappiamo anche che fin dall'inizio questo controverso matrimonio, avallato da Freud (di cui Olga era stata paziente) e aggiustato con la “sciocchezza” – il consiglio di fare un figlio –, fece molto scalpore per la sua condizione di *mésalliance*³⁶, in questo caso la grande differenza di cultura tra i coniugi, quella *mésalliance* di cui Chamfort dice che la peggiore di tutte è quella del cuore. Lo scalpore, lo *charivari* era nel medioevo un rituale pubblico, di solito praticato nei pressi della residenza dei “rei”, che disapprovava, con ogni sorta di “chiasso”, certi matrimoni scandalosi, certe *sciocchezze* che “non s’avevano da fare”³⁷. Ed è proprio questo il vero senso che ha per Hans il *Krawall*.

Chi è mio padre, chi è mia madre, chi sono l'uno per l'altra, che cosa rappresenta per ciascuno il loro bambino, lo hanno o non lo hanno voluto, la mamma aveva voglia di fare un bambino o è stata costretta, *si ha voglia o non si ha voglia* di avere bambini?

Ecco le domande a cui il piccolo Hans, come ogni bambino, si trova confrontato senza poter rispondere, se non attraverso il sintomo, che parla al suo posto, che mostra qualcosa, ma per anamorfosi. Tutto ciò viene coperto e reso irriconoscibile dalla forzatura dell'Edipo, che *suppone* un padre e una madre già conosciuti e installati nella loro funzione ideale e normativa. Ecco perché il sintomo di Hans, lungi dal confermare l'universalità dell'Edipo è in tutto e per tutto un *Krawall*, uno *charivari*, la clamorosa protesta di un bambino particolare contro questa *mésalliance* del cuore e contro ciò che pretende di metterla a tacere.

Possiamo allora a buon diritto dire che in tutta questa storia non solo Freud ha fatto una sciocchezza, ma che l'Edipo stesso è una sciocchezza «se viene usato per coprire il fallimento, il difetto del grande Altro, o per restaurare la trasparenza del rapporto sessuale dei genitori»³⁸.

Solo che finora, almeno io personalmente, non l'avevo visto; mi sono precipitato a “edipizzare” l'anamorfosi, cascando nel *trompe l'œil*, perché ero troppo impegnato a riverire l'autorità degli Ambasciatori, che in questo caso rende il bambino invisibile, nascosto nell'ordito del romanzo familiare, o di quello... psicanalitico.

Herbert Graf, una volta transfuga dal piccolo Hans, è stato, tra l'altro, direttore principale della Metropolitan Opera di New York, direttore dell'Opera di Zurigo, direttore del Grand Théâtre Genève, direttore del Centre lyrique international Genève. Ha

³⁵ Ivi, p. 580.

³⁶ Matrimonio con persona di condizione sociale inferiore.

³⁷ Cfr. H. Rey-Flaud, *Le charivari, les rituels fondamentaux de la sexualité*, Payot, Paris 1985. Reso in italiano con capramarito e, nelle accezioni regionali, con scampanata o scampanacciata (Toscana), scornata (Friuli), ciambelleria (Napoli), batterella (Verona), ecc.

³⁸ J. L. Sous, *op. cit.*, p. 120.

allestito opere di Mozart, di Wagner (*I maestri cantori di Norimberga* su invito di Arturo Toscanini), di Emilio de' Cavalieri, con grande successo. Dopo la morte di Bernhard Paumgartner, Graf assunse la direzione del festival di Hellbrunn. Fu inoltre autore di numerose e importanti opere innovative sulla pratica del teatro musicale.

Bisognerebbe allora interrogarsi sul perché la letteratura psicanalitica ha voluto così pervicacemente tenere separato il “piccolo Hans” dal “grande Herbert”, disinteressandosi completamente del destino di quest’ultimo³⁹, e nonostante i suoi tentativi di farsi riconoscere – «Io sono il piccolo Hans» dirà, non senza un certo umorismo, presentandosi prima a Freud, e poi ad Anna Freud – evidentemente da “grande” era molto meno interessante. Si pensi che mentre Lacan dedicava il suo seminario del 1956 al piccolo Hans, il grande Herbert metteva in scena l’opera di esordio alla Scala di Maria Callas.

Resta il fatto che, nonostante le pesanti insinuazioni di Lacan su Max Graf, che a suo dire si è limitato a un ruolo di padre puramente simbolico e idealizzato, non assumendosi quello, a volte brutale, di agente reale della castrazione, qualcosa di questo padre, prestigioso musicologo, è passato nella passione per la musica che ha reso celebre il figlio.

Alla fine, chissà se il terribile *Krawall* è passato per lui nel linguaggio dell’amata lirica?⁴⁰

³⁹ Benché non l’abbia letto, lascia ben sperare il titolo del libro di François Dachet (che ha anche curato *L’atelier intérieur du musicien, di Max Graf*) *L’innocence violée?: Le petit Hans Herbert Graf - Devenir metteur en scène d’opéra*, l’unebêvue éditeur, Paris 2008.

⁴⁰ In un precedente articolo sempre dedicato al piccolo Hans, “*Eifern. La fobia infantile o l’appello alla passione del padre*”, «Giornale di bordo», n. 4, *Guerra, violenza educazione*, febbraio 2024, testo ancora ben all’interno della prospettiva edipica del commento di Lacan, avevo tuttavia individuato il centro della relazione fra Max e Herbert Graf in un rebus che, decifrato, restituiva questo monito: Non nascondere l’ira. Quella stessa del *Krawall-charivari*?

Sandra Puiatti

La ricerca di un bambino: sulle tracce di una filiazione

È certo, in ogni modo, che alla mia infanzia, già per molti versi asimmetrica, si sovrappose con indicibile pace un'altra infanzia già trascorsa: quella delle mie grandi cugine e dei loro fratelli: gli ultimi bambini, in pamele di paglia e alte cinture blu, che il mondo non avesse derubato, appunto, della loro infanzia.

Cristina Campo, *La Noce d'oro*

Vuol dire “conosci te e rispetta gli dei”, “arresta la rivalità con gli dei”. È questa la dismisura, tutta la teoria psicanalitica ci conduce a toccare con mano qualcosa che si chiama la dismisura che consiste nel rivaleggiare con Dio.

Moustapha Safouan, *L'inconscio al volo*

La lettura del libro *La bocca della verità*, di J. L. Sous¹, testo vivace e densissimo, è stata una sorpresa, forse perché ha potuto dare una forma condivisa al mio lavoro con bambini e adolescenti che mi appare da tempo sempre più legato alla possibilità di tessere una nuova trama della loro storia che riguarda la ricerca di un posto all'interno, non di un romanzo familiare costruito da altri, ma di una narrazione attendibile e affidabile che riguarda la filiazione. Questa ricerca può esprimersi anche attraverso il sintomo, un appello che scompagina e interroga appunto quella trama familiare in cui un bambino si trova a nascere e a crescere. L'autore ci mette in guardia sul racconto portato dai genitori e, in generale, da tutti coloro che abitano la vita di un bambino, per riportare l'attenzione all'enigma che ci sta di fronte e che rivela un'altra scena dove i vari attori vengono convocati per inaugurare, appunto, un racconto nuovo che tenga conto delle omissioni e delle falsificazioni prodotte da un revisionismo che fa tornare i conti, salva la faccia, ma che espone il bambino, nella sua esistenza, a essere catturato da una costruzione che lo imbriglia, espropriato della verità della sua esperienza.

La ricerca di un bambino è il desiderio di avere una discendenza nella filiazione che ritrovi le fila di un racconto che non si esaurisce nell'angusto rapporto genitore-figlio ma che fa posto a una trama complessa dove anche gli ascendenti sono presenti, nella loro assenza. Si tratta dell'ambizione di sconfinare nel tempo, di conoscere relazioni del passato della storia familiare che si fanno strada, nel lavoro d'analisi, cercando una forma per essere conosciute, in un corto circuito temporale che vede inutile e mistificante ricorrere a una ordinata e rassicurante sequenza di fasi di sviluppo, come accade per una anamnesi medica. La ricerca riguarda invece il desiderio di dare forma, quindi di simbolizzare il non detto, l'omissione, la negazione o la distorsione di eventi di cui il

¹ J. L. Sous, *La bocca della verità. Ascoltare la lingua di un bambino*, trad. di M. Manghi, Polimnia Digital Editions, Sacile 2025. Il presente scritto è una versione ampliata e rielaborata della presentazione del libro che si è tenuta via Zoom il 28 marzo 2026 alla presenza dell'autore.

bambino spesso non ha potuto fare esperienza, per l'assenza di testimoni custodi della verità di ciò che lui stesso ha vissuto. Al bambino resta solo quell'affetto indistruttibile che lo accompagna suo malgrado ma che rimane slegato da ciò che lo ha generato e che si manifesta nel sintomo. Il lavoro si muove in un tempo sincronico che rimescola tutte le età della vita, in quanto il sintomo del bambino segnala che:

per riprendere il meccanismo della finzione freudiana, è come se la sottile pellicola protettiva tra la nuova percezione (il bambino come portatore di novità e avvenire) e la rimemorazione (il bambino è tirato verso il passato a cui non cessa di pagar dazio) non funzionasse più [...]. Il percepito attuale è gravato dalla memoria della trasmissione familiare [...] Questi bambini non possono prendere il loro posto in una successione, sono defilati o distaccati².

Quel giorno una bambina parlava di lanterne, di quelle che volano, sollevate in aria dal tepore di una fiammella tremolante e si librano dolcemente, senza strappi; il suo racconto la portava ad immaginare di accompagnarle con lo sguardo mentre salgono incerte perché solo a un volo così silenzioso e leggero poteva affidare il suo desiderio. «Ne avrei due – confida la bambina – ma non so quale scegliere». Dopo una legittima esitazione, forse per assicurarsi dell'affidabilità di chi le stava accanto, rivela i suoi due desideri: «Il primo è questo: vorrei tanto conoscere le persone della mia famiglia che non ci sono più, quelli che la mamma ha conosciuto, amato e che ricorda sempre, per poterli vedere anch'io e poter parlare con loro; il secondo desiderio è di avere un animale con me, qualcuno a cui posso parlare, che mi stia vicino». I morti e gli animali, figure della fiaba, legati forse in un unico desiderio: poter affidare la propria esistenza non solo ai vivi ma a qualcuno che vive nel ricordo, in una linea di discendenza in cui ogni bambino cerca il proprio posto e una vera appartenenza. Parole semplici e profonde che segnano la ricerca di una nuova biografia, proprio là, in quell'altrove, prima del suo venire al mondo, dove poter convocare testimoni autorevoli:

La leggenda familiare traccia la cartografia delle ramificazioni sotterranee, le diramazioni e i rizomi, le biforcazioni parassitarie che hanno minato il terreno della parentela. La terapia, (nel senso greco di prendersi cura) invita il bambino a riattraversare, a ripercorrere i sentieri, i cammini trasversali e i vicoli ciechi che hanno prodotto gli inciampi della sua storia. Egli potrà allora scrivere una nuova biografia dei suoi fantasmi e dei montaggi pulsionali, che hanno risposto a ciò che ha fatto difetto nell'Altro³.

A poco a poco, nella lettura del testo di Sous, si arriva a comprendere quell'aggettivo che descrive l'estraneità e la sofferenza del bambino al racconto che gli è cresciuto attorno: l'aggettivo *supposto*, che l'autore trova nella traduzione francese di Paul Mazon dell'*Edipo re* di Sofocle, quando un convitato, nell'ebbrezza rivelatrice, dopo un banchetto, si rivolge a Edipo chiamandolo *plastòs*, lemma che nel greco antico riveste molti significati, ma che, riferito alla discendenza paterna di Edipo, ha il significato di finto, inventato, ma anche plasmato e modellato⁴. La conseguenza è che tutto ciò che

² Ivi, pp. 78-79.

³ Ivi, p. 191.

⁴ Sofocle, *OEdipe Roi*, Les Belles Lettres, Paris 1988, traduzione di Paul Mazon pp. 58-63: «Durante il pasto, un uomo, ormai ebbro di vino, mi ha chiamato bambino supposto [*enfant supposé*]. La parola mi ha fatto male; quel giorno ho pensato a contenermi, ma l'indomani sono andato a interrogare mio padre e mia madre. E loro si sono mostrati indignati per quell'appellativo; ma se di questo ho provato sollievo, quella parola non cessava di farmi soffrire, facendo, a poco a poco, il suo cammino nel mio cuore».

Edipo riteneva il punto fermo della sua discendenza, il racconto delle sue origini, si apre invece a un destino altro, e via via, esce dall'ombra di una trama che si rivela supposta, non vera, alimentando quel dubbio atroce che condurrà Edipo al suo destino. Il *legame tra il sintomo di Edipo, piede gonfio, direttamente legato alla sua origine, e il sapere, rimane ambiguo*, scrive Sous. Il sintomo ha la funzione di incrinare tutta la storia di Edipo, perché richiama in modo indelebile, nel corpo, la sua origine. Quando Freud passa dal mito al cosiddetto complesso di Edipo agisce, scrive l'autore, sostituendo all'enigma di un bambino che rimane supposto, quindi misconosciuto, la soluzione di un padre e una madre posti come edipici, ignorando il fatto che, nel mito, Edipo si trova in una radicale ignoranza quando commette l'assassinio del padre e poi l'incesto.

Anche la rilettura del caso del piccolo Hans procede nella stessa lunghezza d'onda: il bambino e il suo sintomo (la fobia) diventano oggetto di un'incalzante analisi da parte di Freud, attraverso il padre di Hans, il quale getta addosso al figlio una *zavorra interpretativa* che deve confermare la teoria edipica che Freud sta elaborando. Hans diventa allora quel bambino *supposto* funzionale alla teoria psicanalitica, completamente imbrigliato nelle vicende infelici dell'unione tra i suoi genitori. In questo modo rimane solo nella sua ricerca, invisibile, come Herbert Graf si definirà molti anni dopo nelle sue *Memorie di un uomo invisibile*.

Al supposto sapere del padre il bambino non può che contrapporre la sua canzonatura, lo prende in giro, usando l'unica arma a sua disposizione:

Il grande dramma della teoria edipica sta nel fatto di supporre che la differenza uomo/donna e il rapporto padre/madre siano stabiliti in anticipo, mentre è proprio in questo che il bambino è senza sapere: *chi* è mio padre? *Chi* è mia madre? *Chi* sono l'uno per l'altra in questo incrocio di lettere da cui sono venuto al mondo? Il bambino si confronta molto presto con l'enigma del rapporto sessuale dei genitori e con il rompicapo della sua generazione⁵.

In realtà non è la ricerca di Hans ma la relazione tra i suoi genitori che vacilla e che ha subito molte forzature da parte di Freud stesso in nome della causa psicanalitica: *l'Edipo mente se viene usato per coprire il fallimento, il difetto del Grande Altro*, scrive ancora Sous. Allora di chi è la "sciocchezza", se non di Freud, che s'insinua con tutta la sua autorità nel destino altrui per cercare conferme a ciò che sta elaborando, come era già accaduto nelle vicende dell'uomo dei lupi?

Un'altra storia che Sous riprende nel suo libro è quella di Oscar, il bambino del *Tamburo di latta* di Günter Grass che si trova imbrigliato in una biografia confusa, sacrificata alla clandestinità di coloro che l'avevano concepito: «il tamburo di Oscar batte la dismisura del suo concepimento, perturbato dalle commistioni parentali, scrostando la vernice che copre la loro falsità»⁶. Il fracasso assordante del tamburo, come la canzonatura di Hans, è lo strumento che rinnova la continua ricerca della verità da parte di Oscar fino a sospendere il corso del tempo. arrestando la crescita del suo corpo, per smascherare un mondo falso abitato da adulti che non smettono di ingannarlo.

Ricordo, a questo proposito, un altro bimbo alle prese con la dismisura del suo concepimento, nello sforzo di trovare posto in una linea di discendenza, avviluppato in una relazione con la madre che lo trattiene con le sue lusinghe, lui stesso incapace di affidare alle parole i suoi sentimenti, vivendoli ancora come moti indicibili e confusi che

⁵ J. L. Sous, *op. cit.*, p. 111, corsivi dell'autore.

⁶ Ivi, p. 171.

prendono la forma di movimenti incessanti o di scoppi di rabbia. Un giorno interroga l'altro su una storia che aveva sentito, una sorta di cantilena che tenta di ripetere. Si tratta della storia del Barba Zucòn, figura arcana di antiche leggende nate in queste terre, qualcuno che viene da chi sa dove, entra nelle case, annunciando, passo dopo passo, il suo avvicinarsi, nell'avvertimento terribile per ogni bambino: *Varda che son sul primo scalin!* a cui risponde la raccomandazione: *Ficate soto, ficate soto* che viene ripetuta al bambino tremante con la testa sotto le coperte, ogni volta che Barba Zucòn scandisce il suo inesorabile procedere fino ad arrivare alle sponde del suo letto: *Varda che son vissin al leto e te magno con un sol bocòn*. Una specie di orco pauroso ma povero di spirito (Zucòn) che non ha altro da fare che visitare bambini assonnati minacciando di mangiarli. Nel suo nome, Barba, si coglie la traccia di una figura familiare, da tempi remoti, infatti, così veniva designato nella parlata veneta ma non solo, un congiunto dei genitori, spesso i fratelli, quindi gli zii, ma era anche un modo di nominare con riguardo figure vicine alla famiglia e, soprattutto, ai bambini. L'orco pauroso, prigioniero nella ripetizione del suo destino di divoratore, è allora nello stesso tempo uno di famiglia che mostra al bambino il lato perturbante e completamente alieno e, perché no, divorante di coloro che gli stanno accanto, che possono divenire proprio degli estranei minacciosi. La storia, nella sua semplice e ritmica scansione, mostra la funzione importante della paura legata a una figura *perturbante* che diventa, nel suo continuo ripetersi nelle fiabe, un allenamento per riconoscere e accogliere l'estraneità dell'altro prossimo, e che fa intravedere al bambino la possibilità di andarsene da relazioni esclusive e mortifere. L'estraneità dell'altro che si svela nelle fiabe e nelle leggende, talvolta spaventosa ma anche familiare come quella di Barba Zucòn, è il movimento vitale che costruisce una soglia, un confine dove l'esperienza dell'altro, non più così domestico, prevedibile e a portata di mano, aiuta il bambino nella ricerca di un nuovo ordine di rapporti.

Si tratta di quelle storie ripetute e ascoltate all'infinito che custodiscono la paura benigna che viene da una voce che narra e crea un confine salvifico che riserva ancora un destino nella confusione della percezione del mondo. È l'esperienza del limite che questo bambino ricerca quando continua a proporre i suoi calcoli improbabili, numeri sconfinati, migliaia, centinaia di migliaia, milioni..., lanciando all'altro una sfida per trovare una misura che riesca a mettere fine ai suoi calcoli impossibili: «Quanto pesa il pianeta?» s'interroga ancora, ponendo la domanda al suo interlocutore: ma attenti, perché nessuna risposta scientifica potrebbe mai soddisfarlo, né fermerebbe gli interrogativi con cui continua a sfidare l'altro: «È più forte Batman o Superman? Corre più veloce il leopardo o la volpe?», un mondo di confronti senza fine tra forze antagoniste, un braccio di ferro che diventa una filigrana sempre presente in ciò che gli accade. Di quale misura va in cerca se tutto gli appare smisurato, senza fine e senza inizio, come un agone incessante, con numeri che girano vorticosamente come le stelle di Van Gogh, come quando, la notte, bagna le lenzuola incapace di trattenere un flusso inarrestabile o quando si getta avidamente sul cibo senza poter tollerare la mediazione di una forchetta, o quando tutti i suoi gesti procedono a scatti, con braccia e gambe che scappano via? Chi veglia su questa fame insaziabile che non trova pause e riposo? L'ascolto della filastrocca del Barba Zucòn arresta il suo movimento, crea quella soglia in una misura che gli permette di fare esperienza delle cose, in un tempo sospeso nel continuo ripetersi di quella salita, scalino dopo scalino, che rinnova l'esperienza della paura e lo spinge fuori da un'attualità di vita che lo individua ormai come un bambino problematico e incapace di stare al mondo. Nella sospensione e nell'artificio del racconto può sperimentare l'attesa, ma anche l'immobilità,

percepita sempre come mortifera, ma che ora appare una risorsa per sfuggire la minaccia incombente.

Infine, dal prezioso testo di Sous impariamo che la ricerca di un bambino, e in fondo anche quella di ognuno di noi, riguarda la possibilità di un posto in una linea di discendenza che istituisce una nuova biografia ma anche una nuova realtà psichica dove sarà possibile mettere ordine e misura al mondo.

Formazione e de-formazione in psicanalisi

Moreno Manghi

L'urogallo. Nota sul testo di Siegfried Bernfeld "Sulla formazione psicanalitica"

Bernfeld - *Prima di iniziare a esercitare da analista devo sottopormi a un'analisi didattica?*

Freud - *È assurdo [nonsense]. Vada dritto per la sua strada. Sicuramente, incontrerà delle difficoltà. Quando sarà nei guai, vedremo cosa potremo fare.*

Se si è profondamente avvinti dalla psicanalisi e se ne coglie tutta la portata sovversiva, se si intravede in essa la possibilità di una rottura radicale con le proprie radici edipiche, con i legami di transfert del passato continuamente riprodotti nel presente, con quel genere di menzogna che Freud ha chiamato "rimozione", si dovrebbe essere liberi di desiderare di farne l'esperienza, e magari di proseguirla con altri, ovvero di scegliere di mettere la propria vita al servizio della psicanalisi stessa. Perché allora trasformare in obbligo quella che è una libera scelta? Gesto gravido di conseguenze, dato che a partire da quel momento, l'analisi diventa "didattica", ovvero, secondo l'espressione di Bernfeld, un'analisi che si deve seguire nel senso in cui si deve "prendere" (*take*) un corso di anatomia.

È quel che è avvenuto subito dopo la Prima Guerra Mondiale, quando Freud e la psicanalisi sono diventati all'improvviso, e in modo quasi inatteso, celebri in tutto il mondo. In Germania e in Austria, la psicanalisi era ovunque (sulla stampa, nei cabaret, nei teatri, nei movimenti giovanili, nei sindacati, ecc.). Questa popolarità, osserva Bernfeld, suscitò uno sgomento vero e proprio nella vecchia generazione di analisti, la quale dovette rendersi conto che la nuova situazione richiedeva ben altre risorse rispetto al semplice "eroismo" dei primi tempi. Di fronte a questa grande diffusione della psicanalisi, nota Bernfeld, ancora capace di stupirsi, gli stessi psicanalisti si scoprirono assetati di rispettabilità professionale. Volevano sistemarsi come membri della professione medica, e, allo scopo di raggiungere questo obiettivo, sentivano che dovevano avere le *loro* cliniche, le *loro* scuole professionali e le *loro* società corporative. La nuova tendenza fu «di isolare le società psicanalitiche dal movimento culturale generale, e di stabilire la psicanalisi come una specializzazione all'interno della professione medica».

Mentre Freud e la prima generazione di analisti si erano prodigati per suscitare e diffondere il *desiderio di psicanalisi*¹, con il passaggio della psicanalisi da *movimento a*

¹ Definiamolo pure nei termini più ingenui: desiderio che le catastrofi del passato non decidano del proprio destino, desiderio di passare dalla schiavitù della coazione a ripetere alla sovranità sui propri atti, desiderio di ricercare un'altra logica da quella della buona coscienza, del buon senso, del "pensare

istituzione, tre sono state le conseguenze: 1) la sua medicalizzazione e riduzione a dubbia cura di presunte “malattie mentali”²; 2) la completa rottura del suo rapporto con la cultura; 3) il suo farsi “serva del potere”, come già aveva ammonito Blanchot: «la psicanalisi [...], divenuta essa stessa una istituzione, rischia, le piaccia o no, di servire le forme istituzionali che storicamente sono le uniche a detenere la parola»³.

Per dirla tutta, istituzionalizzando la psicanalisi *si è agito appunto come se la psicanalisi non fosse mai esistita*. Perché tanti timori, che hanno trasformato il fatto di compiere un dovere in un’operazione poliziesca, se non perché “arrivare al posto di Freud” non era solo arrivare nel posto che doveva permettere a ognuno di servire il meglio possibile la psicanalisi? Perché questo conformismo, questo bisogno di rispettabilità o di riconoscimento sociale, se non per trovarvi l’alibi di una delinquenza profonda, solitaria e purtroppo sommaria?⁴

Che cosa siamo diventati?

Ci siamo sepolti sotto le nostre organizzazioni internazionali, nazionali, locali con comitati su comitati; sotto ruoli, sotto standard, sotto le leggi e le loro molteplici qualificazioni; ci è necessaria tutta la trafia di un grande business, dell’esercito e di ogni sorta di burocrazia per governare una piccola banda di poche centinaia di individui, in genere civili e gradevoli, la maggior parte dei quali sono seriamente interessati ad aiutare sé stessi e i loro pazienti e a fare ricerca nel tempo libero. [...] È la morte della psicanalisi imporle [...] delle regole sempre più non analitiche⁵.

Con quest’ultima asserzione giungiamo all’epicentro della conferenza di Bernfeld: dai “requisiti” con cui si selezionano i “candidati analisti”, alle commissioni che istituiscono l’“analista didatta”, alla prescrizione della durata dell’analisi didattica, alla sua rigida separazione dall’analisi personale, al numero di “lezioni teoriche” da frequentare nei corsi della scuola, alla scelta dell’analista “di controllo”, alla nomina del neo analista che ha ultimato il suo “percorso” – niente, in tutto il ponderoso apparato di norme su cui si fonda l’organizzazione della formazione analitica, ha a che fare con le regole peculiari della dottrina e della pratica psicanalitica.

Bernfeld, evocando di passaggio lo “spirito dell’esercito prussiano” che animava i primi legislatori dell’istituto di Berlino nel 1924, si spinge fino al punto da individuare nell’istituzionalizzazione della psicanalisi una vendetta contro di essa.

Lo scopo della formazione istituzionalizzata, afferma ancora, è la «distribuzione di diplomi di psicanalisi» ottenuti mediante il completo asservimento degli allievi ai didatti che hanno l’autorità di rilasciarli. Si capisce come, in una situazione simile, le relazioni sociali, improntate unicamente al conformismo, affondino nella melanconia, l’affetto che connota il più totale assoggettamento al Super-io. E se è vero, come sottolinea ancora

positivo”, desiderio che la propria parola non rimanga perennemente mortificata nei luoghi comuni, desiderio di costruire veramente un rapporto dialettico con l’inconscio, capace di mettere in crisi ciò che abbiamo diligentemente programmato ad ogni risveglio.

² Notiamo che oggi non si osa nemmeno più concepire una domanda di analisi, esiste solo la “domanda di cura”, come se la sofferenza di quelli che chiamiamo sintomi non dipendesse dai cedimenti e fallimenti del discorso della coscienza, a cui alcuni hanno la fortuna di non essersi interamente adattati. Prima della trasformazione fraudolenta della psicanalisi in una pratica sanitaria, la cura per Freud non era altro che la psicanalisi stessa, che definiva «sperimentare sulla propria pelle la realtà dell’inconscio».

³ M. Blanchot, “La parola analitica”, in *L’infinito intrattenimento*, Einaudi, Torino 1977, p. 320, nota.

⁴ M. Safouan, *Jacques Lacan e il problema della formazione degli analisti*, Astrolabio, Roma 1984, p. 18.

⁵ S. Bernfeld, *Sulla formazione psicanalitica* (cfr. *infra*).

Bernfeld, che una volta messa in piedi un'istituzione, questa può sopravvivere per motivi del tutto diversi da quelli che hanno spinto alla sua creazione, dove dobbiamo cercare questi motivi se non nei tornaconti risultanti dal suo funzionamento gerarchico?

A conclusione del suo articolo “Observation of a training Analyst”⁶, Hanns Sachs, il primo degli analisti didatti, riporta «un aneddoto raccontato da Freud quando gli furono poste simili questioni» (sulla formazione dell'analista). Questo aneddoto, che appare sconcertante e incollocabile rispetto a tutto quello che nell'articolo lo ha preceduto, ha il valore di verità di un sintomo, e fa onore a Sachs che ce lo abbia riferito, peraltro senza una parola di commento. Di fatto, tutto ciò che egli ha scritto nel suo articolo, in modo onesto e avveduto riguardo alla sua esperienza di didatta, ne è annientato.

Nelle foreste dell'Austria, mi disse Freud, vive un grande volatile selvaggio: l'urogallo. Questo robusto uccello è duro da cuocere, in tutti i sensi del termine! La sua carne, anche quando è fresca, non è commestibile. Necessita di una preparazione specifica: l'uccello, ricoperto di rami d'albero, è deposto sul fondo di un pozzo scavato per questo scopo. In capo a sei settimane, l'urogallo viene tolto dal pozzo, ma, sovente, è troppo putrefatto per essere mangiato; così, spesso, finisce per essere gettato su un mucchio di letame⁷.

Per quanto si predisponga una “preparazione specifica” per formare un analista, il suo desiderio – duro da cuocere, in tutti i sensi del termine – rimane incommestibile. Esortazione: che lo psicanalista “laico” sopporti, nelle condizioni storiche presenti, che questo desiderio appaia decisamente *rivoltante*, salvo farlo passare a *rivolta*, prima che finisca putrefatto e gettato su un letamaio, quello della *Realpolitik* per esempio.

Questa rivolta non è forse ciò che animava la conferenza di Bernfeld, che per sentirsi libero di pronunciarla davanti alla Società e all'Istituto di San Francisco il 10 novembre 1952, alcuni mesi prima della sua morte, avvenuta il 2 aprile 1953, si era dimesso dalla Commissione d'insegnamento (*Education Committee*)? E dietro agli omaggi rituali, perché si è voluto far precedere il testo della conferenza di Bernfeld dall'introduzione editoriale di Rudolf Eckstein, se non per adombrare la tipica insinuazione di sempre: «Se [Bernfeld] avesse potuto rappresentare il suo pensiero nel solito modo obiettivo, esso avrebbe dovuto avere un carattere completamente diverso. Il lavoro che ora abbiamo in mano documenta le reazioni turbate (*troubled reactions*) di Bernfeld nei confronti del problema della formazione psicanalitica».

Eckstein ci dà il buon esempio di come deve interpretare lo psicanalista annidato nella gerarchia istituzionale: quando un uomo come Bernfeld, che aveva osato proporre e articolare in quattordici punti l'“utopia” di un Free Institute per la formazione psicanalitica, si dimette dalle sue cariche spinto dal desiderio di parlare liberamente, allora in tutta evidenza non è pienamente in sé.

Se dopo dieci anni di censura la conferenza è stata pubblicata nel «*Psychoanalytic Quarterly*», n. 31 del 1962, pp. 453-482⁸, è forse solo perché considerata ormai troppo putrefatta per essere abboccabile. Altri sessantaquattro anni sono passati prima che venisse tradotta qui per la prima volta nella nostra lingua, nella speranza d'incontrare qualche analista di bocca buona, che non si limiti a considerarla un documento storico.

⁶ Hanns Sachs, “*Observation of a training Analyst*”, «*Psychoanalytic Quarterly*» n. 16, 1947, pp. 157-168.

⁷ Ivi, p. 168, trad. mia.

⁸ «Bisogna credere che la morte di un uomo riesca a produrre effetti che egli non riusciva a ottenere da vivo», commenta ironicamente M. Safouan, *op. cit.*, p. 12.

Rudolf Eckstein

Introduzione a “Sulla formazione psicanalitica” di Siegfried Bernfeld

Dieci anni fa, il 10 novembre 1952, alcuni mesi prima della sua morte, avvenuta il 2 aprile 1953, Siegfried Bernfeld presentò il suo ultimo lavoro davanti alla San Francisco Psychoanalytic Society e Institute. Come ci si aspettava, il contributo di un maestro della psicanalisi per quasi un trentennio, trattava del compito della formazione psicanalitica. Egli aveva ispirato generazioni di giovani analisti che si erano formati con lui o lo conoscevano attraverso i suoi scritti, la sua ricerca della verità, anche se dolorosa, la sua personale onestà e integrità scientifica e la sua dedizione profonda alla psicanalisi. Bernfeld parlava di sé e degli altri in modo spietato, diretto e appassionato. Il suo ultimo lavoro testimonierà queste qualità. Ecco perché non è senza esitazione che ho preparato il manoscritto per la pubblicazione.

Bernfeld stesso aveva approntato lo scritto per la pubblicazione, eliminando probabilmente tutti i riferimenti autobiografici. Se avesse potuto rappresentare il suo pensiero nel solito modo obiettivo, esso avrebbe dovuto avere un carattere completamente diverso. Il lavoro che ora abbiamo in mano documenta le reazioni turbate (*troubled reactions*) di Bernfeld nei confronti del problema della formazione psicanalitica.

Bernfeld aveva l'abitudine di improvvisare i suoi lavori, ma in questo caso possediamo la prima stesura con alcune correzioni di suo pugno. Disponevo anche di un manoscritto quasi identico, elaborato da Bernice Engle e Peter Paret sulla base di appunti stenografati da alcuni membri.

Ho apportato solo alcune variazioni, cambiando una parola qui e là per essere sicuro di avvicinarmi il più possibile al suo significato. Ho ommesso alcune ripetizioni. Ho lasciato certi aneddoti ed espressioni del testo che egli avrebbe eliminato per una pubblicazione ma che sembrano conservare il gusto del suo stile personale e della sua notevole capacità di comunicare a un uditorio il suo pensiero e i suoi sentimenti attraverso la parola.

Come il lettore avrà modo di vedere, la pubblicazione di questo discorso, che contiene pensieri e osservazioni che Bernfeld non aveva avuto tempo di preparare con la solita cura, non è giustificata solo da un interesse e da una preoccupazione storica.

Anche oggi, dopo dieci anni, ci troviamo davanti gli stessi problemi che occupavano Bernfeld a quel tempo. Ma sono diversi da quelli descritti nel suo primo libro, pubblicato nel 1925, *Sisifo o i limiti dell'Educazione*¹. Si tratta di problemi sentiti con grande intensità da chi si identificò più col processo dell'insegnamento che col processo dell'organizzazione della formazione. Circa due anni prima del suo discorso del 10 gennaio 1950, dopo una approfondita discussione a Orinda tra i membri dell'Education Committee del San Francisco Psychoanalytic Institute, Bernfeld tenne una conferenza ai membri dell'Education Committee nella quale predispose quattordici punti riguardanti il Free Institute. Questo libero istituto – il progetto di una struttura formativa ideale – fu il suo tentativo di contrastare i rischi dell'istituzionalizzazione e, come tutte le utopie, era un ritorno a quei primi tempi pionieristici di cui parlò nella sua ultima lettura alla società.

Nei quattordici punti di quel discorso, Bernfeld dichiarò:

¹ Bernfeld, Siegfried: *Sisyphus oder Die Grenzen der Erziehung*. Leipzig, Vienna: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1925.

Oggi la gran parte degli psicanalisti desidera mantenere la formazione all'interno di una psicanalisi organizzata. Alcune loro ragioni e argomentazioni sono, a mio avviso, valide. Ecco perché, con ogni probabilità, è la direzione più saggia per considerare il programma di un "libero" istituto unicamente come "regolativo" e per introdurre solo alcune delle sue caratteristiche all'interno della struttura esistente, al fine di constatare quali miglioramenti sarebbero derivati al lavoro del nostro istituto.

Alcuni psicanalisti credettero che questo intervento sulla formazione risultasse della convinzione di Bernfeld che le discussioni all'interno dei comitati di formazione fossero diventate sterili. Egli si era perciò dimesso dal comitato di formazione per presentare le sue conclusioni finali direttamente alla società, come un allievo fa nei confronti degli altri allievi. Prese questa decisione per opporsi alla tendenza prevalente in tutto il paese riguardo alla formazione psicanalitica.

Preferisco pensare alle sue obiezioni e al suo lucido scetticismo in un modo diverso. Sono realmente convinto che Bernfeld, a quel tempo, non si identificasse più con quel tipo di educazione psicanalitica caratterizzata da osservazioni autobiografiche relative alla sua esperienza con Freud. Dopo tutto, egli aveva deciso, dopo quelle prime esperienze da giovane analista, di provvedere alla sua analisi personale come un'ulteriore formazione, nonostante si trovasse di fronte a delle condizioni sociali e storiche completamente diverse da quelle che oggi ci riguardano, in particolare all'interno dello scenario americano.

Egli si oppose a una formazione organizzata secondo un'impostazione scolastica con lo stesso spirito e filosofia con cui si oppose, nei suoi primi esperimenti e contributi all'educazione, a un'impostazione scolastica autoritaria. Propose invece un processo educativo graduale e centrato sullo studente al posto di un sistema di formazione centrato sull'insegnante.

Il suo talento come insegnante, la sua comprensione degli adolescenti, dei bambini e degli allievi in analisi era dovuta a una identificazione fondamentale con loro piuttosto che all'autorità di un adulto o a un ruolo istituzionale.

Nei dieci anni seguiti a quell'intervento si è molto discusso sulla formazione e molti analisti si sono dedicati a una accurata revisione di molte pubblicazioni, comprese quelle da lui citate. Per ricordare alcuni contributi: De Bell ha pubblicato un recente compendio degli studi sulla supervisione², Lewin e Ross hanno pubblicato una rassegna di tutti gli aspetti della formazione³, Holt e Luborsky degli studi sulla selezione⁴, l'insegnamento della tecnica è stato discusso da Ekstein e da Ekstein e Wallerstein⁵, che suggeriscono che le tecniche di supervisione devono essere viste non in termini "centrati sull'insegnante" o "centrati sullo studente" ma piuttosto in termini di tecniche "centrate su processi".

Ma, nell'insieme, tutte le questioni che sono state prese o meno in considerazione continuano ad assillarci e hanno bisogno della valutazione onesta e penetrante che Bernfeld esige da noi.

² DeBell, Daryl: *A Critical Digest of the Literature on psychoanalytic Supervision*. Inedito.

³ Lewin, Bertram D. e Ross, Helen: *Psychoanalytic Education in the United States*. New York: W.W. Norton & Co., 1960.

⁴ Holt, Robert and Luborsky, Lester: *Personality Patterns of Psychiatrists: A study of Methods for Selecting Residents*. New York: Basic Books, Inc., 1958.

⁵ Ekstein, Rudolf: *A Historical Survey of the Teaching of Psychoanalytic Technique*. J. Amer. Ps. Assn., VIII, 1960, pp. 500-516; Ekstein, Rudolf and Wallerstein, Robert S.: *The Teaching and Learning of Psychotherapy*. New York: Basic Books, Inc., 1958.

Il suo “libero” istituto, reminiscenza dei tempi dei primi pionieri che lavorarono insieme in gruppi molto ristretti, è essenzialmente un appello a mantenere lo spirito dell’educazione psicanalitica. Egli temeva che le preoccupazioni amministrative, le controversie sui requisiti minimi, le politiche di ammissione, ecc., si sarebbero imposte rispetto allo scopo originario di mantenere la psicanalisi classica come una scienza creativa *in fieri*. In momenti di pessimismo, tutti noi temiamo che vi sia qualcosa come la “Legge di Parkinson”, che sembra produca inevitabilmente, a causa del numero sempre crescente di comitati e sottocomitati, una struttura amministrativa che soffoca gli obiettivi originali. L’amministrazione, allora, secondo quella legge, piuttosto che consistere in una evoluzione della formazione, dell’educazione e dell’attività di ricerca, diventa sempre più fine a sé stessa. Ma approfitto dell’ultimo vibrante discorso ufficiale tenuto da Bernfeld davanti alla San Francisco Psychoanalytic Society per affermare che egli non era del tutto pessimista e non accettava questo tipo di processo di istituzionalizzazione come una legge universale, e che lo pensava piuttosto come una crisi transitoria di crescita, che poteva risolversi a patto che gli insegnanti e gli amministratori diventassero complementari e realizzassero gli scopi originari.

Sono convinto che la gran parte dei suoi colleghi di San Francisco e dei suoi allievi lo compresero nel modo giusto. L’invito alla prima conferenza commemorativa di Bernfeld, tenuta nel 1954 da Ernst Kris, parla di Bernfeld come qualcuno

della seconda generazione di psicanalisti, formati nella tradizione di Sigmund Freud, che, sradicato dalle sue radici europee, giunse per arricchire la vita intellettuale di questo paese attraverso il suo insegnamento, i suoi testi, e la sua ricerca. I contributi scientifici del dottor Bernfeld all’educazione, alla psicologia del bambino, alla teoria psicanalitica, alla biografia e all’ambiente di Sigmund Freud sono conosciuti a livello internazionale... Negli ultimi dieci anni, i suoi colleghi della San Francisco Psychoanalytic Society e gli psicanalisti e allievi formati nel San Francisco Psychoanalytic Institute, hanno conosciuto e sono stati ispirati dall’esempio della sua onestà e integrità intellettuale e dalla sua devozione alla scienza e all’arte della psicanalisi.

Traduzione dall’inglese di Sandra Puiatti e Moreno Manghi

Siegfried Bernfeld
Sulla formazione psicanalitica

Stasera vi invito a riflettere sulla questione: come si dovrebbe insegnare la psicanalisi? Ovviamente, il mio invito implica che non sono soddisfatto del modo in cui viene insegnata la psicanalisi nei vari istituti sparsi nel mondo; infatti sono molto scettico nei confronti dei nostri programmi e delle nostre procedure sulla formazione psicanalitica.

Ho partecipato ai lavori di molti istituti: di Vienna, di Berlino e di San Francisco. Ho trascorso abbastanza tempo a Londra e a Parigi e, occasionalmente, ho avuto rapporti abbastanza stretti con i gruppi di Budapest e di Los Angeles per farmi un quadro chiaro del lavoro di formazione intrapreso da questi istituti. Con nessuno di questi mi sono mai strettamente identificato, ma per trent'anni ho trascorso una buona parte della mia vita lavorativa a tenere lezioni ai candidati e nell'analizzarli. Questa posizione, in qualche modo periferica agli istituti, forse mi ha fornito una visione più chiara della loro struttura e del loro funzionamento di quella che mi sarei fatta se avessi partecipato ai programmi e alle politiche dell'amministrazione; vale a dire, ero un insegnante di psicanalisi molto prima che esistesse qualsiasi istituto. In seguito ho osservato e, per un breve periodo, partecipato, alle discussioni e alle lotte che hanno portato all'organizzazione formale della formazione analitica. Alcuni degli analisti che hanno costruito con tanta cura e dedizione il nostro sistema di formazione potrebbero avere delle obiezioni rispetto ad alcune delle critiche che seguiranno. Enfatizzando il mio status di veterano, spero di rendere loro più facile liquidare le mie osservazioni con un'alzata di spalle: "questi argomenti erano validi negli anni venti; ora sono terribilmente fuori moda". Ma se vi riporto questi avvenimenti autobiografici è anche per impressionarvi con la mia età e la mia esperienza: stasera potrei aver bisogno del vostro "transfert"! Mi toccherà dire alcune cose sgradevoli, e alcune che forse non sono mai state dette prima, perlomeno non dal palco di una conferenza di una società psicanalitica.

I nostri istituti sono cresciuti in modo impressionante quanto al numero, le dimensioni e la complessità dell'amministrazione. Ma la sostanza dei loro programmi non si è sviluppata né è cambiata molto nei trent'anni della loro esistenza. Non è cambiata dal loro esordio, quando fu istituita la triade dell'analisi personale, dell'analisi supervisionata e dei seminari. Le aspettative riguardo ai risultati del sistema di formazione degli istituti sono rimaste invariate, così come i metodi di conduzione della supervisione e dei seminari. Mentre la psicanalisi ha rivoluzionato l'educazione e la relazione allievo-docente, gli istituti perseverano in un sistema di insegnamento che è pre-psicanalitico, interamente centrato sul docente e dominato da questioni amministrative e politiche. L'idea di un sistema centrato sull'allievo è del tutto estranea ai nostri istituti; e, quel che è peggio, le questioni di politica e di amministrazione locali sono decise principalmente da un comitato nazionale, in accordo con gli interessi dell'associazione professionale nazionale, mentre è ovvio, secondo la teoria e la pratica psicanalitica, che niente dovrebbe contare quanto le concrete relazioni umane locali.

Il far notare tali fatti non vuol essere un rimprovero. I nostri programmi di formazione sono condotti da analisti molto occupati – in gran parte medici – nel loro tempo libero; di conseguenza spesso non consentono la sperimentazione, e noi ripieghiamo su metodi di

insegnamento del passato. La scuola centrata sul docente, pre-psicanalitica, viene facilmente in mente, mentre una scuola psicanalitica, centrata sull'allievo, richiede ragionamento e sperimentazione, incontra resistenze e deve essere concepita e condotta in opposizione agli istinti didattici naturali e arcaici.

Né vorrei dire che i nostri istituti non abbiano valore. Tengono fede al loro scopo: penso che producano una notevole percentuale di analisti competenti; ma ciò avviene mentre viene prodotto quello che, in elettronica, si chiama "rumore", un rumore così forte che il messaggio psicanalitico non riesce ad arrivare agli allievi in forma chiara e costante. La mia tesi è questa: la formazione che viene condotta nelle nostre scuole professionali, distorce alcune delle caratteristiche più valide della psicanalisi e impedisce il suo sviluppo sia come scienza che come strumento per mezzo del quale cambiare il comportamento.

Le mie affermazioni che gli istituti tengono fede al loro impegno formativo ma, dall'altra parte, danneggiano la psicanalisi, possono sembrare contraddittorie; tuttavia questo paradosso esprime semplicemente una delle intuizioni più importanti della teoria psicanalitica dell'educazione. Sfortunatamente, troppi analisti sembrano a malapena consapevoli dei contenuti di base della teoria. Permettetemi, perciò, di chiarire i punti rilevanti il più brevemente possibile. Come si insegna a leggere ai bambini? Molti metodi di insegnamento sono stati usati nella storia dell'educazione; il sistema antiquato, per esempio, che alcuni di noi ricordano, dove il docente rappresentava l'autorità intellettuale e disciplinare indiscutibile, appartenendo a un altro mondo più elevato. I bambini dovevano stare seduti immobili e in silenzio, con gli occhi fissi alla bocca del maestro, recitando, in una cantilena, insieme o singolarmente, frammenti importanti di sapere. Venivano rimproverati, umiliati, picchiati da questa aurea maestà (il maestro) ogniquale volta mostravano segni di disobbedienza o – cosa che era considerata la stessa – di ignoranza. Questa era la scuola centrata sul maestro, brutalmente autoritaria. Allora esisteva e esiste ancora un sistema di un'autorità più mite, dove le punizioni corporali sono abolite e ai bambini sono concessi alcuni mezzi di conforto e di riposo, ma la posizione di controllo del maestro non è mutata per niente. Tutti ne siamo consapevoli. Esistono anche, poco numerose ma molto importanti, delle scuole progressiste centrate sugli studenti dove il maestro sta sullo sfondo guidando le attività creative di apprendimento del bambino con il minimo indispensabile di interferenza, e dove non ci sono quasi compiti disciplinari né regole.

Se consideriamo il tema dell'imparare a leggere in questi differenti sistemi, scopriremo che viene appreso in qualsiasi modo lo si insegni: tutti i bambini normali impareranno a leggere, la gran parte entro un anno, per altri è questione di settimane e una minoranza in due anni. È strano tuttavia che, qualsiasi metodo uno si ingegni a usare per insegnarglielo, i bambini normali imparino a leggere.

Vi è, tuttavia, una grande differenza nel modo in cui, da adulti, useranno tale abilità acquisita. Non molti, tra quelli che furono soggetti a un sistema autoritario, leggeranno volentieri e per pochissimi i libri diventeranno maestri e amici. La maggior parte sarà per sempre esclusa dal mondo della letteratura. Alla maggioranza di coloro che hanno imparato sotto sistemi più progressisti, questo mondo rimane aperto. Vi è, tuttavia, una differenza più rilevante. È ovvio che i vari sistemi influenzano il pensiero e la personalità del bambino in modi diversi. In tutte le scuole i bambini imparano a leggere, ma in alcune l'esercizio del potere e della violenza diventa con ogni probabilità parte del loro io ideale.

I fattori decisivi da osservare nella teoria dell'educazione sono perciò le condizioni in cui la lettura – o ogni altra abilità – viene acquisita. Gli effetti collaterali che ne derivano

hanno un'influenza educativa di più vasta portata. Vi accorgete amaramente del loro potere quando tentate di modificare un sistema scolastico esistente. Tenti di discutere con un sostenitore del modo autoritario di insegnamento; tenti di convincerlo che vi sono mezzi diversi dal picchiare per insegnare ai bambini; tenti di mostrargli che, in un sistema più centrato sull'individuo, i bambini non solo imparano a leggere ma anche ad amare la lettura: presto scoprirai che egli tiene in maggior conto la disciplina piuttosto che l'amore per le conquiste intellettuali.

Certo, queste sono solo ovvietà che non vale la pena menzionare, se non fosse che i nostri analisti sembrano mantenere, al tempo stesso, due atteggiamenti contraddittori sulla questione, non appena essa tocca la loro specialità. Il primo, è la speranza che l'analisi venga insegnata e imparata alla perfezione – cosa non realistica; il secondo, è la concezione burocratica che l'analisi sia una materia da seguire come si segue, per esempio, un corso di anatomia – cosa che, naturalmente, non è psicanalitica. Sembra che ci si dimentichi del tutto che, per un analista, la psicanalisi è un metodo – ancora debole e imperfetto – per riparare alcuni dei danni causati da accadimenti e incidenti della crescita. Per l'analizzando [*analysand*] può rappresentare uno strumento per migliorare sé stesso; la misura del miglioramento dipende dalla sua tenace volontà nell'uso di questo metodo durante e dopo la sua analisi personale.

A differenza dei bambini che imparano a leggere, i nostri studenti sono adulti; di conseguenza c'è scarso pericolo che gli analisti didatti ne guastino il carattere. Inoltre, la psicanalisi è un argomento più complesso dell'alfabeto. A questo punto la caratteristica generale delle nostre scuole di psicanalisi andrebbe descritta brevemente. Come la gran parte delle scuole professionali, esse si fondano su una sorta di contratto tra lo studente e la scuola. Se lo studente si sottopone a determinate condizioni, riceverà un diploma o il suo equivalente in denaro e prestigio. All'interno di un sistema come questo, sembra che ci sarà ben poco bisogno, e forse non ce ne sarà nessuno, per teorie progressiste dell'educazione. Non ci sarà bisogno che la formazione venga centrata sull'allievo. La maggior parte degli studenti accetterà volentieri ciò che viene loro offerto, purché il denaro e il prestigio, garantiti a tempo debito dal diploma, appaiano degni dei loro sforzi.

Simili scuole, tuttavia, dipendono interamente da una condizione: l'esistenza di mezzi relativamente semplici ed oggettivi per verificare se i requisiti sono stati soddisfatti in modo adeguato. Se tali *test* oggettivi – che si tratti della mera registrazione della frequenza o degli esami – non sussistono (e la psicanalisi, a differenza, per esempio, della lettura o dell'anatomia, non si presta molto a tutto ciò), allora l'ammissione, la promozione e il conseguimento del titolo saranno largamente influenzati da fattori irrazionali. I docenti, quindi, divengono dei personaggi enormemente importanti e la gran parte degli studenti sono fortemente tentati di accattivarsi i loro analisti e di convincere chiunque detenga un'autorità delle proprie capacità di adeguamento. Infine, se i corsi di psicanalisi sono numerosi e lunghi, la scuola – sebbene sia una scuola per adulti – indurrà probabilmente nei suoi allievi, per lo meno temporaneamente, quelli che chiamiamo tratti infantili e puerili. Cosa succede della psicanalisi se viene insegnata in simili scuole? Mi limiterò a rispondere considerando un'unica, anche se forse la più importante, caratteristica del suo programma: l'analisi personale.

L'idea dell'analisi personale non è molto più giovane della psicanalisi stessa. Freud fu presto colpito dalla difficoltà a comunicare le sue scoperte, che evidentemente non potevano essere dimostrate ad altri come per altri lavori di natura clinica. Vi era un unico modo in cui le asserzioni di Freud potevano essere provate, e cioè attraverso l'analisi di

colui che intendeva metterle alla prova – sia per mezzo dell’autoanalisi, sia mediante un’analisi personale. Verso la fine degli anni novanta, gli studenti nelle classi di Freud gli sottoponevano di tanto in tanto i loro sogni. Talora un medico o uno psicologo gli chiedevano aiuto nel trattamento dei sintomi nevrotici. Queste prime analisi erano veramente didattiche. Freud era impaziente di mostrare i meccanismi nevrotici e le rimozioni dei traumi infantili; era impaziente di dimostrare il loro effetto e i suoi metodi di indagine. Ho letto delle lettere che scrisse negli anni venti dove discuteva di future analisi didattiche con numerosi aspiranti. Era perfino pronto a offrire un’iniziazione alla psicanalisi attraverso la cosiddetta auto-osservazione. Considerava periodi di pochi mesi sufficienti a tale scopo, che comunque erano meglio di niente.

Intorno al 1905, Freud iniziò a condurre analisi con gli psicanalisti di durata molto più lunga e con fini terapeutici molto più ambiziosi. Egli adattò la durata dell’analisi e la quantità di insegnamento diretto in essa incluso, a seconda dei desideri e delle condizioni dei pazienti-allievi e della natura dei disturbi nevrotici. Ogniqualvolta lo giudicasse opportuno, includeva materiale didattico all’interno dell’analisi personale. Con molti dei suoi allievi discusse di teoria psicanalitica, dei loro pazienti, delle politiche del giovane gruppo e dei testi che intendevano scrivere. In generale, tendeva a lasciare che l’analisi si costruisse all’interno di una relazione tra colleghi, dei quali uno si trovava a saperne un po’ di più dell’altro. Dall’inizio alla fine, Freud mantenne i suoi casi didattici del tutto liberi da interferenze di regole, direttive amministrative o considerazioni politiche. Il suo insegnamento fu completamente centrato sull’allievo (per usare la mia terminologia pedagogica) o più semplicemente, agì come uno psicanalista dovrebbe. Continuò per questa strada dopo la fondazione degli istituti, nello sgomento e nell’imbarazzo delle “autorità”, come talvolta e un po’ ironicamente le chiamava.

Per esempio, nel 1922 discussi con Freud la mia intenzione di stabilirmi a Vienna come analista praticante. Avevo saputo che il nostro gruppo di Berlino incoraggiava gli psicanalisti, specialmente i principianti, a fare un’analisi didattica prima di iniziare la loro pratica, e chiesi a Freud se riteneva che anche per me fosse auspicabile quel tipo di preparazione. La sua risposta fu: «È assurdo [*nonsense*]. Vada dritto per la sua strada. Sicuramente, incontrerà delle difficoltà. Quando sarà nei guai, vedremo cosa potremo fare». Dopo solo una settimana, mi mandò il mio primo caso di analisi didattica, un professore inglese che desiderava studiare la psicanalisi e aveva programmato di stare a Vienna circa un mese. Allarmato dal compito e dalle condizioni, ritornai da Freud; ma egli mi disse solamente: «Lei ne sa più di lui. Gli mostri tutto ciò che può fare».

Tutto ciò, lo penso ancora, sarebbe l’ambiente ideale per la formazione, sebbene comprenda appieno le forti motivazioni e le buone ragioni che portarono alla formalizzazione della formazione. Non mi sono ancora del tutto convinto che i punti deboli di un’organizzazione pseudo-scolastica possano essere compensati dai suoi vantaggi.

Nella storia della psicanalisi didattica, due periodi sono abbastanza ben delineati. Il primo, va dagli inizi della psicanalisi fino all’inverno 1923-1924. Durante questo periodo, Freud condusse, nel modo che abbiamo descritto, le analisi personali di singoli analisti che erano interessati professionalmente all’analisi. Ma non si trattava solo di Freud; infatti Abraham, Ferenczi, Federn e chiunque ne sapesse di più del primo venuto e si fosse sentito incline e competente, fece lo stesso, ciascuno a modo suo.

Io stesso sentii parlare di Freud e della sua *Traumdeutung* per la prima volta nel 1907; di tanto in tanto leggevo uno dei suoi libri o articoli, finché infine, del 1910, mi interessai

realmente alla nuova scienza. In seguito, ovviamente, iniziai ad analizzare i miei sogni e alcuni dei miei atti e delle mie fantasie e a leggere tutto ciò che era disponibile pro o contro gli psicanalisti. Lo stesso fecero alcuni dei miei compagni di studi di psicologia e, quando si presentò l'occasione, analizzai i loro sogni e applicai la psicanalisi nel mio lavoro scientifico e pedagogico. Prima di entrare a far parte della Società di Vienna nel 1913, analizzai, in circa cinquanta sedute, un sintomo acuto di un compagno.

È per me impensabile, tra l'altro, che chiunque possa essere interessato alla psicanalisi come scienza o terapia non desideri sperimentare su di sé ciò che ha letto, per accrescere la comprensione di sé stesso, per ritrovare il contatto con la propria infanzia dimenticata e per ottenere sollievo da alcune delle proprie difficoltà nevrotiche. È assai probabile che scoprirà presto che l'auto-analisi non può soddisfare la sua curiosità né realmente essergli d'aiuto per i suoi problemi. Allora si rivolgerà a qualcuno che sembra saperne di più e meritare la sua fiducia, per un'analisi personale.

Alla fine di questo primo periodo, un passo importante fu compiuto dal gruppo di Berlino. Molti dei suoi membri sentirono il bisogno di un'analisi personale ma esitavano a rivelare i loro segreti ad analisti del posto. Inoltre, la clinica psicanalitica appena fondata attirava alcuni medici che desideravano lavorarci e, allo stesso tempo, imparare la psicanalisi. Di conseguenza, Hanns Sachs fu invitato a trasferirsi da Vienna a Berlino per specializzarsi nell'analisi degli psicanalisti, sia quelli affermati che i principianti. Così egli divenne il primo analista didatta. Sachs, come sapete, non era medico e aveva a quel tempo pochissima esperienza terapeutica. Egli realizzò presto che era troppo difficile analizzare e, nello stesso tempo, supervisionare il lavoro terapeutico dei suoi analizzandi e, per giunta, discutere di teoria e tecnica con loro. Allora, molto saggiamente, sgombrò l'analisi personale da tutto il materiale didattico e rimandò tali problemi ai corsi e ai seminari che egli e altri conducevano in clinica. Questa procedura venne seguita e lo è ancora da tutti gli analisti didatti. Alla fine del 1923 o all'inizio del 1924 il comitato per la formazione della Società di Berlino decise di razionalizzare le sue attività. Preparò l'offerta di un corso didattico completo rivolto a quegli psichiatri che accettarono, tra gli altri, i seguenti termini: il comitato ammetteva o respingeva il candidato in modo irrevocabile e in base all'impressione ottenuta attraverso tre colloqui preliminari; il candidato si sottoponeva all'inizio a un'analisi personale della durata di almeno sei mesi: l'analista didatta era designato dal comitato; il comitato, su suggerimento dell'analista didatta, decideva a che punto l'analisi era sufficientemente progredita in modo che il candidato potesse partecipare alle fasi ulteriori di formazione; e inoltre, decideva quando l'analisi personale poteva considerarsi conclusa. Il candidato si impegnava, per iscritto, a non chiamarsi psicanalista fino alla sua ufficiale ammissione alla società.

Questa selezione tra i requisiti per l'ammissione che furono annunciati a Berlino quasi trent'anni fa dovrebbe confermare a sufficienza la mia prima affermazione, cioè che il nostro programma didattico non è molto cambiato da quando fu istituito. A quel tempo, tuttavia, la proclamazione di questa politica era qualcosa di inaudito nel mondo psicanalitico. Alcuni analisti l'avevano salutata come la soluzione al problema di fondo. Altri erano scettici. Altri ancora, me incluso, erano certi che la decisione presa a Berlino, lungi dal risolvere i problemi incontrati, piuttosto complicava il nostro compito.

Ripensandoci, dopo un'esperienza di trent'anni, possiamo comprendere meglio i fattori che determinarono la nuova politica del gruppo di Berlino. La gran parte degli analisti della vecchia generazione era rimasta sorpresa e anche spaventata nel momento in cui, dopo la guerra, apparve evidente che, per così dire, la psicanalisi, che fino a quel

momento era rimasta dietro le quinte, avesse conquistato il centro della scena. Dal 1920 Freud e la psicanalisi erano diventati inaspettatamente celebri in tutto il mondo. A noi più giovani, questo naturalmente non parve né sorprendente né spaventoso. Da parecchi anni avevamo previsto il cambiamento e ora l'attesa rivoluzione culturale stava dilagando intorno a noi in Germania e in Austria. Psicologi, educatori, operatori sociali, l'intero movimento giovanile, i dipartimenti dell'educazione dei partiti socialisti e dei nuovi governi democratici: tutti iniziavano a conformare le azioni, le idee e anche gli istituti secondo direttrici psicanalitiche – sebbene, in genere, seguendo le teorie più superficiali di Adler. La gran parte dei nostri membri più anziani non sapeva granché di questi fondamentali cambiamenti sociali né si curava di conoscerli. Ma infine, nel momento in cui di rado si poteva aprire un giornale o entrare in un *night club* o partecipare a uno show senza sentire parlare pro o contro la psicanalisi, essi si allarmarono e svilupparono delle forti tendenze xenofobe, ansiosi di preservare quell'isolamento a cui da tempo erano abituati ed erigere dighe contro questa ondata di interesse generale. Tranne che per un esiguo numero di medici socialisti, la professione medica in Germania era compattamente contraria alla nuova era. La psicanalisi era guardata dall'alto in basso come decisamente non rispettabile, nonostante anche tra i medici l'interesse per l'analisi stesse già crescendo, soprattutto tra gli psichiatri più giovani che si interessavano alla psicoterapia. Ma, strano a dirsi, gli stessi psicanalisti desideravano la rispettabilità. Desideravano costituirsi come parte della professione medica e, per realizzare il loro scopo, erano convinti di dover disporre di cliniche, scuole professionali e associazioni professionali.

Le associazioni psicanalitiche a quel tempo erano piuttosto sconosciute. Erano dei piccoli *club* scientifici costituiti da pochi emarginati e fuoriusciti dalla professione medica e da qualche esponente dell'avanguardia non medica. Si dedicavano allo sviluppo e all'applicazione delle invenzioni e delle teorie di Freud e il loro contributo – come ora è evidente – ha agito come un importante fermento e come un catalizzatore. Arrivò il giorno in cui le associazioni psicanalitiche furono costrette ad adeguarsi alla nuova realtà che esse stesse avevano fatto nascere.

La questione diventava adesso in che modo adeguarsi. A Vienna, vicino a Freud, avevamo preferito l'idea di offrire al nuovo movimento le opportunità di uno studio serio della psicanalisi e della sua applicazione in tutti i campi terapeutici ed educativi. A Berlino, la tendenza era piuttosto di isolare nettamente le associazioni psicanalitiche dal movimento analitico generale e, gradualmente, istituire la psicanalisi 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 disposizioni per la formazione dei non medici. Ma, con sempre più grande intensità, il loro scopo divenne quello di rilasciare diplomi di psicanalisi. Col tempo, la tendenza di Berlino prevalse. Tuttavia, la cosa più importante per lo sviluppo di quelle caratteristiche della nostra formazione di cui parlo stasera, fu la malattia di Freud. Come ricorderete, nell'estate 1923 fu scoperto il cancro di Freud e tutti, compreso lui stesso e i suoi medici, si aspettavano che morisse in pochi mesi. L'estate successiva risultò che il cancro era sotto controllo e che Freud avrebbe vissuto ancora molti anni.

Non ho bisogno di spiegare nei particolari ciò che la “morte e la resurrezione” di Freud, durante quell'anno, significarono per gli analisti più vecchi di Vienna e Berlino, per coloro che per un decennio o più avevano combattuto al suo fianco, condiviso i suoi trionfi e fallimenti, coloro per i quali era il leader incomparabile, ma, nel loro inconscio, padre e Dio, odiato e amato in modo ambivalente.

Vi furono, come potete supporre, esplosioni delle forze dell'Es e formazioni reattive contro di esse. Il caso di Rank può illustrare adeguatamente l'esplosione dell'Es [*outburst of the id*]. Per Rank, l'incombente morte di Freud fu il segnale per mettersi sulla propria strada. Dal momento in cui la sua impazienza lo aveva portato ad allontanarsi troppo presto, alla guarigione di Freud si trovò con i ponti tagliati e non potendo che avanzare verso il nulla. Altri erano angosciati per la minaccia della perdita e divennero molto ansiosi di arginare con forza l'eterodossia, poiché si sentivano responsabili del futuro della psicanalisi. Decisero di limitare ogni ammissione finale alle loro società con una rigida selezione tra i candidati, e con l'istituzione di un lungo e coercitivo periodo di formazione autoritaria. Di fatto, punivano nei loro allievi la propria ambivalenza. In questo modo hanno consolidato la sola tendenza che Freud aveva sempre voluto evitare: ridurre la psicanalisi a un'appendice della psichiatria.

Queste motivazioni irrazionali di xenofobia e di senso di colpa introdussero tratti melanconici nella nostra formazione. Accadde che questi tratti erano del tutto in sintonia con lo spirito prussiano¹ che fioriva tra i fondatori dell'Istituto di Berlino.

Ho parlato di alcune delle motivazioni inconscie che portarono alla razionalizzazione della nostra formazione. Sono sicuro che non scambierete la mia analisi dei motivi per una valutazione dei risultati. Dovete tenere presente che, una volta che gli istituti furono fondati, un nuovo insieme di motivazioni le tenne in vita, e con ogni probabilità erano molto diverse da quelle che li avevano fatti nascere.

Qualsiasi motivo ci fosse in origine, stasera la questione su cui dobbiamo interrogarci è: Quanto bene reggono gli istituti dopo trent'anni di esperienza? Quale utilità trae l'allievo dall'analisi didattica? Qual è esattamente la sua funzione preparatoria? Non lo sappiamo. In trent'anni non abbiamo imparato granché su questi argomenti. Chi ha indagato queste questioni? Alcuni analisti didatti ci hanno dato le loro personali opinioni, ma sono sufficienti a giustificare razionalmente lo status dell'analisi personale come preparazione obbligatoria per la prima fase di formazione?

In psicanalisi, come in qualsiasi altro campo, l'istituzionalizzazione non incoraggia il pensiero. Per il giovane psichiatra che desidera diventare analista, come pure per i suoi insegnanti nell'istituto, un'analisi didattica è semplicemente una parte della realtà professionale alla quale tutti devono conformarsi. La gran parte degli allievi la trova benefica, alcuni in misura molto rilevante, e questo è sufficiente a incoraggiare gli psicanalisti a fare un'analisi personale; a mio avviso, però, questo non è ancora abbastanza per soddisfare la curiosità scientifica che è un ingrediente di base della psicanalisi freudiana. Consentitemi di considerare la questione in modo più approfondito.

In primo luogo, l'analisi didattica non ha un equivalente nelle altre istituzioni didattiche. Siamo orgogliosi di una simile peculiarità. Di fatto, tuttavia, siamo inclini a considerare l'analisi personale come uno dei numerosi corsi obbligatori. Perlomeno permettiamo che gli studenti e il pubblico la considerino come qualcosa di equivalente a un corso, diciamo, di anatomia. Come le scuole di medicina richiedono corsi di anatomia nel curriculum preparatorio, allo stesso modo richiediamo un'analisi didattica come la parte preliminare e fondamentale della nostra formazione. Aspiriamo ad alti standard professionali per dare garanzie al pubblico, esattamente come fanno le scuole di medicina.

¹ Lo "spirito prussiano" è un concetto storico-culturale che indica il carattere attribuito allo Stato prussiano e ai suoi funzionari, incentrato su una disciplina ferrea, un'obbedienza gerarchica, il senso del dovere, il militarismo come ethos civile [n.d.t.].

Tale argomentazione, una delle più importanti a favore della formazione organizzata, non è del tutto sbagliata, ma non è realistica.

In un corso di anatomia, lo studente acquisisce un certo sapere o un'abilità che, con cambiamenti relativamente minimi, rimangono inalterati per tutta la sua vita. Quello che un medico sa su questo argomento un anno o due dopo i suoi esami, è probabilmente ciò che saprà per l'intero periodo della sua pratica. Per l'analisi è molto diverso. Un'analisi didattica fornisce poche conoscenze e nessuna abilità. Potrebbe essere paragonata con la messa a punto di un motore – un procedimento che può o non può essere sufficiente per la vita. Se consultate un medico rispettabile potete essere sicuri che ha avuto delle basi di anatomia esaurienti e utilizzabili per sempre. Quando prendete appuntamento con un membro in regola dell'Associazione Psicanalitica, sapete molto poco di quello che potete aspettarvi da lui, proprio come se compraste un'automobile usata senza accertarvi di quando è stata revisionata l'ultima volta. Ma non deve forse ogni psicanalista essere analizzato? Penso che ogni psicoterapeuta dovrebbe fare un'analisi personale e che è opportuno che ripeta l'esperienza ogni volta che ne sente il bisogno. Come ho affermato prima, non riesco a immaginare uno psicoterapeuta che non desideri un'analisi personale e che non faccia ciò che è in suo potere per poterne fare una. Uno psicanalista moderatamente capace può diventare un buon psicanalista dopo un'analisi personale, e uno psicanalista buono può trasformarsi in un maestro. Oppure, l'analisi potrebbe anche non avere alcuna influenza sul suo lavoro. Tuttavia può averlo aiutato personalmente, e pertanto incrementato la sua competenza. Oppure, niente di tutto questo. Alcune persone compiono un grande progresso intellettuale attraverso l'auto-analisi; altre diventano modeste e rassegnate. E alcune – e questo forse va sottolineato – attraversano la loro analisi senza esserne toccate né cambiate. L'analisi è una cosa auspicabile, di più: è necessaria; ma dubito che i suoi benefici essenziali si concretizzino quando è “presa” con lo stesso spirito con cui si prende un corso di anatomia o un esame finale.

La ragione del mio dubbio è evidente. Siamo tutti concordi sul fatto che la natura e la forza del motivo che conduce il paziente in analisi sono uno dei fattori più importanti nella sua terapia. Siamo anche concordi, penso, nel ritenere l'analisi controindicata quando il paziente manca di una motivazione consistente e genuina al trattamento. L'obbedienza alle richieste di un'autorità – di qualsiasi specie – viene in genere considerato una scarsa motivazione per un'analisi. Pazienti che desiderano essere psicanalizzati per eguagliare i loro amici o acquisire prestigio, rappresentano in effetti delle pessime scommesse dal punto di vista prognostico.

Su quali possibili basi ignoriamo queste controindicazioni nel caso dei nostri candidati in formazione? Proseguendo, credo sia particolarmente deplorabile che programiamo l'analisi personale obbligatoria con una rigidità così pesante. Nel corso naturale della carriera di un analista vi sono due fasi in cui le motivazioni intellettuali per un'analisi personale possono essere molto forti. Quando comincia a interessarsi seriamente alla psicanalisi, alla psicoterapia e alla psicologia, e considera questi campi come una possibile vocazione, giungendo a chiedersi: «Quanto sono vere e importanti la psicoterapia e la psicanalisi? In che misura sono io stesso un nevrotico? Posso essere aiutato?» Queste e altre questioni simili dovrebbero portarlo a un'analisi personale proprio nel momento in cui ha deciso la sua professione e, contemporaneamente, le sue motivazioni saranno sufficientemente forti e lucide da sostenerlo verso un'analisi personale di una certa durata e profondità. Tuttavia, secondo le nostre regole didattiche, un candidato deve essere un medico e uno specialista in psichiatria prima che possa essere

autorizzato ad iniziare un'analisi didattica – che giunge allora troppo tardi per soddisfare i suoi dubbi legittimi, la curiosità e l'insicurezza relativa alla sua carriera come psicanalista. La seconda fase naturale avviene dopo che lo psicanalista ha accumulato molti anni di esperienza e scopre che non si sente così competente, sicuro e appagato del suo lavoro come aveva sperato di essere. Le nostre regole prescrivono l'analisi di gran lunga troppo presto per soddisfare una simile esigenza. Vale a dire, costringiamo il giovane psichiatra a fare la sua analisi didattica molto tempo dopo che ha deciso la sua carriera, ma molto prima che possa aver maturato una significativa esperienza. Le nostre regole lo forzano a un'analisi didattica esattamente nel periodo in cui, dopo anni e anni come studente, egli raggiunge l'indipendenza. A questo punto si trova di fronte la prospettiva di numerosi altri anni come candidato e allievo sottoposto a una rigida supervisione. Viene da chiedersi fino a che punto gli psicanalisti possano spingersi nell'astrazione.

Permettetemi ora di discutere per pochi minuti di un problema che, rigorosamente parlando, non è un problema di formazione ma vi è collegato molto strettamente: la selezione dei candidati. Ovviamente se vi sono più aspiranti dei posti disponibili, fin dall'inizio dobbiamo decidere se fare la selezione sulla base di criteri meccanici – l'ordine alfabetico, l'anzianità, l'influenza, ecc. – o in base alla relativa idoneità al compito. Dato che naturalmente i nostri istituti hanno optato per criteri qualitativi, l'unica alternativa sembra essere o osservare gli aspiranti durante un periodo di prova oppure valutare le loro potenzialità attraverso una sorta di valutazione prognostica. Tutti gli istituti, credo, hanno deciso in base a una selezione preliminare. Nel caso della psicanalisi sembra trattarsi di una decisione teleologica. È ugualmente ovvio che i candidati da valutare incontrino il loro esaminatore che, attraverso vari metodi, tenterà di formulare un giudizio chiaro e distinto su quelle qualità o potenzialità sulle quali è focalizzato il suo attuale interesse. La scelta del metodo dipenderà dalla psicologia dell'esaminatore, dalla sua esperienza nel formulare tali giudizi, dalla natura delle doti da esaminare, dal tempo disponibile, dalle procedure prescritte, dai metodi consentiti. Generalmente, gli esaminatori giungono a formulare un chiaro giudizio mediante giudizi comparativi piuttosto che assoluti (A è più affidabile di B e meno di C rispetto a...).

I giudizi in questione in questo caso non hanno a che fare né con la logica né con la morale. Appartengono, perlomeno in parte, a una classe molto interessante di fenomeni mentali, relativi all'intuizione, che presi in esame molti anni fa, definendoli a quel tempo giudizi fisiognomici. Quando percepiamo alcune caratteristiche del volto di qualcuno, o la sua andatura, la voce, ci rendiamo subito conto se egli è ostile, amichevole, se è avido, se è generoso, ecc., sperimentiamo internamente un giudizio primitivo fisiognomico nel senso stretto della parola. Quando, dopo un'ora di conversazione, ci congediamo da una persona sapendo chiaramente se sia affidabile in certe questioni o se ha il bernoccolo per l'analisi, sperimentiamo un giudizio complesso nel quale la componente fondamentale è della natura di quel giudizio fisiognomico. I miei studi mi hanno mostrato che esistono differenze individuali considerevoli – nel senso della frequenza, naturalezza, chiarezza e precisione – attraverso cui l'individuo sperimenta il giudizio fisiognomico. Alcune persone hanno forti difese contro le percezioni fisiognomiche. Altre sentono che le difese si attenuano sotto l'effetto di una forte stanchezza, dell'alcol, ecc. Certuni conoscono e accettano le esperienze di tipo fisiognomico come parte integrale delle proprie relazioni umane e hanno imparato a fidarsene. Alcuni validi psicologi praticanti appartengono a questo gruppo. Io mi colloco all'estremo opposto.

Nella selezione dei candidati il giudizio fisiognomico occupa necessariamente un posto preminente. Riusciamo, persino, a fare diagnosi. Riconosciamo, per esempio, il sintomo di una psicosi o un'espressione di regressione orale. In alcuni casi prevale l'insight diagnostico; in altri rimane sullo sfondo. L'esaminatore probabilmente considera come più facili i casi in cui prevalgono le decisioni diagnostiche, ma questi sono, credo, i più rari.

A ogni modo, che ciò sia vero o no, l'esame non può essere ridotto a una diagnosi, poiché noi non giudichiamo sulle qualità attuali. Per farla breve, prediciamo il futuro. Ci facciamo un'opinione su quello che il candidato sarà dopo aver fatto un'analisi. Non è ancora stato inventato un sistema diagnostico che permetta previsioni di tal sorta. Naturalmente, siamo inclini a respingere del tutto quegli aspiranti il cui trattamento offre la migliore possibilità prognostica – vale a dire coloro che chiedono apertamente aiuto per i loro disturbi nevrotici. In secondo luogo, non sappiamo che aspetto abbia un buon analista. Forse sappiamo – sebbene ne dubiti – quali siano le qualità richieste a uno psicanalista, ma non sappiamo quali “sintomi” queste qualità producano nella situazione di valutazione. Perciò, malgrado tutte le decisioni diagnostiche, il fattore essenziale nella selezione rimane un giudizio fisiognomico. Da questo consegue, tra l'altro, che solo coloro che sono dotati nel formulare giudizi fisiognomici, dovrebbero essere autorizzati a selezionare allievi. Perlomeno, dovrebbero essere escluse le persone che, a causa delle proprie resistenze, sono riluttanti o maldestre nel gestire le proprie attività di giudizio fisiognomico. Una tale selezione è irrazionale? Preferisco affermare che è pre-razionale nel suo carattere essenziale. Non è, dunque, da condannare? Certamente no. Dovremmo forse smettere di votare, di scegliere amici affidabili, di regolare il nostro bilancio sulla base di previsioni riguardo ai nostri pazienti – tutte attività in cui i giudizi fisiognomici giocano un ruolo essenziale? Uomini con una formazione scientifica, medici e dottori di ricerca per esempio, provano abitualmente un senso di colpa quando formulano giudizi fisiognomici o quando si rendono conto di averli utilizzati, specialmente nel proprio ambito professionale. Ma non serve a nulla negare che la selezione dei candidati per gli istituti sia essenzialmente una procedura non scientifica, ossia prerazionale. Ammetterlo significa compiere il primo passo per migliorare la procedura e soppesarne con intelligenza vantaggi e svantaggi. La tendenza generale del pensiero è orientata a migliorare la procedura di selezione rafforzando il settore diagnostico e introducendo batterie di test o loro equivalenti. Sono convinto che un simile programma non migliorerà sostanzialmente la situazione, perlomeno non nel futuro prevedibile.

Per amor di discussione, suggerisco di esaminare comunque questa prospettiva. Negli ultimi dieci anni la sperimentazione, lo screening e la valutazione hanno fatto tremendi progressi sotto la pressione delle esigenze del mondo degli affari e dell'efficienza pianificata. Oggi agli psicologi sembra possibile riuscire a inventare o a disporre di un metodo idoneo per ogni problema di valutazione specialistica. A dire il vero, raggiungere un tale obiettivo richiede, in alcuni casi, un progetto di ricerca e di studi altamente complessi, che impegnano un gran numero di ricercatori per un periodo di molti anni. È verosimile che la costituzione di una procedura di selezione diagnostica per psicanalisti risulterà far parte del più difficile, costoso e dispendioso nel tempo tra i progetti. Ma supponiamo, per amor di discussione, che fosse perfezionata. In questo caso, la maggior parte degli analisti che si occupano di formazione, ripensandoci, lotterà valorosamente contro il loro impiego nei nostri istituti, perché la selezione verrebbe completamente tolta dalle loro mani e sarebbe condotta, invece, da specialisti che non sono psicanalisti. Questi

psico-esaminatori diventerebbero dei super-analisti didatti e sono sicuro che ai direttori degli istituti ciò non piacerebbe. Al tempo in cui la psicologia della valutazione ottenne i suoi primi trionfi, gli psicologi erano così ansiosi di far approvare leggi che garantissero loro un campo professionale proprio, e gli psicanalisti erano così occupati a formulare leggi che escludessero gli psicologi come concorrenti per il proprio reddito, che qualcuno si dimenticò completamente di inserire due leggi eminentemente importanti nei codici legislativi. Primo, non è permesso comunicare il risultato della procedura di esame, screening e di valutazione a nessuno che non sia l'esaminando. Secondo, ogni persona che detiene un'autorità che governa i destini umani in misura maggiore o minore, come i dirigenti d'azienda, gli ufficiali dell'esercito al di sopra del grado di colonnello, i senatori, i docenti universitari e i membri dei comitati didattici, devono rendere pubblici i risultati delle loro valutazioni.

Senza mezzi termini, sono realmente convinto che si tratti di perversione quando i candidati sono "rorschaccati" senza che gli si comunichino i risultati del Rorschach. Penso che la procedura naturale sia che gli analisti didatti debbano comunicare i loro risultati ai loro potenziali analizzandi. Ma purtroppo, nel momento cruciale, quando gli psicologi della valutazione cominciarono a montarsi la testa, tali idee furono etichettate come folli, esagerate e poco collaborative. E ora, dopo che la psicologia si è perfezionata, scopriamo che ha razionalizzato la relazione del gruppo con l'individuo che desidera appartenervi, invece di razionalizzare la relazione dell'individuo che deve essere messo alla prova dal gruppo. L'individuo adesso è così completamente dipendente dal gruppo, così perfettamente integrato, che non esiste più alcun io al di fuori del gruppo e di conseguenza la psicanalisi freudiana non è più necessaria. A malapena è ancora possibile.

Trovo che il modo più spontaneo per operare la selezione sia il seguente. Se incontrassi qualcuno che mi ha colpito perché interessante, pieno di talento, interessato appassionatamente alla psicanalisi, tenterei di tenerlo d'occhio. Lo vorrei vedere ai seminari o a un party dato da uno dei miei colleghi e vorrei avere l'occasione di sentire cosa sta combinando con il suo psichiatra, psicoterapeuta o con i pazienti. Quando il mio interesse per lui si è protratto per un tempo ragionevole, lo inviterei come ospite ai *meetings* scientifici della Società Psicanalitica, e ai vari seminari, letture, ecc. che la società o l'istituto sta portando avanti. Lo presenterei ai miei amici nell'associazione e ad alcuni tra i membri più esperti e attirerei la loro attenzione verso questa potenziale scoperta. Alcuni di loro potrebbero aver sentito parlare di lui e averlo visto al lavoro. In base a quello che sta facendo, lo inviteremmo a tenere una conferenza, a partecipare alle discussioni o a presentare un contributo; o, se dovesse essere uno psicoterapeuta, ci offriremmo per supervisionare alcuni suoi casi. Poiché è interessato alla psicanalisi, probabilmente sarà desideroso di essere psicanalizzato lui stesso; e, secondo il tempo che ho a disposizione e il giudizio del mio controtransfert, lo prenderei in analisi io stesso o suggerirei che trovasse un posto nell'agenda di qualcun altro. Dopo un certo tempo, diciamo dopo un anno o due, egli avrà stabilito alcuni contatti sociali e professionali oltre ad aver incontrato il gruppo e lavorato con analisti di controllo. Una parte considerevole dei membri del gruppo saprà adesso abbastanza bene se gli piace e se pensa che sia, possa o no, diventare un buon psicanalista. Di conseguenza, un giorno il gruppo voterà per la sua ammissione o la sua esclusione.

Non è difficile riconoscere alcuni difetti in questo sistema, se volete chiamarlo sistema. Ci sono degli svantaggi anche nell'attuale sistema, mentre il mio modo di trattare con i futuri analisti ha il preciso vantaggio di essere altrettanto imprevedibile, altrettanto un

miscuglio di applicazione irrazionale di intuizioni razionali, e altrettanto specificamente tagliato su misura per ciascun caso, quanto la psicanalisi freudiana.

Ma in questo modo, avremmo a disposizione un numero sufficiente di nuovi membri, e proprio quelli più desiderabili? Se noi limitiamo i potenziali analisti a un gruppo definito da criteri puramente extra-psicanalitici, è allora ovviamente dubbio che otterremmo un numero sufficiente di nuovi membri. Eppure, in questo gruppo, saremmo altrettanto certi di ottenere quelli più o meno desiderabili come lo siamo adesso. Attualmente, le prime considerazioni – non le ultime – nella selezione dei candidati, sono i fattori esterni, come l'essere dottore in medicina, avere una formazione psichiatrica, avere denaro, avere delle priorità. Nel mio schema la prima considerazione è: la persona mi interessa e scommetto su di lui come materiale psicanalitico? Se il desiderio del gruppo è di reperire un gran numero di candidati di qualità, allora i requisiti esterni alla psicanalisi non dovranno essere presi in considerazione, o, comunque, dovranno essere considerati solo in ultima istanza, perché l'associazione o l'istituto possano rinunciarvi, o trovare dei modi per aggirarli, mentre sulle considerazioni primarie non dovrebbe esserci alcun compromesso.

Per ritornare alla nostra questione principale – l'analisi didattica –, nel nostro sistema purtroppo l'analista didatta è anche incaricato del compito di decidere quando il candidato è pronto a seguire i seminari, quando egli può essere ammesso ai controlli, quando l'analisi didattica può considerarsi finita. In generale, è in gran parte a sua discrezione se il candidato diviene uno psicanalista. L'analista didatta non è, come il metodo freudiano esige, una mera figura transferale. Egli è invece parte della realtà del paziente, un fattore potente e perfino decisivo in essa. Una deviazione così vistosa dalla tecnica classica può essere opportuna nei casi di strutture non classiche – nell'alcoolismo, per esempio, o in un alto grado di infantilismo; ma questi casi raramente costituiranno un materiale adeguato alla formazione. Il nostro sistema non permette neppure all'analista di modificare le regole alle quali lavora. Egli deve assumere in ogni caso l'atteggiamento di un giudice. Per questioni di politica istituzionale e di circostanze, l'analisi didattica istituzionalizzata presenta dunque le caratteristiche di una tecnica non freudiana. Mi farebbe piacere richiamare brevemente la vostra attenzione su alcuni punti ulteriori che possono essere rilevanti per la valutazione futura dell'analisi personale.

L'analisi personale non è una barriera contro l'eterodossia. Gli ideatori del nostro sistema didattico, che hanno riposto tante speranze nella sua forza preventiva, sono stati smentiti definitivamente. È sufficiente per i nostri punti di discussione elencare solo alcuni degli ex allievi dell'Istituto di Berlino: Alexander, Rado, Horney, Fromm, Reich, Fromm-Reichmann.

Come notavo prima, l'analizzando non impara molto sulla tecnica nella sua analisi personale. Diviene consapevole dello stile e della personalità del suo analista attraverso l'identificazione e l'intuizione piuttosto che attraverso un'osservazione cosciente; egli certamente incorpora alcuni dei suoi stereotipi. Ma nel suo lavoro, questi residui della sua analisi personale sono almeno tanto un ostacolo quanto un aiuto. Spesso il desiderio dell'allievo di conoscere cosa l'analista pensa o senta o i motivi dei suoi interventi tecnici, diventa una seria resistenza; talvolta l'atteggiamento dell'analista verso i propri pazienti è negativamente influenzato da reazioni inconsce nei confronti del proprio ex analista. Come unico rimedio contro i cosiddetti punti ciechi, l'analisi personale a mio avviso, è enormemente sopravvalutata. Forse nel 1900 nessuno era in grado di riconoscere e accettare il complesso di Edipo senza aver prima dissolto le forze rimuoventi in se stesso. Allora eravamo ciechi e non potevamo vedere certi fatti sia in noi stessi che negli altri.

Ma anche per quei tempi la generalizzazione è scorretta. Freud, e certamente non solo lui, era stato in grado di trovare il complesso di Edipo nei suoi pazienti prima di averlo scoperto in sé attraverso l'autoanalisi. Oggi, molti psichiatri e psicologi si sono convinti che il complesso di Edipo, nella definizione di Freud, esista. Sarebbe senz'altro un errore dichiarare che non riescono a vedere il complesso negli altri, sebbene possano essere completamente ciechi nei confronti di sé stessi. La verità consiste nel fatto che solo se la rimozione del complesso di Edipo o di altri nuclei infantili è molto profonda, specialmente se circondata da meccanismi fobici o psicotici, diventa impossibile un'osservazione appropriata e il trattamento dei pazienti nevrotici. Se uno psicoterapeuta si è trovato in questa condizione farebbe bene a procurarsi un'analisi personale. Probabilmente si sentirebbe molto meglio dopo averla fatta e, se fosse preoccupato per la sua competenza come terapeuta, sarebbe più capace di dimostrarla.

Potremmo continuare a lungo a verificare tutti gli argomenti avanzati a favore dell'analisi didattica obbligatoria. In ogni caso siamo forzati a concludere che l'argomento regge in alcune circostanze, ma mai in tutte. Vi sono, per quanto riesca a vedere, solo due fattori nell'analisi personale, che possono reggere a un buon grado di generalizzazione. Il primo, spesso ma non sempre, è che, attraverso un'analisi personale, è possibile raggiungere quell'alto grado di familiarità intima con il materiale psicologico che è necessaria a un analista. Ciò vale soprattutto per i medici, la cui formazione nelle scuole di medicina è quasi del tutto orientata a fenomeni oggettivi. L'analisi personale può dare loro la necessaria buona coscienza nel trattare con il mondo soggettivo. Il secondo, è che l'impatto e la portata delle reazioni di transfert possono forse essere pienamente apprezzati solo dopo un'analisi personale, sebbene anche in questo caso dobbiamo considerare una variante, poiché questo è vero solo se vi è stata un'analisi del transfert convincente. E non sono davvero certo che si debba aver fatto esperienza del proprio transfert per poter riconoscere quello del paziente.

Eppure non vi farei perdere una serata a discutere la questione: un analista dovrebbe fare un'analisi personale, o è tenuto a farla, se il problema potesse essere circoscritto entro questi confini relativamente ristretti. Ma non può esserlo. È nella natura del legiferare che le leggi debbano essere precise, e a quanto pare la loro precisione può essere assicurata solo dall'emanazione di altre leggi. Non basta insistere sul fatto che ogni analista debba fare un'analisi personale. I legislatori saranno fortemente tentati – e subiranno pressioni – di qualificare e definire il significato del termine “analisi personale”. In seguito calcoleranno quanto un'analisi debba durare, quante sedute settimanali, quali analisti siano qualificati a farla e quali non lo siano, e via di questo passo. In breve, ci troviamo nella situazione attuale, con la certezza che tutto peggiorerà se questa tendenza a regolamentare con la legge non è tenuta a freno.

Nel 1924, quando vidi i legislatori lavorare così appassionatamente a Berlino, pensai che erano, forse in modo naturale, animati dallo spirito dell'esercito prussiano. Fin da quei giorni ero arrivato a comprendere che l'istituzionalizzazione non aveva niente a che fare con quello spirito specifico, ma che stabilire leggi è, ovunque, un hobby degli psicanalisti. Un uomo probabilmente sceglie come hobby un'attività che lo compensi di certe frustrazioni nella sua vita professionale. Ora, se c'è qualcuno che deve frustrare la propria pulsione di potere, le soddisfazioni dell'Io e le componenti morali e sadiche inerenti al legislatore, questi è senz'altro lo psicanalista durante le sue giornate di lavoro. E così, per consolazione, ci ritroviamo oppressi nelle nostre organizzazioni internazionali, nazionali e locali da comitati su comitati; da regole, da standard, da leggi e dalla

moltitudine delle loro specificazioni; ci serve tutta la trafilata dei grandi affari, dell'esercito e di ogni burocrazia per governare un piccolo gruppo di poche centinaia di individui generalmente civilizzati e gradevoli, la maggior parte dei quali è seriamente interessata ad aiutare sé stessa e i propri pazienti, e a fare un po' di ricerca nelle ore libere. Ma sfortunatamente, la stesura delle leggi e la loro applicazione e imposizione si trasforma in un hobby che si vendica. Risucchia la vita dalla psicanalisi imponendole, come abbiamo visto, regolamenti sempre più non analitici.

Per me è del tutto fuor di dubbio che la situazione di transfert leggermente distorta nell'analisi personale dei candidati sia uno dei risultati di queste leggi, che ha conseguenze percepibili in quasi tutti i casi. Alcuni possono essere trattati facilmente; in altri, la situazione di transfert mutata o combinata con altri fattori, rende molto difficile o quasi impossibile ottenere risultati dall'analisi della psicogenesi dell'infanzia. Spesso i transfert manipolati in questo modo producono un miscuglio di terapia psicanalitica e non psicanalitica. Talvolta, l'effettiva dipendenza dell'allievo dal giudizio e dalla benevolenza del suo analista, insieme alla sua ribellione contro questa situazione, prolunga l'analisi oltre ogni ragione. Una lunga lista di difficoltà e limiti deriva da questa anomalia del transfert, che proprio noi – tra tutti – imponiamo arbitrariamente all'analisi didattica.

Non sono un perfezionista. Molti dei nostri pazienti vivono in contesti così avversi al metodo psicanalitico ortodosso che dobbiamo scendere a compromessi. Molti dei nostri pazienti sono conformisti così radicali, così dipendenti, così avidi di essere accolti, così gelosi e competitivi a tal punto che ciò che per altri è fantasia per loro diventa realtà; necessitano di un tipo di psicanalisi modificata: leggermente modificata nella tecnica, notevolmente modificata nei suoi obiettivi. Ma dovremmo davvero assumere come modello per le nostre scuole di psicanalisi una situazione in cui la dipendenza dalla benevolenza dell'autorità diventa un dato di realtà; in cui la capacità di conformarsi a regole e orari diventa la vera misura dell'eccellenza; e in cui vengono incoraggiati la paura e la competizione libidica con gli studenti?

L'analisi personale tende comunque a infantilizzare per un certo tempo e grado l'analizzando. Quando l'incorporiamo in un sistema scolastico nel quale l'allievo viene trattato come oggetto di regole astratte, questo infantilismo si accresce. Quando l'allievo è costretto a stare in questo clima per lungo tempo, gli diventa difficile vedere la psicanalisi per quello che è realmente: un mezzo per rafforzare la propria indipendenza intellettuale, emotiva e sociale.

La giustificazione che viene data di solito per il setting nel quale insegniamo la psicanalisi è duplice: 1) dobbiamo formare un buon numero di psicanalisti ben preparati e competenti; 2) quando il numero degli aspiranti è alto e il numero di buoni analisti didattici piccolo, non si può fare diversamente.

Permettetemi di fare alcuni rilievi conclusivi su questi argomenti. Il primo è che, ovviamente, se alcuni imparano la psicanalisi in qualsiasi setting. Ciò non dimostra che dobbiamo inventare le situazioni più sfavorevoli per insegnare la psicanalisi. Il secondo: supponiamo di prendere sul serio la costituzione della nostra associazione. I nostri membri sono rappresentati da analisti competenti. C'è naturalmente una certa gamma di variazione in ciò che si chiama il talento per la psicanalisi, nell'adesione a una teoria o tecnica più o meno freudiana. Vi è una certa variazione nella quantità di esperienza. Alcuni membri sono apprezzati universalmente, altri sono meno popolari. Alcuni fanno riferimento ai loro colleghi, altri molto poco. In certi nostri gruppi vi sono alcuni che hanno una eccellente reputazione.

Ogni gruppo deve avere, ovviamente, un “membro” più debole. Ma non possediamo alcun modo per poter classificare razionalmente i componenti con Buono, molto Buono, il Migliore analista. Eppure, stranamente, è esattamente ciò che è avvenuto. I membri di tutti i nostri gruppi sono suddivisi in sufficientemente buoni per il semplice paziente che paga; mentre altri, quelli veramente buoni, si prendono cura di coloro che saranno i nostri futuri colleghi. Penso che una tale suddivisione non sia giustificata e gli ultimi vent’anni provano che è dannosa alla psicanalisi. È il nostro sistema di formazione che rafforza e perpetua questa suddivisione. Non ho mai sentito un argomento a favore dell’esistenza di questo sistema di classi all’interno delle associazioni psicanalitiche, eccetto quello che i nostri candidati debbono avere i migliori insegnanti. Che cos’è un buon insegnante? Con quali criteri decidiamo in questi casi? Non può essere ovviamente giustificabile che i “migliori insegnanti” decidano per loro stessi e stabiliscano con i propri criteri privati chi debba entrare nelle loro file.

È inevitabile che l’analizzando – in certe fasi del transfert – abbia opinioni eccessive sulla levatura e la capacità professionale dell’analista. Spesso dopo l’analisi rimangono a lungo dei residui di queste tendenze di transfert. Selezionando pochi membri in ogni associazione come analisti privilegiati da formare, con il sottinteso che siano i migliori analisti, confondiamo la fantasia e l’illusione con la realtà – a tal punto da creare, talvolta, dello scompiglio in alcuni nostri gruppi. Il dottor Sachs, il primo analista didatta, si ritirò rapidamente da tutti gli incarichi nelle associazioni e negli istituti. Si accorse con lucidità che la posizione di analista didatta è incompatibile con qualsiasi coinvolgimento nella politica della società o dell’istituto. Se l’analista didatta somma l’autorità transferale di un padre al potere e all’autorità della carica, il suo lavoro come analista diviene veramente molto difficile. Nel nostro sistema di formazione eleviamo ogni analista didatta a una posizione di prestigio e di potere. In tal modo turbiamo significativamente il transfert nell’analisi personale, mentre in realtà, o forse solo a mio avviso, in circostanze meno artificiosamente complicate, l’analisi personale è altrettanto difficile o facile quanto ogni altra psicanalisi. Chiunque si trovi a dover condurre l’analisi personale di un collega ha bisogno della collaborazione di quest’ultimo, di una certa esperienza e molto tatto.

Se non vi ho dato alcun suggerimento pratico per la soluzione di tali situazioni complesse, non è perché voglio eludere le questioni. È piuttosto perché non ritengo che, in questo momento, le problematiche coinvolte non siano state discusse e analizzate a sufficienza. Sento che il primo passo nell’agenda dovrebbe essere una valutazione psicanalitica di tutte le condizioni attualmente presenti nella formazione. Ovviamente, poiché ogni istituto può solo avvicinarsi a un ideale, si devono fare dei compromessi. Ma tali compromessi devono essere fatti con molta attenzione e includere sempre un sistema di verifiche e controverifiche.

Traduzione dall’inglese di Sandra Puiatti e Moreno Manghi, revisione di Luca Salvador

Clinica e tecnica

1. Ratti e topi

Mi occuperò del modo in cui Freud ha impostato l'analisi dell'uomo dei topi, al secolo Ernst Lanzer, cercando di svolgere alcune considerazioni metapsicologiche. Ma prima mi sia consentita una breve digressione sul fatto che, nella versione italiana, si sia tradotto topi e non ratti, come è in originale. Questa licenza del traduttore, per quanto non sia tale da compromettere radicalmente la comprensione del caso, è però abbastanza curiosa e significativa.

In primo luogo vorrei far notare che i ratti e i topi sono animali diversi proprio dal punto di vista tassonomico: il ratto non è un grosso topo, per quanto l'uomo comune li possa confondere. Questo indipendentemente dal fatto che il termine "topo" sia usato anche per intendere in maniera generale certe classi di roditori. Ma non per questo diventa equivalente chiamare topo un criceto, un ratto, uno scoiattolo o un gerbillo.

Tradurre il termine "ratto" con "topo" (cosa che, per inciso, è stata fatta solo in italiano, visto che in inglese, francese, spagnolo e ovviamente in tedesco si usa tranquillamente l'equivalente linguistico di "ratto") è qualcosa che non sembra facilmente giustificabile. Possiamo anche definirla una leggerezza da poco, ma è interessante notare gli effetti che produce. Uno dei più interessanti è che tutte le successive traduzioni in italiano ripetono e consolidano l'errore, anche quando ne segnalano l'incongruenza palese con l'originale. Nonostante questa consapevolezza le traduzioni rimangono ancorate (potrei dire fissate, proprio nel senso della fissazione) a questa *sostituzione*. Questo porta a delle conseguenze curiose, che rendono il testo italiano molto meno trasparente di quanto potrebbe essere. Un esempio chiaro compare nella ventiquattresima seduta:

"I topi" hanno un nesso particolare con il denaro. Quando ieri si è fatto prestare 2 fiorini da una sorella, ha pensato "ogni fiorino – un topo". – Allorché gli comunicai nel nostro primo colloquio le condizioni circa il mio onorario, si era detto: "Per ogni corona un topo per i bambini." Ora, per lui *Ratten* [topi] significa in effetti *Raten* [rate]¹.

Dalla traduzione emerge l'inutile ambiguità che pare suggerire che a volte si usi topo e a volte ratto in maniera interscambiabile, quando non è così, perché il termine "topo" non è mai usato. Oltre ciò penso che potremmo facilmente notare come semplicemente traducendo il termine *Ratten* con *ratti* (che è il traduttore corretto), anche in italiano l'assonanza che viene segnalata nel tedesco ci tornerebbe più familiare, e tutto il passo sarebbe più coerente. Lo si può dimostrare traducendo *Ratten* con ratti, come andrebbe fatto:

"I ratti" hanno un nesso particolare con il denaro, quando ieri si è fatto prestare due fiorini da una sorella ha pensato – ogni fiorino un ratto –. Allorché gli comunicai nel nostro primo

¹ S. Freud, "Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva" (1909) in *Opere*, 11 voll., a cura di C. L. Musatti, Boringhieri, Torino 1967-1979, vol. 6, p. 100.

colloquio le condizioni circa il mio onorario, si era detto: “per ogni corona, un ratto per i bambini” Ora per lui *ratti* significa in effetti *rate*.

L’assonanza ratto/rata è certo meno forte che in tedesco, ma è comprensibile ed intuitiva pure per noi, ed è sicuramente più chiara che tra “rata” e “topo”.

Anche quando si parla di malattie, il legame coi ratti è molto più forte rispetto che ai topi, basti pensare alla peste. In generale il disgusto e la paura che si provano verso i ratti sono maggiori rispetto a quello verso i topi.

Si può dedurre che il termine “topo” addolcisca parecchio la forza di certe descrizioni contenute nel testo freudiano, un esempio per tutti: la descrizione della tortura.

Considerando che non esiste nessuna ragione *plausibile* per sostituire “ratto” con “topo” (in un testo che senza ambiguità parla di ratti e non di topi), e che questa scelta traduttiva rende il testo meno comprensibile e meno disturbante a livello emotivo, possiamo supporre che ci sia qualche motivo nel mantenimento di questa rimozione.

È lecito supporre che, una volta attuato lo spostamento, una volta che il compromesso psichico si sia instaurato, diventa più difficile eliminarlo, rispetto ai casi in cui ciò non si verifica. Questo pone una questione interessante che riguarda proprio quelle che potremmo chiamare le resistenze alla psicanalisi, in un senso molto generale, in special modo quando una determinata rappresentazione richiama un termine *unheimlich*.

Chi ha esperienza con le traduzioni delle opere di Freud ha comunque presente una certa tendenza normalizzante ed edulcorante di certe scelte di traduzione, specie in alcune opere. L’approccio psicanalitico ci invita ad investigare queste apparenti minuzie per capirne il significato e a non sottovalutarle quando le incontriamo. Per le ragioni che ho appena esposto io userò il termine “ratti” e non “topi”, per quanto straniante o anomalo possa sembrare a chi leggerà.

2. Appunti dal fronte

Il testo freudiano *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva* è stato pubblicato con una corposa appendice, che contiene gli appunti presi da Freud la sera dopo le sedute. Questo è un caso più unico che raro, perché Freud era solito distruggere tutto il materiale preparatorio dei lavori che pubblicava. Con la pubblicazione di questi appunti abbiamo avuto accesso a una *ricostruzione* di prima mano di come si sono svolte le singole sedute. Dico *ricostruzione* perché gli appunti di Freud non sono semplici trascrizioni stenografiche. Però, anche se non corrispondono *verbatim* all’effettiva seduta (quindi è probabile che alcuni elementi siano stati tralasciati), queste note hanno l’incommensurabile vantaggio di contenere i pensieri, le riflessioni e le annotazioni di Freud, che ovviamente non sarebbero state presenti in una ipotetica registrazione audiovisiva, perché erano solo pensieri e, in alcuni casi, anche successivi nel tempo. Sono quindi rielaborazioni che ci indicano (certo non in maniera esaustiva) *come ha lavorato Freud* in questo caso clinico, fornendoci il suo punto di vista interno. Ovviamente manca la parte complementare, rappresentata dal punto di vista del paziente. Dato il carattere unico di tale documentazione (anche per la sua estensione) il testo è stato sottoposto a un’esegesi minuziosa, in molti casi con l’intento di valutare criticamente la tecnica analitica di Freud. Quindi il *focus* si è spostato dal caso in sé (ovvero dalla comprensione della nevrosi ossessiva dell’uomo dei ratti), al *modo in cui* operava Freud nelle sedute e

al suo stile di analisi. È abbastanza evidente – credo non ci sia neppure il bisogno di dirlo – che si può imparare molto studiando il suo modo di procedere, anche se bisogna tener presente che non si dovrebbero fare generalizzazioni eccessive. Ovverosia non si deve pensare che Freud si comportasse *sempre nello stesso modo* in tutti i suoi casi o che il modo in cui ha condotto *questa* specifica analisi debba essere inteso come paradigmatico o standard. In altre parole, non dobbiamo far diventare questa analisi un *cliché*.

In queste riprese si trovano due impostazioni di massima, che hanno un carattere speculare: una idealizzante (che la vede come il prototipo dell'analisi ideale), e una svalutante, che sottolinea tutta una serie di limiti del lavoro freudiano. In entrambe le situazioni, è facile immaginare quanto abbiano potuto emergere le implicazioni transferali verso la figura di Freud, in chi se ne è occupato.

Da alcuni la conduzione tecnica di Freud è stata criticata come non aderente alla *tecnica analitica standard*: tecnica che, ovviamente, si suppone derivare dalle indicazioni dello stesso Freud, e questo ha generato una sorta di paradosso paragonabile a quello di Epimenide o al gatto di Schrödinger. Detto ciò non mi interessa riassumere il dibattito che c'è stato a riguardo, ma partirò da un risultato che tale dibattito ha *forse* conseguito al di là di ogni ragionevole dubbio (anche se non per forza volontariamente): ovvero che la comprensione di ciò che avviene nel trattamento analitico non può essere ridotta all'esecuzione di una serie di procedure o all'adeguamento a una serie di regole tecniche. E un'analisi critica che si limiti a questo è destinata ad avere un interesse molto limitato.

La comprensione del *Behandlungsmethode*, anche nella sua parte tecnica, può avvenire solo se si comprende il senso degli interventi e questo, nel suo significato più generale, significa avere presente l'intenzionalità (o le intenzionalità) in cui si muove la psicanalisi. L'intenzionalità rappresenta la direzione, la finalità a cui mirano, di volta in volta, sia gli interventi singoli, sia l'intero processo nelle sue diverse fasi specifiche. Vorrei usare una formula per indicare una parte essenziale di questo compito, almeno per come penso Freud l'intendesse: la costruzione di una conoscenza oggettivamente determinabile relativamente al reale psichico soggettivo. Se prendiamo come elemento critico il termine "costruzione" ci rendiamo conto che partiamo da una posizione in cui questa conoscenza ancora non c'è, e va pertanto costruita tramite un lavoro di ricerca. *Prima facie* l'analisi è appunto questo lavoro *empirico* di ricerca.

L'intenzionalità del trattamento allora verterà sulla costruzione d'un modello adeguato di qualcosa che non solo non si conosce ma che, in aggiunta, non si può conoscere direttamente. Nonostante i limiti epistemici di cui dobbiamo tener conto, si possono (e da un certo punto di vista si devono, se vogliamo avanzare in questa ricerca) supporre alcune caratteristiche generali dei fenomeni che vogliamo conoscere, ovvero delle caratteristiche che supponiamo debbano essere presenti, e che possono essere sia di natura formale/generale, sia relative alle caratteristiche concrete che i fenomeni dovrebbero avere. Citerò il brano di apertura di *Triebe und Triebchicksale*, brano sicuramente riferito alla costruzione teorica metapsicologica, ma che io credo si adatti perfettamente anche al trattamento analitico singolo. Pertanto dove Freud parla di attività scientifica si potrebbe sostituire «trattamento analitico».

Il corretto inizio del [trattamento analitico] consiste [...] nella descrizione di fenomeni, che poi vengono progressivamente raggruppati, ordinati e messi in connessione tra loro. Già nel corso della descrizione non si può però fare a meno di applicare, in relazione al materiale dato, determinate idee astratte: le quali provengono da qualche parte, e non certo esclusivamente dalla nuova esperienza. Ancor più indispensabili sono tali idee – destinate a

diventare in seguito i concetti fondamentali della scienza – nell’ulteriore elaborazione della materia. Esse hanno necessariamente all’inizio un certo grado di indeterminatezza: né si può parlare di una chiara delimitazione del loro contenuto. Finché le cose stanno così, ci si intende sul loro significato riferendosi continuamente al materiale dell’esperienza da cui sembrano ricavate, ma che in realtà è ad esse subordinato².

Alla luce di questo, lo studio degli appunti grezzi, nel loro modo fedelmente cronologico in cui registrano quello che accadeva, ci permette di seguire Freud nella «descrizione di fenomeni, che poi vengono progressivamente raggruppati, ordinati e messi in connessione tra loro»; e quindi ci consente di procedere insieme a lui nel progressivo dipanarsi degli elementi che emergevano durante l’analisi, senza sapere come e quando sarebbero stati chiariti e che significato avrebbero assunto, ammesso che l’avessero fatto. La funzione degli elementi organizzatori diventa evidente se si confrontano tali elementi con la stesura finale del caso, quando Freud aveva ormai compreso l’ossessione nei suoi tratti fondamentali. Tramite questi appunti possiamo percorrere l’iniziale tratto di strada di Freud, dove tutto è ancora inatteso e nuovo, assistendo direttamente all’ordinamento dell’esperienza clinica nel pensiero di Freud³.

Si procede quindi da una situazione sconosciuta e confusa a una situazione via via più conosciuta e più facilmente interpretabile. Questo non avviene in modalità lineare e per semplice accumulo, ma tramite un complesso passaggio da strutture generali (che in buona parte possiamo supporre già deducibili dal modello teorico metapsicologico, quindi non specifiche del caso, ma dotate di una certa universalità), all’integrazione degli elementi personali che possono dipendere dai dati anamnestici e dalla conoscenza nosografica e clinica (età, stato sociale, tipo di sintomi, diagnosi ecc.) a loro volta dotati di una certa generalità sovraindividuale. Al fianco di tali elementi si presentano gli aspetti legati all’individualità irriducibile del soggetto, siano essi biografici o legati a particolarità nelle libere associazioni e nelle idee spontanee che egli produce nelle sedute. A livello conoscitivo si viene a strutturare un campo abbastanza complesso dove questi diversi livelli si ricompongono in diversi abbozzi, alcuni incentrati su una visione generale, altri invece su dettagli che però devono essere ancora integrati nella loro specifica posizione nel quadro di insieme. Inoltre certi particolari si precisano solo a diverse sedute di distanza (ad esempio nella famosa tortura dei ratti raccontata a Freud nella seconda seduta, solo nella venticinquesima Ernst specifica che i ratti sono *due*, e Freud lo annota cogliendo lo scarto temporale). Questo andamento (che in definitiva è il *risultato della regola fondamentale* a cui ci si deve attenere durante le sedute) fa sì che la costruzione di un quadro d’insieme non sia un’operazione sistematica. Non ha molto delle famose tavole baconiane o delle osservazioni sistematiche degli astronomi. Questo potrebbe apparire un’enorme perdita di tempo e risorse, anche dal punto di vista del fine conoscitivo che ci siamo proposti.

² S. Freud, *Pulsioni e loro destini* (1915), in *Opere cit.*, vol. 8, p. 13.

³ Vorrei qui accogliere in nota un commento di Ettore Perrella: «bisogna tenere conto dell’ascolto fluttuante dell’analista, che è il corrispettivo della regola dell’associazione libera dalla parte dell’analista, e quindi del costituirsi, trascendentalmente, della verità dell’analizzante grazie all’ascolto non filtrato dell’analista». Una lettura attenta del brano di *Pulsioni e loro destini*, mostra chiaramente una matrice epistemologica di tipo trascendentale, in particolare nel riferimento alle idee che organizzano l’esperienza. Come scrive Freud, queste idee sembrano derivate dall’esperienza, ma è l’esperienza stessa ad esserne subordinata. Il brano di Freud sembra richiamare direttamente il primo paragrafo dell’introduzione della *Critica della ragion pura*. Però il tipo di verità che si *dovrebbe* costruire nell’analisi *non può equivalere* alla conoscenza scientifica di un “oggetto” come l’intendeva Kant, come spero di argomentare in seguito.

Ma, partendo dall'interno degli assunti della psicanalisi, sappiamo che non è così, perché è solo in questo modo che emergono i fenomeni psichici che vogliamo *veramente* conoscere, e vogliamo conoscerli perché sono *gli unici rilevanti* ai fini della ricostruzione che vogliamo ottenere.

È evidente che una ricerca sistematica, etero-orientata, pensata cioè a uso e consumo del clinico (e che in certi ambiti è fondamentale per salvare velocemente la vita dei pazienti, basti pensare al pronto soccorso medico), semplicemente costituirebbe un elemento di disturbo che allungherebbe ulteriormente (o renderebbe persino impossibile) il processo che l'analisi cerca di avviare.

Questo punto è così importante che ovviamente io arrivo buon ultimo a sottolinearlo, ma ciò non significa né che sia stato pienamente compreso in tutte le sue implicazioni, né che abbia perso la sua centralità, né che non possa ancora essere frainteso. Potrei dire che si tratta di uno degli elementi fondativi della psicanalisi, e così Freud lo presenta ad esempio nella sua autobiografia e ogni volta in cui parla della genesi della psicanalisi e del suo metodo di indagine.

Questo ci fa capire che il trattamento analitico è un dispositivo osservativo sperimentale dove avviene molto di più di quello che normalmente si suppone, o che può essere descritto da fuori. Non amo usare la parola *setting*, che normalmente si usa in questi casi. La evito consapevolmente perché secondo me, l'uso che si fa di questo termine riduce aspetti importanti del processo analitico a componenti troppo codificate e standardizzate. Non voglio io stesso cadere vittima di una semplificazione eccessiva, ma potrei dire così: questo modo di intendere il *setting* ha portato molti a ritenerlo come l'elemento più importante della psicanalisi stessa. Ora: io penso che sia abbastanza ingenuo pensare che basti semplicemente l'aderenza al *setting* perché sia garantita l'attuazione di un trattamento psicanalitico, così come è altrettanto ingenuo pensare che una qualsiasi deviazione possa comprometterlo altrettanto irrimediabilmente.

Solo a titolo di esempio, ma per farci comprendere la problematicità di usare o meno certi concetti, prenderò come riferimento la definizione che è possibile trovare nel trattato di psicanalisi curato da Semi: «Il *setting* si può definire come l'assetto relazionale analitico che lo psicanalista deve assumere e conservare per tutta la durata del trattamento. È condizione fondamentale e insostituibile perché si possa fare psicanalisi»⁴. Se questo è vero, allora ci troviamo a dover ammettere che ciò che definisce la psicanalisi è sostanzialmente il *setting*, e che il discrimine di ciò che è psicanalisi e di che cosa non lo è rischia di ridursi al mero esercizio di formalità legate all'osservanza del *setting*. Mentre la psicanalisi si distingue non tanto perché il *setting* faccia emergere il fenomeno del transfert, ma per l'uso che di tale transfert viene fatto nel trattamento stesso. E ciò non è né determinato né garantito dal *setting*.

Tornando all'andamento del trattamento, il rischio *sembrerebbe* (e sembra ai profani della psicanalisi) di avere a che fare con una situazione caotica dove è impossibile orientarsi, perché se il paziente è lasciato *libero* di dire quello che vuole a suo *arbitrio* personale, allora non può emergere nulla di coerente, perché emergeranno solo idee a caso.

Ma anche questo, sorprendentemente, non corrisponde al vero e il caso dell'uomo dei ratti ne è una riprova concreta. Infatti man mano che avanziamo nella lettura dei resoconti

⁴ A. Saraval, "La tecnica classica e la sua evoluzione", in *Trattato di psicoanalisi*, a cura di A. Semi, Raffaello Cortina, Milano 1988, vol. 1, p. 566, corsivi aggiunti.

freudiani delle sedute, abbiamo l'impressione che progressivamente il quadro si delinei sempre di più, che certi elementi acquisiscano una rilevanza particolare e, più in generale, si incrementa la familiarità col particolare linguaggio usato da Ernst, che, ricordo, conosciamo solo attraverso la mediazione della memoria di Freud. È quindi lo stesso Freud che progressivamente impara a scrivere in questa nuova lingua e, di converso, anche noi comprendiamo sempre meglio le complesse relazioni di senso e significato dei discorsi dell'uomo dei ratti.

Prima di proseguire su questo punto, vorrei fare una considerazione sul fatto che questo *non è un caso*. Per Freud *non esiste nessuna arbitrarietà* nei contenuti che emergono (o che non emergono) durante le sedute. Ovvero *nessuno è veramente libero* di dire quello che vuole.

Questo punto è abbastanza significativo dal punto di vista metapsicologico, perché concerne alcune assunzioni su come supponiamo funzioni il sistema psichico.

3. Per un determinismo libero

Una delle prime e più importanti formulazioni su come funzionano le libere associazioni la troviamo nel capitolo 7 dell'*Interpretazione dei sogni*. Capiamo subito che, anche se chiamate libere, sono tutto tranne che libere. Freud è abbastanza *intransigente* su ciò:

Per l'influenza che noi stessi esercitiamo sulla nostra vita psichica non può darsi in genere un pensiero privo di rappresentazioni finalizzate; inoltre non mi è nemmeno noto in quali stati di sconvolgimento psichico ciò si verifichi di solito⁵.

Quindi non solo il pensiero è *sempre* guidato da rappresentazioni finalizzate, ma lo è anche nei casi apparentemente più problematici, come ad esempio nelle psicosi e anche nei disturbi organici, dove la cosa non sembra così. Poi prosegue:

Nelle nevrosi la psicoanalisi fa uso abbondante delle due tesi secondo le quali, rinunciando alle rappresentazioni finalizzate coscienti, il predominio sul decorso rappresentativo passa a rappresentazioni finalizzate celate, mentre le associazioni superficiali non sono che un surrogato per spostamento delle associazioni represse, più profonde; anzi, essa eleva le due tesi a pilastri di base della sua tecnica. Quando raccomando a un paziente di abbandonare ogni riflessione e di riferirmi qualunque cosa gli venga via via in mente, tengo saldo il presupposto che egli non può abbandonare le rappresentazioni finalizzate connesse al trattamento analitico e mi considero autorizzato a dedurre che le cose apparentemente più innocenti e arbitrarie che mi racconta sono di fatto connesse con il suo stato di malattia⁶.

Mi rendo conto che c'è una bella differenza tra comprendere descrittivamente questa affermazione e comprenderla dal punto di vista metapsicologico, ovvero capire come mai le cose funzionino in questo modo. Freud è lapidario: ogni contenuto psichico che emerge è determinato sia dai complessi nevrotici sia dal conflitto con le istanze censorie. In sintesi ciò che emerge alla coscienza è immancabilmente il frutto, più o meno riuscito, di un compromesso dinamico di forze agenti a diversi livelli topici. Difficilmente è possibile farsi un'idea della psicanalisi, *secondo Freud*, se non si tiene conto di questo.

⁵ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni* (1900), in *Opere cit.*, vol. 3, p. 482.

⁶ Ivi, p. 485.

Se poi consideriamo che è questa dimensione che dobbiamo cercare di comprendere e ricostruire durante il trattamento, ci rendiamo anche conto di come certe teorizzazioni sul *setting* siano fuorvianti. Infatti i fenomeni che studiamo nell'analisi non esistono grazie al *setting*, esistono sempre, perché non possono non esistere. Quindi, ancora una volta, il problema è legato al trattamento e alla comprensione di tali fenomeni, alla loro gestione all'interno del trattamento analitico. E tale trattamento può essere consapevole solo nel momento in cui anche la loro modellizzazione metapsicologica ne ricostruisce il senso. Vorrei ricorrere a un'analogia che forse è venuta in mente anche a coloro che hanno letto il caso di cui stiamo parlando: è come quando iniziamo un romanzo ricco di personaggi e particolarmente complesso narrativamente, non lineare dal punto di vista temporale e della trama (un po' come in alcuni film, come *Pulp fiction*). Man mano che proseguiamo con la lettura vengono a precisarsi non solo i fatti, ma anche le particolari relazioni e le caratteristiche dei personaggi, per cui impariamo a conoscerli e ci divengono familiari, al punto che possiamo individuare i motivi per cui, ad esempio, agiscono o reagiscono. Particolari che all'inizio sembravano casuali e poco importanti diventano invece ricchi di senso. Andando avanti la vicenda si arricchisce non solo per accumulazione della trama, ma anche per una sorta di reinterpretazione di quello che già abbiamo letto. Ovviamente, diversamente da un romanzo o da un film, l'analisi *non segue una strategia narrativa* preordinata di un autore, che organizza, *ad hoc*, eventuali colpi di scena, o il progressivo disvelamento di un particolare significativo⁷. È anche difficile definire chiaramente chi sia l'autore. Chi scrive è decisamente Freud, ma da un certo punto di vista è sicuramente Ernst, perché è lui che racconta, ovvero che parla per la maggior parte del tempo. Le vicende appartengono a lui e indubbiamente l'analista nulla ha vissuto e nulla ha rimosso di quello che ascolta. Anzi, l'inserimento arbitrario di elementi derivati dalla vita dell'analista rappresenterebbe una falsificazione del racconto, un'intromissione illegittima. Naturalmente questo non implica assumere come vera la codificazione canonica della regola freudiana dello specchio che, nella tradizione ego-psicologica americana, ha assunto la forma della cosiddetta *trinità tecnica* dell'analista: *neutrality, abstinence, anonymity* (neutralità, astensione, anonimato).

Infatti è fuorviante pensare al ruolo dell'analista come puramente passivo, come un cronista semplicemente incaricato di registrare quanto viene riportato da altri. Viceversa, si potrebbe dire che senza Freud questo ipotetico *romanzo* dell'uomo dei ratti non si sarebbe mai potuto scrivere, perché Ernst non sarebbe mai arrivato a esprimere i pensieri che ha espresso, non sarebbe neppure mai arrivato a pensarli. Dico questo per diverse ragioni.

Una di queste emerge dal modo in cui Freud imposta l'analisi con Ernst Lanzer, in special modo negli appunti delle prime sette sedute che, forse *non* casualmente, sono anche quelle che le edizioni italiana e inglese hanno deciso di non riportare. Fortunatamente in italiano esistono due traduzioni integrali, quindi è possibile recuperarle facilmente⁸.

⁷ Questo non implica che una strategia narrativa non emerga, esattamente come se fosse stata scritta. Ma lo scrittore segue una logica che è prettamente "narrativa" e finzionale, mentre nell'analisi la narrazione è qualcosa che realmente succede. Nel caso del narratore i salti temporali sono un espediente per mantenere l'attenzione, nel caso dell'analisi corrispondono al farsi dell'esperienza nell'inconscio.

⁸ Io farò riferimento a M. Casonato, E. Mergenthaler, *Freud e l'uomo dei topi*, Quattroventi, Urbino 2008, che contiene la trascrizione integrale, anche se la traduzione si prende notevoli libertà interpretative.

Leggendole insieme saltano subito all'occhio alcune cose: gli *interventi* di Freud sono più numerosi e corposi nei primi incontri e successivamente si diradano, anche se non cessano del tutto e probabilmente diventano *più significativi* in termini clinici. Salta all'occhio anche la particolare qualità degli interventi che riguardano aspetti tecnici e teorici della psicanalisi. Non sono semplici regole o istruzioni. Ricordano l'approccio di chi cerca di insegnare un determinato metodo di indagine a un ricercatore alle prime armi e lo segue con attenzione all'interno delle sue prime esperienze sul campo. Mirano, si potrebbe dire, a essere comprese nel loro senso epistemico e metodologico piuttosto che a essere eseguite meccanicamente. Infatti solo quando qualcuno capisce perché deve fare qualcosa è veramente in grado di compierla adeguatamente, perché può diventare consapevole del motivo per cui sta facendo quello che sta facendo. In diversi interventi Freud presta una particolare attenzione alle domande e alle perplessità di Ernst, in special modo quando riguardano la comprensione "logica" dei processi psichici inconsci che vengono osservati. In questi casi si instaura una vera e propria dialettica, che non mira ad indottrinare, ma a ragionare sopra un determinato problema. Questo tipo di impostazione emerge quando le domande riguardano l'effettiva difficoltà di crearsi un modello coerente e adeguato di quello che emerge durante la seduta, ad esempio quando si tratta di comprendere i sentimenti di ambivalenza, o la palese irrazionalità delle coazioni, che non per questo sono meno effettive.

Nel tentare di dar ragione di questi fenomeni apparentemente contraddittori, le normali spiegazioni psicologiche (quelle del senso comune o anche della psicologia in generale) falliscono perché si basano solamente sui dati di coscienza o su una certa concezione stereotipata del funzionamento della psiche. In questi particolari fenomeni che il nevrotico tocca empiricamente con mano, la classica conoscenza psicologica mostra tutti i suoi limiti esplicativi. L'attenzione è volutamente condotta da Freud su queste lacune esplicative, lacune che devono essere colmate affinché il quadro possa essere completato e la coerenza ristabilita.

All'inizio del trattamento, quindi, Freud porta Ernst ad acquisire una sensibilità osservativa metapsicologica, a sviluppare la capacità di avanzare autonomamente in tutta una serie di elaborazioni mettendo a frutto queste nuove conoscenze e gli strumenti della psicanalisi. Nella trentanovesima seduta è Ernst stesso a riconoscerlo; annota infatti Freud: «Oggi, molto allegro, mi comunica la soluzione dell'ultima fantasia. La mia scienza [cioè la psicanalisi] è la bambina che con gioiosa superiorità e "semplice genialità" risolve il problema, spoglia le sue idee dal loro mascheramento»⁹.

L'uomo dei ratti ha imparato a usare la *scienza* per risolvere, in maniera autonoma (e per certi versi un po' sadica) le sue ossessioni. Come analisti sappiamo però che non dobbiamo prendere troppo alla lettera le espressioni di entusiasmo, specie quando provengono da un nevrotico ossessivo, ma è innegabile che questa pulsione di conoscere svolgerà un ruolo di primo piano nell'analisi in questione, ed è innegabile il suo carattere attivo e autonomo. Ma le riflessioni che Freud elabora rispetto a tale pulsione, in particolare il suo stretto legame col sadismo, e il modo in cui entra in gioco proprio nella costruzione dei sintomi nella nevrosi ossessiva, ci mettono sull'avviso che il trattamento analitico *non è una semplice indagine o un semplice corso di psicanalisi* in cui si impara ad interpretare i propri sintomi. Il sadismo, la pulsione di morte non sono qualcosa di

L'altra edizione è S. Freud, *Racconti analitici*, a cura di Mario Lavagetto e Anna Buia, Einaudi, Torino 2011.

⁹ Ivi, pp. 91-92.

docile e malleabile da gestire. Viene in mente la famosa espressione virgiliana «*Acheronta movebo*».

Non a caso Freud usa questa citazione all'inizio del suo libro più importante, per indicare il percorso che sta compiendo verso l'inconscio. Con tale consapevolezza critica, possiamo comunque notare che durante questo processo Freud cerca di fornire a Ernst degli elementi che lo mettano in grado di proseguire in autonomia il suo lavoro. Ma, è giusto precisare, lo fa in maniera diversa a seconda della fase del trattamento.

Infatti, come dicevo prima, il ruolo dell'analista diventa più cruciale man mano che è il paziente a prendere in mano il dipanarsi dell'analisi, e le componenti transferali si manifestano con più evidenza. Eppure anche nelle fasi di apertura si gioca un'importante partita di posizionamento, che rischia di passare in secondo piano nascosta dalla durata e dall'intensità dei momenti successivi. Come esempio concreto vorrei prendere in esame il lavoro svolto tra la quarta e la settima seduta. Si tratta di un momento in cui, mi sia consentita questa metafora, Freud posiziona gli elementi importanti sulla scacchiera.

4. Aperture

Nella quarta seduta Ernst racconta che l'acuirsi delle sue ossessioni (connesse alla morte del padre) si era manifestato in seguito alla morte di una zia: il suo stato psichico era peggiorato al punto da renderlo inabile al lavoro. Alla base di tutto c'è un'autoaccusa eccessiva e la convinzione di essere un delinquente, ovviamente senza effettiva ragione.

Freud interviene spiegando, come abbiamo già visto, che il senso di colpa deriva, in effetti, da un contenuto non cosciente, un contenuto in grado di spiegare perfettamente l'intensità e la qualità di questo affetto apparentemente incongruo. Tale contenuto rimane inconscio e arriva alla coscienza solo un surrogato, tramite un falso nesso. Questo surrogato ovviamente non è in grado di giustificare l'intensità dell'affetto da lui provato, mentre il contenuto inconscio lo sarebbe. Ogni azione di razionalizzazione che coinvolga il contenuto surrogato è destinata a fallire, perché non potrà mai e poi mai agire riducendo il senso di colpa. Quindi Freud, in pratica, gli anticipa che esiste un contenuto che ha due caratteristiche già determinabili *a priori*¹⁰: la prima è che è coerente all'entità della colpa che prova, la seconda è che è ancora sconosciuto. Freud sottolinea che *solo col recupero* di questo elemento mancante sarà possibile agire sul senso di colpa, facendolo sparire. Faccio notare il carattere teorico (di matrice trascendentale) di questa enunciazione, nonostante l'evidente riferimento alla situazione concreta, riferimento che lascia Ernst in una situazione di sospensione. La seduta successiva, la quinta (negli appunti grezzi di Freud lo stile è abbastanza sintetico, perché non erano destinati alla pubblicazione), inizia così:

Molto interessato, si permette di avanzare dubbi. Come potrebbe agire in modo curativo la semplice comunicazione che il rimprovero, il senso di colpa, è giusto? – Non è questa comunicazione ad agire così, bensì il ritrovamento del contenuto sconosciuto del rimprovero. – Sì, è proprio ciò che intende. – Differenza fra conscio e inconscio. Usura [del conscio], immutabilità dell'inconscio. Riferimento alle antichità nella mia stanza – reperti tombali. Il seppellimento condiziona la conservazione. Pompei comincia ad andare in rovina solo ora, da quando è stata dissotterrata. – [Ernst chiede] se esista una garanzia su come ci si

¹⁰ Uso un termine di chiara derivazione kantiana, proprio per segnalare il carattere trascendentale di tale processo. Una lettura accorta di tutto quello che seguirà dovrebbe mostrare la dimensione trascendentale di tutto l'operare freudiano nella conduzione dell'analisi.

comporterà nei confronti di ciò che si ritrova: uno potrebbe forse comportarsi in modo da superare il rimprovero, un altro no. – no, sta nella natura stessa di questi rapporti dinamici che l'affetto venga ogni volta superato, e che lo sia già durante il lavoro analitico¹¹.

Mi fermo un attimo per far notare il tipo di dialogo che si è instaurato: Freud parte dalla richiesta di un chiarimento sul modo in cui *la semplice scoperta* che il senso di colpa è motivato, quindi *giusto*, avrebbe potuto avere un effetto sul superamento dello stato di inabilità in cui Ernst era caduto. Notate che, nella sua domanda, fa riferimento alla questione della coerenza di causa ed effetto: ovvero come può la semplice scoperta che il senso di colpa ha una causa vera, reale, aiutarci? La risposta di Freud, che è abbastanza lunga, si sviluppa in modo articolato, perché si estende fino a introdurre la differenza tra conscio e inconscio, precisando che non è la semplice informazione che esista una *causa giusta ovvero adeguata* a produrre il cambiamento, ma, semmai, il *ritrovamento* di quel particolare ed esatto contenuto inconscio. Questo lo porta a sviluppare un'analogia con il ritrovamento archeologico, per caratterizzare alcuni aspetti specifici/propri dell'inconscio. Il conscio si usura, l'inconscio tende a mantenersi immutato.

Siamo entrati, molto evidentemente, in una questione metapsicologica, benché presentata nella forma concreta di un'analogia. Questa introduzione alla teoria (che si potrebbe definire di natura quasi didattica) è essenziale affinché Ernst possa proseguire il suo lavoro di analisi. In particolare Freud imposta una riflessione sulla coerenza della causalità psichica e, per farlo, deve presentare la complessa differenza tra contenuti inconsci e preconschi. Senza di ciò la spiegazione del modo in cui un contenuto inconscio possa determinare un senso di colpa tramite il transfert su una rappresentazione sostitutiva rimarrebbe incomprensibile. Inoltre la particolare caratteristica dell'inconscio di rimanere immutato apre all'importantissima questione di come vada intesa l'azione causale, ovvero il fatto che i contenuti passati rimossi mantengono nell'attuale il loro carattere causativo e sono causalmente efficienti, perché l'inconscio li preserva sempre attivi. Indubbiamente l'interesse di Ernst non è solo conoscitivo, ma soprattutto personale. Il fatto che chieda informazioni *sull'esito del ritrovamento* è chiaramente connesso alla propria situazione clinica, alla propria malattia. Ma, anche in questo caso, come nelle risposte alle domande successive, Freud mantiene sempre un'apertura metapsicologica, fornendo in questo modo un quadro più ampio in cui Ernst può collocare le domande che si pone e le risposte che riceve. Tale ampliamento di senso viene esteso anche alle riflessioni spontanee che Ernst man mano presenta durante la seduta. Di seguito, nella stessa seduta:

Si era detto: un rimprovero può sorgere solo dalla violazione delle proprie personalissime leggi morali, non di quelle esteriori. (Confermo: chi viola queste, anzi, si sente sovente come un eroe.) Un tale processo è possibile solo in presenza di una disgregazione della personalità che sia data fin dall'inizio. Riacquisterà l'unità della personalità? In tal caso si sentirebbe in grado di compiere molto, più di altri che gli vengono additati come modelli. – D'accordo con questa scissione della personalità: vorrà dunque saldare insieme questa nuova opposizione – fra la persona morale e quella malvagia – con la precedente fra conscio e inconscio; l'una è il conscio, l'altra l'inconscio. – Può ricordare, gli dico, come, pur considerandosi una persona morale, abbia compiuto in modo del tutto certo, durante l'infanzia, cose che sarebbero come scaturite da quell'altra persona. – Egli, gli faccio osservare, ha così incidentalmente scoperto

¹¹ Ho tradotto direttamente da S. Freud, *Originalnotizen zu einem Fall von Zwangsneurose* (1955), in *Gesammelte Werke in 18 Bänden mit einem Nachtragsband*, Fischer Verlage, Frankfurt 1999, *Nachtragsband*, pp. 519-520. Le prime quadre sono del curatore del testo tedesco Ilse Grubrich-Simitis, le seconde sono mie.

un carattere fondamentale dell'inconscio, *l'infantile*: l'inconscio è l'infantile, ed è quella parte della persona che a suo tempo si è separata da essa, non ha preso parte all'ulteriore sviluppo, ed è stata perciò rimossa. I derivati di questo inconscio rimosso sono gli elementi che mantengono attivo il pensiero involontario nel quale la sua malattia trova sostanza¹².

Credo sia interessante notare la sottolineatura che Freud fa dell'elemento *incidentale* della *scoperta*. Nella sottolineatura dell'aspetto incidentale emerge come sia Ernst a fare le scoperte e Freud semplicemente le puntualizzi, fornendo un quadro più chiaro e le incorpori in un discorso più ampio.

Nella sesta e nella settima seduta, che sono le ultime due annotate nel dettaglio, Freud introduce numerosi elementi teorici, avendo comunque l'accortezza di rimanere sempre ancorato al materiale e alle tematiche che sono spontaneamente emerse durante le associazioni. Conclude, per così dire, la sua *apertura*. Sempre usando la metafora dell'apertura nel gioco degli scacchi, si potrebbe dire che egli migliora la disposizione non tanto dei suoi pezzi, ma di quelli di Ernst. È come se gli insegnasse a giocare: ovvero è lui che deve decidere con quali pezzi aprire e Freud gli consiglia la migliore disposizione possibile con quei pezzi, spiegandogli l'importanza che avranno in seguito.

È importante notare come Freud utilizzi principalmente gli elementi che, a suo modo di vedere, il discorso delle libere associazioni gli mette a disposizione. Esiste quindi una gradualità e una sequenza determinata dall'evolversi spontaneo e non preordinato delle sedute. Solo quando si rende conto che sono emersi abbastanza elementi Freud decide di fare gli adeguati interventi teorici di supporto. Si tratta, con tutta evidenza, di una scelta consapevole. Infatti verso l'inizio della sesta seduta, dopo che Ernst gli ribadisce che non ha *mai* desiderato la morte del padre, inizia il suo intervento annotando: «dopo queste parole pronunciate da lui con forza, ritengo necessario renderlo partecipe di una *parte teorica*»¹³ e, al termine della stessa seduta, conclude esplicitamente in questo modo: «è tempo di lasciare la teoria per ritornare all'auto-osservazione e al ricordo»¹⁴.

Tra questi due punti viene svolto un lungo intervento analitico. Freud introduce la questione dell'odio verso il padre: appena dopo che Ernst ha negato di aver mai desiderato la morte del padre, Freud lo contraddice in maniera perentoria e categorica: «La *teoria* afferma che ogni angoscia *corrisponde* a un desiderio un tempo rimosso, di modo che si deve appunto presupporre l'esatto contrario [del contenuto manifesto]. È anche giusto, allora, che l'inconscio sia l'esatto contrario del conscio»¹⁵. Ovvero Ernst *deve* avere avuto questo desiderio, e *deve* averlo ancora nel suo inconscio nella forma del rimosso. Non posso non notare i termini: è la teoria che lo «afferma». Non c'entra nulla Freud; per certi versi non è neppure una questione legata a Ernst: è semplicemente una legge teorica, che vale in generale, e che Freud semplicemente si limita ad enunciare, impersonalmente. È molto istruttivo notare come Freud riporta la reazione e come prosegue la seduta:

¹² *Ibid.* Traduco *Abkömmlinge* con «derivati» secondo la convenzione delle OSF; *unterhalten* con «mantenere attivo», che restituisce meglio del più consueto «conservare» la dimensione di sostentamento dinamico continuo (i derivati non *custodiscono* il sintomo, ne sono il principio di alimentazione attuale); *bestehen in* con «trovare sostanza in» — calco del tedesco *Bestand*, per evidenziare che la relazione fra pensiero involontario e malattia non è di causa esterna ma di costituzione interna: il pensiero involontario non *causa* la malattia, ne è il *Bestand*, ciò in cui essa consiste e ha la propria stabilità. La causalità specifica del nucleo patogeno opera ad un livello dinamico diverso, quello che lega l'inconscio rimosso (radice) alle sue formazioni di compromesso (derivati e sintomi).

¹³ *Ivi*, p. 522. Corsivi aggiunti.

¹⁴ *Ivi*, p. 524. Corsivi aggiunti.

¹⁵ *Ivi*, p. 522. Corsivi aggiunti.

Ammette che la cosa torna, naturalmente non ha la minima traccia di convinzione. Vorrebbe permettersi una domanda. Come accade che una tale idea possa fare simili pause, prima a 12 anni, poi a 20 anni, poi 2 anni più tardi in modo continuativo? Non può credere, in effetti, che nel frattempo l'ostilità si fosse spenta. Eppure, nelle pause, nulla si era mosso quanto a rimproveri. Rispondo con la regola: se qualcuno pone una tale domanda, ha la risposta già pronta, e deve soltanto continuare a parlare¹⁶.

Per prima cosa vorrei far notare che la domanda di Ernst coglie un punto importante, ovvero la possibile contraddizione tra un risultato logicamente atteso e ciò che si osserva. Se l'ostilità è sempre presente, come mai i suoi effetti non sono costanti? Cosa ha determinato il presentarsi degli auto-rimproveri in quei momenti specifici? Vorrei sottolineare la sottigliezza dell'uomo dei ratti.

Giustamente Freud nota che la domanda che gli è stata posta è molto articolata, quindi presuppone un pensiero complesso dietro l'anomalia costituita dalla manifestazione discontinua dell'ostilità espressa con le auto-accuse. Ma se ha avuto tempo di elaborare un tale pensiero è anche probabile che abbia *già* formulato una sorta di risposta ed è questa risposta latente che Freud gli chiede di esporre, semplicemente dicendogli di continuare a parlare e di proseguire il suo discorso. Qua ci rendiamo anche conto che l'analisi non è semplicemente una lezione di teoria psicanalitica, perché gli elementi di cui si deve tener conto sono molto più complessi, e la risposta in molti casi non può semplicemente venir data dall'alto, *non importa quanto teoricamente o psicologicamente corretta sia*. Questo per diverse ragioni. Alcune sono legate al fatto che un intervento esplicativo che semplicemente *istruisce*, non solo non tiene conto dello stato interno¹⁷ delle rappresentazioni, ma rischia di diventare un semplice metodo suggestivo, influenzando inevitabilmente tramite un processo di condizionamento cognitivo comportamentale. Questo è un rischio che, anche se dal punto di vista clinico può influenzare efficacemente il miglioramento sintomatico, diventa poi devastante per la correttezza del trattamento analitico, perché ci allontana dal ritrovamento e dall'elaborazione delle vere determinazioni sostanziali della "malattia", di cui Freud parlava prima. Il passo che segue è particolarmente interessante in questo senso. Abbiamo visto che Freud chiede a Ernst di continuare a parlare, e lui lo fa.

Egli prosegue in modo disinvolto. Era stato il migliore amico del padre come questi il suo, e fuorché in poche aree in cui padre e figlio si evitavano (a che cosa può alludere?), l'intimità fra loro era stata più grande di quella che ha ora con il proprio migliore amico. Quella signora, per amore della quale aveva subordinato il padre nei pensieri¹⁸, l'aveva sì molto amata, ma non propriamente in senso sensuale. I suoi moti sensuali erano stati, nell'infanzia, molto più forti che all'epoca della pubertà. Egli ha ora dato la risposta, gli faccio osservare, e ha al tempo stesso ritrovato il terzo grande segreto. La fonte da cui l'ostilità trae la propria indistruttibilità è evidentemente del genere delle brame sensuali; in tale contesto egli aveva avvertito il padre in qualche modo come elemento di disturbo, e *questo conflitto fra sensualità e amore filiale è precisamente il conflitto del tutto tipico*. Le pause si erano date in lui perché, per via dell'esplosione precoce, la sua sensualità nei periodi intermedi era stata fortemente attenuata. Solo quando si erano nuovamente presentati desideri amorosi molto intensi, anche se egli li mantenesse coscientemente lontani dal carattere sensuale, questa ostilità, ben commisurata alla situazione, è ricomparsa. Mi faccio

¹⁶ Ivi, p. 523.

¹⁷ Ovviamente dal punto di vista topico, dinamico ed economico.

¹⁸ Le idee ossessive riguardanti sia la morte del padre, tramite cui avrebbe acquisito le risorse finanziarie per sposarsi, sia l'idea che la morte dell'amata sarebbe stata ancora più penosa che la morte del padre. Cfr. S. Freud "Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva", cit. p. 25.

confermare che non l'ho condotto io né sul tema infantile né su quello sessuale, e che vi è giunto da sé¹⁹.

È interessante notare come Freud si prenda la briga di informarsi se le idee spontanee che Ernst ha prodotto siano o meno state influenzate da lui. Non è solo una preoccupazione legata alla possibile suggestione, ma un modo per avere indicazione sui processi dinamici interni, quindi in realtà quello cerca di sapere è un'informazione indiretta sullo stato della resistenza. In precedenza Freud aveva annotato che mancava il terzo elemento, quello della sessualità, e che avrebbe dovuto aspettare che emergesse spontaneamente, prima di poterne parlare. Questa posizione di attesa è metodologicamente e tecnicamente istruttiva. Quel che Freud sta facendo è lasciare che lo stato interno del soggetto, nelle sue dimensioni metapsicologiche inconsce, si configuri in modo tale da portare già nel materiale associativo gli elementi dominanti del conflitto. È in questa configurazione che l'intervento dell'analista trova la propria collocazione: non porta dall'esterno una verità sconosciuta, ma rende possibile un'elaborazione che è stata condotta fin quasi al suo termine. È la regola che Freud enuncia nella settima seduta del caso che stiamo esaminando: «se qualcuno pone una tale domanda, ha la risposta già pronta, e deve soltanto continuare a parlare»²⁰. E che si ritroverà, sei anni più tardi, formulata in termini sistematici nei *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi*: «anche in stadi ulteriori del trattamento si dovrà usare prudenza, al fine di non comunicare la soluzione di un sintomo o la traduzione di un desiderio prima che il paziente non vi si trovi talmente vicino da dover fare soltanto un breve passo ancora per impadronirsene egli stesso»²¹. Questo rimanda all'altro importantissimo aspetto collegato al trattamento, ovvero quello delle resistenze che costantemente si contrappongono al lavoro analitico. Ma, in questo continuo frapporsi, sono anche ciò che *rende possibile* far emergere la verità del soggetto. È quella parte di *reale* che si fa sentire attivamente. Sarà interessante notare come nella sesta e settima seduta Freud *usi e provochi* la resistenza, la utilizzi in maniera tutt'altro che banale. Questo rapporto *dialettico* rappresenta l'antitesi dell'approccio cauto e conservativo imposto dall'ortodossia psicanalitica.

5. Uscire dalla tautologia

Qual è il risultato atteso della sesta seduta? Freud ha posto la questione dei desideri ostili che Ernst aveva dovuto *necessariamente* nutrire verso il padre. Ovviamente Freud si aspetta che tale ipotesi venga rifiutata, contribuisce quindi a generare una resistenza, effetto che, a tutta prima, sembra un errore tecnico.

Ma, osservando meglio cosa fa Freud, ci rendiamo conto del perché decide di farlo. Infatti Freud si limita a desumere l'esistenza di qualcosa che molto probabilmente è universale. Sarebbe come se un anatomopatologo supponesse l'esistenza del cuore in un individuo qualsiasi: è molto probabile che il cuore ci sia, anche se la persona in questione gli è sconosciuta, né gli è conosciuta la condizione dell'organo. Siamo ancora, in una

¹⁹ S. Freud, "Originalnotizen zu einem Fall von Zwangsneurose", cit., p. 523. Corsivi aggiunti.

²⁰ *Ibid.*

²¹ S. Freud, "Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi. Inizio del trattamento" (1913), in *Opere cit.*, vol. 7, p. 349. Alla domanda, legittima, perché non lasciare che il paziente faccia da sé anche l'ultimo passo, si dovrà rispondere tenendo conto del valore specifico dell'intervento analitico nel problematizzare il sapere del soggetto, come si dirà a breve. D'altro canto l'analista non interviene per *anticipare* una risposta, ma per inserire degli elementi nuovi.

certa misura, in un contesto molto generale e non potrebbe essere altrimenti, visto che siamo ancora alla sesta seduta.

La questione, per Freud, non è quindi se esistano sentimenti di odio verso il padre risalenti all'infanzia o se siano rimossi, perché questi sicuramente devono esistere e sarebbe semmai un'anomalia se non ci fossero. Non a caso Freud dice esplicitamente che sta parlando di *teoria*. Ma parlare di teoria in questo caso consente anche di mettere in campo la verità, che il soggetto rifiuta, e che deve essere chiamato invece a far emergere. Si tratta di un'operazione del tutto analoga a quella che Lacan individuava già nel caso di Dora e che descriveva come una serie di rovesciamenti dialettici²².

La settima seduta è collegata all'emersione delle resistenze a seguito di questa conoscenza. Ernst inizia subito l'incontro sostenendo che non può credere di aver mai avuto tale desiderio d'odio contro suo padre. Ma da adesso in poi Freud lascia però che sia soprattutto Ernst a parlare e a spiegare. In effetti emergono ricordi dove la dimensione sadica comincia ad emergere in maniera sempre più manifesta e, al contempo, dove l'elemento conflittuale inizia a diventare via via più consapevole, nonostante le dichiarazioni di segno contrario. Gli interventi di Freud rimangono, ma in qualche modo divengono più puntuali, meno estesi. È come se avesse messo in moto una macchina e ora questa proseguisse da sola.

Il fatto interessante è che la seduta, pur partendo dall'intenzione cosciente di negare la verità dei desideri di morte verso il padre, produce, come ho detto, del materiale che invece conferma questa ipotesi.

Non riesce a credere di aver mai nutrito un desiderio contro il padre. Ricorda un racconto di Sudermann (*Geschwister*) che lo ha profondamente colpito, in cui la sorella, al capezzale dell'altra, avverte questo desiderio di morte per sposare il marito di lei e poi si uccide perché ritiene di non meritare di vivere dopo una tale meschinità. Comprende questo e gli sta benissimo l'idea di soccombere ai propri pensieri, poiché è sicuro di non meritare altro [quindi contraddizione rispetto al «no» iniziale, secondo cui non avrebbe avuto quel desiderio]²³.

La *contraddizione* che sottolinea Freud è come il segno dell'incrinatura attraverso cui gli aspetti dell'ambivalenza emergono, infrangendo la struttura nevrotica e portandola a destrutturarsi. Arrivando cioè fino a quella fase in cui Ernst giunge a sostenere che «la psicanalisi è la bambina che con gioiosa superiorità e “semplice genialità” *risolve* il problema». Quindi quello che inizialmente era rifiutato, ovvero l'esistenza di un conflitto risalente all'infanzia, e in generale la caratterizzazione ambivalente delle sue relazioni oggettuali, diventa un'acquisizione consapevole.

La teoria inizia ad agire sia come elemento strutturante dell'esperienza, sia come spinta esplorativa, in quanto pone il soggetto di fronte ad alcune questioni relative alla verità e alle contraddizioni che palesemente vengono messe a fuoco durante la sua analisi, e che lo spingono a smascherare i sintomi.

Questi scarti, queste contraddizioni interne, possono venire risolte, dal punto di vista del soggetto, grazie alla metapsicologia, che da una parte quindi contribuisce a determinarne l'emergenza (mettendo in crisi le razionalizzazioni secondarie) e dall'altra parte indica al soggetto la strada per comprenderla e superarla. In effetti, prima dell'analisi, il nevrotico ossessivo non può veramente porsi la questione della

²² Cfr. J. Lacan, “*Intervento sul transfert*”, in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, pp. 211-214.

²³ Ivi, p. 524. Le quadre sono di Freud nel manoscritto.

contraddizione, perché ogni affermazione, partendo da premesse false, è come se risultasse sempre vera. Come si dice in logica: *ex falso sequitur quodlibet* [oppure *ex falso quodlibet*], dal falso segue qualsiasi cosa; più precisamente il principio di esplosione, *ex contradictione quodlibet*, secondo cui da una contraddizione segue, formalmente, qualunque enunciato: $(A \wedge \neg A) \Rightarrow B$.

Nella nevrosi ossessiva ci troviamo, in maniera analoga, di fronte a una struttura inferenziale che parte da premesse incompatibili e che, proprio per questo, può legittimare ogni conclusione e il suo opposto. Da un sistema di credenze inconsistente ogni razionalizzazione è derivabile e, in tale senso, “valida”: ed è questa la ragione strutturale per cui il rimuginare ossessivo non si risolve mai. La risoluzione operata dall’analisi, se vogliamo restare nell’ambito di questa metafora formale, ripristina la coerenza del sistema e rende di nuovo possibile la discriminazione tra implicazioni vere e implicazioni false.

C’è però una proprietà ulteriore delle verità logiche – e, simmetricamente, delle contraddizioni – che merita di essere precisata, perché tocca direttamente il problema del mutamento psichico. La tautologia è *necessariamente* vera: vera in ogni modello, in ogni interpretazione, in ogni stato del mondo. Non esclude alcuna possibilità, non discrimina alcuna situazione, non veicola informazione. Una proposizione il cui valore di verità non dipende da nulla non può, per ragioni puramente formali, registrare alcun cambiamento: è insensibile al tempo perché non ha alcuna presa sul reale rispetto a cui il tempo possa fare differenza. Come direbbe Wittgenstein: «Tautologia e contraddizione sono prive di senso»²⁴, «la contraddizione è il limite esterno delle proposizioni; la tautologia, il loro centro insostanziale»²⁵.

A livello psichico l’analogia diventa stringente. All’interno di una struttura ruminativa di matrice tautologica (quella che Freud descrive, nel caso dell’uomo dei ratti come altrove, attraverso la doppia contabilità affermazione/negazione tipica del pensiero ossessivo) non può accadere nulla di realmente nuovo: ogni contenuto è già implicato, ogni conclusione è già derivabile, ogni apparente “scoperta” è già contenuta nelle premesse. Il soggetto non arriva mai a una verità perché, in senso stretto, non c’è alcuna verità *informativa* da raggiungere: tutte le implicazioni sono ugualmente legittime e nessuna esclude nulla.

L’intervento analitico reintroduce la possibilità del senso, senza però garantirlo né preordinarlo. In altre parole senza nessun *obbligo* di uscire dal paradosso, lasciando aperta la questione della libertà etica di tale risoluzione.

Però, nel momento in cui si dovesse intraprendere il tentativo di una tale risoluzione, il punto cruciale verrà a collocarsi nell’ambito della verità. La metapsicologia, quindi, ha come ulteriore funzione quella di mediare la relazione della verità del soggetto con il proprio reale psichico. In questo modo esercita la sua azione nel trattamento anche dall’interno, attraverso l’uso personale ne può fare egli stesso.

A questo punto vorrei fare un salto di diversi anni nella pratica analitica di Freud e prendere in esame un caso del 1922. Non si trova negli scritti di Freud, perché ne abbiamo conoscenza in una forma *complementare* rispetto a quella dell’uomo dei ratti, ovvero qua si tratta del paziente che ricostruisce stenograficamente la seduta, e quindi riporta, oltre alle proprie associazioni e ai propri pensieri, anche gli interventi espliciti di Freud. Si

²⁴ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, § 4.461, Feltrinelli, Milano 2022.

²⁵ Ivi, 5.143.

tratta dell'analisi di Ernst Blum. Mi limiterò a commentare uno dei primissimi interventi di Freud, in particolare quello che conclude la prima seduta, che ha diversi punti di contatto col quanto stiamo dicendo. Secondo le parole di Freud:

La risoluzione del sintomo non avviene (come sta scritto) per il fatto che, avendo avuto luogo la connessione tra il sintomo e il trauma rimosso, il sintomo scompare, ma per il fatto che poi l'interessato è capace di far scomparire il sintomo. Il più delle volte egli lo fa perché è questo ciò che lo ha portato all'analisi. Ma se il sintomo è egosintonico può conservarlo. Per esempio l'amore considerato come sintomo (l'amore è sempre qualcosa di riferito al complesso): una volta stabiliti i nessi ci si può sbarazzare dell'amore, o lo si può conservare se lo si trova in sintonia con l'Io. Ma sarà sempre un amore.

E lo stesso per le creazioni artistiche: un Amleto o un Mosè non ci disilludono se vengono analizzati, come ci viene rimproverato. L'opera d'arte non è distrutta, ma solo approfondita. Vale a dire, non ci si sbarazza dei propri sintomi dopo la loro analisi. Allo stesso modo, un artista che crea inconsciamente non diventa incapace di creare se viene analizzato: non ha bisogno di sbarazzarsi dei suoi sintomi²⁶.

Quello che dice Freud non giungerà nuovo, perché viene ribadito altre volte nelle sue opere, e riguarda la dimensione etica del "trattamento" analitico.

Ma per il discorso che stiamo facendo è interessante constatare come tale considerazione arrivi proprio all'interno di una delle prime sedute e che trovi eco anche in un simile intervento nel caso dell'uomo dei ratti, a cui abbiamo accennato all'inizio. Quello che l'analizzato fa del sapere che acquisisce con l'analisi cade sotto l'ambito della libertà personale, non è quindi riducibile alla sfera della natura. Ma tale libertà diviene esercitabile solo perché un cambiamento è intervenuto al livello della sfera della natura (nell'ambito psichico metapsicologicamente inteso).

È interessante notare la concezione non riduzionistica che Freud ha del sintomo e che ben si ricollega a questa visione più complessa del trattamento. Il sintomo non è semplicemente qualcosa che sparisce quando si recupera la causa vera, ma qualcosa che implica una scelta etica nel soggetto. Ovverosia, una volta passato attraverso l'analisi, il sintomo diventa qualcosa di completamente diverso anche se, paradossalmente, può mantenersi tale e quale esteriormente, ma la differenza effettiva diventa comprensibile e descrivibile solo grazie alla metapsicologia.

Il processo analitico, nei momenti in cui si attua, non è la manifestazione di un agente terapeutico esterno al soggetto. Vale qui un'analogia *per contrasto* con la logica della terapia farmacologica. L'antibiotico agisce sui batteri responsabili di un'infezione come agente terzo: richiede la volontà del soggetto soltanto nell'atto iniziale del consenso al trattamento e nell'osservanza della prescrizione, dopodiché la sua efficacia è interamente *autonoma* dalla partecipazione del soggetto. Il farmaco opera *sul* soggetto come si opera sopra un campo di azione esterno; e proprio per questo l'efficacia non dipende dal grado di consapevolezza, di adesione, di comprensione del malato: può anche dormire, mentre l'antibiotico lavora.

L'analisi non è qualcosa che può agire *al posto di*, ma semmai richiama il soggetto alla propria posizione etica in quanto *soggetto*. In questa posizione non può essere *oggetto* di un trattamento che *operi* al posto suo. Siamo ben lontani sia dal metodo catartico, sia dall'ingenua concezione topica (inconscio-conscio) della terapia:

²⁶ M. Pohlen, *In analisi con Freud. I verbali delle sedute di Ernst Blum del 1922*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 69.

All'epoca degli esordi della tecnica analitica attribuivamo in verità grande valore, grazie a un atteggiamento mentale di tipo intellettualistico, alla conoscenza da parte del malato di ciò che era stato da lui dimenticato, *non distinguendo quasi tra la nostra conoscenza e la sua*. Ci ritenevamo particolarmente fortunati se riuscivamo ad avere notizie del trauma infantile dimenticato dal malato da un'altra fonte, per esempio dai genitori, dalle persone che lo avevano accudito, o dal suo stesso seduttore, come risultò possibile in singoli casi; e ci affrettavamo a portare al malato la notizia, insieme alle prove della sua esattezza, certi di far giungere in tal modo a rapida conclusione nevrosi e trattamento. *Era per noi una grave delusione allorché veniva a mancare il risultato atteso*. Come poteva accadere che il malato, il quale ora sapeva del suo episodio traumatico, si comportasse tuttavia come se non ne sapesse più di prima? Dopo aver comunicato e descritto il trauma rimosso, non ne affiorava nemmeno il ricordo²⁷.

La tecnica degli esordi *oggettivizzava* la verità del soggetto, rendendola di fatto inutilizzabile *anche* dal punto di vista terapeutico. Se in ambito scientifico è normale che lo scienziato studi un fenomeno naturale per formulare una teoria scientifica oggettiva, lo stesso approccio (per quanto ipoteticamente possibile) è inutile nel momento in cui si intende restituire qualcosa del sapere acquisito al soggetto stesso. Questo sapere sarà irrilevante, indipendentemente dagli effetti sui sintomi che produce.

Il soggetto non può impiegare l'analista come se fosse uno scienziato che lo "studia" e gli riporta quello che ha imparato su di lui, istruendolo poi sul modo *corretto* di pensare o comportarsi. Questo implica che neppure l'analista debba porsi tale compito.

6. Conclusioni

I fili che abbiamo seguito convergono, mi pare, in una sola direzione. Avevamo mostrato, in primo luogo, che le *libere* associazioni non sono libere: ogni contenuto che emerge alla coscienza è il risultato, sempre, di un compromesso dinamico. Avevamo poi argomentato, in secondo luogo, che la metapsicologia non è una sovrastruttura teorica facoltativa, ma lo strumento *costruttivo* attraverso cui il trattamento accede al reale psichico soggettivo: la *vera causa* di Freud non si scopre come un reperto archeologico già sepolto, ma si costruisce nella misura in cui il soggetto e l'analista, congiuntamente, sviluppano la sensibilità che permette all'analizzante di riconoscerla, ma soprattutto di metterla in atto. Avevamo infine sostenuto, in terzo luogo, che il sintomo, una volta passato attraverso l'analisi, non viene necessariamente meno: può conservarsi, paradossalmente, *tale e quale esteriormente*, e tuttavia avere assunto uno statuto interno completamente diverso, che è quello di un atto di cui il soggetto è in posizione di rispondere. Da questo punto di vista, è bene sottolinearlo, il mantenimento o la sparizione del sintomo è irrilevante rispetto a qualsiasi metodologia di valutazione dell'efficacia, con buona pace di ogni aspirazione sperimentale che mira alla misura o alla quantificazione dell'efficacia. Questo non implica nessuna rinuncia al *rigore clinico* della pratica, ma sposta la questione su parametri molto più complessi rispetto al miglioramento sintomatico.

²⁷ S. Freud, "Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi. Inizio del trattamento", in *Opere cit.*, vol. 7, p. 350. Corsivi aggiunti.

Finizia Scivittaro

La forclusione dell'odio nell'anoressia-bulimia

L'anoressia-bulimia continua a interrogare la clinica psicanalitica per la radicalità dei suoi effetti sul corpo e per la resistenza che oppone al sapere. Lungi dall'essere riducibile a un disturbo del comportamento alimentare, o solo a una problematica legata al controllo dell'assunzione di cibo, essa si presenta come una forma di dipendenza, nella quale il corpo diviene il luogo privilegiato della messa in scena dell'orrore, del godimento e della distruttività.

Il corpo

Nell'anoressia-bulimia, come in tutte le forme di dipendenza, il soggetto, attraverso i suoi atti autodistruttivi, rende evidente un orrore intollerabile e indicibile, prima di tutto per il soggetto stesso. Lo si coglie in modo particolarmente evidente nel modo in cui le ragazze o le donne anoressiche o bulimiche trattano il proprio corpo e vivono in relazione con esso. Di fatto, questo aspetto così inquietante e drammatico si riscontra anche in tutte le altre forme di dipendenza, con declinazioni differenti a seconda della specifica tipologia di questa situazione.

La maggior parte delle ragazze o delle donne anoressiche o bulimiche odiano il proprio corpo e provano nei suoi confronti forti sentimenti di ribrezzo e di schifo. "Io odio il mio corpo" ripeteva Delia in analisi. «Quando mi guardo allo specchio mi odio, in quanto espressione massima dello schifo e del disgusto che provo», dichiarava Irene, come un mantra, nelle sedute dei primi tempi. Riporto questi due esempi per sottolineare l'intensità di tali sentimenti, che di fatto non trovano una giustificazione plausibile nella realtà e vengono vissuti indipendentemente dalle caratteristiche fisiche del soggetto. I pensieri negativi che riguardano il corpo occupano, di solito, la maggior parte del tempo giornaliero di queste donne. Per molte di loro, i pensieri carichi di angoscia riguardanti il proprio corpo sono i primi a comparire al mattino, al momento del risveglio, e, oltre a persistere per tutta la giornata, sono gli ultimi ad accompagnarle prima di addormentarsi la sera. Essi divengono vere e proprie ossessioni, dalle quali queste donne non riescono a liberarsi. Le narrazioni e le dichiarazioni più frequenti delle donne anoressiche o bulimiche, che ascolto in analisi e che riguardano il loro corpo, possono essere ricondotte a un senso di estraneità nei suoi confronti, soprattutto quando dovrebbe subentrare una disposizione a prendersene cura. «A me del corpo che sta male non importa niente, vorrei solo che si ripigliasse presto per riprendere a funzionare», mi aveva riferito una volta Irene, in analisi.

Molte di queste donne, oltre a provare schifo e ribrezzo per il proprio corpo, vorrebbero potersene disfare completamente, se fosse possibile, per raggiungere più liberamente quell'idea di perfezione alla quale dovrebbe corrispondere un corpo magro, minuto ed esile, ideale che il loro corpo concreto non potrà mai rispecchiare.

«Mi vergogno della carne che circonda l'osso e, se potessi togliermi anche il seno, lo farei, perché avere un seno significa per me essere grassa. Mi sento donna nella misura in

cui so di essere una XX e perché ho connotati femminili che mi distinguono da quelli maschili», mi disse Elettra, arrabbiata, un giorno in seduta.

Il corpo nell'anoressia-bulimia diviene il luogo in cui nessun tipo di metafora può avere presa, come invece accade nelle nevrosi, dove il corpo comunica, traducendosi in un vero e proprio sistema simbolico, attraverso il quale le inibizioni e i sintomi assumono la funzione di messaggi o di appelli rivolti all'altro, che per questo potrebbe interpretarli, come per esempio avviene per i sintomi isterici. Nell'anoressia-bulimia, invece, il corpo rende evidente qualcosa che non può essere detto, proprio perché il simbolico non può iscriversi, e per questo fallisce. «C'è una cosa che mi ha sempre scioccata e riguarda il fatto che il mio problema non è visibile e, quindi, non viene giustificato. Uno dall'esterno non ha idea della sofferenza che ho dentro», sussurrava Delia in analisi, con un filo di voce.

L'anoressica-bulimica, facendo riferimento a un corpo inteso solo come pura immagine ideale, che non rimanda a nessuna presenza reale, si trova coinvolta in una sorta d'interruzione rispetto al circuito del sapere, nella sua dimensione simbolica e corporea. Il corpo concreto, pulsionale e sensibile è sottratto al sapere, al senso e alla cura, proprio perché è reso puro scarto dal soggetto anoressico-bulimico, nella misura in cui è già stato, *in primis*, scartato dall'altro del suo amore. Infatti, l'altro materno non ha mai riconosciuto il corpo della figlia, non è mai riuscito a prestare attenzione o ascoltare i bisogni che la figlia poteva esprimere in relazione al proprio corpo. Lo stesso stimolo della fame è stato gestito sulla base di quello che l'altro ha imposto alla figlia, in riferimento a ciò che ella doveva mangiare e quanto ne doveva assumere, non tenendo conto per niente, invece, di quello che la figlia chiedeva. L'altro è riuscito a vedere nel soggetto solo la proiezione della sua immagine ideale, che non rimanda a nessuna presenza concreta, e per questo è pura menzogna, in quanto non è immagine del soggetto, ma solo l'effetto di un'idealizzazione proiettata sul soggetto che, di conseguenza, viene denegato della sua stessa individualità.

Più di una volta, in analisi, alcune donne anoressiche o bulimiche mi hanno riportato che spesso le loro madri, invece di indicare come prendersi cura del proprio corpo, erano ossessionate da come le figlie dovessero mettersi in ordine i capelli. In questo tipo di relazioni manca spesso un contatto emotivo, degli abbracci, dei baci: insieme al corpo concreto vengono denegati anche i pensieri e le emozioni, inerenti ad esso, e questo sicuramente incide anche sulla dispercezione corporea che spesso le anoressiche o le bulimiche esprimono attraverso il modo con cui vedono allo specchio il proprio corpo deformato. La concretezza, in fin dei conti, è percepita solo nel cibo.

Essere niente e il non volerne sapere

L'oggetto cibo, nei disturbi alimentari, è fortemente investito di moti di amore e di odio, da parte dei soggetti anoressico-bulimici. In queste situazioni, il cibo è il sostituto per eccellenza delle relazioni più profonde che il soggetto ha intrecciato con gli oggetti d'amore primari. Di conseguenza anche le scissioni psichiche e i conflitti, che si sono creati in queste relazioni, fin dai primi anni di vita, vengono proiettati sul cibo da parte del soggetto. Il cibo, quindi, ha sempre un nesso con l'altro dell'amore o dell'odio e, di conseguenza, può divenire il *cibo buono* o il *cibo cattivo*, a seconda delle circostanze e dei vissuti interiori della ragazza o della donna anoressico-bulimia. Nella maggior parte

dei casi, in questi contesti, il cibo è l'oggetto cattivo e come tale è vissuto come pericoloso, invadente, e come causa primaria della formazione del grasso nel corpo.

Ogni ragazza e donna anoressica o bulimica detesta e disprezza il grasso. L'idea del grasso diviene, il più delle volte, un'ossessione, e rappresenta il fattore determinante dei vissuti legati al corpo come qualcosa d'ingombrante, di enorme, che dà fastidio, proprio perché è pesante. Il corpo è pesante perché è grasso. E lo è soprattutto per lo sguardo dell'altro, che, di conseguenza, può esprimere un giudizio talmente negativo, sul corpo della ragazza o della donna anoressica o bulimica, da farla sprofondare in uno stato di vergogna tale da farla sentire una nullità, un *essere niente*. E questo sentimento di *essere niente* rappresenta la punta massima di un orrore dal quale l'anoressica o la bulimica si difende al punto da non volerne sapere assolutamente nulla rispetto al proprio desiderio, arrivando a rinunciare il più possibile alla propria vera identità¹.

Jacques Lacan, riguardo al non volerne sapere dell'anoressica, ha espresso un'articolazione molto interessante nel Seminario XXI, *Les non-dupes errent* (1974-1975)². Lacan costruisce il Seminario XXI sull'ambiguità fonica del titolo. Infatti, *Les non-dupes errent* (*I non-ingannati errano*) suona quasi identico a *Les noms-du-père errent* (*I nomi del padre errano*). Il titolo indica che chi non si lascia ingannare dal simbolico si perde nel reale. Il *non-dupe* è colui che non si lascia ingannare dai Nomi-del-Padre e non accetta che il legame simbolico e le funzioni simboliche – come ad esempio il linguaggio, la legge, i nomi, i miti, le istituzioni ecc. – siano una finzione necessaria per avere un orientamento nel mondo; pretende un accesso diretto, *non ingannevole*, alla verità, e proprio per questo erra. Inoltre, anche i nomi del padre non danno una garanzia, in quanto non c'è un padre garante ultimo e ci sono più modi per annodare tra loro i tre registri del reale, del simbolico e dell'immaginario.

Nel seminario del 9 aprile del 1974, Lacan sostiene che nel soggetto non ci sia il minimo interesse per la conoscenza e che, di conseguenza, non ci sia il minimo desiderio di reinventare il sapere. È evidente, invece, che ci sia un desiderio di sapere che il soggetto attribuisce all'Altro. Ed è in questo modo che nascono le manifestazioni di sapere che il bambino esprime attraverso i suoi "perché". Infatti, tutto ciò che egli pone come domanda è finalizzato a compiacere l'Altro e a soddisfare ciò che suppone che l'Altro vorrebbe che egli gli chiedesse:

Il n'y a pas le moindre désir d'inventer le savoir. Enfin... il y a un désir de savoir attribué à l'Autre. Ça, ça se voit. C'est comme ça que surgissent les manifestations de complaisance que donne l'enfant dans ses «pourquoi». Tout ce qu'il pose comme question, c'est fait pour satisfaire à ce qu'il suppose que l'Autre voudrait qu'il demande.

Non c'è il minimo desiderio di reinventare la conoscenza. O meglio... c'è un desiderio di conoscenza attribuito all'Altro. Questo è evidente. È così che nascono le manifestazioni di compiacenza che il bambino esprime nei suoi "perché". Tutto ciò che egli pone come domanda è fatto per soddisfare ciò che egli suppone che l'Altro vorrebbe che egli chiedesse³.

A questo punto, Lacan sostiene che non tutti i bambini seguono questa direzione. Per alcuni bambini, invece, questa caratteristica attribuita all'Altro è accompagnata da una

¹ G. Devereux, *La rinuncia all'identità. Una difesa contro l'annientamento*, Mimesis, Milano-Udine 2015.

² J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXI, Les non-dupes errent* (1974-1975), seminario del 9 aprile 1974. Il seminario, inedito, è reperibile nel sito www.lacan-con-freud.it.

³ Ivi.

posizione soggettiva che il bambino esprime attraverso un “molto poco per me”. Jacques Lacan prosegue affermando che questo “molto poco per me” è in relazione con l’anoressia mentale, nella quale il soggetto afferma: “io mangio niente”:

et si vous saviez comme je le sais, n'est-ce pas, à quel point ce que j'ai déjà illustré de l'anorexie mentale en faisant énoncer par cette action – car une action énonce – «Je mange rien»;

e se sapeste, come lo so io, vero, a che punto quanto ho già illustrato dell’anoressia mentale facendo enunciare da questa azione – perché un’azione enuncia – «Io mangio niente»⁴.

Che cosa vuol dire “io mangio niente”? Vuol dire che l’anoressica, per scoraggiare il sapere dell’Altro, invadente e intrusivo, si lascerebbe morire di fame:

Mais c'est très clair: elle était tellement préoccupée de savoir si elle mange, que pour décourager ce savoir... ce savoir comme ça, désir de savoir, n'est-ce pas... rien que pour ça elle se serait laissée crever de faim, la gosse! C'est très important.

Ma è molto chiaro: [la madre] era così preoccupata di sapere se mangiava, che per scoraggiare questo sapere... questo sapere così, desiderio di sapere, no?... solo per questo si sarebbe lasciata morire di fame, la ragazzina! È molto importante⁵.

Da questa articolazione si può desumere che l’anoressica non rifiuta il cibo, in quanto oggetto naturale, ma il sapere dell’Altro sul suo desiderio e sul suo corpo.

Questo rifiuto rappresenta un atto estremo attraverso il quale l’anoressica pone un limite e tenta di salvaguardare un effetto di separazione dall’altro che, tuttavia, non può avere alcuna efficacia effettiva, poiché avviene all’insegna della denegazione, attraverso la quale si riproduce il circuito della dipendenza. “Mangiare niente”, infatti, da un lato, può esprimere l’effetto della denegazione, in quanto non nega soltanto qualcosa, ma nega del tutto l’esistenza dell’oggetto, dall’altro lato può invece rappresentare la presentificazione sul piano simbolico del niente inteso come oggetto.

Nel suo primo insegnamento, Lacan, infatti, in riferimento all’anoressia, nel Seminario IV, *La relazione d’oggetto* (1956-1957) afferma che:

Vi ho già detto che l’anoressia mentale non è *non mangiare*, ma *non mangiare niente*. Insisto – questo vuol dire *mangiare niente*. Niente è appunto qualcosa che esiste sul piano simbolico. Non è un *nicht essen*, ma un *nichts essen*. Questo punto è indispensabile per capire la fenomenologia dell’anoressia mentale. Si tratta, per la precisione, che il bambino mangia niente, che è un’altra cosa da una negazione dell’attività. Di questa assenza gustata come tale, si serve nei confronti di ciò che ha di fronte, ossia la madre da cui dipende. Grazie a questo niente, la fa dipendere da lui⁶.

Attraverso questo *niente*, l’anoressica non ne vuole sapere del desiderio di sapere e, con un ribaltamento dei rapporti di potere, soggioga l’altro a sé, spingendosi fino al punto di lasciarsi morire di fame.

Il non volerne sapere del desiderio di sapere dell’Altro nell’anoressica è messo in relazione, nel *Seminario XXI, Les non-dupes errent*, da Jacques Lacan, con la dimensione

⁴ Ivi.

⁵ Ivi.

⁶ Id., Il Seminario, Libro IV, *La relazione d’oggetto*, Einaudi, Torino 1996, p.199 sg.

del sapere, che nel suo fondamento radicale è presieduto non dal desiderio, bensì dall'orrore:

C'est très important cette dimension du savoir, et aussi de s'apercevoir que, que c'est pas le désir qui préside au savoir, c'est l'horreur. Oui.

È molto importante questa dimensione del sapere, e anche rendersi conto che non è il desiderio a presiedere al sapere, bensì l'orrore. Sì⁷.

Seguendo Lacan, riguardo a questo argomento, a partire dal *Seminario XXI* e tenendo conto anche di quanto dice nel *Seminario XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* (2003)⁸, si può dire che il sapere non si fonda su una totalità accessibile, ma sull'accettazione di un punto d'impossibile, di un reale che non può essere simbolizzato.

Il sapere si organizza, infatti, attorno a ciò che non passa nella simbolizzazione: un buco strutturale che Lacan chiama reale, e che si manifesta soggettivamente come esperienza di angoscia o, nel suo punto estremo, di orrore. Questo incontro non produce sapere, ma segna il fallimento della simbolizzazione e l'impossibilità di un sapere concreto. È solo a partire dall'accettazione di questo impossibile – e non del suo superamento – che il sapere può rientrare nel circuito simbolico. Il sapere nasce così come reale risposta al reale incontrato: non lo colma ma lo vela, organizzandosi come costruzione attorno al buco che il reale apre.

Il desiderio diventa allora possibile solo nella misura in cui il reale è nuovamente velato. Il desiderio non mira al reale ma dipende dalla mancanza che il reale introduce; esso non elimina il buco ma lo borda, rendendolo abitabile. In questo senso il sapere copre il buco lasciato dal reale, mentre il desiderio ne garantisce la funzione senza annullarlo.

I *non-dupes* errano perché rifiutano questa struttura: non accettano il buco come costitutivo, rifiutano l'orrore come punto di origine del sapere e cercano una garanzia simbolica che cancelli l'impossibile. Così facendo mirano a un sapere senza mancanza e senza reale, cioè a un sapere impossibile.

In questo senso l'anoressica occupa la posizione di *non-dupe*: non vuole saperne dell'orrore come punto di scaturigine del sapere, rifiuta la mancanza che rende possibile il desiderio e, negando il punto d'impossibile, resta esposta al reale senza mediazione simbolica. È per questo che erra.

La clinica dell'evidenza e la cecità dell'altro

L'anoressica o la bulimica partono dal presupposto che, se l'altro non vede, allora non crede. Il paradosso è che l'anoressica, dimagrendo, immagina di divenire visibile agli occhi dell'altro. Ella ritiene di poter essere vista dall'altro solo arrivando a presentargli l'osso, spogliato della carne. Tuttavia, anche di fronte all'anoressia più spinta e radicale, l'altro dell'amore può giungere a manifestare la propria insoddisfazione. Infatti, molte giovani donne, in analisi, mi riportano che tutto quello che fanno non è mai abbastanza per i loro genitori, che *non si sentono mai viste davvero* e mai riconosciute rispetto al proprio essere. L'essere vista, per l'anoressica, avviene esattamente al contrario, ovvero togliendo l'eccesso, il grasso, rispetto all'osso. Il togliere significa per lei poter essere. Il

⁷ Id., *Le séminaire XXI*, cit.

⁸ Id., *Il Seminario, Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2003.

suo star male, il suo conflitto interiore, deve poter essere visto. Il corpo in carne, invece, secondo l'anoressica, allontana *lo sguardo buono* dell'altro dell'amore, perché si trasformerebbe immediatamente in uno *sguardo cattivo*, giudicante, carico di schifo e di ribrezzo. La clinica dell'anoressia-bulimia diventa, di conseguenza, la clinica dell'evidenza, ed è tale proprio perché si costituisce come risposta alla cecità dell'altro dell'amore. La cecità dell'altro dell'amore, in questi casi, ha a che fare col meccanismo di difesa della denegazione (*Verneinung*).

Questo risulta particolarmente chiaro se si tiene conto dell'elaborazione teorica di Ettore Perrella riguardo alla clinica delle dipendenze⁹. La denegazione è alla base della genesi di tutte le forme di dipendenza, a partire dalla melanconia, che ne rappresenta il nucleo sottostante. La denegazione è in relazione con la scissione. Si tratta di una scissione di tipo verticale, in cui da una parte si colloca l'ideale e dall'altra lo scarto. Nell'anoressia-bulimia, così come nelle altre forme di dipendenza, la scissione avviene tra l'*Io ideale* e l'*Io corporeo*. Questo meccanismo viene costantemente evidenziato dalle anoressiche o dalle bulimiche attraverso i loro sintomi e il modo con cui trattano il proprio corpo. Queste modalità di pensiero e di difesa rimandano a un trauma antico che, dal punto di vista psicogenetico, risale al primissimo stadio psicoevolutivo dell'*infans*, inerente alla fase orale e alla sua organizzazione libidica. In questo periodo è accaduto che l'altro dell'amore (la madre e il padre) abbia profondamente deluso il soggetto, tradendolo, ferendolo e odiandolo, perché non ha saputo riconoscere l'*infans* nella sua identità corporea concreta e separata dall'altro. Non ha saputo sostenere e incentivare la separazione del figlio da sé stesso. L'*infans* è stato invece ridotto a divenire una pura immagine ideale, sulla quale l'altro ha potuto proiettare i propri bisogni e i propri desideri insoddisfatti. Questo ha prodotto una profonda mortificazione nel soggetto, che, per difendersi dall'annientamento, ha rinunciato alla propria identità¹⁰, vivendo questa perdita con un feroce senso di rabbia soffocato. E le basi di fiducia, su cui la relazione oggettuale si fondava, hanno subito una sorta d'incrinatura e di turbamento. Di conseguenza, l'altro dell'amore, così deludente e cattivo, è stato incorporato dall'*infans* secondo la modalità tipica della fase orale. L'*infans* lo ha divorato, così come, a sua volta, è stato divorato dall'altro dell'amore, nel momento in cui non è stato riconosciuto nella propria individualità e nella propria corporeità. L'introyezione dell'oggetto cattivo, avvenuta per divoramento, ha determinato la deformazione di una parte del suo io.

L'io così deformato, da questo momento in poi, continua a esercitare la propria influenza mortifera e aggressiva contro il soggetto stesso, dal suo interno. È questo il concetto dell'*ombra dell'oggetto* che Freud introduce in *Lutto e melanconia* (1917) al fine di spiegare perché i soggetti melanconici tendano all'autorimprovero, alle lamentele continue e a considerarsi indegni e meschini. Freud sostiene che tutte queste reazioni, apparentemente rivolte contro il sé del soggetto, siano in realtà rimproveri indirizzati a un oggetto d'amore, che è stato introiettato per divoramento. Nel caso dell'anoressia-bulimia l'«ombra dell'oggetto» è caduta direttamente sul corpo¹¹, inteso come sede originaria della costituzione dell'io, deformandolo nella percezione del soggetto. Per questo motivo, la maggior parte delle donne con disturbi alimentari presenta disturbi di dismorfofobia e, davanti allo specchio, si vede e si percepisce sempre come grassa e

⁹ E. Perrella, *La ragione freudiana*, vol. III, *Il mito di Crono. Principi di clinica psicanalitica*, Polimnia Digital Editions, Sacile 2023.

¹⁰ G. Devereux, *op. cit.*

¹¹ M. Galbussera, *Il cannibale che è in noi*, FrancoAngeli, Milano 2022.

deforme. Il loro Io corporeo si è identificato con l'«ombra dell'oggetto», che hanno incorporato per divoramento e che non è altro che *l'oggetto indegno di fiducia e di amore*: l'"oggetto cattivo", l'altro che ha profondamente deluso il soggetto. Per Freud, l'*ombra* dell'oggetto è l'oggetto abbandonato dall'infans, in quanto rappresenta l'oggetto d'amore che ha misconosciuto e denegato la separazione, in nome di un ideale mortifero. Nell'anoressia-bulimia, l'ombra dell'oggetto diviene il corpo stesso dell'anoressica o della bulimica. Il corpo diventa l'altro cattivo, verso il quale ella prova ribrezzo e odio.

Per questo le donne anoressico-bulimiche sono assillate dall'idea del corpo magro. Esso diviene l'ideale di perfezione a cui tendere, in modo continuativo e senza tregua. Raggiungere l'ideale del corpo magro significa potersi separare dall'altro e saper gestire, illusoriamente, la capacità di avere tutto sotto controllo. Nel controllo il soggetto anoressico-bulimico si sente forte, il suo corpo è privo di bisogni, non sente né pesi, né responsabilità, non ha bisogno di niente, né di sfamarsi, né di abbracci, né di affetti, né di qualcuno da amare, o da cui essere amato. Melanie Klein¹² ci ricorda che l'idealizzazione è una difesa primitiva contro l'odio, dove l'oggetto buono è separato dall'oggetto cattivo, per proteggerlo dalla distruzione e da quei sentimenti primitivi che hanno carattere onnipotente, come l'invidia e le angosce persecutorie. Inoltre, l'idealizzazione è strettamente unita con la denegazione, senza la quale la realtà psichica dell'Io, nella posizione depressiva, non potrebbe sopportare la catastrofe della perdita dell'oggetto amato, *che altro non è che l'oggetto d'amore di cui ci si può fidare*. Nelle dipendenze, invece, *l'oggetto d'amore degno di essere amato, perché è degno di fiducia, è stato perduto* dal soggetto. Questa base di fiducia è stata radicalmente compromessa, nel rapporto tra madre e figlio e tra padre e figlio, a causa di un'incapacità dei genitori, o dell'ambiente familiare, di favorire e promuovere un primo grande momento di iniziazione del bambino, come soggetto distinto e separato dall'altro del suo amore e provvisto di un corpo proprio e concreto. Si tratta di un momento evolutivo importante, che è quello che va dai sei mesi al primo anno di vita, che corrisponde al periodo dello svezzamento¹³ e alla capacità del bambino di separarsi dall'oggetto d'amore primario (solitamente la madre), e di dotarsi di un corpo perché se ne riconoscerebbe uno. Al posto di questa iniziazione, invece, è negato al bambino il riconoscimento del valore della propria individualità, perché egli è stato idealizzato, secondo i bisogni e i desideri dell'altro dell'amore, e il suo corpo è stato ridotto a non poter essere altro che una pura immagine, che non rimanda a nessuna presenza concreta e reale, ma a un ideale che non appartiene al soggetto e che può sottendere solo ad una grande menzogna¹⁴.

La forclusione dell'odio e il delirio sul corpo

Come ha mostrato Lacan, l'anoressica non vuole sapere, perché, per lei, alla base del sapere il desiderio non ha presa, mentre c'è uno scivolamento diretto verso l'esperienza dell'orrore. Per questo motivo ella si tiene lontana dal desiderio di sapere e, di conseguenza, rifiuta la possibilità di entrare realmente in relazione con l'altro, che sostituisce con l'oggetto cibo. Questo spostamento mette in evidenza la logica orale su cui si fonda questo tipo di relazione. L'altro, per essere amato, deve essere anche divorato;

¹² M. Klein, *Note su alcuni meccanismi schizoidi* (1946), in *Scritti*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

¹³ J. Lacan, *I complessi familiari nella formazione dell'individuo*, Einaudi, Torino 2005.

¹⁴ E. Perrella, *op. cit.*

oppure l'altro che viene odiato è, a sua volta, divorato. Il divoramento, caratteristico della fase sadico-orale dello stadio psicoevolutivo dell'*infans*¹⁵, sottende sia all'amore sia all'odio.

Da Melanie Klein¹⁶ abbiamo appreso che, per uscire dalla posizione depressiva, è necessario che l'odio, concentrato nell'oggetto cattivo, venga gradualmente assorbito da tutte le altre componenti buone e amate dell'oggetto. Nel momento in cui queste ultime si stabilizzano nell'io del soggetto come posizione affidabile e sicura, si apre la possibilità di uscire dalla posizione depressiva.

Se c'è depressione, c'è anche aggressione. Se invece c'è integrazione, c'è anche sublimazione. Nei disturbi alimentari quest'ultimo passaggio non può avvenire, perché il soggetto è nell'impossibilità di operare un'integrazione tra l'oggetto buono e l'oggetto cattivo: resta inchiodato nell'idealizzazione, che è una difesa contro l'odio. Di quale odio si tratta? Perché questo odio non può essere integrato con l'amore? È a questo punto che possiamo cogliere il senso dell'orrore di cui l'anoressica o la bulimica non vogliono sapere. Si tratta, infatti, di un odio che il soggetto stesso non è in grado di riconoscere, perché non è simbolizzato. È un odio rivolto contro il proprio corpo. È un odio da cui il soggetto non riesce a liberarsi, perché ne è travolto, così come accade quando il soggetto, senza la mediazione del simbolico, si sente invaso dall'orrore e preso nella rete di un godimento mortifero.

Il motivo per cui l'anoressica o la bulimica non riescono ad assumere soggettivamente l'odio che provano contro il proprio corpo è che si tratta di un *odio forcluso*, quindi non simbolizzato.

La forclusione dell'odio cade direttamente sul corpo del soggetto, che per questo viene rifiutato. Il concetto di *forclusione dell'odio* compare per la prima e unica volta, con un solo accenno, nel testo sulla clinica delle dipendenze di Ettore Perrella¹⁷.

Il termine "forclusione" è impiegato nella teoria psicanalitica per indicare il più arcaico dei meccanismi di rifiuto o di difesa che il soggetto mette in atto per proteggersi dall'indegnità dell'altro dell'amore. Questo meccanismo è in relazione con la genesi delle psicosi come effetto della forclusione del Nome-del-Padre (ovvero il nome dell'amore) nel discorso della madre, secondo la nota formula lacaniana.

Nel caso dell'anoressia-bulimia, e più in generale delle dipendenze, non si tratta della forclusione del Nome-del-Padre. Qui la forclusione interviene in relazione «alla manchevolezza dell'amore dell'altro che idealizza l'*infans*, negandone così l'individualità e l'esistenza»¹⁸.

Ciò che si cela dietro la manchevolezza dell'amore dell'altro è l'*odio forcluso*. Il soggetto arriva a forcludere la volontà di distruggere l'oggetto del proprio amore, l'altro. È proprio questa volontà distruttiva, questo odio verso l'oggetto, che viene rigettato o forcluso dal soggetto anoressico-bulimico. La forclusione nelle dipendenze è sempre subordinata alla denegazione¹⁹.

Nel momento in cui il soggetto denega l'insufficienza dell'amore dell'altro, accettando di aderire all'ideale assegnatogli, rigetta o forclude l'odio, attraverso il quale l'altro lo ha

¹⁵ S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905).

¹⁶ M. Klein, *Il lutto e la sua connessione con gli stati maniaco-depressivi* (1940), in *Scritti cit.*

¹⁷ E. Perrella, *op. cit.*, p. 633.

¹⁸ Ivi, p. 633.

¹⁹ Ivi, p. 623.

messo a morte, mediante «una sorta d'assassinio o sacrificio umano senza dio, insomma un delitto, per di più ormai privo d'ogni sostanza rituale»²⁰.

Si tratta di un odio che l'altro dell'amore riversa sul soggetto, colpendo la sua corporeità, come espressione concreta del suo essere al mondo, in quanto individuo unico e irripetibile. *Il corpo concreto e pulsionale del soggetto viene fatto fuori, rigettato, odiato dall'altro, in nome di un ideale che ne prende il posto.*

Per questo motivo, il soggetto, se rifiutasse l'ideale che è stato proiettato su di lui, sarebbe costretto ad accettare la propria morte reale, perché dovrebbe rinunciare a quell'ultimo spiraglio di amore che l'altro gli concede attraverso l'investimento idealizzante.

Ecco perché le donne anoressico-bulimiche, come accade in tutte le forme di dipendenza, producono un vero e proprio delirio sul corpo. *Il delirio nelle dipendenze è circoscritto al corpo*, a differenza del delirio nelle psicosi, che è pervasivo e coinvolge gran parte degli ambiti della vita del soggetto. Questo spiega perché, nell'anoressia-bulimia, così come in tutte le forme di dipendenza, il soggetto non riconosce che i propri atti autodistruttivi, rivolti a se stesso, possano essere nocivi per la sua salute e possano esporlo al rischio di morte. «Io non lo vedo possibile, che se non mangio muoio. Penso di essere capace di controllare anche il limite oltre il quale si deve andare per non morire», mi disse una volta Delia in analisi.

Il nucleo del delirio riguarda la denegazione della morte e della mortalità, comune a tutte le forme di dipendenza²¹.

Le ragazze e le donne con queste problematiche credono di poter sottoporre il proprio corpo a continui ed estenuanti esercizi fisici, senza nutrirsi, a diete ferree, a vomiti autoindotti, all'uso di lassativi e ad altre pratiche autodistruttive, in uno stato di totale noncuranza per la propria salute fisica. Manifestano indifferenza e disinteresse rispetto agli effetti negativi che tali pratiche possono produrre sul corpo.

Molte donne dichiarano apertamente di odiare il proprio corpo, al punto da non avere alcun interesse per la sua cura, e di provare schifo e ribrezzo. A questo proposito, Perrella precisa che

In definitiva il delirio, qui, non è che una variante di quello maniacale [...] e passa per una sopravvalutazione dell'ideale: il soggetto crede di coincidere con esso, proprio come nella mania, e nello stesso tempo di essere infinitamente al di sotto non solo dell'ideale, ma anche della semplice identità soggettiva, come nella melanconia²².

Il corpo, nel momento in cui il corpo è pensato esclusivamente in funzione dell'ideale, non può rimandare alla percezione dei limiti corporei. Molte ragazze riferiscono di non sapere dove finisca il proprio corpo, di non riuscire ad ascoltare i segnali provenienti dal suo interno e di percepire la corporeità solo come un ingombro che occupa spazio e che, perciò, è solo un peso insopportabile. È proprio a questo punto che si coglie l'impossibilità del soggetto di costituirsi concretamente come separato dall'altro: il corpo, da una parte, svanisce nell'ideale; dall'altra, è appesantito da ciò che suscita orrore e rigetto, ovvero l'odio.

²⁰ Ivi, p. 633.

²¹ Ivi.

²² Ivi, p. 635.

Il corpo come luogo dell'odio che si è fatto carne

Nel lavoro analitico si arriva, a un certo punto, a riconoscere che il disprezzo e il ribrezzo verso il proprio corpo riguardano il giudizio che la madre esprime continuamente sul corpo della figlia. *Ed è proprio attraverso questo giudizio implacabile che la madre divorava continuamente il corpo della figlia.* E come ha indicato chiaramente Georges Devereux, nell'atto del divorare accade che «alcune volte l'identità del divorato si confonde talmente tanto con quella del divoratore che quest'ultimo si sostituisce a chi aveva divorato»²³.

E Devereux continua spiegando che, di fronte all'atto del divorare, ci possono essere tre variazioni di tale argomento:

Il divorato smette di esistere; la sua identità si confonde completamente con quella del divoratore, al punto che, alle volte, il divoratore diventa un suo "rappresentante". Si pensi a questo proposito all'usanza di alcuni eschimesi che compensano l'assassinio di un membro della loro famiglia accogliendo tra loro al suo posto l'assassino.

Il divorato si trasforma lui stesso in divoratore. Un indiano Chippewa, che si crede parzialmente (e invisibilmente) cannibalizzato dallo spirito Windigo, crede di essersi trasformato lui stesso in Windigo e diventa un vero e proprio cannibale psicotico. Un'anziana esquimese, di un altro gruppo etnico, avendo mangiato durante una carestia la sua famiglia, si era convinta che il suo cannibalismo l'avesse trasformata in un essere quasi del tutto extra-sociale. I Sedang Moi, che mangiano poca carne, erano sorpresi dal fatto che io ne mangiassi due volte al giorno. Questa osservazione faceva loro concludere che dopo la mia morte sarei diventato uno spirito-tigre, mentre loro degli erbivori: spirito-cervo o capriolo (*muntyac*). Quindi molti tra loro mi pregavano sul serio di ricordarmi della nostra vecchia amicizia e di non divorarli se per caso, dopo le nostre morti, il mio spirito-tigre avesse incontrato i loro spirito-capriolo.

Alcune volte il divorato divorava a sua volta colui che l'aveva divorato. Per esempio Eracle si fece divorare da un mostro marino cannibale per poi poterlo aggredire dal suo interno. Anche in alcuni psicotici ritroviamo questa idea fantasmatica²⁴.

Questi esempi indicano chiaramente quanto il divorato sia fortemente contaminato dal divoratore, al punto da poterne assumere l'identità, trasformandosi in esso o divorandolo a sua volta. Di fatto, ritroviamo spesso queste idee fantasmatiche nei soggetti anoressico-bulimici, che esprimono un senso d'impotenza all'idea di riuscire a separarsi davvero dall'altro divorante. Nelle analisi più avanzate può accadere che qualche donna anoressica o bulimica dichiari di avere la percezione che il proprio corpo sia in realtà il corpo della madre, della quale si sente prigioniera, ovvero dalla quale sarebbe cannibalizzata.

L'impossibilità di separarsi dall'altro comporta anche un'incapacità da parte della figlia a saper gestire il giudizio feroce sul suo corpo, che la madre vede grasso o che teme possa ingrassare. Anche in questo caso il giudizio feroce sul corpo della figlia può essere inteso come un atto cannibalico. E la conseguenza di questo meccanismo è che la figlia voglia assolutamente liberarsi di questo grasso così inquietante, in quanto *il grasso diventa il rappresentante dell'evidenza dell'odio che si è fatto carne*. Il grasso diviene la somma dell'odio dell'altro riversato sul soggetto e dell'odio del soggetto verso l'altro dell'amore. Più il grasso è evidente, più il soggetto deve difendersi dall'odio; e più deve difendersi, più la colpa diventa immensa e insostenibile. Questo odio interno è estremamente pericoloso, poiché rappresenta il preludio alla distruzione, alla catastrofe

²³ Georges Devereux, *op. cit.*, p. 61.

²⁴ Ivi, p. 61.

del soggetto e dell'altro dell'amore. Ecco perché il grasso deve essere eliminato, così come va eliminato l'oggetto fecale. Il grasso diventa lo scarto per eccellenza, lo schifo assoluto. Per esempio, *nelle abbuffate il vomito che ne consegue – e che si esprime nella necessità di liberarsi di tutto quel cibo cattivo trangugiato – nasconde in realtà l'espressione più evidente e lampante dell'atto di forcludere l'odio*, del rifiuto assoluto dell'odio, di quell'odio che, all'interno del corpo del soggetto, è stato così potente da deformarlo e da renderlo grasso.

Il corpo grasso è, prima di tutto, il luogo dell'orrore per la madre stessa. Questo orrore si estende anche al corpo sessuale della figlia. Molte madri ne sono spaventate e reagiscono con forti meccanismi di denegazione. Nella denegazione non c'è spazio per una parola affermativa, per l'elaborazione dei sentimenti, per un confronto autentico con l'altro. Per questo, laddove prevalgono tali tematiche, nel rapporto madre-figlia le emozioni vengono bandite e non vi è mai una riflessione su ciò che si prova intimamente. Il legame tra madre e figlia nell'anoressia-bulimia è caratterizzato da una forte dipendenza reciproca. Si tratta, spesso, di madri che hanno un bisogno estremo di appoggiarsi alle figlie e che non tollerano che le figlie possano, a loro volta, avere bisogno di loro. Sono madri che si servono delle figlie per sostenere la propria immagine ideale: prima esaltano la loro immagine e poi ne divorano il corpo.

Le figlie, dal canto loro, rendono visibile l'orrore che si cela dietro questo amore, assumendolo sul proprio corpo e rendendolo evidente all'altro.

Parallelamente, il padre appare incapace di porre un limite a questa dinamica fagocitante. Il padre non regola, non limita, non dà senso alla pulsione divorante e risponde con l'indifferenza e la noncuranza, oppure con un investimento erotico sul corpo della figlia. Ma questa indifferenza, questa noncuranza o questo investimento erotico non sono forse la forma più radicale del divoramento della figlia, nel totale disconoscimento di quella legge universale che fonda la civiltà e la vita psichica: la proibizione dell'incesto?

Conclusioni

La forclusione dell'odio consente di comprendere perché, nell'anoressia-bulimia, il corpo divenga il luogo privilegiato del delirio e della distruzione, senza che il soggetto possa riconoscere la portata mortifera dei propri atti. Ciò che è rigettato dal simbolico ritorna infatti su un corpo che non può essere abitato, sotto forma di godimento mortifero, in una idealizzazione senza tregua e in una denegazione della morte.

Questa configurazione pone una questione decisiva per la direzione della cura: come rendere possibile una simbolizzazione dell'odio forcluso che non passi per la distruzione del corpo?

In tal senso, la clinica dell'anoressia-bulimia interroga il modo in cui l'amore dell'altro ha denegato la separazione e l'esistenza corporea del soggetto. Proprio la presenza di difese e meccanismi psichici arcaici rende, in questi casi, il *setting* psicanalitico classico non sempre sufficiente.

La progressiva istituzione di luoghi di cura specifici, sostenuti da un lavoro d'équipe e da una pluralità di sguardi clinici, può costituire una risposta strutturale alla logica della dipendenza, rendendo possibile una maggiore assunzione soggettiva di ciò che riguarda il soggetto, i suoi pensieri, le sue decisioni, attraverso una graduale integrazione delle componenti scisse dell'oggetto e dell'Io.

In questo senso, la modificazione del *setting* non si oppone alla prospettiva psicanalitica, ma ne rappresenta un possibile sviluppo clinico, nella misura in cui può consentire al corpo di cessare di essere il luogo dello scarto e del delirio, per divenire, progressivamente, il luogo di una possibile riappropriazione soggettiva dell'esistenza.

Sull'insegnamento: Ettore Perrella

Maria Mutata Margherita

Il tempo etico e il limite. Atto, soggetto e fondazione del sapere nel pensiero di Ettore Perrella

1. Introduzione

Il tempo etico di Ettore Perrella, pubblicato per la prima volta negli anni Ottanta e profondamente rivisto nelle due edizioni successive¹, costruisce un punto d'enunciazione trascendentale a partire dal quale è possibile fondare la psicanalisi non come tecnica, né come psicologia, né, tantomeno, come una mera struttura di significazione, bensì come *scienza dell'atto* e della temporalità etica². È questo uno dei tentativi più radicali e meno riconosciuti della filosofia e della psicanalisi contemporanee.

La tesi che questo articolo intende sostenere è quella per cui tale punto d'enunciazione, anche se può sfuggire ad una prima lettura, è tuttavia decisivo per la comprensione dell'intero impianto teorico, perché costituisce una novità epistemologica assoluta, non avendo precedenti nella filosofia moderna contemporanea.

Il luogo in cui Perrella colloca il trascendentale è l'atto, che sorge dal limite della coscienza. In tale luogo il pensiero "viene" e, nel suo stesso emergere, determina la costituzione del soggetto. Perrella elabora quindi per la prima volta un'etica trascendentale, vale a dire una teoria trascendentale dell'atto (*anche* dell'atto di conoscere e di pensare). Né Kant, né Husserl, né i grandi interpreti del pensiero freudiano, come Lacan, hanno mai situato il trascendentale nel medesimo luogo in cui viene collocato da Perrella. Come lui stesso scrive nella nuova introduzione alla quarta edizione del *Tempo etico*, il problema non era quello di «sviluppare un'altra teoria della psicanalisi», ma quello di affrontare l'irrisolta questione del suo statuto epistemologico: «La psicanalisi era tutt'altro che un sapere costituito; essa era invece un sapere che richiedeva [...] una continua ricostituzione non solo delle sue formulazioni teoriche, ma anche dei limiti del suo campo»³. Tale ricostituzione non poteva provenire né dall'interno del lacanismo – in quanto troppo legato alla grammatica del significante –, né da una fenomenologia applicata alla clinica (come nel caso di Binswanger). Occorreva, dunque, un luogo diverso, esterno, e tuttavia anche interno al discorso analitico, un luogo in cui l'esperienza dell'atto potesse essere pensata nella sua struttura originaria, senza ridurla né ad un evento oggettivo, né ad un'operazione di carattere linguistico.

L'intuizione centrale del *Tempo etico* è che la psicanalisi è possibile solo a partire da un punto d'enunciazione trascendentale, in cui l'atto etico – e il tempo ch' esso apre –

¹ Questo articolo nasce all'interno di un progetto di studio dei testi di Ettore Perrella *Il tempo etico* (Polimnia Digital Editions, Sacile 2023, volume I della *Ragione freudiana*, che comprende anche: vol. II, *La formazione degli analisti e il compito della psicanalisi*, vol. III, *Il mito di Crono. Principi di clinica psicanalitica*) e *Al limite. Pensieri sulla fine e sull'inizio* (Polimnia Digital Editions, Sacile 2024). Il testo è stato rivisto da Sara Labartino, che ringrazio.

² La psicanalisi, come Perrella ha chiarito nel suo *Dialogo sui tre principi della scienza. Perché una fondazione etica è necessaria all'epistemologia* (prima edizione Ipoc, Milano 2014, seconda edizione Polimnia Digital Editions, Sacile 2023), può essere considerata una scienza solo a condizione che la scienza stessa sia fondata trascendentalmente, e quindi includa anche la filosofia.

³ E. Perrella, *Il tempo etico*, cit., p. 43 sg.

costituiscono la condizione di possibilità del prodursi del soggetto stesso. Non si tratta di aggiungere un'etica alla psicanalisi, ma di riconoscere che l'etica è ciò che fonda la possibilità stessa dell'atto analitico. In questo senso, dunque, il tempo dell'analisi non è cronologico e neppure psicologico, ma è etico, ossia un tempo in cui il soggetto si apre al proprio limite e, così facendo, *si costituisce* come soggetto dell'atto.

Questo spostamento, che può apparire semplice, implica, invece, un radicale ribaltamento della tradizione filosofica, in quanto il trascendentale non appartiene più alla coscienza (come in Husserl), né alla struttura della ragione (come in Kant), né all'ontologia dell'esistenza (come in Heidegger), né viene sostituito dalla catena significante (come in Lacan). Perrella troverà il suo trascendentale nel limite, lì dove il pensiero accade senza essere ancora pensato, il tempo non è ancora misurabile, ma emerge come condizione: il soggetto non è ancora sé stesso, ma si apre alla possibilità di diventarlo, proprio perché si crea, trascendentalmente, con un *proprio* atto.

L'assoluta novità del *Tempo etico* non è, dunque, una particolare tesi o una teoria della psicanalisi, bensì un gesto epistemologico. Ed è, appunto, questo gesto che questo articolo intende ricostruire, mostrare e discutere.

2. Il trascendentale nella filosofia

Per comprendere la portata filosofica del *Tempo etico* e di *Al limite*, si rende necessario soffermarsi brevemente sulle principali figure della tradizione trascendentale, ossia Kant, Husserl, Heidegger. Non ne verrà tracciato lo sviluppo storico, ma sarà individuato schematicamente ciò che, pur presente nei loro scritti, non basta a costituire e a descrivere il punto d'enunciazione al quale invece si riferisce Perrella.

Kant inaugura il trascendentale come campo delle condizioni a priori che rendono possibile l'esperienza. Il soggetto trascendentale definito nella teoria kantiana è formale, non psicologico ma funzionale. Alla sua definizione concorrono, in Kant, lo spazio e il tempo come forme dell'intuizione, l'unità sintetica dell'appercezione, le categorie dell'intelletto. L'impostazione kantiana contiene in sé un duplice limite strutturale: uno è relativo al soggetto, che non è colto nel suo atto, ma nella sua capacità di garantire la forma dell'esperienza; e l'altro relativo all'etica, che per Kant deriva dall'applicazione pratica della stessa ragione pura trascendentale che costituisce l'oggetto della prima *Critica*, in quanto l'etica kantiana è fondata sulla legge morale, e non sulla struttura dell'atto concreto.

Perrella, invece, tematizza trascendentalmente l'atto stesso, in quanto per lui l'agente e il parlante *sono* senza dubbio lo stesso soggetto, ma i principi dell'eticità non coincidono affatto con i principi della ragione.

Husserl sposta il trascendentale dal piano formale a quello fenomenologico. La coscienza intenzionale costituisce i fenomeni nei loro strati temporali, percettivi ed eidetici. La riduzione fenomenologica permette di cogliere la coscienza come condizione di possibilità di ogni mondo. Il limite che ne deriva è che il trascendentale coincide con la coscienza, cioè con una forma di presenza a sé. Il limite della coscienza non è tematizzato come luogo trascendentale, bensì come ciò che va riportato alla luce tramite la riduzione. Per Husserl ciò che sfugge alla coscienza – l'inconscio – pone solo un problema metodologico, mentre per Perrella l'atto stesso non è mai dicibile in parole – che hanno sempre un significato generale –, ma è il luogo stesso da cui si genera il

soggetto. Il trascendentale, dunque, non riguarda più solo la coscienza che costituisce il mondo, ma riguarda anche l'atto che costituisce la coscienza.

Con Heidegger il trascendentale diventa la struttura temporale dell'esserci. Il *Dasein* è apertura dell'essere, possibilità, progetto, "gettatezza". Il tempo non è più forma dell'intuizione, come in Kant, o flusso della coscienza, come in Husserl, ma la struttura stessa dell'essere umano. Tuttavia, la temporalità heideggeriana non è un atto, ma una struttura ontologica, e il limite (ossia la morte) non è un punto d'enunciazione, ma è la possibilità estrema dell'esistenza. L'essere come atto viene sempre dimenticato – dice Heidegger – dietro l'ente. Ne consegue che l'atto, che è sempre singolare, non è mai tematizzato nella prospettiva concreta della responsabilità.

Per Perrella, invece, la temporalità stessa è etica, perché si costituisce solo nell'atto trascendentale di pensare, quindi nel concreto fare dell'agente. Heidegger, dunque, dischiude il campo della temporalità, ma si arresta prima di ciò che Perrella compie, ossia collocare il trascendentale nel limite in cui è il soggetto stesso a costituirsi attraverso l'atto.

Kant, Husserl e Heidegger condividono la collocazione del trascendentale come antecedente all'esperienza, considerandolo condizione e struttura, nonché suo orizzonte. Ciò che nessuno di loro pensa, e che Perrella invece pone al centro, è che il trascendentale può trovarsi nell'atto stesso, nel momento in cui l'esperienza si apre, nel limite tra ciò che precede la coscienza e ciò che la fonda.

La riflessione trascendentale di Perrella parte pur sempre dall'esperienza della psicanalisi, che evidentemente non aveva mai costituito un presupposto del metodo trascendentale, prima di lui. E la novità radicale del *Tempo etico* sembra derivare direttamente dalla domanda: come può avvenire che una pratica di parola come la psicanalisi produca degli effetti sulla concreta capacità di agire di un soggetto? Infatti tutti i sintomi, per Perrella, altro non sono che delle inibizioni all'atto.

Il sintomo [...] è uno stato soggettivo nel quale l'azione del soggetto è difficoltosa o impossibile [...]. Passare dal modo inconscio al modo cosciente del sapere significa sbloccare gli ingranaggi dell'azione, e perciò guarire una nevrosi⁴.

3. Perché la psicanalisi richiede un'impostazione trascendentale

Se la psicanalisi, come sostiene Perrella, non è un sapere costituito, ma un sapere che deve essere continuamente *ricostituito*, a partire dalla verità della sua esperienza, allora essa non può limitarsi ad appoggiarsi su modelli epistemologici già dati, né quelli delle scienze empiriche, né quelli della filosofia, né, tantomeno, quelli delle sue stesse tradizioni interne (freudiana, kleiniana, lacaniana). Emerge, infatti, la necessità di un nuovo trascendentale, specifico della psicanalisi e tuttavia capace di parlare al cuore della filosofia.

Ciò che accade in analisi non si lascia ridurre né al tempo cronologico né a quello psicologico. La psicanalisi nella sua pratica più concreta è, infatti, un'esperienza di tempo: tempo delle sedute, tempo dell'attesa, tempo della ripetizione, tempo dell'atto. Il tempo in analisi è fatto di rotture, sospensioni, decisioni improvvise, istanti in cui qualcosa accade. Questo tempo, intensivo e disomogeneo, Perrella lo chiama "tempo etico".

⁴ Ivi, p. 209 sg.

La metapsicologia freudiana ha intuito la centralità del tempo (ripetizione, *Nachträglichkeit*, ritorno del rimosso), ma non ne ha mai dato una fondazione trascendentale. Il tempo, allora, resta legato alla storia individuale, alla cronologia del trauma, alla dinamica pulsionale. Perrella, invece, cerca il punto in cui il tempo dell'analisi si costituisce come struttura originaria dell'atto e, quindi, del soggetto. È proprio qui che la psicanalisi esige un altro livello di pensiero.

Freud era consapevole dei limiti teorici dei suoi modelli, non nascondendo mai il carattere ipotetico, e persino mitico, di molte costruzioni metapsicologiche. La sua grandezza sta nel legare sempre concetto e clinica ma, proprio per questo, i suoi concetti restano, in larga misura, legati a una psicologia dell'apparato (Es, Io, Super Io, pulsioni, difese...). Questa metapsicologia, potente sul piano descrittivo, si rivela però insufficiente sul piano trascendentale, in quanto non spiega in che modo l'atto analitico sia possibile, né quale sia la struttura del tempo nel quale accade. In altre parole, Freud pensa sì l'inconscio, ma non pensa ancora il luogo in cui il soggetto può assumere la verità dell'inconscio nel proprio atto.

Perrella si muove a partire da qui, ma non per “correggere” Freud dall'esterno, bensì per cercare un livello di fondazione in cui la psicanalisi non sia solo una teoria del conflitto psichico, ma diventi una teoria dell'atto che trasforma il soggetto.

Lacan compie un passo decisivo nel cercare di fondare la psicanalisi sul primato del significante quando afferma che “l'inconscio è strutturato come un linguaggio”. Questa operazione ha permesso di sottrarre la psicanalisi sia alla psicologia dell'Io, sia ad ogni naturalismo pulsionale, introducendo, però, a sua volta, un nuovo limite: quello di una fondazione grammaticale e strutturale del campo analitico. Perrella coglie il duplice rischio di questa impostazione, da un lato, nella chiusura del lacanismo, dove il simbolico diviene un campo quasi autosufficiente; e, dall'altro, nella possibilità che la centralità del significante lasci nell'ombra la dimensione dell'atto, che, tuttavia, Lacan stesso non smette di evocare.

È qui che il punto d'enunciazione non lacaniano di Perrella diventa necessario, perché, lungi dal rifiutare Lacan, egli intende riconoscere che né il significante né la sua grammatica possono costituire il luogo trascendentale dell'esperienza analitica. Le parole e la grammatica sono già costituite *prima* del soggetto, che vi si deve adeguare. E solo l'atto può aprire, eticamente, la prospettiva sull'incondizionato, vale a dire sulla libertà etica della decisione, che comporta tuttavia il superamento dell'angoscia, in quanto l'atto, introducendo ciò che prima non era, non può mai essere garantito. Il luogo di questo superamento del già costituito è, per Perrella, l'atto etico. Esso non può essere ridotto né a struttura linguistica né a posizione in un sistema. Infatti, fra le tre dimensioni del tempo, non è solo il passato che, determinando il presente, determina il futuro, ma è anche il presente dell'atto a rideterminare *nachträglich* il passato e il futuro, come il futuro ridetermina sia il presente, sia il passato⁵.

Nella nuova introduzione al *Tempo etico* Perrella insiste sul problema della traduzione del pensiero di Lacan nella lingua della cultura italiana. La questione non è tanto filologica, quanto epistemologica. Come ricorda il motto “traduttore traditore”, ogni traduzione è una trasformazione del testo originario⁶. Walter Benjamin aveva mostrato come la traduzione, lungi dall'essere una semplice riscrittura, è un atto che fa vivere il

⁵ Cfr. lo schema della genesi triadica del tempo, ivi, p. 207.

⁶ Cfr. il paragrafo 0. 2. Traduttore traditore, ivi, pp. 44-7.

testo in un'altra lingua, rivelandone, così, potenzialità altrimenti nascoste. Questa logica viene assunta da Perrella fino in fondo, e perciò per lui tradurre Lacan significa, inevitabilmente, spostare il suo insegnamento, collocandosi, pertanto, in un punto d'enunciazione che non è più quello del lacanismo francese. Ma questo tradimento non è un difetto, bensì la condizione stessa della possibilità di pensare la psicanalisi in un altro contesto. Diventa, perciò, evidente che il fondamento della psicanalisi non può coincidere con la purezza di un sistema teorico – sia esso freudiano o lacaniano –, ma con qualcosa che attraversa e oltrepassa ogni sistema, ossia, ancora una volta, con un atto d'interpretazione.

Tutti questi elementi convergono nella medesima esigenza per cui, per non ridurre la psicanalisi a psicologia o a linguistica o a ideologia di scuola, occorre pensarla da un punto che ad essa è esterno ma non estraneo: è esterno perché non coincide con nessuna delle sue correnti e non è estraneo perché riguarda la possibilità stessa dell'esperienza analitica.

Questo punto non può, però, essere semplicemente la “filosofia”, intesa come commento o applicazione di concetti estranei alla clinica. Perrella rifiuta tanto la riverniciatura fenomenologica quanto la fondazione puramente ermeneutica. Il suo punto d'enunciazione è, infatti, esterno alla psicanalisi solo nel senso in cui è più originario di essa, essendo il luogo dell'atto etico in cui il soggetto si costituisce come tale e il tempo dell'analisi prende forma.

Nel *Tempo etico* la psicanalisi richiede un nuovo trascendentale, proprio perché nessuno di quelli già elaborati dalla filosofia è in grado d'aiutarci a pensare questo atto originario e questo limite da cui il soggetto emerge. Il trascendentale, allora, non è più la forma dell'esperienza, ma il luogo dell'atto in cui l'esperienza diventa possibile. La prospettiva trascendentale diventa così, retroattivamente, una prospettiva etica.

4. *Il tempo etico come struttura originaria del discorso psicanalitico*

Il *tempo etico* non propone una nuova teoria della psicanalisi affianco ad altre, né una reinterpretazione di Freud o di Lacan dall'esterno. Il gesto teorico è, infatti, più radicale, e consiste nel ricollocare il problema della psicanalisi sul piano della possibilità stessa dell'atto e, dunque, sul piano della fondazione trascendentale del tempo e del soggetto. Ciò che Perrella mette in questione non è in prima istanza il contenuto dei concetti psicanalitici, bensì il luogo da cui essi possono essere pensati senza tradire l'*esperienza* analitica, vale a dire quello che accade quando essa concretamente si svolge. È in questo senso che Il *tempo etico* va letto come un'opera di *fondazione*, e non come un contributo settoriale, in quanto riguarda la possibilità di pensare l'atto analitico come atto in senso pieno, ossia come evento, che trasforma il soggetto nel tempo del suo prodursi.

Nel *Tempo etico* l'atto non è, dunque, un effetto secondario della struttura psichica, e neppure una semplice decisione del soggetto già costituito. Al contrario, è l'atto a costituire il soggetto, non dunque il soggetto a produrre l'atto. Questo rovesciamento è assolutamente decisivo.

L'atto analitico, infatti, non si lascia dedurre da una causalità psichica, né si può spiegare come applicazione di una regola. Esso accade e, nel suo accadere, modifica la posizione del soggetto rispetto al proprio desiderio, alla propria parola, al proprio tempo. Perrella insiste su questo punto, sottolineando che l'atto non è riconducibile né ad una dinamica inconscia già data, né ad una struttura simbolica che lo precede. Esso, piuttosto,

è ciò che introduce discontinuità nel reale. In tal senso, nel *Tempo etico*, l'atto è già condizione di possibilità non dell'esperienza in generale, ma di quella analitica quale esperienza trasformativa. L'esperienza analitica, tuttavia, rientrando nell'esperienza trascendentale di chiunque, consente anche di riprecisare quest'ultima, in relazione al limite che la costituisce: come Perrella chiarirà, molti anni dopo, in *Al limite*, quanto al limite assoluto che rappresenta la morte per la vita di qualunque soggetto trascendentale.

Il trascendentale, qui, non è più una struttura formale o intenzionale, ma è ciò che rende possibile che qualcosa accada realmente e che produca realmente qualcosa di nuovo. Infatti, se l'atto è originario, allora anche il soggetto deve essere ripensato. Nel *Tempo etico*, appunto, il soggetto non è una sostanza, non è una funzione o una posizione strutturale nel linguaggio, ma è ciò che emerge dall'atto e che solo retroattivamente può riconoscersi come sé stesso.

Questo punto è cruciale, perché il soggetto non coincide con la coscienza, né con l'Io, né con l'istanza che parla. Il soggetto è, piuttosto, ciò che si costituisce retroattivamente a partire dal momento in cui un atto rompe la continuità del tempo, consentendo all'agente di ridefinirsi nella propria essenza a partire dall'atto già compiuto. Quindi il soggetto prima dell'atto non è ancora tale, e dopo l'atto non è più lo stesso. Già qui, nel *Tempo etico*, si intravede ciò che poi sarà reso esplicito in *Al limite*, ossia che il soggetto non ha un fondamento positivo, ma nasce in un punto di soglia, in un luogo non pienamente accessibile alla coscienza. E, dunque, il soggetto non si possiede, e non è mai identico a sé stesso, ma si ridefinisce nell'apertura che il suo stesso atto produce, apertura che il soggetto deve impegnarsi eticamente a mantenere, per l'intero corso della propria vita.

Il tempo di cui parla *Il tempo etico* non è misurabile dalla cronologia e non è il tempo narrativo della storia individuale, ma è un tempo che si apre all'atto, non precedendo l'azione, bensì venendo da essa inaugurato. Perrella lo chiama "etico" non perché sia normativo o morale, ma in quanto si presenta come inseparabile dalla responsabilità dell'atto. Ogni atto autentico apre sempre un tempo nuovo, in cui il soggetto è chiamato a rispondere di ciò che ha fatto. In tal senso, il tempo, lungi dall'essere un neutro contenitore, coincide con la struttura stessa dell'assunzione dell'atto. Proprio qui è possibile cogliere uno dei nuclei più originali del *Tempo etico*, ossia che non è l'etica che si svolge nel tempo, ma il tempo che si costituisce nell'etica dell'atto. Tale rovesciamento, già pienamente operante nel testo, anticipa la possibilità di pensare il trascendentale nella sua eticità, e non solo come forma veritativa della conoscenza.

A questo punto il profondo dialogo con *Al limite* diventa intellegibile. Nel *Tempo etico* il luogo da cui l'atto sorge non è ancora nominato esplicitamente come limite, ma possiede già la totalità delle sue caratteristiche, in quanto non è coscienza, né struttura, e neppure fondamento positivo, ma un punto di emergenza, ossia una soglia.

In *Al limite* Perrella finalmente porta a parola questo luogo, mostrando che il trascendentale non coincide con una presenza, ma con il limite stesso della coscienza, cioè con quel luogo mentale in cui il pensiero accade senza essere ancora pensato e in cui il soggetto si costituisce senza potersi fondare su di sé. Non si tratta, perciò, di una correzione retroattiva del *Tempo etico*, ma della sua esplicitazione. E, dunque, non è un concetto nuovo che si aggiunge dall'esterno a quanto detto molto tempo prima, ma è il nome che *Al limite* dà al luogo in cui il *Tempo etico* aveva già collocato l'atto, il soggetto e il tempo. In questo senso, i due testi non stanno in rapporto di superamento, ma di coerenza interna nel tempo: ciò che nel *Tempo etico* operava come gesto teorico, in *Al limite* diviene pienamente tematico. Questo dialogo profondo, pertanto, consente di

parlare, senza anacronismi, del limite come luogo trascendentale, già implicito nel primo testo.

Se l'atto apre il tempo, se il soggetto nasce in questo atto, allora anche il discorso psicanalitico deve essere ripensato. Il tempo analitico non può essere un semplice dispositivo tecnico, ma diviene il luogo in cui si rende possibile l'emergere dell'atto. Di conseguenza l'analisi non lavora sul passato come tale, bensì su ciò che può accadere nell'istante in cui il soggetto assume il proprio limite. *Il tempo etico*, così, mostra che la psicanalisi non è fondata su una teoria della psiche, e neppure su una grammatica del linguaggio, ma lo è su una struttura temporale originaria, nella quale si co-appartengono l'atto, il limite e il soggetto.

In definitiva, il gesto teorico di Perrella si può riassumere nell'aver mostrato che il fondamento della psicanalisi non è una struttura data, ma un evento che accade nel tempo etico dell'atto.

5. *Il punto d'enunciazione trascendentale*

Il tempo etico istituisce un punto d'enunciazione trascendentale che non è una posizione teorica tra le altre, né un luogo dal quale sia possibile "fondare" il sapere in senso classico. Esso va inteso come il luogo in cui l'atto si manifesta come origine del tempo e del soggetto, senza che questa origine possa mai diventare oggetto di rappresentazione e di possesso concettuale. In questo senso, *Il Tempo etico* non offre una teoria del trascendentale, ma ne mette in opera l'esigenza.

Questo punto d'enunciazione non può essere ricondotto a nessuna delle grandi regioni tradizionali del fondamento.

Non è psicologico. Non coincide, infatti, né con la coscienza empirica né con l'inconscio inteso come apparato o deposito di contenuti. L'atto di cui tratta non è un evento interno alla vita psichica, ma ciò da cui il soggetto può emergere, come responsabile del proprio dire e del proprio tempo.

Il punto d'enunciazione di cui si è detto non designa una struttura dell'essere o dell'esistenza e, perciò, non è ontologico. Né il tempo, né il trascendentale sono determinazioni dell'essere: il primo, infatti, si apre nell'atto, e solo in esso, mentre il secondo è il luogo in cui l'essere può essere assunto.

Questo punto d'enunciazione non si identifica quindi con una posizione nel simbolico, né con una grammatica del significante e, pertanto, non è linguistico. Certamente la parola è essenziale nell'esperienza analitica, ma l'atto che fonda il tempo e il soggetto non è un effetto del linguaggio: un atto può, infatti, essere detto solo dopo essere stato compiuto, ed inoltre le parole designano sempre dei concetti generali, mentre un atto è sempre singolare. Perciò un atto può essere detto solo dopo essere stato ridotto ad ente,

Tuttavia questa triplice esclusione non definisce un vuoto, ma delimita il campo in cui il trascendentale può essere pensato senza riduzioni. Perciò il punto d'enunciazione trascendentale va pensato come limite, ma non nel senso di pura negatività o di ciò che impedisce l'accesso al fondamento, bensì nel senso di ciò che ne consente la manifestazione, senza, però, trasformarlo in oggetto o in un ente.

Il tempo etico mette in opera, quindi, un'idea del limite che *Al limite* renderà pienamente esplicita: un luogo in cui ciò che non è essenziale né rappresentabile può, tuttavia, apparire fenomenicamente. Il soggetto trascendentale non è il fondamento stesso,

ma la manifestazione fenomenica di ciò che, proprio perché fonda, eccede ogni fondamento già costituito.

Qui si rende visibile la linea di pensiero che attraversa Platone, il neoplatonismo, e la tradizione cristiana greco-ortodossa: ciò che è sovraessenziale non si dà come oggetto, ma si manifesta nei suoi atti e quindi nei suoi effetti⁷. Il punto d'enunciazione trascendentale, dunque, non coincide con il sovraessenziale, ma con il luogo in cui esso può apparire senza cessare di eccedere.

Il soggetto che emerge da questo punto non è dato in anticipo perché, non precedendo l'atto, nasce in esso e attraverso di esso. Prima dell'atto, infatti, il soggetto non è ancora l'agente, mentre, dopo l'atto, non coincide più con quel che era. Il soggetto trascendentale, quindi, non è una sostanza identica a sé stessa, né è una funzione stabile, ma è una emergenza che, producendosi solo al limite dell'atto, resterà sempre limitata, non fosse che per essere mortale. Perciò il punto d'enunciazione trascendentale non è un luogo abitabile, ma una soglia che può solo essere attraversata; quindi non è una posizione da occupare, ma un evento che accade. Proprio per questo non può essere colto in uno *status*, ed ogni tentativo di sostanzializzarlo farebbe smarrire l'eticità della sua istanza.

Il carattere temporale del punto d'enunciazione – dell'*atto* d'enunciare – può essere pensato attraverso la nozione di istante. L'atto accade *exaiphnes*, improvvisamente; e dunque interrompe la continuità del tempo cronologico. Questo istante non è un punto della durata, ma ciò da cui essa stessa prende forma⁸.

Nel *Tempo etico* il tempo non precede l'atto come una cornice neutra, ma nasce con esso stesso. È per questo che Perrella può parlare di fondazione etica del tempo. Quest'ultimo è etico, quindi, non perché sia regolato da norme, ma perché è inseparabile dall'assunzione dell'atto e dalla responsabilità che ne deriva. Il tempo è ciò che resta aperto dopo l'atto, come compito e come rischio.

Il *Tempo etico* non propone un relativismo dell'evento, ma una fondazione che rinvia a ciò che eccede il soggetto senza essere prodotto da esso. Il sovraessenziale è il riferimento implicito che fa da orizzonte. Il limite non è arbitrario, e l'atto non si fonda da solo. Ciò che appare nel limite non è prodotto dal soggetto, ma si manifesta attraverso di esso.

Per tale ragione, il *Tempo etico* non può essere letto come una fenomenologia dell'evento puro, interpretandolo come un decisionismo etico. L'atto non è origine assoluta, bensì risposta a ciò che eccede il soggetto e, tuttavia, si manifesta solo nel suo atto.

In tal senso, il punto d'enunciazione trascendentale non è una posizione soggettiva, ma il luogo in cui il soggetto può essere chiamato in causa come agente dell'atto d'enunciazione.

Il *Tempo etico* dà a *Al limite* la necessità originaria di questo gesto e, contestualmente, *Al limite* restituisce al *Tempo etico* la sua intellegibilità ultima. Nessuno dei due testi basta da solo in quanto essi, insieme, mostrano la durata reale di un pensiero che non si chiude in una teoria, ma resta fedele all'esperienza da cui è nato.

⁷ Qui è essenziale il contributo dato al pensiero di Perrella dalla nozione palamitica di atto increato. Su questo punto rimando al suo *San Gregorio Palamas. L'atto increato ed il principio trascendentale della scienza*, Polimnia Digital Editions, Sacile 2024.

⁸ Cfr. il § 5. 2. 6. Tempo e non tempo, *Il tempo etico* cit., pp. 480-3.

6. Le conseguenze epistemologiche

Se il punto d'enunciazione trascendentale viene situato nel limite in cui l'atto apre il tempo e fa emergere il soggetto, allora non è soltanto la teoria della psicanalisi ad essere modificata, ma l'intero modo di intendere il sapere. Le conseguenze epistemologiche del *Tempo etico*, lette alla luce del *Dialogo sui tre principi della scienza* e di *Al limite*, non consistono nell'aggiunta di un nuovo ambito disciplinare, bensì in una trasformazione del concetto stesso di fondazione.

La prima conseguenza di tale trasformazione riguarda la psicanalisi stessa, la quale non può più essere intesa come una scienza dei contenuti psichici, né come una teoria delle strutture simboliche, né come una tecnica terapeutica fondata su protocolli. La psicanalisi, nel *Tempo etico*, è fondata sull'esperienza dell'atto, sull'evento in cui il soggetto assume una parola ed una decisione.

Questo spostamento implica che la verità della psicanalisi non risiede nella correttezza delle teorie, ma nella possibilità dell'atto analitico come atto etico. L'analisi, infatti, non produce sapere in senso classico, ma trasformazione del tempo e della posizione soggettiva. Il fondamento di questa pratica, d'altronde, non è un metodo, ma un punto d'enunciazione.

Un'altra conseguenza riguarda il concetto di soggetto che, nel *Tempo etico*, non è il soggetto cartesiano della certezza, né quello trascendentale come funzione formale, né il soggetto strutturale del linguaggio: nasce nell'atto e resta legato al limite da cui è sorto. Questo soggetto non è padrone di sé, né pienamente trasparente a sé steso. È un soggetto responsabile nel senso etico del termine, in quanto chiamato a rispondere di un atto che, in quanto sovraessenziale, lo precede e lo eccede. La soggettività, dunque, non è più un dato, bensì un evento che può accadere o non accadere.

Un'ulteriore conseguenza riguarda l'etica, la quale, nel *Tempo etico*, non è una disciplina normativa, né un insieme di valori, né un sistema di regole. Essa è, invece, la dimensione originaria in cui il tempo si apre attraverso l'atto. L'etica non viene, dunque, applicata all'esperienza, in quanto è essa stessa ciò che rende possibile che un'esperienza significativa abbia luogo. Ciò comporta una ridefinizione radicale dell'etica stessa, che non giudica gli atti dall'esterno, ma coincide con una riflessione sull'atto e con l'assunzione dell'atto da parte del suo agente. L'etica non suggerisce cosa si debba fare, ma si manifesta nel momento stesso in cui qualcosa viene fatto, assumendosene le conseguenze. In questo senso l'etica è trascendentale, in quanto condizione di possibilità del tempo e del soggetto.

Un'ultima conseguenza investe il concetto di fondazione epistemologica: se il trascendentale non è una struttura stabile, ma un punto-limite in cui l'atto accade, allora il sapere non può più pretendere di fondarsi una volta per tutte. Ogni sapere, in definitiva, resta legato all'atto che lo rende possibile e, quindi, alla responsabilità di chi lo enuncia. Questo non conduce, però, ad una forma di relativismo, bensì ad una diversa idea di universalità: non quella della forma, ma quella dell'esperienza del limite. Ad essere universale non è un contenuto, ma la struttura dell'atto che apre il tempo e chiama in causa il soggetto.

Tutte le conseguenze descritte in *Al limite* vengono portate fino alle loro estreme implicazioni. Il sapere non è più solo ciò che organizza il mondo, ma ciò che decide del rapporto tra fine e inizio, tra pensiero e morte, tra responsabilità e tempo. Senza *Il tempo etico*, tuttavia, questo passaggio rischierebbe di apparire puramente speculativo. È, infatti,

Il tempo etico a garantire che *Al limite* resti ancorato all'esperienza originaria dell'atto. Ed è *Al limite* che permette di vedere che questa esperienza non riguarda solo la clinica, ma il *destino stesso del pensiero*. I due testi, insieme, mostrano che la fondazione del sapere non è un atto teorico, bensì un atto etico, che si rinnova nel tempo.

7. Conclusione

Il tempo etico di Ettore Perrella non è un testo che si lascia collocare facilmente in una tradizione disciplinare o in una genealogia teorica definita. Non nasce, infatti, come un'opera di filosofia né, tantomeno, come un manuale di psicanalisi. Nasce, invece, come il tentativo di pensare ciò che, nell'esperienza analitica, e in quella del pensiero, resiste ad ogni riduzione teorica, ossia l'atto da cui il tempo si apre e il soggetto che emerge essendone responsabile.

La lettura di *Al limite* consente, oggi, di riconoscere la portata di questo gesto iniziale, di chiarirne l'orizzonte trascendentale e di metterne in luce la continuità con una tradizione di pensiero che attraversa Platone, il neoplatonismo e la riflessione cristiana greco-ortodossa sul sovraessenziale. Questa chiarificazione non esaurisce *Il Tempo etico*, né lo supera, ma, al contrario, ne mostra la forza originaria: quella di un testo che contiene più esperienza di quanto una teoria possa mai articolarla in modo completo.

Il punto d'enunciazione trascendentale istituito dal *Tempo etico* non è un fondamento nel senso classico, né una posizione teorica stabile. Esso è un limite, nel senso più rigoroso del termine, è il luogo in cui ciò che eccede ogni fondazione può manifestarsi, ma senza divenire oggetto. In tale limite l'atto non s'impone come decisione arbitraria, bensì come risposta; il soggetto non si afferma come origine, bensì come chiamato a rispondere a ciò che, pur eccedendolo, si manifesta solo nel suo atto; il tempo non si dispiega come continuità neutra, bensì come apertura etica. Proprio per questo *Il tempo etico* resta uno scrigno ancora aperto, non perché manchi di compiutezza, ma per il fatto che la sua verità non coincide con la chiusura di un sistema. *Al limite* ne è la chiave interpretativa, nel senso più forte: dunque non una spiegazione che conclude, ma un gesto che rende leggibile, senza, però, esaurire.

Questi due testi, insieme, mostrano che il pensiero non procede solo per accumulazione di concetti, ma per durata, per fedeltà ad un'esperienza originaria, che continua ad interrogare il sapere esigendone la responsabilità. In tal senso, la novità epistemologica del *Tempo etico* non consiste affatto nell'introduzione di una nuova teoria del tempo, ma nell'aver mostrato che ogni fondazione autentica del sapere è, in ultima istanza, un atto etico.

Gaetano Tancredi
Ettore Perrella e gli atti enipostatici del *Logos*¹

*Se non siamo in qualche modo in
relazione con l'Assoluto gli atti liberi non
riusciamo a farli*².

Discreto o continuo? Se nello *stream of consciousness* dell'*Ulysses* Leopold Bloom vede il fluire della vita come un continuo, spesso come un cumulo di sovrapposizioni, tuttavia Bloom stesso, proprio nel fluire indistinto e continuo della narrazione, identifica (*ex post*, certo!) i momenti salienti che inevitabilmente hanno punteggiato e punteggiano la sua esistenza. Così lo stile di Joyce, uno stile che ha segnato e continua a segnare la nostra epoca, va a contropelo della vita vissuta, spesso rimuovendo la struttura discontinua in cui siamo presi. Gioie, dolori, scelte fatte o non fatte, parole dette o non dette... sono atti che, dimenticati o rimossi, fatti o subiti, hanno disegnato e disegnano la nostra esistenza.

E quando abbiamo sbagliato, eravamo liberi di sbagliare? Si dà atto solo quando è libero?

Qualche volta siamo noi ad aver scritto, qualche volta siamo noi ad essere stati scritti, come nella colonia penale di F. Kafka: «“È una macchina curiosa” disse l'ufficiale all'esploratore, abbracciando con uno sguardo in certo senso ammirato la macchina, che pur conosceva bene»³. Macchina curiosa quanto si vuole, ma le cui segnature restano incancellabili. Pur presi nel continuo, nel *day by day*, conosciamo bene questa macchina, questa struttura fatta di singoli atti, che possiamo anche segnare singolarmente sul calendario.

Non c'è bisogno di ricorrere ai quanti di Plank, basta osservare che la più sfumata delle foto è fatta di migliaia di pixel che si distinguono precisamente l'uno dall'altro. Ciò che del resto era già evidente nelle tessere dei mosaici bizantini di San Marco o di Khora, opportunamente ricordati da Perrella a p. 84. Sì, siamo nel discreto, cioè negli atti, eventi individuali e circoscritti, e non nel continuo. Il Borromini delle serpentine della facciata del San Carlino non è anche, dall'origine, lo scalpello di singole pietre, una per una? E un pianissimo di Beethoven non si legge anch'esso, nota per nota, sul pentagramma?

Tra un atto e l'altro, tra l'orbita di un elettrone e la successiva, tra una cattedrale romanica e una cattedrale gotica, sappiamo forse cosa è successo in mezzo, se non per via ipotetico-probabilistica?

Siamo allora fatti di 0 e 1? Il tempo scorre solo quando accade qualcosa? Possiamo dire che qui si pone una delle *questioni* soggiacenti alla pluriennale ricerca di Ettore

¹ E. Perrella, *San Gregorio Palamas. L'atto increto e il principio trascendentale della scienza*, Polimnia Digital Editions, Sacile 2024. Su “enipostatico” cfr. p. 107: quelle ipostasi che rientrano «in un'altra ipostasi, sono dette invece enipostatiche».

² E. Perrella in “Domande e risposte” su *San Gregorio Palamas* – evento del 20 maggio 2025 – reperibile su youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=FEMAgTCRk4E>

³ F. Kafka, *Nella colonia penale*, in *Racconti*, I Meridiani, Mondadori, Milano 1990 p. 285.

Perrella sulla figura di Gregorio. Si direbbero questioni enipostatiche, *attorno* a Gregorio, *circostanti* a Gregorio⁴.

«San Gregorio Palamas fu il primo a comprendere [che] è proprio l'atto a determinare le essenze, e quindi il significato delle parole» (p. 23). Se Gregorio aveva capito «che è l'atto a determinare *tutti* gli enti» (p. 36), l'aristotelismo continuava a pensare, classicamente, «che l'atto fosse solo una conseguenza automatica dell'essenza, e non fosse affatto decisivo nel determinarla» (p. 37). Ma «non è l'essenza dell'ente a determinare l'atto – come ha creduto in principio Aristotele, poi la Chiesa latina, poi la scolastica, infine la scienza moderna – ma, proprio al contrario, per lui è l'atto a determinare sia l'essenza, sia l'ente» (p. 38).

Qui Perrella giustamente rileva che la teoria dei quanti eccede ogni aristotelismo e che la psicanalisi vi è direttamente e doppiamente implicata, «sia sul versante negativo che positivo». Interpretare la realtà con il rapporto causa-effetto aristotelico è possibile solo per sistemi che escludono la questione dell'osservatore. Se l'atto si può definire tale solo *après coup*, solo se estratto dal continuo, la questione dell'osservatore, che sia l'analista che interpreta o l'analizzante che lavora, resta imprescindibile.

Se l'aristotelismo, occupandosi degli enti, determina una ontologia, la preminenza che la lettura di Perrella, con Palamas, dà all'atto, implica necessariamente un'etica.

L'uscita dall'aristotelismo allinea certamente Palamas, nonostante il lunghissimo salto di secoli, al contemporaneo più attuale, in particolare considerando il passaggio epocale dal paradigma *induttivo* al paradigma *ipotetico-deduttivo* nella scienza. Effettivamente per abbandonare il mondo naturalistico del *perceptum* e rivolgersi, diciamo così, al *controfattuale*, è necessaria una scelta etica, in cui la questione dell'atto è decisiva. Perrella ha affrontato questi temi altrove e, ci ricorda, proprio a partire dal lavoro su Palamas.

L'atto e lo Spirito santo – La mossa del cavallo di Perrella

Una conseguenza che Perrella ricava da Gregorio Palamas, ma non presente in Gregorio, si ottiene da questo passo, che sembra una vera e propria *mossa personale*, nel senso di scarto laterale, tutto di Perrella:

Leggendo Palamas, m'accorsi quindi che i tre principi della scienza – l'ente, il *logos*, l'atto – in fondo altro non sono che le stesse tre ipostasi che il cristianesimo aveva sempre attribuito a Dio: Il Padre, il Figlio e lo Spirito santo. Certo, di questo, almeno, era stato Palamas a non accorgersi, come si deduce dal fatto che non lo scrive mai (p. 40).

Dunque: Atto = Spirito, è questa la *mossa* di Perrella.

A partire da questo punto, che a me pare un “punto fermo”, quale necessità di assolutizzare lo Spirito? Il “di fuori” non può fare a meno di chiedersi: perché non fare a meno del sovraessenziale, a condizione di servirsene⁵?

La questione (centrale) è affrontata di petto da Perrella nel capitolo 0.5. dell'Introduzione “L'atto sovraessenziale”. Il *Logos* è un'ipostasi di Dio, afferma Ettore

⁴ Qui si tralascia la questione essenziale dell'“*attorno*”. Vedi ad esempio a p. 112: «ma sempre e solo uno degli aspetti o delle proprietà circostanti ad essa – che sono *attorno* all'essenza, come Palamas ripete spesso», o a p. 51: «... le proprietà dell'essenza – di quella di Dio come di qualunque altra – non stanno dentro di essa, ma *attorno* (*peri*) ad essa».

⁵ Dalle parti lacaniane si recitava: «Fare a meno del padre, a condizione di servirsene».

Perrella con Gregorio Palamas, a p. 61. Certo, Palamas è un antifilosofo – mai dimenticare il suo sguardo orientato, doppiamente etico, che aspira alla salvaguardia *autentica* della tradizione cristiana. Certo, il sapere della cultura classica pagana «è dichiarato estraneo all'ascesi del fedele, e quindi è ritenuto di per sé inutile alla salvezza» (p. 118).

Ma un “di fuori” che non aspiri all'ascesi, e che ha un'idea alquanto labile della salvezza⁶, deve per questo rinunciare al prezioso collegamento, tutto di Perrella, Spirito = Atto? È di necessità «asservito al culto dei démoni», come dice Palamas?

In realtà bisogna notare che Perrella stesso sembra desacralizzare il significante asceti, quando nel capitolo 4.19 dedicato alla psicanalisi⁷ rileva: «si può dire che la psicanalisi è una pratica ascetica – vale a dire un esercizio – ed è ancora per questo che un'analisi è sempre formativa» (p. 316).

Se ascetica = esercizio siamo tutti ascetici ed ogni tentativo di secolarizzarsi sarebbe vano! Il che andrebbe sempre ricordato a tutti i sostenitori del *Silete theologi in munere alieno*.

C'è proprio bisogno di pensare ad un'origine? «Di tenere insieme origine e originato»? Che invece per Perrella:

sussistono insieme e non sono separabili: grazie a che cosa? La risposta magnifica – e quasi inedita, a tutt'oggi incompresa, almeno dall'occidente e dalla scienza – è questa: ciò che tiene insieme l'origine e l'originato, o Dio e il mondo, o il principio e l'ente, o l'uno e l'essere, o il sovraessenziale e l'essenza, è l'atto (p. 61).

Appunto, l'Atto!

Se siamo già da sempre gettati nel linguaggio ogni idea di origine può essere solo mitica – senza con questo dimenticare quanto lo stesso Spirito sia intriso di mitico⁸. Bisogna tuttavia ammettere che non si può non pensare alla *supposizione* di una creazione, se il nostro pensiero è anche atto. Bisogna inoltre ammettere, *en passant*, che se l'oggetto (*a*) di Lacan, come lo spazio in architettura, irrepresentabile e intangibile, resta causa indicibile dei nostri desideri, così la possibilità stessa dell'Atto resta connessa a questa *Supposizione* (ontologica o meno che sia).

Siamo noi l'immagine di un sovraessenziale sovratemporale o il sovraessenziale sovratemporale è una nostra creazione? Atto di pensiero performativo⁹ – creatori in quanto agenti?

È quindi l'atto, trascendentalmente¹⁰, a tenere unito Dio e il mondo, nella nostra esistenza imperfetta, almeno quando creiamo. [...] Quindi è lo spirito – quello che abbiamo in noi –

⁶ Sulla questione della salvezza, e dell'esicismo, vedi *Racconti di un pellegrino russo*, Introduzione di Cristina Campo, Bompiani tascabili 2003. La questione del “corpo” è un tema ricorrente dell'attorno a Gregorio.

⁷ Palamas nega ogni autonomia al linguaggio, il che implica una critica radicale di ogni lacanismo. Ma forse la critica al lacanismo è dovuta, più che alla preminenza data al linguaggio (al simbolico) del primo Lacan, al rilievo dato da Perrella al concetto di Assoluto, che per Palamas-Perrella rappresenta una autentica chiave di volta.

⁸ E. Perrella, *San Gregorio Palamas*, cit. p. 63: «Ma non è forse proprio con i miti che Platone ha integrato la sua filosofia, ogni volta che voleva suggerire ciò che le parole e gli enti non bastavano a dire?».

⁹ J. L. Austin, *How to do things with words*.

¹⁰ Bisogna rilevare che nel libro di Perrella i riferimenti al “trascendentale” husserliano sono moltissimi e rappresentano una chiave essenziale per la comprensione del lavoro. In questo breve elaborato interlocutorio sono stati completamente aggirati, semplicemente perché al momento (ignoranza poco dotta!)

che ci consentirà di compiere l'atto col quale diverremmo anche noi – ciascun singolo “io” – un arricchimento di Dio. (p. 62-63)

Siamo noi “di fuori” così distanti da questo passaggio di Perrella, così eretici se pensiamo sia possibile espungere ogni riferimento ontologico? Visto che, come evidenzia perfettamente Perrella nel suo *Viaggio in Paradiso*¹¹ citato a p. 69, *l'atto non può stare mai diviso / da chi lo compie?*

non nelle corde di chi scrive. Lo stesso dicasi per la scrittura veramente ardua di Palamas che, nonostante lo sforzo esemplare di Perrella che non ha mai utilizzato semplificazioni o aggiornamenti modernizzanti, implica anche una assuefazione ponderata al suo linguaggio e al suo stile.

¹¹ E. Perrella, *Viaggio in Paradiso. Poema fantamistico per il XXI Secolo*, Ipoc, Milano 2017.

Letture

Maddalena Treccani

Variazioni del punto di vista prospettico nella comunicazione. Uno studio e due romanzi

A cominciare da una mappa

Il romanzo *Nessuno ne parla* di Patricia Lockwood, scrittrice e poetessa americana, riguarda il tema degli effetti prodotti dalle rapide mutazioni in atto nella tecnologia elettronica, dall'estensione della pratica di comunicazione digitale.

Delle questioni indagate e aperte da un testo classico dei primi anni Sessanta del secolo scorso, *La galassia Gutenberg* di McLuhan, *Nessuno ne parla* rappresenta, per un tratto, una sorta di imprevedibile continuità nella forma di un contrappunto creativamente poetico riguardo a un mutamento epocale, e ai suoi effetti sul soggetto, qui la protagonista del romanzo.

La componente di questo tratto non è solo una modalità di scrittura “a mosaico”, ma la rappresentazione in chiave letteraria del cambiamento profondo, e degli interrogativi che esso pone nella nostra vita, avvenuto in questo lasso temporale di circa sessant'anni.

La galassia Gutenberg è infatti sospesa fra gli effetti di una rivoluzione, la stampa, indagata magistralmente in tutte le sue ricadute, e la prospettiva di un'altra rivoluzione, quella digitale, oggi in pieno svolgimento.

A proposito di mutamenti della percezione umana, McLuhan cita dei versi di William Blake, poeta e artista britannico (1757 - 1827), tratti da *Jerusalem*:

*Se gli organi della Percezione variano, gli Oggetti della Percezione sembrano variare
Se gli Organi della Percezione si chiudono, anche i loro Oggetti sembrano chiudersi*¹.

Blake – scrive McLuhan – afferma molto esplicitamente che quando cambiano i rapporti fra i sensi, anche gli uomini cambiano. I rapporti fra i sensi cambiano quando un qualsiasi senso, o funzione corporea o mentale, viene esteriorizzato in forma tecnologica².

L'immaginazione, così centrale nella poetica di Blake, è quel rapporto fra le percezioni e le facoltà che, come scrive McLuhan, «si crea allorché esse non siano ancora radicate o estrinsecate in tecnologia materiale»³. In altre parole, McLuhan pone Blake, *ante litteram*, sul confine di un cambiamento rispetto alla percezione, al rapporto fra i sensi. Dal predominio della quantificazione e segmentazione visiva, con tutti i suoi effetti, caratteristico della galassia stampa, all'intreccio sensoriale, sinestesico, delle esperienze audio tattili, proprio della galassia digitale.

A voler esemplificare con una mappa di viaggio il percorso della riflessione relativa al territorio sul quale ci stiamo muovendo, questo percorso, partito da McLuhan con una breve sosta su Blake, prosegue poi direttamente fino a Lockwood per sostare quindi

¹ Cit. da M. McLuhan, *La galassia Gutenberg*, Armando, Roma 1976, p. 393.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

nuovamente su Blake, che libera l'immaginazione dalle costrizioni della ragione e del dogma, lungo la strada che porta a Saramago, al suo *Vangelo secondo Gesù Cristo*.

Nessuno ne parla

Nessuno ne parla, strutturato in due parti, è un romanzo che riflette a tutto campo sulla comunicazione elettronica, sulle caratteristiche di quello che la protagonista indica sempre come "il portale", ma anche sulla scoperta di uno smarrimento che riguarda il soggetto. Nessuno ne parla – di che cosa lo scopriremo leggendo – ma tutti *postano*: «Come mai il portale sembrava così privato, se ci entravi solo quando avevi bisogno di essere dappertutto?»⁴.

A proposito di questo luogo delle «grandi mescolanze», di «zeffiri dell'istante», che ha offerto alla protagonista, una giovane *blogger*, una rilevanza mondiale a partire da un post virale che diceva semplicemente «Esiste un cane gemello?», Lockwood scrive che alla fine non aveva idea di dove finisse lei e dove iniziasse il resto della gente, chiedendosi il perché avesse deciso di vivere così intensamente nel portale. Con una scrittura influenzata dalle nuove modalità di relazionarsi del portale – occhiolini, sinapsi, piccoli spazi – attraverso disconnessioni che fanno girare continuamente le pagine, il romanzo segnala il passaggio di un flusso di coscienza che si fa presente e collettivo mediante una fitta rete di episodi, pensieri, commenti e divagazioni tra il serio, l'assurdo e l'esilarante su tutto e su tutti che costituisce, nell'insieme, il campo comune di una trama variegata in cui però il comportamento umano sembra rispecchiare, con un tratto compulsivo, quello dei topi. Lockwood osserva infatti che spesso la gente che viveva nel portale era paragonata a quei leggendari topi da laboratorio che premevano a ripetizione il pulsante per avere una crocchetta: «Ma almeno i topi ottenevano una crocchetta, o la speranza di una crocchetta, o il ricordo di una crocchetta. Quando noi premevamo il pulsante, ottenevamo solo di essere più simili ai topi»⁵.

Accanto all'attrazione fatale per il portale, e alla propria «spaventosa suggestionabilità», accanto al filo, il *thread* che la attirava di nuovo ogni volta che metteva giù il portale, si profila, verso la fine della prima parte del romanzo, una graduale presa di coscienza della dicotomia fra vita reale, la propria, e vita nel web, in cui la seconda è messa in questione già nel surreale quesito a cui accennavamo all'inizio, se esistano due cani gemelli. Rimando sotto traccia a quel gioco di specchi, fra identificazioni e proiezioni, che anima la vita nel portale.

Un messaggio della madre della fortunata *blogger* in giro per il mondo a partecipare ad eventi e ad incontrare i suoi fan, taglia improvvisamente la narrazione: «Qualcosa è andato storto... Tra quanto riesci ad arrivare?».

Il qualcosa riguarda la gravidanza della sorella – «tutto quello che poteva andare storto nel cervello di una bambina qui è andato storto avevano detto i medici»⁶ – primo e unico caso diagnosticato in utero della così detta sindrome di Proteo, un iper-accrescimento incontrollato di vari distretti corporei dovuto alla mutazione di un gene. Se la bambina fosse vissuta,

⁴ P. Lockwood, *Nessuno ne parla*, Mondadori, Milano 2022, p. 11.

⁵ Ivi, p. 74.

⁶ Ivi, p. 102.

avrebbe vissuto nei suoi sensi. I polpastrelli, le orecchie, il sonno e la veglia, una increspatura sulla pelle ovunque venisse toccata [...]. L'Io, ma di più come una spugna, però assetata.⁷

Abbandonata dalla sorella la possibilità di interrompere la gravidanza, con la nascita della bambina la vita della protagonista, che notiamo nel romanzo non ha un nome, sembra mutare con la scomparsa da Internet, «dopo aver vagato nelle fogne del pensiero collettivo»⁸. Si trasferisce, con sporadiche interruzioni, nella città della sorella e dei genitori, annotando come fosse prodigioso il modo netto e assoluto in cui la nascita della nipote la avesse estraniata dal corso della vita normale,

come se stesse per asportare il tumore che negli ultimi tempi premeva sul nervo ottico del mondo. Avrebbe voluto fermare la gente per strada e dire: la sapete la novità? Dovreste saperla, nessuno ne parla!⁹

Le pagine che seguono costituiscono una sorta di appassionato inno alla pulsione di vita, all'amore, declinato nella forma di una prosa che attinge alla poesia.

Il tattile, dal premere un tasto, si fa umano, specifico gesto d'amore, mentre la comunicazione collettiva nel portale diventa comunicazione soggettiva, incontro con l'altro: «Toccatemi! Pretendeva la bambina in qualunque momento. Toccatemi, sono al buio!»¹⁰.

Ad affascinare chi le sta intorno nella terapia intensiva neonatale, dai familiari, ai medici e alle infermiere, è la prodigiosa vitalità di questa bambina nel suo crescere incontrollato:

La bambina scalciava più forte di tutti, brandiva i pugni più forte di tutti, roteava le braccia, si arrampicava sull'aria come fosse una scala [...]. la bambina ci stava insegnando a decollare e a schizzare via, a volare, toccare terra, raccogliere fiori in altri luoghi. Ma non ancora per favore, ci piaceva stare qui!¹¹.

Potente metafora, ma anche metastasi, di una vita molto evoluta che suscita sentimenti e reazioni insospettite e calamita attrazione, attenzione e amore nella sua diversità – «ma anche noi saremmo stati diversi, era il futuro a chiedercelo, avevamo già cominciato a cambiare»¹² –, le intense pagine che racchiudono i sei mesi di vita della bambina contemperano la possibilità di letture diverse che non si escludono, in quanto appartengono, come variazioni, allo stesso contesto.

Se da un lato infatti questa crescita multiforme e incontrollabile ha un suo riferimento nell'espansione della tecnologia del portale che è caratterizzata dall'intreccio percettivo, da un flusso collettivo in cui la soggettività rischia di smarrirsi, d'altro canto l'unicità della bambina non si aliena in questo flusso, riguarda quella di ciascuno come singolo, diverso, qui attraverso la rappresentazione di una pulsione vitale che si esprime anche scalciando non al vuoto ma a una particolare musica che giunge come un'offerta di amore a lei diretta.

⁷ Ivi, p. 103.

⁸ Ivi, p. 104.

⁹ Ivi, p. 116.

¹⁰ Ivi, p. 135.

¹¹ Ivi, p. 124.

¹² Ivi, p. 124.

Le ultime pagine di *Nessuno ne parla* sfiorano la poesia nel racconto degli ultimi istanti della bambina e di quanto si riflette nei pensieri di chi la ama.

Il successivo ritorno al portale della *blogger* avviene nel segno di una gratitudine,

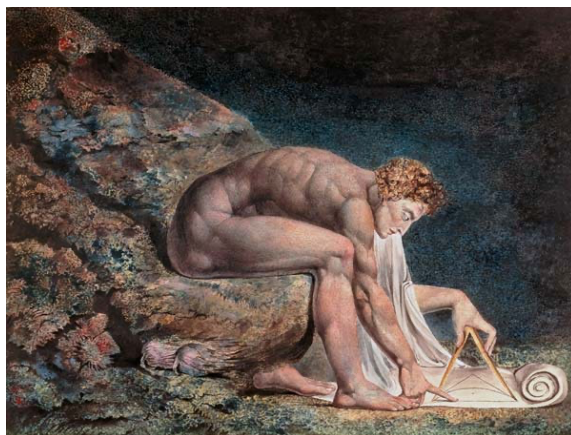
nel sapere che altre persone potevano incontrare la bambina nell'ampio flusso elettrico delle cose; nel sapere che una sua fotografia, sfuocata, un movimento continuava a vivere per conto proprio lontana dal suo destino reale, nel luogo in cui le immagini abitavano per sempre¹³.

Parole per un verso ambigue in quanto una fotografia, postata sul portale, non appartiene allo stesso contesto dell'immaginazione che nella scrittura si fa poesia.

L'evocazione dell'immaginazione riporta ora là da dove siamo partiti, alle parole di Mc Luhan su Blake qui attraverso il recupero simultaneo, nella trama complessiva di un romanzo, e dunque di un medesimo contesto, di due diversi movimenti, o flussi, che non si oppongono ma sono delle variazioni sullo stesso tema, la comunicazione, come rapporto del soggetto con il mondo in cui vive, in questo caso nello spazio di una composizione letteraria.

Variazioni e rovesciamenti: da Blake a Saramago

L'importanza del contesto, in cui esistono contrari senza contraddizioni, ambiguità e variazioni, è centrale nella poetica e nell'arte di Blake, spesso caratterizzata da una fusione di immagini e testo. La visione di Blake è simultanea, laddove per esempio la visione di un Newton è singola in quanto riguarda un punto di vista unico. Si veda a



questo proposito la bella immagine del 1795,

simbolo della ragione alienata dall'immaginazione ridotta a misurazione, in cui il compasso sembra rappresentare un pensiero che limita l'immaginazione, una critica implicita all'Illuminismo.

In Blake c'è la ricerca di una forma unificata, tattile e sinestetica di percezione, non prospettiva né sequenziale, ma appunto contestuale. Pur essendo uomo di fede, Blake era critico verso una religione giudicante che impone colpe e destino, un moralismo che incatena anziché liberare la creatività umana, il desiderio e l'immaginazione.

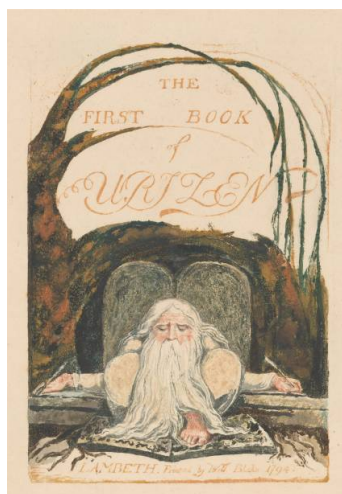
¹³ Ivi, p. 157.

Le stesse figure o simboli religiosi, come gli angeli, il Diavolo o Dio stesso, mutano a seconda del contesto che ne contempera variazioni e rovesciamenti. Ad esempio in *Dio*



che giudica Adamo, Dio

assume i tratti dell'immaginario tiranno mitologico Urizen – il suono è *your reason* la tua ragione – personificazione del potere convenzionale che regola le colpe e il destino umano, mentre Adamo è ritratto colpevole e vulnerabile, esposto al rigido potere normativo. Ritroveremo un tratto di Urizen – presente anche nel *Libro di Urizen* di Blake



dove la copertina rappresenta, come

nell'immagine di Newton, il cono della prospettiva – anche nella postura del Dio che compare a Gesù nel *Vangelo secondo Gesù Cristo* di Saramago¹⁴.

Un accostamento che si connette anche al concetto di colpa che Blake mutua dall'Esodo e investe Lamuch, discendente di Caino: la colpa si trasmette e diventa legge non scritta. Pensiero centrale, come vedremo, nel Gesù di Saramago, in quanto riguarda il rapporto di Gesù stesso con il padre Giuseppe.

Anche nell'*Everlasting Gospel*, Vangelo eterno, buona novella, un breve componimento del 1818, Blake riformula e radicalizza il messaggio cristiano tradizionale, proponendo una visione del Vangelo come forza liberatrice dell'immaginazione e dell'amore contro la religione formale e il moralismo.

¹⁴ J. Saramago, *Il vangelo secondo Gesù Cristo*, Feltrinelli, Milano, 2021.

Nel testo di Saramago ci sono del resto ampi spunti in questa direzione, a partire dal rapporto di Gesù con Maria di Magdala.

È singolare come, nell'ambito della religiosità, nel sostenere e valorizzazione la libertà creativa e l'immaginazione, potremmo dire il suo scandalo data la particolarità del tema, sia possibile accostare per qualche tratto due figure così diverse, divise dal tempo e dalle stesse modalità compositive dell'opera.

Anche a proposito di alcune figure religiose tradizionali, per esempio gli angeli o il Diavolo, è possibile rilevare ambiguità, variazioni e rovesciamenti, sia in Blake sia in Saramago, a seconda del contesto in cui si collocano. Nel romanzo di Saramago, ad esempio, è molto interessante il rapporto con il Pastore presso il quale Gesù sosta nel deserto per quattro anni, trascorsi fra la cura del gregge e scontri etico-teologici. Ci accorgiamo presto che il Pastore rappresenta il Diavolo, tuttavia sarà proprio la sua posizione apparentemente neutrale, il lasciare Gesù libero di andare a Gerusalemme per il sacrificio dell'agnello pasquale, senza opporsi apertamente come avrebbe potuto, a riaccendere la scintilla spirituale, quel messaggio di salvezza, già presente in Gesù, che porterà a rovesciare, nell'immaginazione creativa dello scrittore, la figura stessa del Cristo:

Tornerai? Tornerò. Allora scegli un agnello pulito e portalo con te per il sacrificio, giacché voi siete avvezzi a tali usi e costumi, ma questo Pastore lo disse per metterlo alla prova, voleva vedere se Gesù fosse capace di condurre a morte un agnello di quel gregge... Gesù non fu avvertito da nessuno... Fu la sua sensibilità che gli fece trovare la risposta giusta... Non porterei a morte colui che ho aiutato a crescere... A me sembra giusto, ma avrai pensato, credo, che lo dovrai prendere da un altro gregge. Non posso farne a meno, gli agnelli non scendono dal cielo¹⁵.

Sulla strada per Gerusalemme Gesù, che mendica per acquistare un agnello, ne riceve generosamente uno in dono dal familiare di un patriarca e con la bestia in braccio si dirige verso il Tempio fumante per i sacrifici. Ma dei pensieri lo tormentano e impediscono infine di compiere il sacrificio:

Gesù si stringe al petto l'agnello - scrive Saramago - non capisce perché Dio non possa accettare che sull'altare si versi un mestolo di latte, quel succo dell'esistenza che passa da un essere all'altro, o vi si sparga, con gesto da seminatore, una manciata di grano... Allora Gesù, quasi gli fosse nata dentro una luce, decise, contro il rispetto e l'obbedienza, contro la Legge della sinagoga e la parola di Dio, che questo agnello non sarebbe morto, che quanto gli era stato dato per morire avrebbe continuato a vivere e che lui, venuto a Gerusalemme per sacrificare, dalla città se ne sarebbe andato più peccatore di quando vi era entrato¹⁶.

E sarebbe arrivato il giorno, «giacché Dio non dimentica»¹⁷, in cui avrebbe dovuto pagare tutte le sue mancanze.

Riguardo all'ambiguità contestuale sia in Saramago sia in Blake delle figure degli angeli - talora rappresentati come agenti di forze restrittive - e come abbiamo visto del Diavolo stesso, ricordiamo le parole dirette da Blake a Milton: «Milton era impacciato scrivendo di Dio e degli Angeli, e a suo agio scrivendo dei Demòni e dell'Inferno, poiché egli era un vero Poeta, e dalla parte del Demonio senza saperlo»¹⁸.

¹⁵ Ivi, p. 190 sg.

¹⁶ Ivi, p. 194 sg.

¹⁷ Ivi, p. 195.

¹⁸ W. Blake, *Il matrimonio del Cielo e dell'Inferno*, SE, Milano 2003, p. 17.

La scelta operata da Gesù di risparmiare l'agnello sacrificale, ambiguamente presente nelle parole del Pastore, ha in realtà un importante antecedente nel romanzo che riguarda il rapporto cruciale – termine non casuale – di Gesù con il padre Giuseppe, o meglio con la colpa di cui Giuseppe si era macchiato.

Giuseppe infatti, nel romanzo, era stato a lungo tormentato dal rimorso, nella forma di notturni incubi omicidi riguardanti il suo stesso figlio Gesù, per non aver salvato gli innocenti dall'imminente strage comandata da Erode. Come invece avrebbe potuto, avvertendone le famiglie, dal momento che aveva casualmente ascoltato nei pressi del Tempio il dialogo fra due guardie romane che ne parlavano, mentre invece era precipitosamente fuggito con Maria e il bambino. Quando poi, erroneamente scambiato per un ribelle di Giuda Galileo, Giuseppe verrà crocifisso innocente dai soldati insieme agli altri ribelli, Gesù lascerà Maria e i fratelli per affrontare le tappe di quel percorso che farà di lui il Salvatore.

Il sofferto rovesciamento della figura di Gesù che, allontanandolo dalla tradizione, lo libera dalla costrizione del dogma, operato da Saramago, parte da qui, mentre la sosta nel deserto presso il Pastore ne rappresenta soltanto la prima tappa.

Senza seguire passo dopo passo il romanzo, basterà venire ora a quando Dio manifesta a Gesù la sua volontà, dettandone insieme il destino di morte. A questa lunga conversazione, un intero capitolo ricco di argomentazioni da ambo le parti, è presente anche il Diavolo perché, come dice il Signore, «Tutto quello che interessa Dio interessa anche il Diavolo»¹⁹.

Il Dio di Saramago, insoddisfatto di essere il Signore «di un popolo piccolissimo che vive in una parte minuscola del mondo che lui ha creato con tutto quello che c'è sopra»²⁰, chiede a Gesù di aiutarlo ad allargare la sua influenza, a essere Dio di molta più gente, affidandogli il ruolo di martire, di vittima, «quanto c'è di meglio – come dice il Signore – per diffondere una dottrina e infervorare una fede»²¹.

Le parole martire e vittima – prosegue il testo – a Dio uscirono dalla bocca come se la lingua all'intorno fosse di latte e miele, ma un improvviso gelo fece rabbrivire le membra di Gesù... mentre il Diavolo lo guardava con una espressione enigmatica, un misto di interesse scientifico e di involontaria pietà²².

Sia fatta in me la tua volontà, risponde Gesù, ma chiede di conoscere il futuro, come sarà dopo la sua morte. Quello che Gesù vuole sapere da Dio è quanto costerà la vittoria sugli altri dei, regnare su altre genti e altri paesi,

con quanta sofferenza e con quante morti si pagheranno le lotte che nel tuo nome e nel mio gli uomini che crederanno in noi scateneranno gli uni contro gli altri. Insisti nel volerlo sapere. Insisto²³.

Si spalanca qui, nelle parole di Dio, il futuro della Chiesa e dei suoi organi, l'epopea delle guerre di religione, le torture dell'Inquisizione, il terribile puntuale elenco, lungo tre pagine, dei martiri cristiani accompagnato ciascuno dalla modalità specifica della morte inferta.

¹⁹ J. Saramago, *Il vangelo secondo Gesù Cristo* cit., p. 290.

²⁰ Ivi, p. 291.

²¹ Ivi, p. 292.

²² *Ibid.*

²³ Ivi, p. 300.

Gesù, alla fine del romanzo, matura una decisione che ne rovescia la figura, diffondendo insieme il suo Vangelo eterno, l'*Everlasting Gospel* di Blake, un messaggio umano di fratellanza, amore e pace sulla terra.

Gesù accetta infatti il suo destino obbedendo alla volontà del Signore suo Dio, ma nel romanzo sceglie di morire, avvertendone gli apostoli, come re dei Giudei e non come figlio di Dio, per contrastare un progetto che lo vuole strumento di una espansione del Regno che costerebbe in futuro, nel suo nome, la vita di innumerevoli vittime, di martiri innocenti.

Una scelta che si illumina alla fine nell'immaginare i pensieri e le ultime parole di Gesù, del Salvatore, sulla croce:

Gesù muore... il cielo sopra il suo capo si spalanca e appare Dio. La sua voce risuona per tutta la terra. Tu sei il mio diletto figlio, in te ho riposto la mia gratificazione. Allora Gesù capì di essere stato portato all'inganno come si conduce l'agnello al sacrificio, che la sua vita era destinata a questa morte fin da principio e, ripensando al fiume di sangue e di sofferenza che sarebbe nato spargendosi per tutta la terra, esclamò rivolto al cielo, dove Dio sorrideva, Uomini, perdonatelo, perché non sa quello che ha fatto²⁴.

Accettare la libertà dell'immaginazione, il suo scandalo, consente una lettura simultanea, in quanto contestuale, di ambiguità e variazioni, in questo caso rispetto a simboli fissati dalla tradizione, un filo che ha collegato, per un breve tratto, due forme della letteratura e dell'arte.

Appunto di teoria

Dal momento che chi scrive è un'analista, potrebbe sorgere una domanda: che cosa ha a che fare il percorso di studio, letteratura e arte, fin qui tracciato, con la psicanalisi? Apparentemente poco, in realtà molto, a partire soprattutto da un metodo di lavoro frutto di una lunga formazione, qui nel ricordo di un lontano insegnamento orale mai dimenticato: *le stesse cose possono essere diverse*.

Una lezione che apre a una concezione orizzontale, estesa, "superficiale" della psiche e delle sue rappresentazioni, la stessa che caratterizza la seconda topica freudiana, in cui qualcosa, nella clinica – un evento traumatico, ma in altri campi anche un evento specifico, culturalmente importante come per esempio particolari aspetti dei mutamenti interscambi nella comunicazione – viene lavorato su e giù per il tempo e riscritto in modo diverso a seconda del contesto, del paesaggio in cui si colloca.

Il sasso gettato con un tonfo nell'acqua la distende in cerchi sempre più ampi, simile in questo al gesto di una mano che distende, sulla stoffa di un vestito, le pieghe della vita di un soggetto diagnosticato Alzheimer.

Quanto precede è un percorso che implica associazioni e apparenti digressioni. La concezione della religiosità in Blake e Saramago, così come emerge nella libertà di opere che spezzano il cuneo di una prospettiva rigida, apre inoltre a considerazioni su un aspetto importante in psicanalisi che riguarda la formazione del soggetto e il delinearsi di tratti strutturali specifici. Nella misura in cui, ancora trasversalmente, sul territorio psichico, il restringimento prospettico limita il pensiero e la libera creatività a diversi livelli, non solo nel campo dell'arte, ma anche in quello del quotidiano e delle scelte di vita di ciascuno.

²⁴ Ivi, p. 351.

La parte inferiore di un imbuto è una strozzatura, quella superiore un ventaglio di possibilità.

Prima di “atterrare” incanalandosi nel punto di vista unico della sessualità genitale, il bambino, sessualmente polimorfo e percettivamente sinestesico, ad una età antecedente i quattro anni, disegna sulla superficie di un foglio dei cefalopodi che rappresentano delle variazioni prospettiche, un punto di vista molteplice. Ben presto egli dimenticherà quest’arte e restringerà la sua visione del mondo nel cuneo prospettico, come testimoniano i disegni dei bambini intorno ai sei sette anni. Una dinamica che, trasposta sul fronte dell’immaginazione creativa, riguarda alcuni passaggi del nostro viaggio lavorato sul piano della letteratura e dell’arte che, come sappiamo da tempo, spesso ha percorso le vie della psicanalisi.



Tre cefalopodi



Entrare nel cono della prospettiva

Aggiungo infine che il tema della comunicazione nell’era digitale, da cui siamo partiti e su cui ci siamo soffermati con McLuhan, Blake e Lockwood, ha molte implicazioni e possibilità di lettura che, per esempio nella clinica psicanalitica, riguardano la tenuta del soggetto, specie se molto giovane, di fronte allo specchio del suo *smart phone*. Un ampio spazio aperto alla ricerca per la scrittura di un altro capitolo.

1. *Evoluzionismo, creazionismo*

Lacan diceva d'essere creazionista, in quanto sottolineava il primato del significante, che implica il primato del concetto (del significato). Ma il concetto, se è primo rispetto alla conoscenza, è anche sovratemporale ed eterno, come le idee platoniche. Infatti i significanti sono strumenti della conoscenza, che però non contengono, a meno che noi non li usiamo per pensare. Un dizionario che dorme sul mio scaffale non contiene alcuna conoscenza, ma solo delle parole. E proprio per questo l'intelligenza artificiale, dal momento che non vive, non pensa, anche se può disporre di milioni di parole, che è in grado di combinare in frasi che sembrano contenere un pensiero, che però sta tutto solo nella testa di chi se ne serve. Ne consegue che le specie, in quanto entità concettuali, non sono meno eterne delle idee platoniche, benché le specie – proprio come noi che viviamo – siano nate e si siano estinte – oppure si estingueranno – nel tempo; e questa conseguenza è totalmente corretta, se si assumono i concetti come degli assoluti, e non come delle approssimazioni psicologiche.

Certo, storicamente, sappiamo bene che anche i concetti, come noi e le specie botaniche e zoologiche, si formano e si trasformano, qualche volta in meglio, ma molto spesso in peggio, e magari si dimenticano; eppure i concetti, a differenza di noi viventi, sono anche sovratemporali, proprio come le idee platoniche.

Perciò il creazionismo rischia sempre di divenire una forma di tomismo, o comunque di scolastica, quando il sovratemporale viene assimilato all'eterno, vale a dire ad un tempo che durerebbe sempre (così intesa, l'eternità è una vera *contradictio in adiecto*, come capì Sant'Agostino). Infatti il creazionismo pone l'assoluto prima delle cose e soprattutto prima della nostra esperienza, e perciò tenta d'inchiodare anche le cose e noi ad un mito che nessuno potrà mai scientificamente dimostrare e che per di più è logicamente falso, perché contraddittorio.

Tuttavia Darwin, che ha inventato l'evoluzionismo, pure si dimostrò sempre molto cauto con il pregiudizio del creazionismo ottocentesco. Sapeva bene che, dietro il creazionismo, si nascondeva Dio. Il concetto d'evoluzione, che egli fu il primo a formulare, andava benissimo per il creato. Ma Darwin stesso rinunciò per molto tempo a pubblicare *L'evoluzione delle specie*, finché non fu costretto a farlo, nel timore che qualcun altro formulasse il concetto d'evoluzione prima – e magari peggio – di lui. E anche su Dio, come vedremo fra poco, Darwin fu molto cauto: pur essendosi definito agnostico, esitò a lungo nel pubblicare le sue tesi, forse proprio perché temeva di buttare via, con l'acqua sporca del creazionismo, anche il bambino dell'assoluto.

Anticipando, su quello che cercherò di dimostrare fra poco, formulo tuttavia subito l'ipotesi che la sua cautela fosse, in realtà, del tutto superflua: l'evoluzione delle specie – riconducibile, secondo la genetica, a piccole trasformazioni del DNA (ma Darwin non poteva ancora saperlo) – non esclude minimamente la sovratemporalità del concetto, che non è meno indistruttibile per il fatto che i concetti, in noi, si creano, si elaborano e si ridefiniscono, con un lavoro che dura più che una vita, perché riguarda intere generazioni. Insomma, il fatto che i concetti si generino in noi spaziotemporalmente, come fu

dimostrato da Kant, non esclude affatto la loro sovratemporalità, perché i concetti o le idee non risiedono nel reale – come si credeva quando si riteneva che le cose avessero una propria essenza –, perché delle cose in sé lo stesso Kant ha dimostrato che la nostra ragione non saprà mai nulla, non meno che di Dio.

I concetti senza dubbio si formano, nel nostro intendimento, in modo temporale, e tuttavia essi, una volta che sono assunti e sistematizzati dalla ragione, divengono sovratemporali, proprio come se esistessero da sempre, e quindi da molto prima che fossero inventati: anche se questo pensiero potrebbe non essere altro che un effetto ottico prodotto dalla nostra ragione. Infatti, questo non è vero alla lettera, perché il sovratemporale non è superiore al tempo perché durerebbe eternamente, ma solo perché crea, con i concetti, e prima dei concetti, quelle forme pure dell'intendimento che sono, per il soggetto trascendentale, lo spazio ed il tempo¹.

Per questo motivo, per quanto mi riguarda, penso proprio che l'evoluzionismo si presti meglio del creazionismo ad un'interpretazione non tomista, ma agostiniana – e quindi trascendentale – della natura e della scienza; il che nulla toglie alla sovratemporalità platonica delle idee, anche quando queste idee corrispondono, ma soltanto per noi che parliamo, alle specie viventi, tanto più che anche noi, come soggetti trascendentali, altro non siamo che individui viventi, e perciò condannati a vivere nello spaziotempo, e quindi ad essere biologicamente mortali. Eppure solo la nostra ragione è costretta a supporre che, se esiste un tempo, la sua esistenza non può che dipendere da un atto sovratemporale.

2. Creazionismo ed essenzialismo

Di recente, un libro di David Quammen² m'ha convinto a leggere Darwin, cosa che non avevo mai fatto prima, forse perché la mia adesione all'evoluzionismo non era mai stata in questione, perché il creazionismo di Lacan mi era sempre parso solo una delle sue *boutades* (ma forse non era vero, perché Lacan, in fondo, è sempre rimasto un tomista, e non ha mai preso sul serio la concezione trascendentale dell'epistemologia). Quammen, nel suo libro, coglie molto bene il motivo per cui Darwin esitò molto a lungo, prima di pubblicare *L'origine delle specie*. Questa esitazione, dice Quammen, dipendeva dal fatto che il creazionismo è solo una conseguenza dell'essenzialismo³. Infatti, secondo il creazionismo, le specie vegetali o animali dovrebbero corrispondere a delle essenze, che quindi, essendo state “create da Dio”, sarebbero immutabili. Ed è evidente che qui c'è un'indebita semplificazione, perché allora, se le essenze delle cose fossero immutabili come le idee platoniche, perché ciascuno di noi nascerebbe, crescerebbe, invecchierebbe e morirebbe? E quindi, se è vero che questo succede, perché non dovrebbero nascere e morire anche le specie?

In realtà il piano delle idee e quello delle cose sono del tutto separati e non sempre congruenti. Il concetto di *Tyrannosaurus rex* è senza dubbio immutabile, perché è sovratemporale: e, platonicamente, esisteva da prima che esistessero gli stessi dinosauri, come continua ad esistere ancora oggi, anche se i dinosauri sono estinti da milioni di anni.

¹ Su tutto questo rimando al capitolo 1, 1 di *Al di là del limite, Noi, l'atto e l'assoluto*, di prossima pubblicazione presso Polimnia Digital Editions.

² D. Quammen, *L'evoluzionista riluttante*, Cortina, Milano 2025. Del suo autore avevo letto solo, ai tempi del Covid, *Spillover*, Adelphi, Milano 2014.

³ Che Quammen fa risalire un po' troppo spicciativamente a Platone (*L'evoluzionista riluttante*, cit., p. 22).

Lo stesso vale per l'uomo di Neanderthal, che noi abbiamo scoperto solo nell'Ottocento, anche se i nostri bisbisbisbisbisnonni forse lo hanno conosciuto di persona, e magari sono anche andati a letto con lui (o con lei), visto che qualche tratto del nostro DNA deriva dai Neanderthal.

Quindi la cautela di Darwin sull'evoluzionismo era dovuta senza dubbio al fatto che si rendeva conto del problema che poneva alla scienza, non il creazionismo, ma l'idea di Dio, e quindi l'assoluto. E di conseguenza Darwin, che non era certo un filosofo, benché conoscesse Kant, non s'è mai inoltrato in tali complesse questioni metafisiche. Tuttavia Dio, che esista o non esista, non è troppo sublime e trascendente per costituire un ostacolo per quello che noi oggi chiameremmo *micro-management*? L'idea che Darwin stava suggerendo, in realtà, andava oltre la selezione naturale: l'universo è governato da leggi, non dal capriccio divino, e la trasmutazione delle specie per selezione naturale altro non è, per lui, che una di queste leggi. E Darwin, che non era un filosofo, era però uno scienziato, e quindi ragionava negli stessi termini in cui, dopo Galilei e Newton, lo facevano i fisici.

3. La vita, in quanto agente, è divina?

Tuttavia Quammen sembra non sapere che il creazionismo è tipicamente cattolico (e di conseguenza anche protestante), ma non è affatto condiviso dalla Chiesa ortodossa. Per la prima, come per la scienza moderna, Dio avrebbe creato le leggi dell'universo e poi si sarebbe disinteressato del *micro-management*. Di conseguenza il mondo, da allora, funzionerebbe totalmente in base ai principi creati, che sono poi gli stessi adottati dalla scienza moderna, senza più tenere conto del Creatore. Perciò il *micro-management* oggi finanzia spudoratamente il macro-capitale, e che tutti gli altri si fottano.

Palamas, invece, contestò come atea questa concezione, ed affermò che il mondo non si sosterebbe nemmeno per un attimo, senza il continuo soccorso increato del Creatore. Di conseguenza – aggiungo io –, un solo *atto* di creazione non basta per far essere le cose e la vita, e dev'essere continuamente ripetuto, per impedire al creato di dissolversi in una confusione insensata e molteplice, in cui più niente consentirebbe a nessun individuo di compiere un atto trascendentale eticamente rispettabile.

Se noi assumessimo però questa concezione dell'atto trascendentale come se fosse istituzionalmente religiosa, ne deriverebbero subito delle conseguenze controproducenti anche per Dio, per esempio che proprio lui sarebbe stato responsabile in ultima istanza della nostra morte – cosa che del resto sembra trasparire, anche se non è detta esplicitamente, dalla Genesi –, per esempio anche dell'epidemia di peste che uccise, al tempo di Palamas, milioni di persone in tutta Europa. Questo credeva in effetti San Gregorio Palamas, che attribuiva l'origine della peste ai peccati dei suoi contemporanei, invece che all'esecrabile sporcizia delle città del Medioevo. Ma allora che fine avrebbero fatto la bontà divina ed il perdono del settantasette volte sette [Mt 18, 21]⁴?

Vediamo invece che cosa pensava Darwin sulla causa. Prima di tutto, notiamo che la selezione naturale è per lui un agente.

⁴ Avevo già segnalato questo problema in un paragrafo del mio libro su Palamas, a proposito d'una sua omelia (E. Perrella, *San Gregorio Palamas. L'atto increato ed il principio trascendentale della scienza*, Polimnia Digital Editions, Sacile 2024, p. 441).

“Selezione naturale” come un agente; io me ne servo allo stesso modo in cui un geologo usa la parola Denudazione, per [indicare] un agente che esprime il risultato di diverse azioni combinate⁵.

In altri termini, la selezione è un concetto scientifico astratto, che riassume in una sola «diverse azioni combinate», quindi molteplici cause. Tuttavia, quando la causa è un atto, si esce inevitabilmente dal fisicalismo moderno, per entrare nel piano dell'eticità, nonostante il fatto che l'atto, fuori dalla nostra coscienza, è solo un'attuazione automatica: che tuttavia consente, a causa – appunto – della serie dei condizionamenti, che dev'essere incondizionata, di pensare a un atto sovratemporale di creazione anche per il creato.

Darwin si rende perfettamente conto del fatto che la scienza, nella sua oggettività almeno apparente, non dice nulla sulla posizione dello scienziato rispetto a ciò che osserva, cataloga e teorizza. E la posizione che deve avere chi produce scienza, per Darwin, è quella della meraviglia: il che consente facilmente di tradurre in chiave filosofica ed etica il problema della fondazione epistemologica del sapere scientifico.

Per quanto riguarda la prospettiva teologica della questione, si tratta di un tema sempre penoso per me. – Sono confuso. – Non avevo alcuna intenzione di scrivere da ateo. Ma riconosco che non riesco a vedere, con la stessa semplicità di altri, e come vorrei tanto riuscire a fare, le prove del disegno e della benevolenza [divini] tutt'attorno a noi. Mi sembra che nel mondo vi sia troppa miseria. [...] D'altro canto io non posso comunque contentarmi di considerare questo meraviglioso universo, e soprattutto la natura dell'uomo, e di concludere che ogni cosa è il risultato della forza bruta. Sono incline a pensare che tutto sia il risultato di leggi progettate, mentre i dettagli, nel bene e nel male, sono lasciati al lavoro di quello che possiamo chiamare caso. Non che questa idea mi soddisfi pienamente. Sento, nel profondo, che questa idea è nel suo insieme troppo astrusa per l'intelletto umano. Allo stesso modo, un cane sarebbe autorizzato a speculare sulla mente di Newton. – Che ognuno sperì e creda quel che può –⁶.

Darwin ha qui il merito di non dimenticare che la scienza può, certo, fare delle ipotesi che ci consentano di farci una ragione della complessità in apparenza confusa della natura, ma ha il merito di porsi delle domande anche quando non riesce, kantianamente, a trovare delle risposte⁷. Ed è per questo che penso che l'inventore dell'evoluzionismo abbia sempre ragionato in termini kantianamente trascendentali, anche se non sono affatto certo che se ne accorgesse. Infatti si chiede se la misura, la bellezza e la varietà del mondo possono essere solo gli effetti casuali d'una forza cieca e brutale.

– Se né la morte dell'uomo, né quella del moscerino sono frutto d'un disegno, non vedo alcuna buona ragione per credere che necessariamente lo debba essere la loro prima nascita o generazione. Nondimeno, come ho detto prima, non posso persuadermi del fatto che l'elettricità agisca, che l'albero cresca, che l'uomo aspiri alle più elevate concezioni – e che tutto ciò derivi da una cieca forza bruta⁸.

Sebbene con una prudenza e un senso dell'ironia molto britannici, Darwin sa bene che il tema della fondazione etica della scienza non può essere affatto trascurato, anche se trova sproporzionato e in definitiva comico anche il fatto d'essersi paragonato niente meno che a Kant.

⁵ Ch. Darwin, *Lettere sulla religione*, Einaudi, Torino 2013, p. 29.

⁶ Ivi, p. 46 sg.

⁷ Il riferimento a Kant è fatto da Darwin stesso, ivi, p. 53.

⁸ Ivi, p. 56.

Ho trovato molto interessante constatare come due uomini possano considerare diversamente gli stessi argomenti – sebbene io percepisca appieno quanto suoni presuntuoso il mio accostarmi anche solo per un momento a Kant: uno è un grandissimo filosofo che indaga soltanto nella propria mente; l'altro un miserabile disgraziato che esamina il senso morale dell'umanità dall'esterno, attraverso scimmie e selvaggi⁹.

In effetti anche le scimmie ed i selvaggi possono porci dei problemi etici, perché sembra che sia la natura stessa, senza saperne niente, a proporceli.

4. Il «bernoccolo della religione»

È lo stesso Darwin, nell'*Autobiografia*, a darci degli elementi estremamente significativi sulla questione etica, che sembra averlo fatto esitare molto a lungo prima di pubblicare, con *L'evoluzione delle specie*, le proprie ipotesi. Lo fa di nuovo con un umorismo molto britannico, quando racconta questo divertente episodio:

Alcuni anni fa il segretario di una società tedesca di psicologia, mi pregò vivamente di inviargli una mia fotografia e qualche tempo dopo ricevetti gli atti di una riunione, da cui risultava che la forma della mia testa era stata oggetto di pubblica discussione, e che uno dei relatori vi aveva riconosciuto un bernoccolo della religione così sviluppato che sarebbe stato sufficiente per dieci preti¹⁰.

Nulla, negli scritti di Darwin, ci fa pensare che egli fosse uno di quei preti mancati che il moralismo del nostro tempo sembra moltiplicare in tutti i campi. E non a caso Darwin attribuisce questa tesi lombrosiana sulla connessione della costituzione fisica con la morale (come se la seconda si potesse dedurre dalla prima) ad una società tedesca di psicologia.

È certo, tuttavia, nonostante tutti i «bernocchi», che Darwin s'è sempre posto il problema degli effetti morali che le proprie tesi sull'evoluzione avrebbero potuto produrre, tanto che decise di pubblicare *L'origine delle specie* solo quando s'accorse che le sue stesse tesi stavano per essere pubblicate da un altro ricercatore. Nell'*Autobiografia*, Darwin si sofferma molto giustamente sui problemi etici che l'avevano frenato nel rendere pubbliche le proprie teorie. Darwin, del resto, aveva un'obiezione morale anche sull'ipotesi che le specie viventi derivassero da un progetto di Dio: le sofferenze dei singoli.

Per la nostra mente limitata un essere potente e sapiente, come un Dio capace di creare l'universo, deve essere onnipotente e onnisciente, e sarebbe addirittura rivoltante per noi supporre che la sua benevolenza non sia anch'essa infinita: infatti quale potrebbe essere il vantaggio di far soffrire milioni di animali inferiori per un tempo praticamente illimitato?¹¹

La lotta per la vita comporta che molti singoli, quando vengono sconfitti, siano scartati non solo dalla vita, ma anche dall'evoluzione. Di fatti sono sempre i singoli più forti e più capaci a duplicarsi, riproducendosi. E proprio qui si pone la questione etica trascendentale sul male e sulla finitudine della nostra esistenza, perché anche noi, in

⁹ Ivi, p. 88.

¹⁰ Id. *Autobiografia (1809-1882)*, Einaudi, Torino 2016, p. 39.

¹¹ Ivi, p. 72.

quanto specie zoologica, siamo sottoposti alla stessa spietata selezione alla quale devono cedere tutti gl'individui di tutte le specie viventi.

5. *Le specie e gl'individui*

Darwin sa bene che le caratteristiche delle specie derivano da trasformazioni lente e graduali che dipendono dagli accoppiamenti. Al suo tempo, la genetica non era ancora nata. Ma essa, quando nacque, si adattò molto bene allo schema dell'evoluzionismo darwiniano. L'inventore dell'evoluzione e dell'origine delle specie, tuttavia, non riesce a prendere una posizione sulla «Causa Prima» dell'evoluzione delle specie biologiche – evoluzione che naturalmente riguarda anche la nostra specie –, e quindi da una parte scrive che questa perfezione «mi costringe a ricorrere a una Causa Prima dotata di un'intelligenza in certo modo analoga a quella dell'uomo; e mi merito così l'appellativo di teista»¹²; ma nel contempo ammette kantianamente che «il mistero del principio dell'universo è insolubile per noi, e perciò, per quel che mi riguarda, mi limito a dichiararmi agnostico»¹³. Darwin diffida dello scetticismo della scienza, eppure non riesce a dare consistenza al suo paradossale «teismo». È tuttavia con grande onestà che dichiara: «Nel complesso però le mie opere sono state sempre sopravvalutate»¹⁴; tuttavia, ciò nonostante, afferma pure che «sono arrivato naturalmente a diffidare dei grandi ragionamenti deduttivi nelle scienze naturali»¹⁵.

Dobbiamo chiederci allora come possano, nell'ambito della scienza, coesistere un tale teismo e un tale agnosticismo. Per quanto riguarda Charles Darwin, le due posizioni possono onestamente convivere, perché egli non ha mai ceduto all'illusione che le specie siano altro che approssimazioni concettuali umane, perché in natura non esistono concetti, ma solo individui viventi. Alla fine del suo libro fondamentale, Darwin scrive:

Non nego che si possano sollevare molte e serie obiezioni alla teoria della discendenza con modificazioni attraverso la variazione e la selezione naturale. Ho cercato di dare a queste tutta la loro forza. A prima vista niente può sembrare più difficile del credere che i più complessi organi e istinti si siano perfezionati non con mezzi superiori, sebbene analoghi, alla ragione umana, ma per l'accumulazione di innumerevoli lievi variazioni, ciascuna utile al loro possessore individuale. Ciononostante questa difficoltà, per quanto insuperabilmente grande possa apparire alla nostra immaginazione, non può considerarsi reale, se ammettiamo le seguenti proposizioni, cioè: che tutte le parti dell'organizzazione e degli istinti presentano, almeno, differenze individuali; che c'è una lotta per l'esistenza, che conduce alla conservazione delle profittevoli deviazioni della struttura o dell'istinto; e infine che gradazioni nello stato di perfezione di ciascun organo possano essere esistite, ciascuna buona nel suo genere. La verità di queste proposizioni credo non possa essere discussa¹⁶.

Il problema che qui si pone Darwin è lo stesso che indusse Ilia Prigogine¹⁷ a parlare dell'entropia negativa, che ha consentito all'intero universo di funzionare in parte al contrario del secondo principio della termodinamica, passando da una condizione di totale disordine alla formazione di enti sempre più complessi, che culminano nella nostra

¹² Ivi, p. 74.

¹³ Ivi, p. 76.

¹⁴ Ivi, p. 108.

¹⁵ Ivi, p. 123.

¹⁶ Id., *L'origine delle specie*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 525.

¹⁷ I. Prigogine, *La nuova alleanza*, Longanesi, Milano 1979.

ragione, grazie alla quale sembra che l'universo, pur avendoci impiegato miliardi di anni, abbia compiuto il miracolo veramente divino di prendere coscienza di sé stesso. E questo è il miracolo del quale solo il metodo trascendentale è stato in grado, che io sappia, di rendere ragione. Perciò ritengo che Charles Darwin, pur non essendo stato un filosofo, abbia tuttavia sempre ragionato trascendentalmente, dimostrandosi così, di fatto, un ottimo lettore della *Critica della ragione pura*.

Luca Lupo
Al non ipocrita lettore

Tempo fa il lettore di uno dei primi numeri del “Giornale di bordo” recensiva così il volume: “Libro che definirei raffazzonato come analisi. Non mi è particolarmente piaciuto onestamente. Contiene delle informazioni utili, ma nemmeno più di tanto.”

Dalla breve recensione non si può non ricavare che l'avvilto lettore si riferisce alla terza accezione del termine “raffazzonato” per come la si trova in quello scrigno delle meraviglie per ogni cultore del nostro idioma materno che è il *Grande dizionario della lingua italiana “Battaglia”*, ora completamente accessibile in rete sul sito dell'Accademia della Crusca. Al punto 3 la voce di lessico, infatti, recita: «Messo insieme, accozzato, affastellato, raccolto per lo più in modo casuale, frettoloso, disordinato; raccoglitticcio; posticcio, composto di elementi eterogenei; che è il frutto di contaminazioni stilistiche o il risultato di un lavoro approssimato».

In effetti, nel linguaggio comune, è questo il significato prevalente che si attribuisce alla parola.

Forse, però, può suonare paradossalmente come un complimento e apparire come un segno di salute che un testo sia “raffazzonato”, in un mondo editoriale e accademico in cui i testi vengono definiti “prodotti”, la ricerca scientifica è sempre più costretta nei format di riviste che esigono che gli articoli siano scritti secondo criteri prestabiliti e abbiano tutti la stessa struttura; al punto che la ricerca finisce per contraddire sé stessa e non essere più tale dal momento che, a forza di essere direzionata, non può più errare e, non potendo errare, cioè vagare qua e là, non è più in grado di scoprire cose nuove.

Senza volerlo, il non ipocrita lettore coglie dunque un punto importante: la non conformità, la divergenza del «Giornale di bordo», il suo carattere delirante. Delirare nel suo significato originario rimanda a qualcosa che esce fuori da un solco già tracciato.

Negli ultimi venti anni, in Italia come anche nel resto del mondo, specialmente nei paesi anglosassoni, la pubblicistica accreditata nell'ambito degli studi umanistici è stata sempre più indirizzata a darsi criteri di selezione tipici delle scienze cosiddette dure, per poter essere considerata affidabile e valutabile da apposite agenzie la cui funzione è stabilire quali testi possano essere considerati affidabili e valutabili.

Uno di questi criteri è “la revisione tra pari in doppio cieco” [*double blind peer review*], in base alla quale, per essere pubblicato, un testo deve essere rivisto da un lettore che non conosce l'identità dell'autore il quale, a sua volta, non deve conoscere l'identità del lettore.

L'applicazione di questo criterio, che a un primo esame sembra di buon senso, non di rado degenera in un'ordalia in cui i revisori imboccano la strada più facile, ovvero sono più attenti a mettere in evidenza quello che, a loro avviso, in un testo non c'è, quello che non funziona, quello che non dice, piuttosto che cercare di valorizzare quello che c'è e cogliere il punto d'originalità e di novità del testo stesso. In alcuni casi, i revisori riconoscono l'autore verso il quale magari nutrono un'inimicizia e ne approfittano per squalificarlo e denigrarlo trincerandosi dietro il loro anonimato. Oppure, semplicemente, approfittano della loro posizione per il piacere gratuito di esercitare il potere in maniera sadica; certo, una posizione di potere ridicola e risibile rispetto ad altre più serie in cui sono la vita o la morte in gioco, ma non per questo, come ogni volta che si tratta di potere,

meno violenta. Diventa breve, così, il passo che separa la revisione dal giudizio sommario e il revisore dal giudice.

A questo punto si pone una questione etica che va ben al di là degli aspetti tecnici e specialistici di carattere editoriale; al di là della decisione se pubblicare o non pubblicare un certo testo; si pone una questione che riguarda un valore non negoziabile: è eticamente accettabile delegare alla valutazione di un esiguo manipolo di revisori la decisione sulla libertà di parola di qualcuno, fosse anche la libertà di dire sciocchezze o cose infondate e false? Non sarebbe meglio pubblicare qualunque testo e lasciare che sia la comunità dei lettori nel suo insieme a decidere del valore che il testo ha; così come si è fatto per secoli se non per millenni? In fin dei conti, chi si assume la paternità di un testo si assume anche la responsabilità di ciò che nel testo viene detto, se l'assume di fronte all'intera comunità dei lettori del presente e del futuro e avrebbe il diritto e il dovere di risponderne senza che esperti, valutatori e revisori, per quanto competenti e accreditati si interponessero tra autore e lettore. Verrebbe da dire, parafrasando Freud a proposito dell'esperienza dell'analisi, che, come in analisi il rapporto tra analista e analizzato non ammette terzi, così non dovrebbe ammettere terzi nemmeno il rapporto tra l'autore e il lettore.

Ma torniamo al nostro benemerito simpatico e soprattutto non ipocrita lettore del "Giornale di bordo": gli dobbiamo essere grati perché la sua recensione spinge a non limitarsi alla superficie del significato corrente della parola "raffazzonato" come di ogni parola, si potrebbe aggiungere. Il "Battaglia" rivela infatti che nella prima accezione "raffazzonato" significa «ripulito, abbellito, curato nella persona e nell'abbigliamento; agghindato, vestito con raffinatezza»; mentre nella seconda «corretto, rivisto, ricostruito, adattato, modificato in parte; perfezionato (un'opera letteraria, un vocabolo, una lingua, ecc.)».

C'è da essere grati al lettore perché ci ha permesso di imparare che l'accezione negativa di "raffazzonato", l'accezione prevalente che si è affermata nel discorso comune, non è né l'unica né la principale. Per imparare questo abbiamo dovuto, anche solo per un attimo, disimparare l'accezione alla quale eravamo abituati.