

# LA SVOLTA POLITICA DELLA PSICOANALISI LACANIANA

**RICCARDO FANCIULLACCI**

*Università Ca' Foscari di Venezia*

*Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali*

riccardofanciullacci@libero.it

## **ABSTRACT**

Recently, a significant part of the psychoanalytical world, especially the psychoanalysts belonging to the Lacanian orientation, under the guide of J.-A. Miller, has committed to the project of "making psychoanalysis exist in the political field". In this article, first I reconstruct and discuss the ways in which contemporary Lacanian psychoanalysts tried to realize this project; second, I illustrate some of the past political inventions of radical feminism that could constitute as many symbolic and practical resources to develop that project more consistently.

## **KEYWORDS**

Psychoanalysis, feminism, politics, social practices, symbolic order, desire, Lacan.

## **I. LA PRATICA PSICOANALITICA E IL SAPERE DELL'INCONSCIO**

In cui ci si chiede se il desiderio di politica che attraversa la psicoanalisi lacaniana non potrebbe trovare maggiore consistenza facendo tesoro di alcune risorse simboliche e pratiche offerte dal femminismo radicale (§1). Ci si sofferma anche sul rapporto tra il sapere psicoanalitico e la pratica psicoanalitica (§2) e sul concetto di inconscio e di divisione soggettiva (§3).

1. Il campo della psicoanalisi di orientamento lacaniano, da un po' di tempo a questa parte, è attraversato da un desiderio di politica. Del tutto in generale, lo si potrebbe descrivere come un desiderio di trovare nel sapere psicoanalitico, e specialmente in quello elaborato e sviluppato da Jacques Lacan, delle risorse teoriche, simboliche e pratiche per far fronte a quella "crisi della politica" che, in ultima analisi, consiste nella difficoltà di trovare una nuova misura, insieme credibile ed efficace, giusta e praticabile, con cui orientarci nel passaggio storico in cui ci troviamo.

Nel presente scritto, mi propongo innanzitutto di esaminare e discutere il modo in cui a quel desiderio è stato dato seguito e si sta dando seguito nella scuola o, per meglio dire, nell'insieme di scuole lacaniane che fanno capo a Jacques-Alain Miller (erede testamentario di Lacan, curatore della sua opera, nonché autore di un imponente lavoro di delucidazione, interpretazione e sviluppo dell'insegnamento lacaniano). In secondo luogo, cercherò di spiegare perché ritenga che quel desiderio potrebbe trovare, non dico una piena soddisfazione, ma perlomeno una maggiore consistenza ed efficacia, se quella tradizione psicoanalitica riuscisse a far tesoro di alcune delle invenzioni politiche prodotte dal movimento delle donne e dal femminismo radicale.

Non c'è ragione di escludere a priori l'eventualità di questo far tesoro, ma bisogna ammettere che, almeno fino ad ora, gli incontri, che pure ci sono stati, tra psicoanalisi lacaniana e femminismo radicale non hanno fatto presa e non si sono tradotti in un attento ascolto reciproco. Questo è vero in particolare per gli psicoanalisti, a cominciare dallo stesso Lacan che, nel celebre *Seminario XX* (1972-73, intitolato: *Encore, Ancora*), liquida malamente il *Mouvement de libération des femmes*.<sup>1</sup> Con quelle battute sprezzanti, però, Lacan si è dimostrato ingiusto verso gli scambi teorici che in quegli anni intratteneva con pensatrici vicine al nascente movimento femminista (in particolare Antoinette Fouque e Luce Irigaray).<sup>2</sup> Soprattutto, però, con quelle battute Lacan ha lasciato in eredità ai suoi successori l'idea, che mostrerò inadeguata, secondo cui la politica delle donne sarebbe una politica che chiede a ciascuna donna di riconoscersi in una certa categoria universale, una categoria che, se non è più quella dell'individuo neutro o della persona, è tuttavia ancora astratta e opera all'interno della logica fallica che costruisce classi e mette in serie: sarebbe la categoria di donna.<sup>3</sup> Nonostante vi siano questi precedenti, su cui mi sono

<sup>1</sup> Cfr. Jacques Lacan, *Il seminario. Libro XX. Ancora 1972-1973*, tr. it. di Antonio Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2011, pp. 54-55 e 70.

<sup>2</sup> Su questo punto, mi permetto di rinviare al mio: *La generazione della libertà femminile e la tessitura dell'universale. Il pensiero della differenza sessuale con Lacan, oltre Lacan, in Differenza di genere e differenza sessuale. Un problema di etica di frontiera*, a cura di Carmelo Vigna, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, in particolare pp. 60-64.

<sup>3</sup> È sintomatico di questa lettura e della poca comprensione (nonché del poco ascolto) del pensiero del femminismo radicale il contributo di Laura Storti, *Il femminismo come sintomo. Brevi cenni storici*, "La Psicoanalisi", 41, 2007, pp. 212-216. Un discorso a parte meriterebbe invece il volume di Luisella Mambrini, *Lacan e il femminismo contemporaneo*, Quodlibet, Macerata 2010, capace di una significativa attenzione verso alcune espressioni del femminismo contemporaneo e di una semplificazione sorprendente verso altre (in particolare verso Luce

maggiormente diffuso altrove, non credo che quello tra psicoanalisi lacaniana e femminismo radicale sia un incontro destinato necessariamente a fallire: il presente scritto può anche essere letto come un contributo alla sua non impossibile riuscita.<sup>4</sup>

Per poter svolgere il percorso annunciato, però, devo ancora esplicitare due premesse, una riguarda la pratica psicoanalitica e l'altra il concetto di inconscio.

2. Esistono usi del pensiero di Lacan, da parte di filosofi, teorici della letteratura o del cinema, o ancora studiosi impegnati nei *Cultural Studies*, provenienti dai più diversi paesi, che lo inscrivono immediatamente all'interno della problematica politica<sup>5</sup>. Sono paradigmatici, in questo senso, i lavori di Slavoj Žižek o di Alain Badiou<sup>6</sup>. Dichiaro fin d'ora che non discuterò questo tipo di operazioni, mi concentrerò invece sui casi in cui il pensiero lacaniano

Irigaray). Alcune osservazioni le ho fatte sia nel testo citato nella nota precedente, sia in quello citato nella nota seguente.

<sup>4</sup> Sulle difficoltà, ma anche i margini di possibilità di un incontro proficuo tra la psicoanalisi lacaniana e il femminismo radicale, mi sono soffermato nel saggio: *Detto con altre parole. Soggetto dell'inconscio, pratiche del simbolico e politica del desiderio*, che uscirà nel 2019 in un volume a cura di Chiara Zamboni e dedicato al rapporto tra femminismo e inconscio, edito da Moretti & Vitali (Bergamo). Che tale incontro riesca a far presa era auspicato anche dalla psicoanalista Chiara Mangiarotti che, in una nota di un saggio del 2003, sosteneva che, «nel mutato contesto politico e culturale [...], superate le polemiche e le provocazioni che hanno infiammato gli animi», si potesse dar luogo a uno scambio più produttivo con le teoriche del femminismo (cfr. C. Mangiarotti, *La femminilità. Un percorso teorico da Freud a Lacan*, "La psicoanalisi", 34, 2003, pp. 96-97). Sfortunatamente, credo che quest'auspicio sia per ora rimasto tale. Tuttavia, il 7 febbraio 2010, a Padova, c'è stata un'intensa giornata di studi dedicata ai *Volti femminili del sembiante*, organizzata da Erminia Macola e che ha visto la partecipazione di psicoanaliste (ad esempio Paola Francesconi e Giuliana Grando) e di pensatrici e filosofe legate al femminismo radicale (ad esempio, Chiara Zamboni e Annarosa Buttarelli).

<sup>5</sup> Oltre che ai due autori citati dopo, penso a nomi come quelli di Jean-Claude Milner, Ernesto Laclau, Madlen Dolar, Joan Copjec, Todd MacGowan, Tom Eyers, Christian Metz, Rosamaria Salvatore, Andrea Bellavita, Adone Brandalise, Pier Aldo Rovatti. A testimonianza di un'interrogazione di Lacan, che appartiene innanzitutto alla filosofia del diritto, è importante il volume curato da Alberto Andronico, *La legge di Lacan. Psicoanalisi e teoria del diritto*, Mimesis, Milano 2016.

<sup>6</sup> Di Žižek, citerò solo: *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, tr. it di Damiano Cantone e Lorenzo Chiesa, Raffaello Cortina, Milano 2003; di Badiou, citerò: *Lacan*, traduzione e cura di Luigi F. Clemente, Orthotes, Napoli-Salerno 2016. I loro confronti con Lacan e la problematica politica sono discussi, insieme a quelli di Laclau e di Castoriadis, da Yannis Stavrakakis, *The lacanian left. Psychoanalysis, Theory, Politics*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007; cfr. inoltre, Bruno Moroncini, *Lacan politico*, Cronopio, Napoli 2014.

orienta una pratica psicoanalitica, cioè sui casi in cui è assunto come un *insegnamento* da seguire e riprendere sempre anche attraverso la messa in opera di una *psicoanalisi*.

Il fatto che Lacan intendesse il suo lavoro proprio in questo modo e mettesse in guardia dalla tentazione di leggerlo come se fosse un filosofo, ad esempio estraendo dalle sue ricerche un'ontologia o un'antropologia<sup>7</sup>, non è l'unica ragione della mia scelta. Certamente, si tratta di una ragione importante, che si appoggia su una semantica ben precisa sintetizzabile così: il fattore di mediazione che consente ai concetti teorici di raggiungere l'esperienza e dunque di non essere vuoti, ma di avere anche un contenuto empirico, non è l'immaginazione, come riteneva Kant, ma una pratica strutturata, che in questo caso è la psicoanalisi. Senza riferimento alla pratica analitica, insomma, il significato dei concetti introdotti da Lacan diventa vago, se non indecidibile. C'è tuttavia anche una seconda ragione per impostare l'esame della connessione tra *psicoanalisi lacaniana* e *politica* in modo da tenere bene a mente che la prima locuzione non indica solo una certa elaborazione teorica, che include i concetti di inconscio, soggetto, desiderio, godimento ecc., ma indica anche e prima di tutto una pratica. Il fatto è che con questa impostazione si evita di impantanarsi nel problema di come intendere l'efficacia pratica di un costrutto teorico e soprattutto si evita la soluzione umanistica di tale problema, secondo cui si tratterebbe di convincere degli individui della validità di tale costrutto, cosicché poi questi si preoccupino di "tradurlo in pratica". La domanda generale sui rapporti tra psicoanalisi e politica, la imposterò invece come un'interrogazione sui rapporti tra due pratiche.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Cfr. ad esempio, J. Lacan, *L'identification (Séminaire IX, 1961-62)*, inedito, lezione del 30 maggio 1962 (ho consultato la versione che si trova a questo indirizzo: <http://staferla.free.fr/S9/S9%20L'IDENTIFICATION.pdf>). Per un'accurata ricostruzione delle ragioni per cui Lacan prendeva le distanze dalle letture filosofiche e soprattutto ermeneutiche della psicoanalisi in generale e della sua propria proposta in particolare, rinvio all'eccellente volume di Luigi F. Clemente, *Jacques Lacan e il buco del sapere. Psicoanalisi, scienza, ermeneutica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018.

<sup>8</sup> Naturalmente, non sto qui escludendo la possibilità che un movimento politico, che può essere il femminismo o un altro, si riappropri, in parte certo risementizzandole, delle elaborazioni teoriche lacaniane, cioè di elaborazioni nate all'interno della pratica psicoanalitica (e che trovano in tale il medio che fa sì che abbiano un contenuto empirico): quel che accade in un tale caso è una scommessa, la scommessa di usare, al posto della pratica analitica, la pratica politica di quel movimento come interpretante (nel senso di Peirce) o come schema (nel senso di Kant) dei concetti teorici della psicoanalisi, cioè come ciò che dona una referenza a tali concetti (il cui senso non dipende solo dai loro rapporti reciproci). Sulla base di questi

In che senso la politica sia una pratica, si chiarirà più avanti; invece, a proposito della connessione stretta che pongo tra il sapere psicoanalitico e la pratica psicoanalitica, vorrei aggiungere una precisazione preliminare. Per come la userò, la parola “psicoanalisi” non indica un’elaborazione o un sapere teorici, bensì è sinonima dell’espressione “pratica psicoanalitica”, sebbene poi tale pratica sia così complessa da *includere in sé* il lavoro riflessivo di elaborazione dei concetti attraverso cui rendere intellegibile ciò che in essa accade. Nell’accezione che impiegherò, l’espressione “pratica psicoanalitica” designa un variegato sistema di condotte e contesti relazionali in cui bisogna saper riconoscere almeno le tre seguenti dimensioni: innanzitutto, c’è la *clinica*, cioè i rapporti di transfert tra gli psicoanalisti e i loro pazienti; in secondo luogo, ci sono le *pratiche di insegnamento* e di formazione di coloro che aspirano a diventare analisti; infine, ci sono le *pratiche di ricerca*, cioè gli scambi e i confronti tra gli analisti di uno stesso orientamento, che si producono in contesti come congressi, convegni, forum, giornate di studio, assemblee o in altre riunioni più specifiche (tra le quali, gli incontri di quei gruppi di lavoro che Lacan ha definito “cartelli”).<sup>9</sup> Le pratiche di insegnamento e quelle di ricerca costituiscono insieme la vita di una *scuola* di psicoanalisi: tale istituzione consiste cioè nell’organizzazione e nella messa in opera di questi due tipi di pratiche – che a loro volta mirano innanzitutto, ma non solo, a rendere possibile una clinica all’altezza dei disagi del nostro tempo. È dunque legittimo e corretto dire che la pratica psicoanalitica è un complesso di sotto-pratiche, condotte, rapporti e contesti relazionali. Tuttavia, non lo è di meno dire anche che è un’articolazione tra perlomeno due istituzioni ben definite: la scuola, il cui statuto giuridico è quello di un’associazione, e la clinica, che, fatti salvi i casi in cui sia integrata nel sistema sanitario nazionale, è, dal punto di vista giuridico, la messa in opera di una libera professione.

Conviene osservare fin d’ora che niente di simile vale nel caso del femminismo: vi sono luoghi del femminismo e del pensiero femminista, alcuni sono gruppi, altri hanno la forma di associazioni, oppure di biblioteche, librerie, centri studio, ecc., ma il loro insieme non è organizzato in maniera unitaria, né dunque quei luoghi possono essere classificati come le istituzioni

chiarimenti, si potrebbe chiedere: qual è la pratica che usano come interpretante Badiou o Žižek? E che rapporto c’è tra tale pratica e le loro elaborazioni? Queste sono riflessioni interne a quella, come accade per il pensiero femminista, oppure quelle elaborazioni prendono ad oggetto quella pratica per avere, o credere di avere, una messa a terra?

<sup>9</sup> Cfr. Franck Rollier, *Qu’est-ce qu’est un cartel?*, articolo disponibile sul sito dell’*École de la Cause freudienne* (ECF), a questo indirizzo: <http://www.causefreudienne.net/quest-ce-quun-cartel/>. Rollier indica anche tutti i testi di Lacan su questo tema, che si trovano raccolti nella quinta sezione di J. Lacan, *Altri scritti*, tr. it. di Antonio Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2013.

in cui si realizza il movimento delle donne. Vi sono pratiche che ritornano dall'uno all'altro di questi luoghi e vi sono alcune idee e punti di orientamento che, sebbene reinterpretati diversamente, sono più o meno condivisi, ma tra le caratteristiche peculiari di questo movimento c'è il fatto di essere «una resistenza all'Uno» (non c'è né un'unica elaborazione femminista, né tantomeno un unico programma di azione)<sup>10</sup> e di non essere organizzato in maniera centralistica (non ci sono capi, né comitati direttivi, né tantomeno segreterie)<sup>11</sup>.

3. Il desiderio di politica che attraversa il campo della pratica psicoanalitica lacaniana, ovviamente, non va inteso come un desiderio di evasione dalla psicoanalisi: nel momento in cui la pratica psicoanalitica si rivolge alla politica, non lo fa mettendo da parte ciò che ha saputo costruire (e ciò che ha saputo decostruire) lavorando sull'inconscio, piuttosto, intende *rivolgersi alla questione politica facendo leva sul suo sapere relativo all'inconscio*. Conviene dunque introdurre una seconda precisazione preliminare riguardante questo sapere.

La stessa locuzione “sapere sull'inconscio” può essere fraintesa: in effetti, la psicoanalisi insegna che c'è un sapere *dell'inconscio*, nel senso che c'è un sapere che appartiene all'inconscio e che dunque sfugge al soggetto – sebbene questi possa posizionarsi in modo diverso rispetto a tale sapere che gli è impossibile padroneggiare: può “non volerne sapere nulla” oppure può interrogarne gli effetti e inventare modi singolari per avervi a che fare. Proprio in quanto tale sapere, appartenendo all'inconscio, non appartiene al soggetto, cioè non è un sapere di cui il soggetto possa appropriarsi con un surplus di

<sup>10</sup> Scrive Françoise Collin: «Le mouvement des femmes n'est pas une idéologie, qui, convenablement définie et élaborée, formulerait une norme individuelle et sociale d'action, reposant sur une conception ancienne ou nouvelle de la Femme, conduisant vers la Société féministe. Cette exigence d'orthodoxie théorique et pratique, à laquelle nous provoquons constamment la pensée masculine et dont elle se plaît à dénoncer la lacune, est en fait le propre de cette pensée et y succomber serait rentrer dans son Ordre. Le mouvement des femmes est d'abord *une résistance à l'Un*, qui n'a pas à reconstituer un autre Un. Il est essentiellement levée de l'Un au profit du surgissement polymorphe des désirs et des paroles des femmes dans leur diversité et leurs différences imprévisibles»; *Au Revoir*, “Les Cahiers du GRIF”, 23-24, 1978, pp. 5-23, la citazione è tratta da p. 14 (il corsivo è mio). Da parte sua, Lia Cigarini dice del movimento delle donne che è «un movimento [...] senza un centro, che anzi ha resistito a ogni tentativo accentratore. Chi, quale gruppo, quindi, può rappresentarlo e legiferare in suo nome?», *Sopra la legge*, in Ead. *La politica del desiderio*, op. cit., p. 196-197.

<sup>11</sup> Cfr. Lia Cigarini – Luisa Muraro, *Politica e pratica politica* (1992), in L. Cigarini, *La politica del desiderio*, op. cit., pp. 219-228.

riflessione, allora non si traduce mai in un sapere *sull'inconscio*: neppure lo psicoanalista possiede, sotto forma di sapere riflessivo sull'inconscio, il sapere (dell') inconscio dell'analizzante. Tuttavia, lo psicoanalista e la psicoanalisi sanno perlomeno questo: che c'è l'inconscio e che il suo sapere non può divenire un sapere riflessivo che il soggetto padroneggi. Ecco dunque il sapere *sull'inconscio* che la psicoanalisi possiede e sviluppa e in cui ora cerca delle risorse per affrontare in maniera nuova la questione della politica.<sup>12</sup>

Ma che cosa significa, almeno in prima battuta, sapere che c'è l'inconscio? Per come lo intende Lacan, il concetto di inconscio non è un concetto empirico la cui funzione sarebbe designare una certa regione della realtà psichica, misconosciuta dal razionalismo: quella delle rappresentazioni di cui non si è consapevoli. Lo stesso Freud sembra fare spazio a questo tipo di lettura, ad esempio quando dice che è ad alcuni poeti e filosofi, come Schopenhauer, che si deve la scoperta di quei processi psichici inconsci che la psicoanalisi non avrebbe fatto altro che studiare in maniera metodica ed empirica<sup>13</sup>. Lacan,

<sup>12</sup> Su questa distinzione tra il sapere dell'inconscio (o sapere inconscio che è *dell'analizzante*, nella misura in cui questi può assumersene la responsabilità e interrogarlo) e il sapere dell'analista sull'inconscio (non tanto come sapere sull'inconscio dell'analizzante, ma innanzitutto come sapere sulla struttura generale dell'inconscio e del soggetto), sono molto lucide le osservazioni che Franco Lolli ha offerto all'interno del convegno *Saperci fare con il reale: la filosofia, la psicoanalisi, la politica* (Università degli Studi di Padova, 26-27 settembre 2018). Il testo della sua relazione, intitolata *Alcune considerazioni sul rapporto tra politica e psicoanalisi* si può leggere qui: <http://www.psychiatryonline.it/node/7699>. Interrogandosi sulla «spendibilità» del sapere dell'analista nel campo politico, Lolli ricorda anche, giustamente, che «il sociale – che lo psicoanalista conosce e studia [o su cui quantomeno accumula del sapere riflettendo sui vari casi che affronta uno per uno] – non è il politico». Sebbene poi Lolli definisca il politico in termini di governo e di potere, cioè in maniera riduttiva, come vedremo, quella distinzione è importante e, in qualche modo, ritornerà anche nell'elaborazione che proporrò e che qui anticipo *in nuce*. Per dar corso al suo desiderio di politica, la psicoanalisi ha da (i) riconoscere che, soprattutto attraverso il suo lavoro clinico, accumula un sapere importante su fenomeni che appartengono alla realtà storico-sociale, (b) riconoscere che tale sapere non è immediatamente politico, ma che può nutrire il pensiero politico se trova dei passaggi attraverso cui connettersi a tale pensiero, (c) riconoscere che, non coincidendo la politica con l'attività di governo o addirittura l'operare dello Stato, ci sono vari passaggi per realizzare quella connessione, oltre quelli più ovvi (e che indicherò). Perlomeno alcuni di questi altri passaggi (che si aprono prestando ascolto al femminismo radicale e alla sua pratica politica) si addicono al sapere dell'analista più di quanto non lo facciano la posizione del “consigliere del principe” (che secondo Miller è addirittura incompatibile con la posizione dell'analista – cfr. *infra* nota 62) o quella dell'intellettuale critico.

<sup>13</sup> Cfr. Sigmund Freud, *Una difficoltà della psicoanalisi* (1916), tr. it. di Cesare L. Musatti, in Id. *Opere*, vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino 1976, pp. 663-664; Id., *Introduzione alla*

comunque, non ha accettato questa impostazione del problema: la ricerca dei precursori della psicoanalisi non deve offuscare la sua novità, novità che va messa in evidenza attraverso l'elaborazione di una epistemologia adeguata<sup>14</sup>.

Quello di inconscio va dunque rubricato piuttosto tra i concetti teorici della psicoanalisi, i concetti grazie a cui questa offre un nuovo quadro di intellegibilità per dei fenomeni che erano già noti e, così facendo, offre pure la possibilità pratica di lavorarci su in maniera diversa. Grazie all'impianto categoriale freudiano, fenomeni come i lapsus o i sogni diventano leggibili in generale come *formazioni dell'inconscio*, ma tale lettura diventa veramente praticabile in maniera concreta (cioè in riferimento a questo tal sogno o a quel lapsus) solo all'interno della pratica clinica: è solo l'analizzante, infatti, che, ad esempio, può smettere di trattare il lapsus come un errore o una gaffe cancellabile dicendo "non ho detto quel che volevo", per assumerlo e interrogarlo invece come un aver detto quel che non voleva dire.<sup>15</sup> Insomma, in virtù del concetto di inconscio su cui si fonda, la psicoanalisi rende visibile la *divisione soggettiva*: nella sua generalità, la rende visibile a tutti grazie alle sue elaborazioni teoriche; in particolare e come occasione di trasformazione, invece, la rende visibile a coloro che entrano in un percorso clinico.

Tutto ciò significa anche che, grazie alla pratica psicoanalitica, è possibile riconoscere in alcuni fenomeni l'emergere della *differenza tra l'io e il soggetto del desiderio* (il quale ovviamente non è il soggetto delle preferenze e delle volizioni, che è piuttosto l'io, ma è il soggetto che, ad esempio, traluce negli atti mancati, cioè il soggetto per cui questi sono atti riusciti). Possiamo semplificare

*psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* (1932), tr. it. di Marilisa Tonin Dogana e Ermanno Sagittario, in Id., *Opere*, Torino 1979, vol. XI, p. 215.

<sup>14</sup> Cfr. Jacques Lacan, *Dunque avrete sentito Lacan* (1968), tr. it. di Antonio Di Ciaccia, in Id., *Il mio insegnamento e Io parlo ai muri*, Astrolabio, Roma 2014, p. 79. Si veda anche Michel Tort, *Freud e la filosofia*, in A.a.V.V., *Per Freud. Saggi sul pensiero freudiano*, tr. it. di Sandra Dorigotti, Bertani, Verona 1973, pp. 184-198. Devo il precedente riferimento a Luigi Francesco Clemente che chiarisce questa problematica nel già citato *Jacques lacan e il buco del sapere. Psicoanalisi, scienza, ermeneutica*, pp. 18-29. Louis Althusser ha particolarmente insistito nel valorizzare questo tratto dell'operazione lacaniana e dunque anche la novità del concetto teorico di inconscio: cfr. L. Althusser, *Psicoanalisi e scienze umane*, tr. it. di Livio Boni e Stefano Pippa, Mimesis, Milano-Udine 2014; Id., *Sulla psicoanalisi*, tr. it. di Gabriele Piana, Raffaello Cortina, Milano 1994, pp. 15-45 (si tratta del celebre saggio *Freud e Lacan*, del 1964) e pp. 107-140 (è la prima delle *Tre note sulla teoria dei discorsi*, del 1966). Sugli elementi di forzatura della lettura althusseriana, cfr. Massimo Recalcati, *Note critiche sulla lettura althusseriana di Lacan*, in *Louis Althusser. Ermeneutica filosofica e interpretazione psicoanalitica*, a cura di Paolo D'Alessandro, Marcos y Marcos, Milano 1993, pp. 217-238.

<sup>15</sup> Cfr. J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in Id., *Scritti*, cit., p. 252.

questa complessa elaborazione attraverso una scansione temporale: dapprima il soggetto pensa di essere l'io, ossia ciò che si è costituito, nel campo del linguaggio, attraverso le varie identificazioni; in questa fase, che può durare tutta la vita, le cosiddette formazioni dell'inconscio sono accantonate come insignificanti o comunque come non rivelative di una verità riguardante il soggetto; la psicoanalisi offre la possibilità di una seconda fase, quella in cui si entra grazie all'atto (che per Lacan è *etico*) attraverso cui si prende in carico quanto era accantonato e si interroga il desiderio che vi si esprimeva in maniera cifrata. In questo modo, si produce la *sovversione del soggetto*, cioè una retrocessione rispetto all'io, una dis-identificazione: l'io è riconosciuto come una formazione immaginaria che, da ultimo, schermava il soggetto da ciò che lo inquieta, ma che, nella misura in cui lo inquieta e lo tocca *in maniera particolare*, è anche ciò che lo concerne nella sua singolarità. Il cuore del soggetto non è più confuso con le questioni e le faccende su cui si dà da fare l'io, ma con la causa che traluce nelle formazioni dell'inconscio, che balena nell'esperienza di delusione provocata dal vedere *esaudita* dall'altro la richiesta rivoltagli e che condiziona i comportamenti del soggetto innescando le coazioni a ripetere. Concentrandoci in particolare sulle formazioni dell'inconscio, potremmo dire che sono produzioni linguistiche, infatti obbediscono alle leggi del campo del linguaggio e per questo possono essere interrogate, ma sono anche al di fuori di ciò di cui il soggetto è padrone e dunque rivelano che qualcosa che lo riguarda nel suo essere sfugge all'ordine della parola e del pensiero.

Ciò che inquieta il soggetto, ma non si lascia dire, lo inquieta *proprio perché* si rifiuta al sapere articolato nel linguaggio, sebbene sia *saputo nel corpo* come affetto e come trauma. Per sviluppare questa tesi, Lacan ha introdotta anche la nozione di *incontro essenzialmente mancato*:<sup>16</sup> l'incontro essenzialmente mancato è quello tra il soggetto e il trauma reale i cui effetti sono le *ripetizioni* in cui il soggetto è coinvolto, ma di cui non è l'*autore*.<sup>17</sup> Il trauma tocca il soggetto nel suo corpo e nei suoi affetti e perciò «più di ogni altro comanda le [sue] attività»<sup>18</sup>, tuttavia, non si lascia catturare dalla rete dei significanti, né trova posto in una cornice di senso e dunque è *mancato* da parte del soggetto «in quanto cogita».<sup>19</sup> L'incontro essenzialmente mancato, dunque, non accade

<sup>16</sup> Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, 1964, tr. it. di Adele Succetti, Einaudi, Torino 2003, pp. 53-54.

<sup>17</sup> Cfr. *ibi*, pp. 52, 54.

<sup>18</sup> *Ibi*, p. 59.

<sup>19</sup> *Ibi*, p. 49.

tra il soggetto e un altro, ma nel cuore del soggetto stesso: è ciò che lo divide, che gli impedisce un rapporto di padronanza con se stesso (quel rapporto che sarebbe l'*ego cogito*), nella misura in cui lo mette continuamente a confronto con una questione che lo segna fin nel corpo e lo inquieta, ma che non si lascia definire e risolvere, bensì solo costeggiare e bordare. Ebbene, per Freud e poi anche per Lacan, tale questione traumatica è legata alla sessualità.<sup>20</sup>

Insomma, quel soggetto che si identificava con l'io (*homo psychologicus*), che riteneva che il suo essere fosse il suo pensare e dunque di avere un rapporto di trasparenza con le sue intenzioni (il *cogito*, l'*homo rationalis* e l'*homo moralis*), che confondeva il suo desiderio con le sue preferenze ordinabili in una scala (l'*homo æconomicus*) e che riteneva di avere dei diritti iscritti nella sua natura e sulla base dei quali contrattare con gli altri un ordinamento sociale adeguato (l'*homo juridicus*), questo soggetto si trova sovvertito.<sup>21</sup> La psicoanalisi, attraverso il concetto di inconscio (e i concetti connessi), lo rivela un soggetto che si forma nel, e continua a dipendere dal, campo del linguaggio, attraverso le parole altrui che lo hanno interpellato e marchiato, e che continua ad avere a che fare (essendone interrogato, attratto, terrorizzato ecc.) con qualcosa che nessun sapere può risolvere con una formula: la sessualità.<sup>22</sup> Lacan articola questa impossibilità in due modi: o dicendo che *tra il sapere e la verità* (che è il reale che tocca, colpisce, determina) *non c'è rapporto* (inteso come quel rapporto fusionale che consentirebbe al primo di inglobare la seconda)<sup>23</sup>, oppure ricorrendo alla

<sup>20</sup> In una formulazione del tutto generale, il trauma reale è dato dalla separazione dalla Cosa materna, che si realizza a causa dell'entrata nel linguaggio e dunque dell'insorgenza dell'Altro. Nel luogo del godimento della Cosa materna prende forma la richiesta di *godere dell'Altro*: questa richiesta è impossibile da soddisfare perché il godimento è sempre (e solo) dell'oggetto "a" all'interno delle coordinate simbolico-immaginarie del fantasma, coordinate in cui, però, l'Altro non ha spazio nella sua alterità, cioè nell'alterità che pure è convocata dalla parola (la quale è sempre indirizzata anche all'Altro del simbolico e mai solo all'altro dell'immaginario). Detto altrimenti, in quanto è parlante, il soggetto non può non indirizzarsi all'Altro, ma, in quanto è un corpo, non può che godere dell'oggetto "a", ecco dunque la sua impossibile richiesta: che l'Altro, in quanto Altro simbolico convocato dalla parola, sia oggetto.

<sup>21</sup> Cfr. Althusser, *Psicoanalisi e scienze umane*, op. cit., pp. 81-91.

<sup>22</sup> Scrive ad esempio Marco Focchi: «Negli ultimi anni del suo insegnamento, Lacan ha messo in luce come questa verità che sfugge al sapere riguarda il rapporto sessuale, di cui è impossibile trovare la formulazione in termini scientifici» – *Per un'epistemologia della psicoanalisi*, in *Pensare il presente. La psicoanalisi al tempo della crisi*, a cura di M. Focchi, Franco Angeli, Milano 2006, pp. 204-223, la citazione è a p. 209.

<sup>23</sup> Cfr. J. Lacan, *La scienza e la verità*, in Id., *Scritti*, op. cit., pp. 859-882; inoltre i due seminari lacaniani ancora inediti: il XII (*Problèmes cruciaux pour la psychanalyse, 1964-1965*), in particolare la seduta del 19/05/1965, e il XIII (*L'objet de la psychanalyse, 1965-1966*); infine,

celebre formula secondo cui *non c'è rapporto sessuale* (formula che può essere sostituita anche da quella che dice che tale rapporto di fusione senza resti, né mancanze, in cui ciascuno gode dell'Altro «*non cessa di non scriversi*» – espressione quest'ultima che riesce a significare l'imperversare sia del *miraggio* del rapporto, sia del suo effettivo fallire).<sup>24</sup>

Per noi, si tratta ora di passare ad esaminare che cosa la psicoanalisi di orientamento lacaniano ha saputo trarre da tutto questo per pensare la politica.

## II. QUAL È IL CAMPO DELLA POLITICA?

In cui, per mostrare la povertà dell'idea secondo cui la politica coinciderebbe con la deliberazione sull'assetto costituzionale (§§4-5), la si mette a confronto con l'idea di *politica del simbolico* (§6). Viene anche mostrato come questa seconda idea consenta alla psicoanalisi di riconoscere sia che certe sue azioni sono già politiche, sia che altre lo sono solo in maniera dimezzata (§7).

J. Lacan, *Il seminario. Libro XX. Ancora 1972-1973*, op. cit., pp. 85-98. Questa tesi, che la sessualità buchi il sapere, è sviluppata con dovizia di analisi e di riferimenti (non solo a Lacan, ma anche alla letteratura critica) da L.F. Clemente, *Jacques Lacan e il buco del sapere*, op. cit., in particolare pp. 115 e 159-184.

<sup>24</sup> Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XX. Ancora 1972-1973*, op. cit., p. 139. Nella mia ricostruzione di questa elaborazione lacaniana (che differisce in parte da quella che ho presentato nel saggio citato sopra nella nota 2), il nucleo della dimostrazione dell'impossibilità del rapporto sessuale è quella derivabile da quanto accennato sopra nella nota 20: (a) poiché ciascun soggetto aspira a *godere dell'Altro*, cioè vorrebbe che l'Altro, pur restando l'Altro cui è indirizzata la parola (e a cui dunque è riconosciuta la possibilità di rispondere in maniera inaspettata), si facesse anche *oggetto* di un godimento organizzato dal fantasma del soggetto e (b) poiché tale aspirazione è impossibile da soddisfare (per le ragioni già indicate: è contraddittoria), allora (c) non può prodursi quel *rapporto sessuale* in cui addirittura entrambi i soggetti riuscirebbero a godere dell'Altro, in una circolazione reciproca perfetta. Quanto ho appena affermato ha una conseguenza avente una certa originalità, ma che qui posso solo enunciare, sebbene in parte vi ritorneremo più avanti: l'impossibilità del rapporto sessuale (su cui Lacan insiste già a partire dalla metà degli anni '60, in particolare dal seminario XIV, *La logique du fantasme* e poi nel XVI, *D'un Autre à l'autre*) non consegue dal fatto (che Lacan rivela all'inizio degli anni '70 – nel *Seminario XX*) che non esiste solo il godimento fallico, ma anche un altro, caratterizzato come *non del tutto* iscritto sotto la funzione fallica. Con la simbologia introdotta da Lacan, potremmo riformulare questa conseguenza così: non è la presenza della “donna barrata” che rende impossibile il rapporto sessuale; ciò che lo rende impossibile è che ciascun soggetto gode all'interno del fantasma – e se è vero che la cosiddetta “donna barrata” è scossa anche da un godimento in più, Lacan precisa che questo godimento non è complementare a quell'altro, ma supplementare, per cui neppure l'incontro tra un soggetto il cui godimento sia interamente ordinato dalla funzione fallica e dal fantasma e un soggetto associabile alla posizione della donna barrata potrà mai realizzare il fatidico *rapporto sessuale*; cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XX. Ancora 1972-1973*, op. cit., p. 69.

4. Se un desiderio di politica, cioè di pensare la politica e di liberare la carica politica della psicoanalisi, attraversa quasi tutte le differenti scuole che costituiscono l'arcipelago della pratica psicoanalitica di orientamento lacaniano, ciò a cui ha dato luogo nell'*École de la Cause freudienne* (ECF) e nell'*Association Mondiale de Psychanalyse* (AMP)<sup>25</sup> è, fino ad ora, un *unicum*.<sup>26</sup> Lo stesso Jacques-Alain Miller, fondatore di queste due istituzioni, lo ha rimarcato in diversi modi, tra cui il ricorso all'espressione «anno zero»<sup>27</sup> e il parlare di «ricominciamento»:<sup>28</sup> la pratica psicoanalitica starebbe ricominciando, certo senza distruggere la sua eredità, bensì rilanciandola su un piano più alto. La scommessa consisterebbe nel «far esistere la psicoanalisi nel campo politico».<sup>29</sup>

L'occasione per questa svolta è stata offerta dalle elezioni presidenziali francesi del 2017 e, più specificatamente, dai consensi che il *Front National* ha accumulato durante la campagna elettorale anche grazie alla strategia di “dédiabolisation” perseguita dalla leader Marie Le Pen e a cui alcuni mass media hanno accordato ampio spazio. Ebbene, di fronte a questa situazione Miller e l'ECF hanno preso apertamente posizione dichiarando che quel partito non può affatto essere equiparato agli altri perché riconosce la cornice democratica solo strumentalmente e ha come mira ultima l'instaurazione di tutt'altro regime politico, un regime in cui diversi valori, come la sicurezza o la salvaguardia di una presunta identità culturale della nazione, possono essere

<sup>25</sup> L'AMP, fondata da J.-A. Miller nel 1992, riunisce diverse scuole lacaniane provenienti dai più diversi paesi del mondo, tra cui l'Argentina, il Brasile, la Spagna e, naturalmente, anche l'Italia, rappresentata dalla *Scuola Lacaniana di Psicoanalisi del Campo Freudiano* (SLP-CF).

<sup>26</sup> Questo desiderio si rivela in molti dei seminari e delle pubblicazioni promossi anche dalle altre scuole e descritti nei loro siti ufficiali: in Francia, bisogna ricordare perlomeno l'*École de psychanalyse des forums du champ lacanien* (EPFCL, la scuola che fa capo a Colette Soler), l'*Association lacanienne internationale* (ALI, la scuola che fa capo a Charles Melman), l'*Association de psychanalyse Jacques Lacan* (APJL, la scuola fondata da Pierre Bruno e Marie-Jean Sauret, che, sebbene sia stata sciolta, ha prodotto varie elaborazioni sul rapporto tra psicoanalisi e politica) o, ancora, l'*Espace analytique* (EA, la scuola fondata da Maud Mannoni). Per l'Italia, va ricordato l'Istituto di Ricerca di Psicoanalisi Applicata (IRPA, istituto che fa capo a Massimo Recalcati).

<sup>27</sup> J.-A. Miller, *Champ freudien, Année Zéro*, “Lacan Quotidien” [rivista digitale ad accesso libero], 706 (11 giugno 2017), pp. 2-4. Questo e molti degli altri testi politici di Miller citati nelle note seguenti sono stati raccolti e tradotti nel volume, uscito quando il presente scritto era ormai terminato: J.-A. Miller, *Campo Freudiano. Anno Zero*, a cura di Marco Focchi, NeP Edizioni, Roma 2018.

<sup>28</sup> J.-A. Miller, *Point de capiton*, “La Cause du désir”, 97, 2017, pp. 87-100, la citazione è a p. 87.

<sup>29</sup> J.-A. Miller, *Conférence de Madrid*, “Lacan Quotidien”, 700 (19 maggio 2017), p. 5.

anteposti alla garanzia dello stato di diritto<sup>30</sup>. Questa presa di posizione si è tradotta, dapprima (13 marzo 2017) nella stesura, da parte della psicoanalista Christiane Alberti (allora presidente dell'ECF), di una petizione rivolta a tutti i francesi e concepita come un *appello degli psicoanalisti contro Marie Le Pen e il partito dell'odio*,<sup>31</sup> poi, nell'organizzazione di numerosi forum, nelle maggiori città francesi, in cui sono state invitate ad intervenire diverse figure del mondo intellettuale e artistico, per articolare una critica della prospettiva segregazionista del *Front National*.<sup>32</sup> Nel frattempo, sulle riviste e i blog legati all'AMP, Miller e altri psicoanalisti hanno continuato a dar corso al nuovo impegno, sia con contributi teorici, sia con interventi più circostanziali (ad esempio, dopo che Marie Le Pen si è trovata al ballottaggio contro Emmanuel Macron, Miller si è prodigato con decisione contro la posizione astensionista sostenuta da Jean-Luc Melançon)<sup>33</sup>. Infine, scongiurato il rischio di vedere la Le Pen alla presidenza, è giunta la decisione di non fermare il movimento e il complesso di nuove relazioni e alleanze creatosi tra marzo e maggio, quanto piuttosto di potenziarlo ulteriormente e ampliarne la portata<sup>34</sup>. Ed è qui che si colloca l'annuncio milleriano del nuovo corso preso dal movimento lacaniano legato all'AMP<sup>35</sup> e l'inaugurazione di una serie di progetti connessi, tra cui spiccano la preparazione di una nuova rivista internazionale di politica lacaniana (che si intitolerà "Heretics")<sup>36</sup> e la costituzione della rete politica mondiale, denominata *Movida Zadig* (nome che è sia un tributo a Voltaire e

<sup>30</sup> Cfr. J.-A. Miller, *Zadig entre en Italie*, "Lacan Quotidien", 706 (25 maggio 2017), pp. 14-16.

<sup>31</sup> La petizione, che ha raccolto più di sedicimila firme e che ora è chiusa, si può trovare qui: <https://www.change.org/p/le-peuple-fran%C3%A7ais-appel-des-psychanalystes-contre-marine-le-pen-9cbfc4db-4c1b-4c1a-b8ef-f8b39425124b>.

<sup>32</sup> Si veda la pagina dedicata a questi forum noti come SCALP (Séries de Conversation Anti Le Pen), sul blog dell'ECF, *L'instant de voir*: <https://scalpsite.wordpress.com/scalp-choisy-le-roi/>.

<sup>33</sup> Data la dimensione internazionale dell'AMP, gli interventi circostanziali di Miller hanno assunto rapidamente uno spettro di obiettivi molto ampio, dal regime antidemocratico venezuelano, ai nessi tra peronismo e antisemitismo, agli scheletri nell'armadio dei troskisti, fino alla crisi in Catalogna ecc. Sono raccolti o comunque segnalati sulla rivista on line "Lacan Quotidien", in particolare dal numero 631 (12 marzo 2017) fino perlomeno al numero 731 (1° luglio 2017).

<sup>34</sup> In realtà, questa decisione matura già prima dell'elezione di Macron, cfr. J.-A. Miller, *Le journal extime*, "Lacan Quotidien" 657 (13 aprile 2017), p. 3.

<sup>35</sup> Si veda la già citata *Conférence de Madrid* di Miller.

<sup>36</sup> Cfr. J.-A. Miller, *Lettre sur la nouvelle revue*, "Lacan Quotidien", 697 (15 maggio 2017), p. 1.

allo spirito dei Lumi, sia una sigla: *Zero Abjection Democratic International Group*).<sup>37</sup>

Se quelli appena ricordati sono i più importanti atti attraverso cui si è concretizzata la recente presa di impegno politico della maggiore scuola psicoanalitica di orientamento lacaniano, ora vorrei spostare l'attenzione sulla *cornice teorica entro cui si definisce il senso più profondo di tale impegno*. In particolare, considererò quattro aspetti in questo e nei prossimi tre paragrafi: tanto il primo quanto il secondo aspetto sono relativi all'*idea di politica* qui in gioco, mentre il terzo riguarda il *lavoro critico* come modalità di dare consistenza all'impegno politico, infine, il quarto aspetto riguarda il *desiderio* che sostiene quell'impegno.

5. Dire che un gesto ha saputo imprimere una svolta a tutto un lavoro di pensiero, che ha dato il via a un ricominciamento o che è la prova di un «nuovo vento che soffia nel Campo freudiano»<sup>38</sup> comporta mettere tale gesto massimamente in risalto attribuendogli la capacità di tracciare una soglia. Ma comporta anche una certa svalutazione di quanto è stato realizzato prima di quel gesto. Più esattamente, definendo in generale il nuovo impegno della psicoanalisi come un farla esistere nel campo politico, ci si trova a negare ogni valore politico a ciò che in quella pratica era stato fatto fino a quel momento. Non a caso, nell'appello redatto dalla Alberti, la nuova presa di impegno degli psicoanalisti è presentata come un'uscita dal loro «riserbo in materia di politica».<sup>39</sup>

Qual è dunque l'idea di politica qui mobilitata? Che cos'è questa politica che gli analisti avrebbero cominciato a praticare, in quanto analisti, *solo ora*? Ebbene, in prima battuta è giusto rispondere che si tratta della presa di posizione sulla struttura generale dello Stato. Secondo un'idea che potrebbe esser fatta risalire a Platone e ad Aristotele o, in epoca moderna, ad esempio a Montesquieu, la preoccupazione politica è intesa innanzitutto come la preoccupazione per la forma del regime politico, se repubblicano, monarchico o dispotico, oppure come la preoccupazione per l'organizzazione del governo,

<sup>37</sup> Cfr. J.-A. Miller, *Champ freudien, Année Zéro*, op. cit. e il commento di Miquel Bassols, «*Champ freudien, Année Zéro* » dans *l'ELP*, "Lacan Quotidien", 751 (2 dicembre 2017), pp. 6-10.

<sup>38</sup> Rosa Elena Manzetti, *Salvare il padre?*, in *Politica lacaniana*, a cura di Paola Bolgiani e R.E. Manzetti, Rosenberg & Sellier, Torino 2018, p. 87.

<sup>39</sup> Altrove, la Alberti oppone il nuovo impegno politico alla precedente illusione della «extraterritorialità dell'anima bella psicoanalitica»: C. Alberti, *Nos moyens propres*, "Mental. Revue internationale de psychanalyse" 37, 2018, pp. 56-59, la citazione è a p. 57.

se sia da affidare a molti, a pochi o a uno solo ecc. Ora, di fronte a questa risposta, bisogna avere il coraggio di osservare che è una concezione molto ristretta di che cosa sia l'agire politico, una concezione che tende a ridurlo alla deliberazione e alla riflessione pratica *sulle leggi costituzionali*. Riservando il nome di politica solo a questo tipo di presa di posizione, la psicoanalisi si trova a misconoscere la reale natura e portata, che è già politica, di molte delle battaglie e dei conflitti in cui si è impegnata fin dalla sua nascita e di certo ben prima del marzo del 2017, come le battaglie per l'inquadramento della clinica, dove è entrata in contesa sia con la legislazione, sia con la cultura di sfondo che la orienta.<sup>40</sup>

Consideriamo come esempio la battaglia condotta in Francia alla fine del 2016 contro la risoluzione proposta al governo dal deputato Daniel Fasquelle e da altri, che chiedeva di escludere la psicoanalisi dai trattamenti dell'autismo riconosciuti e dunque finanziati dallo Stato, in quanto sarebbe un trattamento non garantito dalle procedure scientifiche di valutazione<sup>41</sup>. In tale battaglia, la pratica psicoanalitica si è scontrata innanzitutto con le *forme del diritto* mobilitate per inquadrare e regolare la politica sanitaria nazionale in merito all'autismo. Ebbene, non c'è ragione di non riconoscere in questa presa di posizione una presa di posizione *politica*, in un senso alto e nobile del termine, cioè per nulla nel senso di intervento fazioso o comunque non orientato da preoccupazioni relative alla dimensione comune della vita. Se è vero che le leggi che definiscono la forma dello Stato ci riguardano tutti, non è meno vero che lo fanno anche le leggi relative a un certo ambito specifico della vita, ad esempio la salute: le leggi costituzionali stabiliscono come la società prende decisioni relativamente a se stessa, ma le leggi sulla salute fissano le decisioni che, relativamente a quell'ambito, è ancora la società ad aver preso. Confliggere con una proposta di legge riguardante un ambito speciale della vita è già pensare ed agire politicamente, cioè avendo in vista quel che ci riguarda in quanto società – anche se può succedere che, come individuo, uno non abbia mai direttamente a che fare con quell'ambito.

<sup>40</sup> Su questa contesa, si veda Jacques Sédat, *Le statut et les réglementations de la psychanalyse en France*, "Topique" 4, 2007, pp. 11-26. In generale, è interessante questo intero numero della rivista "Topique", dedicato a *Le statut de la psychanalyse*.

<sup>41</sup> Il testo della proposta si trova qui: <http://www.assemblee-nationale.fr/14/propositions/pion4134.asp>. L'esito della vicenda è descritto ad esempio qui: <https://www.francetvinfo.fr/sante/maladie/autisme-la-proposition-de-resolution-pour-les-pratiques-scientifiquement-validees-rejetee-1959537.html>. Il dossier che raccoglie gli interventi (di Miller, della Alberti e di altri) su questo tema, presentati nel forum *Psychanalyse dans la cité*, sono raccolti nel volume 117, del 2017, della rivista "Quarto".

Il conflitto con la risoluzione Fasquelle, comunque, non ha riguardato solo le forme del diritto, bensì pure le *rappresentazioni e le idee* a cui quella risoluzione si appoggiava: che cosa significa valutare un trattamento, che cos'è la malattia e che cosa la salute ecc. Ora, un conflitto che riguardi questo piano merita di essere incluso nell'idea di politica oppure bisogna classificarlo come meramente culturale? Sofferamoci su questa domanda.

6. Ho appena sostenuto che, mettendo in questione l'assunto secondo cui la politica si ridurrebbe alla riflessione e alla presa di posizione sul regime politico, si ha l'occasione di riconoscere che alcune azioni e alcuni pensieri in cui ci si era impegnati avevano già un valore e una dimensione politici. Naturalmente, tale riconoscimento va di pari passo con l'articolazione di una più complessa e profonda comprensione di che cos'è la politica. Per realizzare tale approfondimento, bisogna innanzitutto isolare una certa idea, giusta, di politica, dall'assunto che perlopiù è supposto svilupparla. L'*idea* è che la politica pensa ciò che ci riguarda e tocca tutti (a cominciare dal fatto stesso della coesistenza) per elaborare delle forme e delle risorse grazie a cui avervi a che fare e praticarlo in un modo capace, a un qualche grado, di essere giusto. L'*assunto* è quello secondo cui tali forme e risorse consistono solo nelle leggi e poi nei decreti governativi. In realtà, le mediazioni che articolano lo spazio che abitiamo in comune e che sono ciò che la politica pensa (e che pensa non già in un'ottica puramente contemplativa, bensì esercitando la ragion pratica, cioè interrogandone sia l'efficacia, sia la giustizia e giustizia) non consistono solo nelle leggi e nelle forme del diritto. Con Montesquieu, potremmo dire che oltre alle leggi ci sono i costumi (*les mœurs*), ma sapendo che questi, nell'accezione speculativamente più profonda, includono anche le tradizioni e gli *exempla* da esse offerti, le maniere di agire, le forme e le rappresentazioni religiose ecc.<sup>42</sup> Pensare all'altezza di questo variegato complesso di mediazioni, come ad esempio fa Hegel attraverso il suo concetto di *eticità* (*Sittlichkeit*),<sup>43</sup> significa *scartare* rispetto al modello teorico secondo cui la vita sociale consiste, da un lato, negli scambi, nei contratti e nei lavori il cui spazio è designato dalla nozione di *società civile* e, dall'altro lato, in ciò che è designato dalla nozione di *Stato* e che sarebbe l'apparato che, attraverso le leggi (e le

<sup>42</sup> Oltre a *De l'esprit des lois* dello stesso Montesquieu, sono ad esempio molto interessanti, su questo punto, gli studi di L. Althusser (*Montesquieu. La politique et l'histoire*, Presses Universitaires de France, Paris 1959, 1992) e di Paolo Slongo (*Il movimento delle leggi. L'ordine dei costumi in Montesquieu*, FrancoAngeli, Milano 2015).

<sup>43</sup> Oltre ai *Lineamenti di filosofia del diritto*, dello stesso Hegel, è molto interessante lo studio di Giuseppe Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, Franco Angeli, Milano 2013.

forze dell'ordine), garantisce e difende i diritti con cui gli individui operano nella società civile.

Alcune voci del femminismo della differenza hanno saputo pensare questo complesso di mediazioni attraverso un uso singolare del binomio concettuale *ordine sociale/ordine simbolico*.<sup>44</sup> Cercherò di chiarire quest'uso attraverso tre osservazioni.

*Prima osservazione.* L'ordine sociale è dato dal complesso delle mediazioni ricevute. Questo complesso, però, non costituisce un sistema unitario, anzi, tra le forme d'ordine e le rappresentazioni tramandate vi sono tensioni e conflitti. È vero però che tali tensioni e conflitti non avvengono tra prospettive ed elaborazioni equipollenti che abitano uno spazio omogeneo: alcune di tali mediazioni sono più potenti di altre e dunque, a causa di questa posizione di dominanza, piegano e deformano lo spazio in cui accade il conflitto.<sup>45</sup>

*Seconda osservazione.* Sebbene molte di queste mediazioni abbiano un carattere puramente pratico (forme di condotte e *habitus* pratici), nessuna è indifferente alle parole, queste infatti ne elaborano e articolano il senso, cioè articolano il significato che ciascuna di quelle mediazioni ha nel complesso della vita sociale e dunque per i soggetti.<sup>46</sup> Dunque, non solo l'ordine sociale si esprime anche attraverso parole e non solo attraverso forme dell'agire, ma a

<sup>44</sup> Mi riferisco in particolare a Luisa Muraro, sebbene sul concetto hegeliano di eticità sia fondamentale anche l'operazione teorica condotta da Luce Irigaray, ad esempio ne *L'etica della differenza sessuale* (tr. it. di Luisa Muraro e Antonella Leoni, Feltrinelli, Milano 1985) e nei testi coevi (che indico a p. 85 dell'articolo citato sopra alla nota 2). Di Muraro, si veda innanzitutto la terza delle sue *Tre lezioni sulla differenza sessuale e altri scritti*, op. cit., pp. 61-136, ma anche *Non si può insegnare tutto*, La scuola, Brescia 2013. Riconosco che la mia ricostruzione della posizione di Muraro sul tema in questione non si conforma a tutte le affermazioni ad esso relative che possono essere rinvenute negli scritti di Muraro: ritengo però che si conformi a quelle più profonde e meditate. Mi sembra invece che nell'elaborazione del rapporto tra ordine sociale e ordine simbolico proposta da Chiara Zamboni nel suo *Ordine simbolico e ordine sociale*, in Diotima, *Oltre l'uguaglianza*, Liguori, Napoli 1995, pp. 31-48, i termini siano semantizzati e connessi in modo diverso da quello schizzato qui.

<sup>45</sup> Cfr. L. Muraro, *Tre lezioni sulla differenza sessuale e altri scritti*, op. cit., p. 74. Che lo spazio delle mediazioni, oltre che attraversato da conflitti, presenti anche una configurazione per cui alcune mediazioni o regimi di mediazione siano in posizione dominante e dunque condizionino la forma generale di quello spazio più di quanto non lo facciano le mediazioni elaborate da gruppi subordinati o meno influenti è un'idea che può essere sviluppata riappropriandosi del concetto althusseriano di *unità complessa strutturata a dominante*: è quanto ho cercato di fare nel volume *Forme dell'agire. Ontologia sociale, conflitto e ideologia in un confronto con Louis Althusser*, Orthotes, Napoli-Salerno 2012.

<sup>46</sup> Per ulteriori riferimenti su questo punto, mi permetto di rinviare al mio: *L'articolazione politica dell'esperienza, nella pratica e nella parola. Sul contributo teorico dei "Sottosopra"*, "Per amore del mondo" [rivista digitale ad accesso libero], 14, 2016, pp. 1-12.

nessuno dei suoi livelli è immune alle parole: da qui la sua connessione con l'ordine simbolico e la competenza simbolica.

*Terza osservazione.* La competenza simbolica, che in gran parte viene ricevuta nelle stesse pratiche in cui si ricevono le mediazioni date e ci si trova iscritti nell'ordine sociale, è la capacità di rinegoziare il senso delle forme d'ordine e dunque, più in generale, delle stesse mediazioni ricevute. L'ordine simbolico, allora, è l'ordine sociale finalmente considerato *insieme alla possibilità che sia rinegoziato e trasformato*. È insomma l'ordine sociale visto nella sua propria contingenza, che è la contingenza di una configurazione fatta tanto di corpi quanto di parole, di circostanze e di risposte alle circostanze, di “natura” e di “cultura”, per ricorrere a due nozioni di cui questo tipo di prospettiva vorrebbe lasciarsi alle spalle la dicotomia.<sup>47</sup>

È sulla base di questa specifica nozione di *ordine simbolico*, che il pensiero femminista radicale può distillare quella più profonda idea di politica designata dall'espressione di *politica del simbolico* e consistente innanzitutto in una rinegoziazione simbolica delle mediazioni ricevute e dominanti.<sup>48</sup> Non una politica che sarebbe del simbolico in quanto non è materialista, che sarebbe trasformativa, ma solo della nostra coscienza e non dei rapporti reali in cui quella vive, bensì una politica che è materialista e trasformativa in quanto riconosce che la materia storica risponde alle parole.<sup>49</sup> Neppure le mediazioni che operano facendo leva su un differenziale di forza bruta o di potere sono del tutto schermate di fronte alla potenza delle parole e soprattutto di fronte all'autorità delle parole che, nella loro opera di mediazione, riescono ad essere giuste con l'esperienza, ossia con ciò che accade e ci tocca e con i desideri che vi sono implicati.

<sup>47</sup> La dicotomia tra *naturale* e *socio-culturale* è stata impiegata da una parte del femminismo della seconda ondata, ad esempio attraverso la distinzione tra *sex* e *gender*, per mettere in questione certe forme di legittimazione del dominio sessista che facevano leva su un riferimento alla natura. Il femminismo della differenza ha problematizzato questa dicotomia, pur senza cadere in una naturalizzazione che, in realtà, ne è ancora dipendente. In questo senso è esemplare la ricerca di Luce Irigaray: Alison Stone, nel suo *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference* (Cambridge University Press, Cambridge 2006), illustra questo aspetto della ricerca di Irigaray, mostrando come non possa affatto essere letta come una naturalizzazione statica (cioè poi come una forma di essenzialismo).

<sup>48</sup> Cfr. Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne* (1987), Rosenberg & Sellier, Torino 2005.

<sup>49</sup> Cfr. L. Muraro, *Tre lezioni sulla differenza sessuale e altri scritti*, op. cit., pp. 62-65; Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, op. cit., p. 144; inoltre Ida Dominijanni, *Il desiderio di politica* in L. Cigarini, *La politica del desiderio*, op. cit. pp. 7-46.

Il femminismo radicale insegna dunque che rinegoziare la rappresentazione ricevuta, ad esempio, della salute o dell'efficacia di una terapia (efficacia che tende oggi ad essere interpretata come tanto maggiore quanto meno richiede un'implicazione soggettiva nel percorso terapeutico) è *già fare opera politica*. Quella rappresentazione, infatti, ha un'operatività pratica: disegna i modi riconosciuti di entrare in contatto e rispondere alla questione della salute o della terapia. Prima ancora che entri in scena la legge con la sua distinzione tra legittimo e illegittimo, le rappresentazioni che Montesquieu avrebbe collocato nella regione dei *mœurs* istituiscono il quadro delle possibilità pensabili. Solo la loro rinegoziazione simbolica e il conflitto in cui questa accade possono allargare il possibile allargando il pensabile-dicibile. Vedremo in seguito (§18) cos'altro insegna il femminismo radicale a proposito di questa rinegoziazione e dell'invenzione simbolica che ne fa parte.

7. Introducendo la connessione dialettica tra i concetti di ordine sociale e di ordine simbolico che ho appena evocato e che, almeno idealmente, fa parte di una teoria della realtà storico-sociale, si ottiene un duplice effetto: da un lato, appare il carattere riduttivo di quella concezione della politica per cui la presa in cura della polis (cioè dello spazio comune e della sua regolazione) si realizza *solo* attraverso la preoccupazione per le leggi, se non addirittura solo attraverso la preoccupazione per le leggi costituzionali; dall'altro lato, si dischiude la possibilità di un'altra politica, la politica del simbolico. Per la pratica psicoanalitica, l'apertura di questa possibilità si traduce, in primo luogo, nel riconoscimento della politicità di atti su cui quella pratica si era già impegnata e che costituiscono dunque un bagaglio di esperienze su cui fare leva per dare consistenza e sviluppo a quel desiderio di politica che si presenta ora con la forza della novità. In secondo luogo, però, l'assunzione di quest'altra idea di politica comporta anche riconoscere nella propria condotta delle potenzialità ancora inesprese o delle occasioni che non sono state sfruttate come ora si vede che avrebbero potuto esserlo. Per chiarire questo punto, non mi rivolgerò più all'inquadramento della clinica, bensì a quello della scuola psicoanalitica.

Per istituirsi come scuola, una parte della pratica psicoanalitica si è rivolta allo Stato e ha chiesto di essere riconosciuta: il riconoscimento che ha ottenuto in risposta è stato ovviamente un inquadramento giuridico, infatti è attraverso le forme del diritto che lo Stato pensa i suoi possibili interlocutori. Più esattamente, dal punto di vista dello Stato non si è verificato che una pratica abbia chiesto di essere riconosciuta per poter esistere ai suoi occhi, bensì che un gruppo di cittadini abbia chiesto che una certa loro aggregazione ottenesse

uno statuto legale. Così, quando Lacan, nel giugno del 1964, ha fondato l'*École freudienne de Paris* ha iscritto il suo statuto giuridico nei quadri della legge francese del 1901 sulle associazioni a scopo non lucrativo<sup>50</sup>; ed è attraverso una dinamica simile che l'*École de la Cause freudienne*, fondata nel 1981 da Miller, è stata riconosciuta nel 2006 come un'associazione avente una *utilità pubblica*<sup>51</sup>.

L'inquadramento giuridico della scuola psicoanalitica non si limita a regolare i rapporti tra tale scuola e l'amministrazione statale, ma realizza anche qualcosa di molto più importante: colloca tale realtà nell'orizzonte di cui si preoccupa la politica. In effetti, il pensiero e l'agire politici si preoccupano dello spazio comune e di ciò che lo abita, ma affinché qualcosa sia riconosciuto abitare questo spazio, occorre saperlo pensare come iscritto in quello spazio, ossia, bisogna saperlo pensare non solo in se stesso, ma anche come parte di tale complesso più ampio. Ebbene, l'inquadramento giuridico della scuola psicoanalitica riesce a pensarla come parte della totalità sociale, salvo concepisce tale totalità, e dunque lo spazio comune, *con le categorie del diritto e con l'impianto teorico che proviene dalla tradizione contrattualista moderna*. Detto altrimenti, la concettualità impiegata dallo Stato pensa la società come società civile (cioè come ambito di scambi privati) e dunque non può che vedere nella scuola psicoanalitica una certa associazione tra *homines juridici*, cioè un contratto privato attraverso cui alcuni cittadini si impegnano, nei modi da loro stabiliti e fissati nello statuto dell'associazione stessa, a perseguire uno scopo comune, non lucrativo e che ha un'utilità pubblica. Questo modo di intendere e dunque trattare la scuola psicoanalitica non è solo quello attraverso cui lo Stato la intende e tratta, ma è anche una rappresentazione offerta a chiunque abiti lo spazio comune: è offerta persino agli psicoanalisti, persino loro possono concepire le pratiche di insegnamento e trasmissione come un simile contratto tra individui autonomi e padroni di sé.

Evidentemente, se effettivamente gli psicoanalisti pensassero le loro pratiche di scuola in questo modo, poi non potrebbero che pensare l'eventuale incidenza politica della loro scuola all'interno del quadro concettuale in cui sono definite le categorie giuridiche di cittadino, di contratto, di diritto privato, di associazione, fino ad arrivare a quella di pubblica utilità.

<sup>50</sup> Cfr. J. Lacan, *Atto di fondazione*, in Id., *Altri scritti*, op. cit., p. 236. Jacques-Alain Miller commenta questo testo nel suo *Introduzione alla clinica lacaniana*, tr. it. di Daniele Luciani, Astrolabio, Roma 2012, pp. 159-175.

<sup>51</sup> Il decreto del Ministero francese dell'Interno che conferisce il titolo di associazione di pubblica utilità all'ECF è consultabile a questo indirizzo: [https://www.legifrance.gouv.fr/jo\\_pdf.do?cidTexte=JPDF0705200600000005&categorieLien=id](https://www.legifrance.gouv.fr/jo_pdf.do?cidTexte=JPDF0705200600000005&categorieLien=id).

Sennonché, le scuole psicoanalitiche di orientamento lacaniano, e *in primis* quella che fa capo a Miller, *non* impiegano affatto il loro inquadramento giuridico come *l'unica o la principale* forma attraverso cui pensare se stesse<sup>52</sup>. Potremmo dire che ciascuna pensa se stessa perlomeno in due modi di cui uno solo è quello mediato dall'inquadramento giuridico (e che è usato nei rapporti con l'amministrazione pubblica). Ma qual è l'altro modo e, soprattutto, qual è la sua relazione con il primo?

Una prima possibilità sarebbe questa: la scuola psicoanalitica ammette di essere rappresentata nello spazio comune come una associazione tra privati cittadini, ma elabora tutta un'altra concezione per quando, chiusa nei suoi luoghi privati, ha da pensare se stessa. Stando a questa prima possibilità, è come se gli psicoanalisti (e tutti coloro che sono implicati nelle pratiche della scuola) dicessero così: “nella città e per la città, siamo un'associazione di individui, ma quando siamo tra noi possiamo dirci che c'è l'inconscio”. Il problema di questa prima possibilità è che, sebbene all'interno di quel “tra noi” ci si possa raccontare che è lì che si tocca la verità (che c'è desiderio inconscio e divisione soggettiva) e che nella città si sta solo facendo finta di credersi individui che padroneggiano se stessi, in realtà è vero proprio il contrario: nella misura in cui si concede (senza colpo ferire) alla concettualità giuridico-contrattualista *di essere l'unica capace di pensare lo spazio comune*, allora poi è quel che si fa nel “tra noi” a diventare un gioco privato e dunque qualcosa che non ha vera realtà o serietà. Se la verità dell'inconscio, cioè che il soggetto è diviso, restasse un segreto interno alla pratica psicoanalitica, allora, sul piano politico, questa pratica lavorerebbe per la conservazione e la legittimazione dell'esistente.<sup>53</sup>

Strettamente intesa, questa prima possibilità non è seguita da nessuna delle scuole psicoanalitiche di orientamento lacaniano, tuttavia, considerarla è stato utile perché ora possiamo chiederci *con quanta radicalità tali scuole se ne distanzino*. In generale, non prendere questa prima possibile via significa che,

<sup>52</sup> In proposito, trovo particolarmente lucido l'intervento di Jacques-Alain Miller, *Propos sur la garantie*, “Quarto”, 117, 2017, pp. 35-36.

<sup>53</sup> Questa “prima possibilità” produce paradossi anche se applicata alla clinica: certo, la psicoanalisi non sarebbe una pratica normalizzante che lavora per adattare i soggetti alla società che abitano, sarebbe piuttosto una pratica che sovverte i soggetti... salvo poi chiedere loro di condursi nello spazio comune come se non fossero affatto sovvertiti, bensì come se ancora credessero di essere degli io padroni di sé. Viene qui in mente quella battuta di Groucho Marx secondo cui se uno si comporta e atteggia in modi che lo rendono indistinguibile da un idiota, allora poi non c'è rinvio a un'interiorità segreta, che possa impedire di trarre questa conclusione: costui è indistinguibile da un idiota.

all'accettazione strategica dell'inquadramento giuridico offerto dallo Stato (inquadramento che è di fatto necessario per interfacciarsi con lo Stato stesso), è immediatamente accostato un lavoro di decostruzione della concettualità che opera in tale inquadramento: si mostra cioè che i concetti elaborati e verificati all'interno della pratica psicoanalitica *scardinano* quelli che operano nel dispositivo contrattualista e dunque che né la pratica clinica, né quella della scuola sono adeguatamente pensate attraverso le categorie che definiscono i loro statuti legali. Qui la psicoanalisi non rinuncia a pensarsi come una pratica sociale e dunque all'interno dello spazio che condivide con le altre pratiche, ma non concede che tale considerazione si debba articolare con i concetti giuridico-contrattualisti. Sennonché, ecco il passaggio importante, se qui la psicoanalisi, facendo leva sull'esperienza della sua pratica, critica il modo in cui la concettualità contrattualista pensa (e ordina) la dimensione comune, e, così facendo, si situa al livello in cui tale dimensione è pensata e da pensare, allora qui la psicoanalisi si situa al livello del pensiero politico e sta operando politicamente. Può farlo, però, in maniera più o meno decisa e conseguente ed è su questa differenza che dobbiamo ora soffermarci.

Come abbiamo già notato, l'inquadramento giuridico della pratica psicoanalitica, in quanto la rappresenta nello spazio comune, ha la capacità di elevarsi a pensare tale spazio comune, sebbene poi di fatto lo pensi come lo spazio delle associazioni e degli altri contratti stipulati dai cittadini e come lo spazio delle libere professioni e delle intraprese private (lo spazio della *società civile*). Quando la psicoanalisi adotta tale inquadramento senza però aderirvi pienamente, non vi aderisce del tutto perché si accorge che non tutto, anzi poco, di ciò che accade al suo interno si lascia catturare dalla rete della concettualità del diritto moderno. Ebbene, la psicoanalisi può accorgersi dell'inadeguatezza di tale rappresentazione giuridica solo alla luce di un'altra interpretazione, più sottile e ricca, ma avente lo stesso oggetto, cioè la pratica psicoanalitica *nello spazio delle altre realtà sociali*. Quest'altra interpretazione è quella che i lacaniani elaborano sotto la doppia titolazione del *discorso dell'analista* e della *scuola*.<sup>54</sup> Pensandoli come legami sociali, il primo essendo

<sup>54</sup> Ovviamente, è lo stesso Lacan ad aver impostato sia la riflessione sul discorso dell'analista, sia quella sulla scuola; sul primo tema, in realtà, non smette mai di tornare, quindi cito davvero come *pars pro toto*, J. Lacan, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)*, tr. it. di Carlo Viganò e Rosa Elena Manzetti, Einaudi, Torino 2001; per quanto riguarda il tema della scuola, rinvio ai testi che costituiscono la già evocata quinta sezione degli *Altri scritti*. Le elaborazioni di Lacan sono state riprese nelle diverse scuole che si orientano sul suo insegnamento; a titolo di esempio farò riferimento a tre di esse. Per quanto riguarda la scuola che fa capo a Miller, su cui tornerò anche tra poco, si possono vedere, oltre al

quello che si instaura in una analisi (tra l'analista e l'analizzante), il secondo quello tra gli analisti e che include le pratiche di insegnamento, si ammette che entrambi occupano un posto in uno spazio più ampio *occupato anche da altri legami sociali, differenti*. Non solo, quest'altra interpretazione della pratica psicoanalitica, nella misura in cui è articolata nel linguaggio, allora non resta chiusa in qualche *hortus conclusus* attraversato solo da relazioni immaginarie tra supposti simili (il "tra noi" evocato sopra); quest'altra rappresentazione, alternativa a quella giuridico-contrattualista, è inviata al campo dell'Altro perché vi si depositi. È vero però che questo invio all'Altro, e non solo a questo o quell'altro particolare e supposto simile, può essere praticato in maniera più o meno radicale, cioè essendo più o meno lucidi sulle sue implicazioni e i suoi presupposti.

Prendiamo ad esempio, il caso delle riflessioni sulla natura della scuola psicoanalitica: sintetizzando l'elaborazione di Miller, possiamo dire che, ben lungi dall'essere un semplice contratto associativo tra individui che condividono l'interesse per un certo fine di pubblica utilità, è il legame tra una molteplicità di soggetti che condividono uno stesso ideale, la Causa freudiana, ma senza identificarsi con esso, bensì interpretandolo e dunque riconoscendo come tale ideale tocchi ciascuno nella sua singolare solitudine.<sup>55</sup> Ora, quest'altra rappresentazione di che cos'è una scuola lacaniana di psicoanalisi è formulata con il linguaggio e può essere ripresa e assunta da chiunque. In questo senso, ho detto che è strutturalmente inviata all'Altro. Tuttavia, questo invio si sostanzia poi in un complesso di pratiche e condotte che possono non essere all'altezza della sua portata strutturale. Ad esempio, può succedere che quella nuova rappresentazione sia porta quasi esclusivamente a chi è già coinvolto nelle pratiche della scuola psicoanalitica. Finisce così per non essere davvero offerta all'Altro, affinché cambi la sua concezione di cos'è la scuola

già citato libro di Miller, *Introduzione alla clinica lacaniana*, quello di Maurizio Mazzotti, *Prospettive di psicoanalisi lacaniana*, Borla, Roma 2009. Relativamente alla scuola che fa capo a Colette Soler, ricordo perlomeno: C. Soler, *Qu'est-ce qui fait lien?*, Éditions du Champ lacanien, Paris 2012 (i testi teorici sul tema della scuola, elaborati in seno all'EPCL si possono leggere sul sito ufficiale della stessa: <https://www.champlacanianfrance.net/taxonomy/term/6>). Infine, riguardo alla scuola che fa capo a Charles Melman, ricordo: C. Melman, *Lacan élève effronté et impitoyable de Freud*, Érèse, Toulouse 2018 (si tratta della pubblicazione di due corsi, del 1997-98 e del 1998-99, dedicati alla trasmissione della psicoanalisi e alle sue condizioni).

<sup>55</sup> Ho riassunto la tesi centrale che si trova esposta in J.-A. Miller, *Théorie de Turin sur le sujet de l'école (2000)*, "La cause freudienne", 74/1, 2010, pp. 132-142.

psicoanalitica nello spazio sociale, bensì solo a coloro che al lavoro di tale scuola partecipano, affinché lo facciano con la massima lucidità.<sup>56</sup>

Se questo che ho detto che può succedere succede effettivamente, allora la portata politica della contesa della psicoanalisi con il suo inquadramento giuridico e i suoi presupposti teorico-simbolici si ritrova dimezzata – e dunque bisognosa di essere ripresa e portata più a fondo. In effetti, succede che la pratica psicoanalitica, dopo aver elaborato una concettualità alternativa a quella giuridico-contrattualista attraverso cui impostare una nuova considerazione dello spazio sociale (non più inteso come lo spazio della *società civile*, bensì come uno spazio abitato da legami di quattro tipi, denominati *quattro discorsi*), usa tale concettualità solo per pensare se stessa di contro al modo in cui è pensata dallo Stato e dal diritto.<sup>57</sup> Usa quella concettualità per

<sup>56</sup> Nel testo ho costruito un'ipotesi: che la teorizzazione che la pratica psicoanalitica elabora di se stessa (come un certo legame sociale speciale) sia poi offerta solo agli analisti (affinché questi possano usarla per orientarsi nell'interpretazione della loro pratica – sia clinica, sia di scuola), ma non sia davvero offerta all'Altro affinché questo cambi il suo modo di riconoscere e dunque poi di accostarsi alla pratica psicoanalitica. A questo punto, ci si domandi: questo "Altro" è lo Stato? La risposta è negativa: l'Altro non si identifica con lo Stato, l'Altro è innanzitutto un posto logico, dunque un posto che chiunque si può trovare ad occupare. Offrire quella teorizzazione all'Altro significa metterla a disposizione di chiunque desideri accostarsi alla pratica psicoanalitica. È a questo che si riferiva Lacan quando ha messo sulla copertina della rivista della sua scuola, *Scilicet*, la frase: «Puoi sapere quel che ne pensa l'*École freudienne de Paris*», quel «tu» si riferisce a chiunque, non solo a chi già partecipa alla pratica psicoanalitica. D'altro canto, è pur vero che anche lo Stato è un soggetto, perlomeno un soggetto giuridico. Ci dobbiamo dunque chiedere se il «tu» usato da Lacan possa indirizzarsi anche allo Stato. Ebbene, prendiamo questa domanda a rovescio e chiediamoci invece: lo Stato può voler sapere che cosa ne pensa l'*École freudienne de Paris*, perlomeno a proposito di se stessa? È pensabile che lo Stato smetta di rivolgersi a questa o ad altre scuole psicoanalitiche lacaniane come ad associazioni di individui e lo faccia invece sulla base del modo in cui queste si autocomprendono ed elaborano la loro struttura? Ecco, nel già citato intervento *Propos sur la garantie*, Miller sembra suggerire una risposta negativa: lo Stato non può che porre il suo interlocutore, dunque anche la scuola psicoanalitica, sotto un'identificazione unitaria, un "significante padrone", mentre la pratica psicoanalitica (dice di sé che) non si comprende in questo modo, cioè che non si identifica attraverso un significante di quel tipo. Accade così che chi è dentro la scuola non vi partecipi attraverso l'identificazione, mentre chi è fuori (e non ha un qualche desiderio di avvicinarsi) non possa che identificarla e dunque perderne di vista la singolarità. L'esito è insomma un'ambiguità per cui Žižek parlerebbe di *visione di parallasse*: le due rappresentazioni della scuola, quella interna e quella esterna non sono conciliabili, eppure sono entrambe necessarie; cfr. S. Žižek, *La visione di parallasse*, tr. it. di Pietro Terzi, Il Melangolo, Genova 2013.

<sup>57</sup> La celebre teoria dei quattro discorsi, Lacan la elabora soprattutto (ma non solo) in J. Lacan, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)*, op.cit. Questi discorsi non sono "discorsi" nel senso usuale del sostantivo, infatti, precisa Lacan, sono *senza parole*: sono gli schemi di organizzazione dei legami sociali. Ad esempio, il legame analitico tra

porre un limite alla rappresentazione giuridica di se stessa, mentre non si impegna seriamente a criticare la rappresentazione giuridica e, più in generale, individualistico-contrattualista, di quegli altri fenomeni che lei sa (o comunque pretende di saper) rendere finalmente intellegibili attraverso la teoria dei quattro discorsi. Ma soprattutto, se si realizza la possibilità che ho prospettato, allora la psicoanalisi non si impegna seriamente a pensare cosa potrebbe significare, se può significare qualcosa, innestare la struttura del legame analitico in altri e più vasti contesti, cioè fare di tale legame, che è «un legame a due»,<sup>58</sup> la «cellula iniziale di qualcosa» che potrebbe «andare molto più lontano» e fare sì che «la posizione dell'analista venga a occupare un posto essenziale» nella vita sociale e nel modo in cui questa è affetta dal suo strutturale disagio.<sup>59</sup>

### III. LE SIRENE DELL'IMPIANTO TEORICO LIBERALE

In cui viene discussa sia l'idea per cui la politica della psicoanalisi debba essere una lotta contro ciò che minaccia la libertà individuale e lo stato di diritto (§§8-9), sia l'idea secondo cui a motivare tale impegno in favore dello stato di diritto vi sarebbe una preoccupazione per le condizioni di sopravvivenza della stessa psicoanalisi (§§ 10-11). Riguardo alla prima idea, viene mostrato che è in tensione con ciò che la psicoanalisi insegna sull'individuo e la "sua" libertà, mentre riguardo alla seconda, vien mostrato che mobilita il desiderio dell'analista in maniera formale e impoverita.

8. Abbiamo osservato che la speciale accezione di politica che porta a leggere la presa di posizione dell'ECF contro il *Front National* come uno spartiacque tra un prima, che sarebbe stato senza politica, e un dopo, in cui la

un analista e un analizzante ha la struttura illustrata da uno dei quattro discorsi, appunto il discorso dell'analista. Gli altri discorsi sono quello del *maître* (tradotto come discorso del *padrone*), quello dell'*isterica* e quello dell'*università* (o della burocrazia). Una breve, ma efficace introduzione alla teoria lacaniana dei quattro discorsi è offerta da Silvia Cimarèlli, *Una lettura introduttiva ai quattro discorsi di Lacan*, "Attualità lacaniana", 11, 2010, pp. 147-184. A questa teoria, è stato dedicato anche un numero monografico nella rivista *La psicoanalisi*, è il numero 18 del 1995. I testi critici più ricchi a mia conoscenza sono: *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis: Reflections on Seminar XVII*, edited by Justin Clemens and Russell Grigg, Duke University Press, Durham and London 2006; *Lacanian Theory of Discourse*, edited by Mark Bracher, Marshall W. Alcorn jr., Ronald J. Corthell and Françoise Massardier-Kennedy, New York University Press, New York 1994; Mark Bracher, *Lacan, Discourse and Social Change*, Ithaca: Cornell University Press, Ithaca 1993.

<sup>58</sup> J. Lacan, *La terza*, "La psicoanalisi", 12, 1992, pp. 21-22.

<sup>59</sup> Jacques Lacan, *Conférence de Louvain* (1972), "La Cause du désir", 92/2, 2017, pp. 7-30, le citazioni sono tratte da p. 30.

psicoanalisi comincerebbe ad esistere anche nel campo politico, sia un'accezione piuttosto ristretta, che tende a identificare la politica solo con la preoccupazione per la forma dello Stato. Osservando le cose più da vicino, però, si può notare come qui l'orizzonte sia ancora più angusto: in effetti, a differenza di quanto facevano Platone, Aristotele o, ancora, Montesquieu, qui viene considerata solo l'alternativa tra democrazia/repubblica e totalitarismo.<sup>60</sup> Lo si vede bene se si considera una delle prime questioni teoriche a cui è stata dedicata attenzione nel campo lacaniano dopo la "svolta", cioè quella relativa alla legittimazione, all'interno delle coordinate che definiscono la pratica psicoanalitica, della stessa presa di impegno politico. Si è trattato di mostrare che quella pratica non esclude tale impegno e che dunque questo non contraddice la cosiddetta "neutralità" dell'analista<sup>61</sup>. La tesi intorno a cui ruota la soluzione trovata afferma che l'impegno qui in questione non è per un certo partito, piuttosto che per un altro, ad esempio per il partito di Macron, con le sue parole d'ordine e i suoi "significanti padroni" (*signifiants-mâtres*). No, la posizione qui presa è quella che si oppone solo a quel "partito" che in realtà mira a distruggere il conflitto democratico tra partiti e dunque la stessa libertà politica<sup>62</sup>.

Nella misura in cui l'intervento politico è identificato con una difesa dal totalitarismo (o da ciò che potrebbe condurvi), allora tanto la democrazia quanto la repubblica risultano introdotte sotto la specie di ciò che il totalitarismo nega, per cui non vengono pensate in positivo, ma solo come

<sup>60</sup> Devo a Francesco Callegaro questa osservazione e molti degli sviluppi che ne traggio nelle pagine seguenti.

<sup>61</sup> J.-A. Miller, *Point de capiton*, op. cit., pp. 91 e ss. ; inoltre, Xavier Esqué, *Un désir décidé de démocratie*, "Mental. Revue internationale de psychanalyse" 37, 2018, pp. 38-43 , in particolare p. 39.

<sup>62</sup> Scrive ad esempio Cristiane Alberti: «In questo contesto [cioè in presenza del *Front National* e della sua politica identitaria e segregazionista], la presa di posizione pubblica degli psicoanalisti non dipende da una politica partigiana, al servizio di un'ideologia: si tratta di una posizione etica» – cfr. Ead, *De la différence en matière politique*, "Lacan Quotidien", 665 (20 aprile 2017), p. 5; si veda anche: Alfredo Zenoni, *La démocratie en cause*, "Lacan Quotidien", 654 (10 aprile 2017), pp. 4-5. Per la ragione appena indicata, l'ECF non ha inteso fondare una sorta di scuola di partito o di sostegno ideologico a un qualche gruppo politico: è qui che si colloca l'aspra polemica di Miller contro Massimo Recalcati, suo antico analizzante oltre che suo allievo, colpevole di aver usato la psicoanalisi lacaniana per dare vita alla *Scuola di partito Pier Paolo Pasolini*, scuola donata poi al Partito Democratico e alla sua fondazione (cfr. <https://www.fondazioneeyu.it/scuola-di-partito-pier-paolo-pasolini/>). Alcuni dei documenti di questa polemica si possono trovare sul numero 706 (del 25 maggio 2017) di "Lacan Quotidien".

negazione della loro negazione.<sup>63</sup> Insomma, al posto della promozione positiva della *libertà politica come presa in cura comune della polis* (cioè dello spazio coabitato, che è uno spazio articolato da forme d'ordine e mediazioni sociali), si ha qui a che fare con la sola difesa della libertà individuale intesa come un non esser sottoposti al totalitarismo/dispotismo. Siamo dunque nell'orizzonte concettuale liberale, dove la politica, invece che essere un'attività in cui finalmente i soggetti possono esercitare alcune delle loro capacità peculiari (prima fra tutte la capacità di assumersi una responsabilità collettiva, cioè di essere responsabili non solo di se stessi, ma anche dello spazio sociale che abitano in comune), è solo ciò che consente agli individui di occuparsi d'altro, cioè di occuparsi dei loro scambi privati avendo però ciascuno rispetto per lo spazio dell'altro. Nella prospettiva liberale, la politica è la difesa e la garanzia delle libertà private, dunque è ciò che consente agli individui di *non* occuparsi della polis. In quella prospettiva, *la politica è una liquidazione della politica*, nella misura in cui l'unica preoccupazione comune riconosciuta è l'assicurazione della libertà particolare di ciascuno, cioè poi la protezione dei diritti individuali. Detto ancora altrimenti, la politica diventa lo *strumento* che consente a ciascun *individuo* di esercitare quei *diritti* che sono qui intesi come *naturali* e che dunque non sono storicamente istituiti-articolati dalla ragione pratico-politica, ma sono scoperti da un'*antropologia filosofica*.

A questo punto, non possiamo non chiederci se sia a questo che si riduce il «far esistere la psicoanalisi nel campo politico», cioè all'inscriverla nella prospettiva liberale. Non si tratta d'altro che di connettere la pratica psicoanalitica all'impianto teorico dominante, quello che si presenta come l'evidenza stessa, il senso comune, il primo per noi? Ma se è così, dove è finita la carica sovversiva della pratica psicoanalitica rispetto alle certezze del discorso corrente? E dov'è finita la critica psicoanalitica all'idea stessa di natura umana?

<sup>63</sup> La democrazia e la repubblica, sebbene siano accomunate dalla fondamentale determinazione negativa (sono ciò che dal totalitarismo è negato e dunque ciò che nega il totalitarismo) sotto cui figurano nel discorso della psicoanalisi lacaniana sulla politica, non sono formalmente confuse in tale discorso: la repubblica è una certa configurazione dello stato di diritto (diversa ad esempio da quella rappresentata dalla monarchia inglese), la democrazia consiste in una forma di governo. Possono essere disgiunte, ma è quando sono congiunte che sprigionano la loro massima forza anti-totalitaria. Cfr. Yves Vanderveken, *La République et la révolte des désirs*, "Mental. Revue internationale de psychanalyse" 37, 2018, pp. 71-75, in particolare mi riferisco a quanto dice a p. 74.

9. Per aggirare questi ultimi interrogativi si potrebbe sottolineare che Miller sembra orientarsi, più che sul liberalismo, sul repubblicanesimo<sup>64</sup>. Sennonché, il suo è il repubblicanesimo figlio della Rivoluzione francese e dell'illuminismo, dunque un repubblicanesimo al centro del cui dispositivo concettuale ci sono ancora i diritti naturali dell'Uomo e perciò una concezione non politica della libertà<sup>65</sup>. Certamente, il repubblicanesimo insiste sul fatto che la politica non si esaurisce nella difesa della libertà di ciascuno dalle interferenze che possono venire dagli altri, giacché occorre anche un'attiva lotta (condotta innanzitutto dalla scuola e poi dalla libera stampa) contro quei pregiudizi e quell'oscurantismo che impedirebbero di riconoscere *le più gravi* tra queste interferenze (cioè i rapporti di dominio)<sup>66</sup>, tuttavia, questo tratto specifico del repubblicanesimo non sposta in maniera decisiva i termini della nostra questione. L'iscrizione della pratica psicoanalitica nel campo politico consisterebbe nel riconoscerle il ruolo di una delle istituzioni che veglia sulle libertà repubblicane e sullo stato di diritto (C. Alberti ha parlato in proposito di un «comitato informale che vigila» sul rispetto dei «diritti dell'Uomo e del Cittadino»)<sup>67</sup>, un po' come la pratica giornalistica con il profilo ideale e deontologico che la ispira.

Anche questa determinazione del nesso tra psicoanalisi e politica, comunque, suscita qualche perplessità. Non è che vegliare sullo stato di diritto

<sup>64</sup> Cfr. ad esempio, J.-A. Miller, *Forum 18 à la Mutualité contre Marine Le Pen et le parti de la haine*, "Lacan Quotidien", 665 (20 aprile 2017), p. 1. Nello stesso numero, si veda anche l'articolo di Esthela Solano-Suarez, *Logique de l'instant*, p. 2.

<sup>65</sup> Una interessante complicazione della filiazione che ho indicato nel testo, ma che non riguarda il punto minimale che ho sottolineato, è offerta da Jean-Fabien Spitz, *Le moment républicain en France*, Gallimard, Paris 2005. Questo repubblicanesimo va ben distinto dal cosiddetto *repubblicanesimo civico* la cui riscoperta nel XX secolo si deve in particolare ad Hannah Arendt e John Pocock, dove la politica non è uno strumento che difende e promuove la società civile e gli scambi che vi accadono, ma è uno degli esercizi più alti della libertà, cioè la determinazione collettiva dei fini e l'articolazione degli ideali sociali, orientata dalla questione del giusto; cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, tr. it. di Maria Magrini, Edizioni di Comunità, Milano 1983; J. G. A. Pocock, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, 2 voll., tr. it. di A. Prandi, Il Mulino, Bologna 1980.

<sup>66</sup> Per la distinzione tra la libertà come non interferenza, associata al liberalismo, e la libertà come lotta al dominio, associata al repubblicanesimo, si può vedere, ad esempio, Philip Pettit, *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo*, tr. it. di Paolo Costa, Feltrinelli, Milano 2000.

<sup>67</sup> C. Alberti, *Communiqué de l'École de la Cause freudienne* du 8 mai 2017 (giorno dell'elezione di Macron), che si può leggere anche su "Lacan Quotidien", 691 (8 maggio 2017), p. 4.

non sia importante: il problema sta altrove. Come abbiamo visto, la psicoanalisi è una sovversione del soggetto in quanto consente al parlante che la pratica di smettere di identificarsi con quella costruzione immaginaria che è l'io. Ora, sebbene ogni essere parlante abbia la sua immagine di sé, cioè il suo io, è anche vero che tali immagini hanno il loro fondamento ultimo nel concetto umanistico di soggetto, quello per cui ogni soggetto è un esempio di *homo psychologicus, rationalis, moralis, æconomicus e juridicus*. Così, la pratica psicoanalitica, sullo sfondo delle differenti sovversioni particolari che produce nelle varie relazioni cliniche, ottiene anche un effetto teorico comune: critica il concetto umanistico rivelandolo solo una finzione incapace di catturare la complessità del reale in gioco.<sup>68</sup> Ma se le cose stanno così, in che senso la psicoanalisi può poi essere intesa come una delle pratiche che vegliano sullo stato di diritto, visto che, al centro del dispositivo concettuale che ordina quest'ultimo, c'è proprio quell'idea di *homo juridicus* che appartiene al concetto umanistico di soggetto?

Evidentemente, se fosse possibile ripensare lo stato di diritto e persino la repubblica a partire da un concetto capace di far tesoro della sovversione e della critica psicoanalitiche, allora la questione appena formulata prenderebbe un'altra piega: ma, tale ripensamento è davvero possibile? Ecco una delle sfide teoriche passando per le quali il desiderio di politica che attraversa il campo lacaniano potrebbe cercare una sua consistenza: provare a rendere concretamente intellegibile, attraverso il lavoro di pensiero, ma anche attraverso invenzioni pratiche, l'intuizione che parla di *un'organizzazione politica in cui i soggetti* non siano supposti essere quegli *homines juridici* che in effetti non sono, ma *siano coinvolti nel loro essere soggetti divisi*, cioè dei soggetti che abitano il linguaggio e che per questo non sono padroni di sé e del desiderio che li anima.

Se il movimento lacaniano raccoglierà questa sfida, potrà forse trovare nel lavoro del femminismo radicale delle risorse per vincerla? La risposta che avanza è che per questo specifico passaggio ne troverà meno che per altri – perlomeno se costruiamo il riferimento al femminismo radicale prendendo le mosse da, pur senza concentrarsi esclusivamente su, quello italiano della differenza. Il fatto è che l'interesse per l'elaborazione di un modello teorico di

<sup>68</sup> Già nel 1955 Lacan affermava che *la psicoanalisi non è un umanismo* perché non è una terapia volta ad allearsi con l'io per rinforzarlo o estenderne l'autonomia e il campo di padronanza, ossia perché non è un discorso ordinato dall'ideale del ritorno all'unità dell'uomo al di là di ogni divisione soggettiva: cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi (1954-1955)*, trad. it. di Antonio Di Ciaccia – Alberto Turolla – Et al., Einaudi, Torino 2006, pp. 79-90

stato o di cornice giuridico-istituzionale della vita sociale, capace di non presupporre gli assunti dell'umanesimo individualista, ma anche di rispondere alle stesse esigenze organizzative cui rispondono l'impianto liberale o quello repubblicano, è un interesse che, non solo non appartiene a tale femminismo radicale, ma anzi è da questi guardato con grande sospetto. La pratica politica del movimento delle donne, pratica che è piuttosto un complesso di pratiche che si richiamano l'una all'altra, ma senza integrarsi in una sorta di programma unitario, si colloca su un piano differente rispetto a quello in cui operano l'organizzazione, la codificazione e dunque anche i comandi (cioè l'operatività del potere). Come vedremo più avanti (§18), è una pratica politica che dà maggior peso alla singolarità dei contesti (e dei desideri che vi sono annodati)<sup>69</sup> e che cerca di «creare vuoti legislativi invece che nuove leggi»<sup>70</sup> affinché la misura giusta dell'agire da tenere negli ambiti lasciati “vuoti-di-leggi” sia piuttosto trovata grazie al lavoro relazionale di contrattazione e di mediazione (e, prima ancora, da quello di messa in parola, da parte di coloro che sono coinvolti in quegli ambiti, di ciò che riconoscono importante e dunque tale da dover essere considerato e tenuto in conto nella mediazione comune). Invece, la preoccupazione per l'organizzazione e la gerarchizzazione delle competenze decisionali, nonché l'impegno per definire procedure da applicare non alla situazione presente, ma a un *tipo di situazione esemplificato anche da quella presente* (il che presuppone il passaggio astrattivo da questa situazione a una sua formalizzazione), tutto questo, secondo le pensatrici femministe, tende a generare una pratica politica scollegata dal vissuto e dunque, a maggior ragione, dal vissuto inconscio.<sup>71</sup> Insomma, per queste pensatrici c'è qualcosa di paradossale nel proposito di fare spazio alla singolarità di ciascun soggetto... attraverso un'intelaiatura legislativa in cui si ragiona in maniera universale.<sup>72</sup>

<sup>69</sup> Cfr. L. Cigarini e L. Muraro, *Politica e pratica politica*, op. cit., p. 221.

<sup>70</sup> L. Cigarini, *Sopra la legge*, op. cit., p. 195.

<sup>71</sup> Cfr. L. Cigarini e L. Muraro, *Politica e pratica politica*, op. cit., pp. 219-220

<sup>72</sup> Con “si ragiona in maniera universale” intendo che non si usano deittici, né nomi propri: non si può ad esempio dire “in questo caso” e rinviare all'esperienza come ciò grazie a cui riempire di significato il “questo”; bisogna invece definire il tipo di caso su cui si legifera, cosicché poi la legge potrà valere *per tutti i casi di quel tipo*. Da qui la sua universalità anche quando tratta di casi molto specifici. Questa comprensione del “ragionamento (o del linguaggio) universale”, la ricavo da Richard M. Hare, *Il linguaggio della morale*, tr. it. di Marco Borioni, Ubaldini, Roma 1968. Luisa Muraro difende un modo di pensare e parlare che integra il riferimento all'esperienza invece di cercare di farne a meno (cioè che intende il dire il vero dell'esperienza come un articolarla e non come un rifarla con le parole), nel suo libro:

Anche per il femminismo radicale e, anzi, per tale femminismo ben prima e in maniera più netta che per la psicoanalisi, lo spazio in cui può aver luogo l'interrogazione, da parte del soggetto, del desiderio che lo anima al di là delle immagini che ne può avere (le sue "preferenze") è *l'autentico spazio della politica*, ma, per il femminismo radicale, questo spazio non è lo spazio per un'altra organizzazione politica o per un'altra declinazione, non dipendente dagli assunti liberali, della democrazia. Senza essere uno spazio fuori legge, è definito come uno spazio da aprire e da riscoprire «sopra la legge». <sup>73</sup> Scrive ad esempio la pensatrice femminista Vita Cosentino:

Essere contro le istituzioni oppure entrarci per trasformarle è un retaggio di pensiero della sinistra e poco o niente ha a che vedere con la nostra pratica politica [...]. La questione non è il rapporto con l'istituzione, ma con il potere, perché in effetti è *uso del potere* decidere per le altre e per gli altri, e inviare, per esempio, circolari che impongono questa o quella decisione. Se è vero, come anch'io credo, che in ogni luogo in cui si è, scuola o provveditorato, si può fare politica di relazione, ben altra cosa è andare a occupare spazi di potere, in modo più o meno strumentale. La logica del potere non è favorevole alla manifestazione dei desideri vivi, né valorizza la differenza femminile. <sup>74</sup>

10. Stiamo considerando l'idea secondo cui l'esistenza della psicoanalisi nel campo politico vada intesa come una sua integrazione nel sistema repubblicano – certo non tra gli organi dello stato, bensì tra le istituzioni sociali riconosciute e accreditate perché capaci di vegliare sulla libertà e combattere l'oscurantismo. Abbiamo evidenziato il paradosso nascosto in questa idea e cioè il fatto che essa chiede di vegliare sullo stato di diritto a una pratica che, agli assunti di tale stato, sferra un attacco profondo – ma non perché sia una pratica oscurantista, bensì perché è capace di portare a fondo l'istanza critica. Un secondo aspetto interessante di quell'idea può essere esaminato chiedendo per quali ragioni la psicoanalisi dovrebbe impegnarsi e si è ora impegnata in tale veglia politica.

Per rispondere a questa domanda, gli psicoanalisti hanno insistito sul fatto che lo stato di diritto e le libertà repubblicane sono una delle condizioni

*Maglia o uncinetto. Racconto linguistico-politico sulla inimicizia tra metafora e metonimia* (1981), Manifestolibri, Roma 1999.

<sup>73</sup> Cfr. L. Cigarini, *Sopra la legge*, op. cit.

<sup>74</sup> Vita Cosentino, *Il massimo di autorità con il minimo di potere*, "Via Dogana. Rivista di pratica politica", 4, 1992, pp 5-6; cfr. anche della stessa autrice e con il medesimo titolo, *un altro scritto*, apparso nel suo libro *Scuola: sembra ieri, è già domani. L'autoriforma come trasformazione della vita pubblica*, Moretti & Vitali, Bergamo 2016, pp. 47-50.

necessarie all'esistenza della loro pratica (sia della clinica, sia della scuola).<sup>75</sup> Scrive ad esempio lo psicoanalista Pierre-Gilles Guéguen: «Ciò di cui la psicoanalisi ha bisogno per respirare [...] è della libertà di espressione, della democrazia e di un liberalismo (non nel senso in cui lo intende Tony Blair) sufficientemente umano affinché i bulloni non siano troppo stretti e continuino ad esistere questi margini [*scil.* quelli in cui abita la psicoanalisi]». <sup>76</sup> Ora, il principale problema di questa risposta non risiede tanto nella vaga invocazione di un "liberalismo dal volto umano", che fa tornare alla mente altri celebri tentativi di suturare con un volontarismo moralistico le falle di dispositivi pratico-teorici, in questo caso il liberalismo, i cui limiti si collocano invece a livello dei loro stessi fondamenti. Il problema mi pare invece risiedere nella formalità di quella risposta, una formalità in qualche modo velata da uno strano accostamento. Considererò innanzitutto il nucleo solido di tale risposta per mostrarne la formalità, poi mi soffermerò sull'accostamento evocato, per chiarire perché mi appaia confusivo.

È certamente vero che sia la clinica psicoanalitica, sia la formazione analitica richiedono una serie di libertà, come la libertà di associazione, visto che la scuola psicoanalitica è un'associazione, o la libertà d'iniziativa e di impresa, visto che lo studio di uno psicoanalista non è un ufficio pubblico, ma poi ancora la libertà di movimento, senza la quale sarebbero difficili sia gli incontri formativi, sia quelli clinici, la libertà di stampa, che consente alle elaborazioni psicoanalitiche di essere diffuse e dunque anche discusse, e via così. Questo nesso di presupposizione delle libertà tipiche di uno stato di diritto da parte della pratica psicoanalitica è un nesso molto forte e solido, tuttavia non vale per tale pratica più di quanto non valga per qualunque altra realtà nata dalla libera iniziativa di alcuni cittadini: in questo senso, è *piuttosto formale*. Detto altrimenti, nella misura in cui difendono lo stato di diritto o il regime repubblicano in quanto è condizione dell'esistenza della loro pratica, gli psicoanalisti non lo difendono in maniera diversa da come lo potrebbero difendere i membri dei circoli di scacchi o i commercialisti. Per far leva su questo nesso, non occorre far riferimento, ma anzi bisogna sospendere il riferimento, a ciò che singolarizza la pratica psicoanalitica, per appoggiarsi solo alla sua forma giuridica, forma che appunto presuppone lo spazio (lo stato di diritto) in cui realtà con quella forma possono sussistere.

<sup>75</sup> Oltre ai testi citati nelle note seguenti, si veda anche C. Alberti, *Nos moyens propres*, op. cit.

<sup>76</sup> Pierre-Gilles Guéguen, *Psychanalyse affûtée, pour la République des Lettres*, "Lacan Quotidien", 717 (10 giugno 2017), pp. 1-2.

Negli interventi dei membri dell'AMP che riguardano questo punto, compreso l'intervento di Guéguen appena citato, tuttavia, ritorna con insistenza l'evocazione della *libertà di parola* come la libertà repubblicana che qui sarebbe più specificatamente in questione. Scrive ad esempio Miller: «la possibilità stessa della psicoanalisi è legata alla libertà di espressione»<sup>77</sup>. Qual è la ragione di questo accostamento tra la pratica psicoanalitica e quello specifico diritto?<sup>78</sup> Una risposta si può forse trovare in un intervento coevo di Miquel Bassols (nel 2017 presidente dell'AMP) che scrive: «il discorso analitico non può esistere senza la protezione della libertà di parola inerente a ciò che noi designiamo come il transfert» per poi aggiungere che proprio questa protezione potrebbe venir meno se il *Front National* acquisisse il potere<sup>79</sup>. La ragione dell'accostamento tra psicoanalisi e libertà di espressione starebbe dunque nella specialissima libertà di parola che regola la clinica e in particolare la posizione dell'analizzante? La psicoanalisi avrebbe insomma da difendere lo stato di diritto e in particolare la libertà di parola, non solo per ciò che ha in comune con le altre libere professioni, ma soprattutto in ragione di un nesso speciale tra il diritto di espressione e la libertà di parola che caratterizza la pratica clinica e che consiste nella libera associazione e nel poter dire tutto?<sup>80</sup>

Poco dopo la frase citata, Bassols rinvia a un importante documento del 2006 in cui l'allora presidente dell'AMP, Eric Laurent, fa il punto sui *Principi direttivi dell'atto psicoanalitico*: tra questi principi, ce n'è uno, il quarto, che richiede che nessuna autorità terza possa predefinire l'obiettivo del trattamento analitico e dunque possa particularizzare quel luogo dell'Altro che lo psicoanalista lavora per lasciare vuoto<sup>81</sup>. Lo psicoanalista, in effetti, non è lì

<sup>77</sup> J.-A. Miller, *Conférence de Madrid*, op. cit., p. 8.

<sup>78</sup> Miller, nel testo da cui ho tratto la citazione precedente, tenta di darne ragione, ma portando un esempio in cui di fatto non è in causa la libertà di espressione, bensì quella di movimento ed eventualmente di associazione.

<sup>79</sup> Miquel Bassols, «*But let me say one thing...*», "Lacan Quotidien", 674 (28 aprile 2017), pp. 6-8, la citazione è a p. 6. Su questo punto insiste anche Domenico Cosenza: «Lo stato di diritto [...] stabilisce e garantisce la libertà di opinione, condizione essenziale della nostra pratica», *Renouer la démocratie au désir*, "Mental. Revue internationale de psychanalyse" 37, 2018, pp. 76-80 (la citazione è a p. 77).

<sup>80</sup> Questa è anche l'idea suggerita da Pierre-Gilles Guéguen, *Démocratie? Absolument! Mais sous quelle forme?*, "Mental. Revue internationale de psychanalyse" 37, 2018, pp. 60-62.

<sup>81</sup> Cfr. E. Laurent, *Principi direttivi dell'atto psicoanalitico*, tr. it. di Adele Succetti, disponibile sul sito della Scuola Lacaniana di Psicoanalisi: <https://www.slp-cf.it/principi-direttivi-dellatto-psicoanalitico/>.

per promuovere nel paziente un certo esisto preordinato altrove, ad esempio l'adeguamento alle richieste poste dai ruoli sociali. Nel formulare quel principio, Laurent intendeva innanzitutto mettere in guardia dagli effetti nefasti che ha, sulla possibilità di una clinica psicoanalitica, un'eccessiva intromissione della logica valutativa promossa dalle burocrazie statali, tuttavia, è chiaro che esso vale a maggior ragione contro un regime totalitario in cui fosse minacciata la stessa possibilità di quei legami in cui si parla con libertà perché si conta sul fatto che quanto si dice all'altro resterà riservato (tra questi legami, c'è ad esempio anche quello tra un cliente e il suo avvocato, ecc.). Questa minaccia, cioè la minaccia che non esista più uno spazio di riservatezza, tuttavia, non è ciò contro cui si pone in maniera *specificata* il diritto di espressione, che riguarda la possibilità di prendere la parola *in pubblico*. Insomma, nel complesso delle libertà garantite da uno stato di diritto, libertà che sono condizione della pratica psicoanalitica come di ogni altra iniziativa, professione e associazione privata, non mi pare vi sia un legame speciale tra il diritto di esprimere pubblicamente le proprie opinioni e la regola dell'associazione libera che struttura la clinica analitica<sup>82</sup>. Se le cose stanno effettivamente così, allora l'unica risposta solida che è stata elaborata

<sup>82</sup> Proprio facendo leva sul testo di Laurent sui *Principi direttivi*, è forse possibile individuare una ragione più forte per accostare la pratica psicoanalitica, con la speciale libertà di parola che la caratterizza, al diritto d'espressione pubblica. Il *secondo* principio individuato da Laurent afferma che lo psicoanalista autorizza e persino promuove la messa in questione, da parte dell'analizzante, delle sue identificazioni e dunque dei significanti padroni che le sostengono. Ebbene, se è così e se dunque la libera associazione significa anche questo, cioè il poter allentare le identificazioni e le regole entro cui ci si mantiene nel discorso corrente, allora è in effetti possibile individuare una connessione stretta tra la pratica analitica e la libertà d'espressione: la lotta per l'affermazione di tale libertà è una condizione storica del fatto che si sia riconosciuta in generale la possibilità di mettere in questione dei significanti padroni. Insomma, non è che l'esercizio della libera associazione sul divano di un analista sia un esempio dell'esercizio della libertà di espressione pubblica, *né* presuppone il riconoscimento statale di tale libertà *in maniera specifica*, tuttavia, tra le sue condizioni storico-genetiche, oltre che la rivoluzione scientifica (su cui Lacan ha molto insistito), c'è anche la lotta che ha portato a riconoscere la libertà di parola (innanzitutto in materia di religione e poi di politica). Mi pare che possano essere lette nella direzione che ho qui sviluppato, sia le osservazioni avanzate da Xavier Esqué, nel già citato articolo: *Un désir décidé de démocratie* (in particolare mi riferisco a quanto dice a p. 38), sia soprattutto quanto Miller aveva sostenuto in una lunga intervista del 2003, in cui la libertà di espressione è citata tra le «condizioni materiali» della pratica analitica, ma non per un nesso speciale con la libera associazione, bensì perché è un momento di quel processo di disidentificazione dai significanti ricevuti (ad esempio quelli della tradizione religiosa), che la psicoanalisi porta ancora più a fondo: cfr. J.-A. Miller, *Lacan et la politique* (intervista condotta da Jean-Pierre Cléro e Lynda Lotte), "Cités. Philosophie, Politique, Histoire", 16, 2003, pp. 105-123, in particolare pp. 116-117. Nel prossimo paragrafo tornerò su questa connessione.

per spiegare perché gli psicoanalisti, non solo non sono impediti dai principi della loro pratica a prendere posizione a favore dello stato di diritto, ma anzi fanno bene a farlo, è quella piuttosto formale esplicitata prima. In realtà, però, nell'elaborazione di questa risposta è stato introdotto un elemento importante: il desiderio dell'analista.

11. Il rilevamento – formale, ma comunque valido e solido – del fatto che la pratica psicoanalitica presuppone uno stato di diritto avrebbe potuto tradursi in una ingiunzione imperativa rivolta a tutti gli analisti e dunque poi a tutti coloro che a quella pratica partecipano (gli allievi della scuola, i pazienti ecc.): vigilate sullo stato di diritto e preoccupatevi che resti in buona salute! Anzi, la formalità di quel nesso avrebbe persino potuto favorire una tale traduzione, sulla base di un ragionamento come questo: chiunque gode dello stato di diritto, ad esempio perché gode di quel che solo in uno stato di diritto può sussistere, si preoccupi per la sua salute! Nei dibattiti dell'AMP, tuttavia, la riflessione non ha preso affatto questa piega e il rapporto, tipicamente superegoico, tra godimento e ingiunzione è stato complicato dalla convocazione del desiderio, innanzitutto il desiderio dell'analista. L'idea è che dalla scoperta del fatto che lo stato di diritto è una delle condizioni della pratica psicoanalitica non sorga qualcosa come un imperativo, bensì un surplus di lucidità riguardante il desiderio *già reale* di un analista verso la sua pratica. Gli psicoanalisti sono insomma invitati a prendere atto del fatto che lo stato di diritto è una delle condizioni di sussistenza di ciò che già desiderano: tale presa d'atto farà spontaneamente sì che il loro desiderio, già rivolto alla pratica analitica, divenga anche desiderio della condizione in cui, solo, quella pratica può trovare spazio.

Stando al discorso che ho ricostruito, il desiderio degli analisti sembra convocato a giocare un ruolo circoscritto in un ragionamento piuttosto formale: (1) l'esistenza dell'istituzione psicoanalitica presuppone, come ogni altra istituzione creata dalla privata iniziativa di alcuni cittadini, l'esistenza dello stato di diritto, (2) gli psicoanalisti desiderano l'esistenza dell'istituzione psicoanalitica, quindi (3) gli psicoanalisti non possono che desiderare l'esistenza dello stato di diritto e non possono che opporsi a ciò che attenta a questo stato. In realtà, quel che la psicoanalisi sa riguardo alla dinamica del desiderio dell'analista e del desiderio in generale, le impedisce di accontentarsi del ragionamento appena evocato. Senonché, quel sapere (il sapere psicoanalitico sul desiderio) non porta solo a complicare la seconda premessa, ma anche la prima. La seconda premessa, che dice che gli psicoanalisti hanno un desiderio verso la psicoanalisi, non è stabilita sulla base di una deduzione

astratta (qualcosa del tipo: in quanto uomini, desidereranno i mezzi del loro sostentamento, tali mezzi sono qui dati dalla pratica analitica, quindi...), né è indotta empiricamente da esperienze riguardanti questo o quello psicoanalista, piuttosto è affermata sulla base di una conoscenza della dinamica della pratica analitica: «prima di essere un mestiere», spiega Guéguen, «la pratica della psicoanalisi necessita, tra le altre cose, l'analisi personale e dunque l'aver anteposto ad ogni considerazione mondana la propria analisi e l'incontro con il reale».<sup>83</sup> Ma, se la pratica analitica mette in gioco il desiderio in questo modo, cioè se mette in gioco il desiderio nel suo essere inconscio, allora non può essere equiparata, come fa la prima premessa, a quelle altre istituzioni sociali che invece suppongono che chi vi partecipa sia un individuo padrone di sé il cui desiderio consiste nelle sue preferenze. E se salta questa equiparazione, allora salta anche quella troppo rassicurante connessione tra la pratica psicoanalitica e tutte le organizzazioni del campo politico che presuppongono l'umanismo individualista, su cui ci siamo soffermati in questo paragrafo.

Quando hanno parlato di un «deciso desiderio di democrazia»,<sup>84</sup> gli psicoanalisti lacaniani non hanno inteso opporre al dilagante desiderio di identità e di esclusioni, testimoniato dai vari populismi europei, il desiderio di democrazia inteso come una bella speranza o addirittura come un appello. Al contrario, con quella formula, al dilagante desiderio populista, è stato opposto un *altro desiderio* non meno reale. Anzi, *più reale*: il primo desiderio, infatti, è un desiderio incantato e bloccato da un'immagine (quella di una purificazione del *noi* da ogni elemento estraneo e perturbatore), mentre il secondo è coltivato in una pratica. Si tratta però di capire in che senso il desiderio coltivato nella pratica psicoanalitica sia anche un desiderio di democrazia. O meglio, si tratta di capire quale democrazia e quale politica possono essere investite da un desiderio come quello a cui fa spazio la psicoanalisi.

#### IV. LA POLITICA COME CRITICA DELL'IDEOLOGIA

In cui si mostra, a proposito degli effetti politici della psicoanalisi (§12), che, senza essere antidemocratici o totalitari, non assecondano affatto la pratica politica delle democrazie liberali contemporanee, infatti, tra quegli effetti c'è anche la critica dell'ideologia sottesa a tali democrazie, cioè l'umanismo individualista (§ 13).

<sup>83</sup> P.-G. Guéguen, *Démocratie? Absolument! Mais sous quelle forme?*, op. cit., p. 60.

<sup>84</sup> È il titolo del primo *Forum Europeo*, organizzato a Torino nel maggio del 2017, sotto l'egida del movimento ZADIG. I principali contributi sono pubblicati nel volume 37, del 2018, della rivista: "Mental. Revue internationale de psychanalyse".

12. La scommessa della psicoanalisi lacaniana “Anno Zero” non consiste semplicemente nell’invitare gli uomini e le donne che sono psicoanalisti ad impegnarsi anche in politica. L’idea è che vi si impegnino *in quanto psicoanalisti*. Ma, appunto, questo non può voler dire solo che lo facciano in quanto esercitano una certa libera professione chiamata “psicoanalisi” o in quanto membri di un’associazione socialmente riconosciuta chiamata “scuola di psicoanalisi”. Quell’impegno deve portare la traccia del sapere che c’è l’inconscio.

Far esistere la psicoanalisi nel campo politico significa, in generale, fare sì che tale pratica incida, o incida più che in passato, sul dibattito e dunque sull’agire politici. Questa intenzione pratica, però, si sostiene e non può che sostenersi su un lavoro di pensiero che renda pensabile quella incidenza.

In primo luogo, c’è da riflettere su *che cosa sia la politica* su cui la psicoanalisi vuole incidere: si tratta forse della politica che combatte quelle forme di dominio e accecamento che minacciano la libertà individuale in quanto colpiscono lo stato di diritto che è supposto garantirla?

In secondo luogo, bisogna capire *in che cosa consista o dovrebbe consistere quella incidenza*: forse nel redigere appelli, raccogliere firme, sensibilizzare al valore dello stato di diritto, criticare ciò che ne sabota i fondamenti? E se il punto è la critica, se cioè l’incidenza politica della psicoanalisi va intesa in questo modo, situandola nella tradizione dell’illuminismo (secondo un’indicazione che è prima di tutto freudiana e poi ripresa da Lacan),<sup>85</sup> allora come è da intendere l’attività critica nella sua concreta materialità: si tratta forse di scrivere o in altro modo rendere pubbliche delle idee affinché le coscienze possano entrarvi in contatto e esserne rischiarate? Si tratta insomma di far leva sullo spazio dell’opinione illuminata, certo anche contribuendo a tenerlo aperto?<sup>86</sup> Rispondendo in questo modo, la psicoanalisi non rischia di elaborare il suo desiderio di politica appoggiandosi a delle nozioni importate da altri campi e dunque, paradossalmente, non criticamente introdotte? Mi riferisco in particolare a quel grappolo di nozioni e idee, intrise fino al midollo di intellettualismo, secondo cui (a) la realtà storica che può dover essere

<sup>85</sup> Cfr. ad esempio J.-A. Miller, *Lacan et la politique*, op. cit., p. 107, che allude molto probabilmente a Sigmund Freud, *Le prospettive future della terapia psicoanalitica* (1910), in Id. *Opere*, op. cit., vol. 6, p. 205.

<sup>86</sup> Ritrovo questo modo di riferirsi all’*opinione illuminata* o alla *Repubblica delle Lettere* nel pensiero di Miller: cfr. ad esempio Gilles Chatenay, Éric Laurent, Jacques-Alain Miller, *Le calcul du meilleur : alerte au tsunami numérique* (intervista condotta da Yann Moulier-Boutang e Olivier Surel), “Multitudes”, 21, 2005, pp. 195-209, in particolare p. 207; ma soprattutto, J.-A. Miller, *Lettere all’opinione illuminata*, tr. it. di Antonio Di Ciaccia, Astrolabio, Roma 2002.

criticata consta comunque di atteggiamenti individuali, (b) tali atteggiamenti dipendono dalle credenze esplicite intrattenute dagli individui, (c) queste credenze sono contenuti di coscienza che possono essere modificati alla luce di una comprensione intellettuale, in particolare alla luce della comprensione degli enunciati prodotti dai vari pensatori critici. Tutto questo è il credo dell'umanista liberale!

In terzo luogo, occorre *un chiarimento a proposito della stessa psicoanalisi* che vuole incidere sulla politica: come abbiamo visto, non si tratta innanzitutto di una teoria, bensì di un «insegnamento», così amava dire Lacan,<sup>87</sup> radicato in due contesti pratici molto specifici, cioè il *legame a due* tra analista e analizzante e poi la scuola psicoanalitica, con il complesso di pratiche, tanto di formazione, quanto di confronto, attraverso cui esiste. Ebbene, a incidere politicamente si vorrebbe che fosse innanzitutto il pensiero e le idee elaborati grazie a questi due contesti o piuttosto gli atteggiamenti e le posizioni soggettive che grazie a questi due contesti entrano nello spazio della convivenza?

In un lucido scritto programmatico del 2003, significativamente intitolato *Gli psicoanalisti e la città*, lo psicoanalista Maurizio Mazzotti non ha dubbi nel mettere davanti l'effetto pratico della psicoanalisi, effetto che descrive come «un nuovo modo di parlare a qualcuno e di ascoltare ciò che qualcuno dice di sé». Questo modo è il rovescio di quello «operante nella vita di tutti i giorni per ciascuno di noi»:<sup>88</sup> si tratta allora di tornare a guardare la città, cioè lo spazio condiviso, innanzitutto *muovendo da questa posizione di parola* e poi *riflettendo sugli effetti che la stessa introduzione della sua possibilità ha sul quadro degli altri legami sociali*. Come sappiamo, questa nuova posizione di parola è anche una nuova posizione di desiderio: è la posizione in cui il soggetto interroga il desiderio che lo anima, ma che balugina solo interrompendo le certezze e il discorso corrente dell'io. È la posizione in cui il soggetto allenta un poco quel “non ne voglio sapere niente” con cui tiene a distanza la verità traumatica della sessualità,<sup>89</sup> cioè la questione in cui sono per sempre ingarbugliati sia il godimento singolare che scuote il corpo del soggetto, sia il desiderio che inevitabilmente si rivolge all'Altro perché il corpo in questione è un corpo che parla. Insomma, l'interesse per la politica che sta

<sup>87</sup> Cfr. ad esempio, J. Lacan, *Conférence de Louvain*, op. cit., p. 8. Su questo punto, si veda L.F. Clemente, *Jacques Lacan e il buco del sapere*, op. cit., pp. 187-190.

<sup>88</sup> Maurizio Mazzotti, *Gli psicoanalisti e la città*, “La Psicoanalisi”, 33, 2003, pp. 11-12.

<sup>89</sup> Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XX. Ancora 1972-1973*, op. cit., p. 3; X. Esqué *Un désir décidé de démocratie*, op. cit., p. 39.

attraversando il campo lacaniano può trovare consistenza solo traducendosi nella domanda: che ne è della divisione soggettiva e del desiderio inconscio in quello spazio condiviso di cui la ragione e l'agire politici fanno la loro preoccupazione distintiva? Sapere di questa divisione e di questo desiderio può trasformare le modalità in cui si realizza quel preoccuparsi? Oppure quella preoccupazione, cioè la politica, non può che rimuovere quanto è insegnato da quel sapere, cioè dalla psicoanalisi?<sup>90</sup>

13. Nella riflessione sui rapporti tra psicoanalisi e politica che sta animando gli scambi teorici nel campo lacaniano e in particolare nell'AMP, non c'è citazione di Lacan che torni più spesso di quella tratta dal seminario XIV (*La logique du fantasme*) e in particolare dalla lezione del 10 maggio 1967, che suona: «non dico “la politica è l'inconscio”, ma semplicemente “l'inconscio è la politica”». <sup>91</sup> In tutti i rinvii a questa frase, l'esegesi di riferimento è quella offerta da Miller, di cui a noi ora interessa solo una parte. <sup>92</sup> Secondo Miller, l'asserto “l'inconscio è la politica” va compreso come una sorta di integrazione della ben più nota (e più sviluppata) tesi lacaniana degli anni '50, più volte

<sup>90</sup> Della domanda che ho appena offerto al desiderio di politica proprio della psicoanalisi lacaniana, non conta solo la sua formulazione, in cui ricorrono alcuni dei concetti che ho introdotto in precedenza anche grazie a un confronto con il femminismo radicale (ad esempio, il concetto di *spazio condiviso*, che non è uno spazio vuoto abitato solo da una pluralità di individui o eventualmente di corpi parlanti o singolarità, ma è un ambiente articolato da rappresentazioni sociali e forme dell'agire che non si saldano in un sistema unitario, bensì in una configurazione a dominate, attraversata da conflitti, non tra interessi particolari differenti, ma tra mediazioni differenti delle stesse questioni e, almeno in parte, degli stessi ideali, ad esempio quello della libertà, che è articolata in maniera differente, ma da nessuno veramente negata come valore; oppure il concetto di *politica* come preoccupazione riflessiva e pratica per questo spazio, che prende come misura l'esser giusta verso la complessità delle istanze e degli elementi che lo caratterizzano). Della domanda che sto offrendo conta anche che sia assunta come *domanda*. In effetti penso che la prima condizione perché quel desiderio trovi vie consistenti per dispiegarsi è che non supponga di possedere già il sapere grazie a cui tradursi in progetti o proposte politiche (ad esempio, su come gestire l'immigrazione – cfr. É. Laurent, *Nouvelles incarnations du désir de démocratie en Europe*, “Mental. Revue internationale de psychanalyse” 37, 2018, pp. 17-29, in particolare pp. 28-29). Su questo punto, mi trovo d'accordo con Jorge Alemán, *Solitudine: comune*, tr. it di Emanuel Fiano, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 21-22.

<sup>91</sup> Questo seminario è ancora inedito, ma una trascrizione si può trovare a questo indirizzo: [http://gaogoa.free.fr/Seminaires\\_HTML/14-LF/LF10051967.htm](http://gaogoa.free.fr/Seminaires_HTML/14-LF/LF10051967.htm)

<sup>92</sup> Tra i vari richiami alla frase di Lacan e al commento di Miller, ricordo solo quello di Eric Laurent, *Il parlere politico*, in Id., *Il rovescio della biopolitica. Una scrittura per il godimento*, tr. it. di Carla Antonucci et al., Alpes, Rom 2016, pp. 147-162.

formulata negli *Scritti*, secondo cui «l'inconscio è il discorso dell'Altro».<sup>93</sup> Questa tesi ha, tra le sue implicazioni, una critica radicale dell'individualismo umanistico: nel cuore del soggetto, in ciò che ha di più intimo, troviamo le parole di altri e dunque non solo le tracce di questi altri, ma anche la condizione transindividuale di queste tracce, cioè le leggi della parola, il campo del linguaggio. Il concetto teorico di inconscio squalifica insomma ogni considerazione del soggetto che tenti di prescindere dal suo coinvolgimento originario con l'Altro della parola, come appunto fa l'umanismo individualista.<sup>94</sup> Ora, nel 1967, dicendo che l'inconscio è la politica, Lacan avrebbe inteso aggiungere che l'Altro «è diviso», infatti la politica è «il campo in cui il soggetto fa, nel dolore, l'esperienza che la verità non è Una o che La verità non esiste o che la verità è divisa». Insomma, con la nuova formula, Lacan farebbe «dipendere l'inconscio dalla discordia del discorso universale».<sup>95</sup>

Secondo Miller, che si appoggia qui alla filosofia politica di Marcel Gauchet, il regime politico che più radicalmente riconosce ed assume la divisione della verità è la democrazia: da qui, una sorta di affinità tra la democrazia e la pratica psicoanalitica. Detto altrimenti, la psicoanalisi non solo presuppone uno stato di diritto perché questo protegge le libertà senza di cui quella non potrebbe esistere come istituzione riconosciuta, ma trova un ambiente particolarmente favorevole nelle democrazie perché lì qualunque adesione a una certa credenza, e dunque qualunque identificazione con un certo gruppo di significanti, è allentata dal necessario riconoscimento della legittimità di opinioni e posizioni differenti nel quadro pluralista. Tale allentamento delle identificazioni che accompagna strutturalmente sia la vita democratica, sia l'attitudine alla tolleranza è un contesto propizio per il radicale lavoro di disidentificazione che ciascun analizzante compie nel rapporto clinico, un lavoro che a sua volta retroagisce su quel contesto alimentando la disponibilità all'ascolto e al confronto con gli altri, nonché una certa resistenza alla suggestione che può essere esercitata da un leader.<sup>96</sup>

<sup>93</sup> Le occorrenze di questa formula negli *Scritti* sono segnalate dallo stesso Miller nel suo *Indice ragionato dei concetti principali*, in J. Lacan, *Scritti*, op. cit., p. 906.

<sup>94</sup> Per alcuni chiarimenti (e ulteriori riferimenti bibliografici) sull'umanismo individualista, mi permetto di rinviare al mio: *Althusser di fronte a Hobbes. La critica dell'umanismo individualista*, "Etica & Politica / Ethics & Politics", rivista on line, XX/1, 2018, pp. 415-451.

<sup>95</sup> J.-A. Miller, *Intervento al Convegno "La primavera della psicoanalisi"*, "La psicoanalisi", 33, 2003, pp. 134-148, le citazioni sono tratte dalle pp. 137-138.

<sup>96</sup> Cfr. J.-A. Miller, *Lacan et la politique*, op. cit., p. 114 ; Luisella Brusa, *Autorità : politica e psicoanalisi*, "Attualità lacaniana", 22, 2017, pp. 73-85. Si veda inoltre, *supra*, la nota 82.

Il ragionamento appena evocato, se viene preso a rovescio vale anche come dimostrazione dell'inevitabile inimicizia tra la psicoanalisi e il totalitarismo, il comunitarismo e, più recentemente, il populismo. Scrive ad esempio Miller che «la speranza dei *totalitari* [era] di riassorbire questa divisione della verità, di instaurare il regno dell'Uno [...] era un'aspirazione appassionata alla concordia, all'armonia, alla riconciliazione, alla *Versöhnung* di Schreber»;<sup>97</sup> lo psicoanalista Jean-Pierre Klotz, da parte sua, afferma che «l'esperienza della psicoanalisi può fare da antidoto, o meglio, da limite a quelli che vanno chiamati i deliri *comunitaristi*», in cui un gruppo cerca di imporsi, in senso a una collettività più ampia, come se fosse una comunità, cioè come-(un)-uno;<sup>98</sup> infine Éric Laurent aggiunge: «La democrazia è il lutto dell'Uno. Il *populismo* è l'entusiasmo dell'egemonia, la restaurazione dell'Uno».<sup>99</sup> Evidentemente, per la psicoanalisi non c'è simmetria tra il rapporto che la democrazia ha con l'Uno e quello che vi hanno queste tre altre realtà: l'Uno che i totalitarismi, i comunitarismi e i populismi pretendono di difendere in realtà non esiste, né può esistere (è infatti una versione iperbolica di quel rapporto sessuale che non cessa di non scriversi), dunque quel che essi fanno è in realtà proporre ai soggetti un ideale a cui identificarsi segregando tutto ciò che in loro e fuori di loro non vi si confà.<sup>100</sup> I comunitarismi e i populismi non restaurano l'Uno, che non esiste, ma restaurano l'immagine dell'Uno imponendo un'unità particolare che riunisce dei “simili” escludendo dei “diversi”, cioè costruendo un “noi” attraverso la segregazione di un “loro”. Questa identità collettiva che dovrebbe garantire il legame è, agli occhi della psicoanalisi, un tentativo di rimozione della *radicale solitudine* dei soggetti, ciascuno in sé diviso e per questo anche diviso dagli altri in quanto rinviato alla sua propria questione (più esattamente, al suo singolare modo di godere – e dunque anche al suo singolare modo di fallire l'agognata fusione con l'Altro).<sup>101</sup>

<sup>97</sup> J.-A. Miller, *Intervento al Convegno “La primavera della psicoanalisi”*, p. 137.

<sup>98</sup> J.-P. Klotz, *Communauté/communautarisme*, “Lacan Quotidien”, 594, 14 luglio 2016, pp. 4-5.

<sup>99</sup> É. Laurent, *Nouvelles incarnations du désir de démocratie en Europe*, op. cit., p. 23.

<sup>100</sup> Cfr. Alberto Turolla, *L'etica nell'era della globalizzazione*, “La Psicoanalisi”, 33, 2003, pp. 85-87; Clotilde Leguil, *Illusion du « nous », vérité du « Je »*. *Approche lacanienne de l'identité*, “Lacan Quotidien”, 619, 13 gennaio 2016, pp. 1-4 ; inoltre, *infra*, nota 113.

<sup>101</sup> A proposito della solitudine che talvolta Lacan attribuisce al soggetto per significare la sua divisione, scrive ad esempio lo psicoanalista Jorge Alemán: «Il soggetto lacaniano emerge come un vuoto senza sostanza e senza possibilità di essere rappresentato nella sua totalità dai significanti che lo istituiscono. La sua solitudine è radicale, nella misura in cui nessuna relazione “intersoggettiva” o “amorosa” può cancellare in forma definitiva quel luogo vuoto ed

A questo punto, però, si impone una domanda: la radicale e insieme angosciante solitudine di ogni soggetto che la psicoanalisi rivela è davvero identica alla solitudine attribuibile ai membri di una democrazia che, come tali, sanno di non poter supporre che i loro legami siano fondati da un qualche verità Una (la verità di una stessa provenienza, di uno stesso credo religioso, di una stessa cultura, di una stessa etnia, ecc.)? La solitudine del soggetto che si confronta con il suo *sinthome*<sup>102</sup> è identica alla solitudine del soggetto che ha compiuto quel lutto dell'Uno che consiste nel riconoscere il pluralismo, cioè nel riconoscere di non essere parte di un organismo o di una totalità identitaria più grande? La risposta è negativa e la ragione è quella già indicata da Tocqueville e illustrata da numerosi fenomeni contemporanei: il fatto è che al soggetto che ha spezzato i vincoli che lo legavano agli altri nell'*ancien régime* può ancora accadere di credersi *libero in quanto originariamente indipendente*; quel soggetto può cioè ripiegarsi narcisisticamente su di sé e supporre di essere lui la realizzazione di quell'Uno che prima era erroneamente proiettato sul legame sociale (e che per questo faceva sembrare quel legame una perfetta unione tra parti complementari).<sup>103</sup> Insomma, il lutto dell'Uno della sintesi armonica può avere come esito l'esaltazione dell'Uno

eccezionale. Questo vuoto emerge come il risultato della desostanzializzazione del soggetto [...] il cui agente principale è il Linguaggio» – J. Alemán, *Solitudine: comune*, op. cit., p. 22.

<sup>102</sup> Ricorrendo alla grafia arcaica *sinthome*, Lacan, nell'ultima parte del suo insegnamento, introduce una nozione imparentata, ma distinta dalla nozione freudiana di sintomo (in francese: *symptôme*): mentre il sintomo è quella formazione dell'inconscio che può essere decifrata dal lavoro analitico, il *sinthome* è tale che nessuna interpretazione potrà mai tradurlo in un significante perché non è una porzione di *Simbolico* cui accade di essere rimossa, ma è un pezzo di *Reale*: è un circuito di godimento che costituisce la risposta singolare (e singolarizzante) del soggetto all'incontro traumatico con il reale della castrazione (o del non rapporto sessuale); cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII (1975-1976)*, tr. it. di Antonio Di Ciaccia, Astrolabio, Roma 2006.

<sup>103</sup> Cfr. Alexis de Tocqueville scriveva: «L'aristocrazia aveva fatto di tutti i cittadini una lunga catena che andava dal contadino al sovrano; la democrazia spezza la catena e isola ciascun anello», per cui ciascun individuo si ripiega su di sé (*De la démocratie en Amérique*, tomo II, parte II, cap. 2). Questo passaggio d'epoca in cui si costituisce la rappresentazione sociale o collettiva che ha per contenuto "l'individuo originariamente indipendente" forma lo sfondo ultimo sulla base di cui leggere anche le forme contemporanee del narcisismo e dell'autoreferenzialità mediata dai Social Network (quelle forme che hanno il loro simbolo nel *selfie*). Sugli effetti antipolitici (e di sfiducia verso il collettivo e verso la progettualità comune) di questo individualismo narcisistico, oltre al classico volume di Christopher Lasch, *La cultura del narcisismo*, tr. it. di Marina Bocconcelli, Bompiani, Milano 1981, si può vedere anche il recente volume di Mark Lilla, *The once and future liberal. After identity politics*, Harper Collins, New York, 2017. Le tesi di Lilla sono riprese nel campo lacaniano da Enric Berenguer, *Démocratie 2.0 et transformation du droit. Catalogne ◇ Espagne au XXI siècle*, "Mental. Revue internationale de psychanalyse" 37, 2018, pp. 30-37 (in particolare pp. 34-35).

dell'individuo naturalmente libero e indipendente. E storicamente è andata proprio così. La completezza che non si immaginava più di ottenere integrandosi in una totalità gerarchicamente ordinata, si è immaginato di realizzarla in se stessi. È l'umanismo individualistico, ben più incline a quello che Lacan chiamava il «godimento dell'idiota»<sup>104</sup> (perché chiuso su di sé), che non alla sovversione soggettiva resa possibile dalla psicoanalisi. Detto altrimenti, se è vero quel che suggerisce Laurent, cioè che nell'adesione al populismo opera una forma di narcisismo, perché l'impegno politico è orientato dalla ricerca di chi è simile a sé e dunque «io voto per colui/colei che è un'immagine ingrandita di me»,<sup>105</sup> è vero altresì che il narcisismo è al lavoro anche in quell'individualismo liberale in cui voto per il programma politico che mi pare più efficace nel garantirmi uno spazio sicuro in cui possa dedicarmi ai miei godimenti privati.

In conclusione, possiamo affermare quanto segue. La *repubblica* e in generale lo *stato di diritto* non fanno altro che fornire le condizioni formali all'esistenza dell'istituzione psicoanalitica, senza promuoverla in maniera specifica, bensì riconoscendola in quanto libera professione (la clinica) e in quanto associazione privata (la scuola), eventualmente attribuendogli un'utilità pubblica, ma stabilita attraverso un criterio che è inevitabilmente piuttosto generico (cioè incapace di far la differenza tra la psicoanalisi e altre realtà anche molto diverse). Allo stesso modo, anche la *democrazia* fornisce alla pratica psicoanalitica solo una condizione preliminare, sebbene non puramente formale (le fornisce un ambiente pluralista e dunque propizio al lavoro di messa in questione delle identificazioni soggettive), *ma non rappresenta affatto, perlomeno in quanto tale, un'organizzazione politica fondata sulla verità svelata dalla psicoanalisi* (cioè che c'è l'inconscio, che il soggetto è diviso, che il rapporto sessuale non cessa di non scriversi, che l'articolazione del sapere non riesce a catturare il trauma reale che pure la mette in moto ecc.). Forse, una forma di democrazia potrà essere accordata a tale verità e costituirne lo sviluppo nel campo della (organizzazione) politica, ma questa, per il momento, è solo una congettura, mentre le democrazie liberali di cui abbiamo esperienza sono innestate su tutt'altri principi, quelli dell'individualismo contrattualista.<sup>106</sup> In questo tipo di democrazie e di stati di

<sup>104</sup> J. Lacan, *Il seminario. Libro XX. Ancora 1972-1973*, op. cit., p. 76.

<sup>105</sup> É. Laurent, *Désirs décidés et passions gaies en démocratie*, "Mental. Revue internationale de psychanalyse" 37, 2018, pp. 81-90, la citazione è tratta da p. 87.

<sup>106</sup> Sto sostenendo che la psicoanalisi non si accorda con gli assunti di fondo del liberalismo. Questo ovviamente non comporta, come invece vorrebbe proprio l'impostazione liberale, che allora la psicoanalisi operi in favore di un qualche totalitarismo o dispotismo. Per la stessa

diritto la pratica psicoanalitica trova spazio, ma gli effetti politici di ciò che in essa emerge non assecondano affatto i fondamenti di questi regimi, né vegliano sulla loro salute, piuttosto ne svelano il carattere immaginario.

Da quanto osservato consegue che l'incidenza politica della pratica psicoanalitica consiste, perlomeno e innanzitutto, negli *effetti critico-decostruttivi* che scaturiscono dall'esperienza a cui sa offrire un luogo e dalle elaborazioni teoriche nate dalla riflessione su di essa. Sotto questo rispetto, la psicoanalisi ha una portata politica nella misura in cui contribuisce alla *critica dell'ideologia*, cioè alla critica di quelle rappresentazioni sociali che, della complessità della realtà, offrono un'immagine semplificata, ma che riesce a radicarsi perché sa mediare (cioè dare voce e una prima risposta) ad alcuni interessi e istanze pratiche. Tra le ideologie colpite dalla psicoanalisi ci sono

ragione, la tesi che sto sostenendo non comporta neppure che la pratica psicoanalitica sia in disaccordo con se stessa (cioè sia in contraddizione) perché, attualmente, vive in regimi di cui pure contesta gli assunti di fondo. La tesi che sto sostenendo non sembra condivisa da Miller (cfr. *Lacan et la politique*, op. cit., p. 117) o forse è condivisa, ma sulla base di una distinzione tra liberalismo (con cui la psicoanalisi sarebbe in disaccordo) e repubblicanesimo (che invece la psicoanalisi sposerebbe), che non è pertinente rispetto al punto che sto facendo valere (e cioè l'umanismo individualista). Ad ogni modo, Laurent sembra invece sostenere la stessa tesi che ho formulato («la psychanalyse [...] n'est pas libérale dans son modèle politique»), ma la argomenta in un modo che intorbidisce le acque. Afferma, a mio parere giustamente, che ciò che rende la psicoanalisi non liberale è l'idea che il legame sociale non sia un prodotto dei soggetti, ma li preceda. Poi però aggiunge che tale legame primario è il rigetto, da parte del soggetto, del godimento dell'altro, ossia la paranoia; cfr. É. Laurent, *Désirs décidés et passions gaies en démocratie*, op. cit., pp.88-89. Ora, questa aggiunta merita di essere criticata sia come delucidazione della teoria psicoanalitica, sia come modo di distinguere la psicoanalisi dal liberalismo. Quanto al primo aspetto, è sufficiente sottolineare come qui sia omesso il riferimento al linguaggio: è in quanto abitano il linguaggio che i soggetti di cui parla la psicoanalisi non sono pensabili attraverso il concetto umanistico-liberale di individuo (sebbene sia proprio perché abitano il linguaggio che sono anche nell'impossibilità di realizzare il rapporto "sessuale" di complementarità e che dunque possono trovarsi a rigettare ciascuno il godimento proprio dell'altro: lo rigettano perché non è quello che ci vorrebbe per realizzare l'agognata fusione che, in vero, è esclusa dal loro essere corpi parlanti). Quanto al secondo aspetto, il punto è questo: se è vero che l'odio per l'altro non caratterizza originariamente la convivenza per il padre del liberalismo, cioè John Locke, è altrettanto vero che Locke pensa entro il dispositivo teorico fondato da Thomas Hobbes e per questo padre del padre del liberalismo, per questo padre oscuro e rimosso, la convivenza originaria è esattamente la paura e il rigetto reciproci; per ulteriori chiarimenti su questo punto e alcune indicazioni bibliografiche, mi permetto di rinviare al mio: *La contingenza dello Stato, della società e della "multitudo". Althusser di fronte a Hobbes*, "Etica & Politica / Ethics & Politics", XX/2, 2018, pp. 361-431; inoltre, A.a.V.v., *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di Giuseppe Duso, Il Mulino, Bologna 1987. In conclusione, se fosse vero che per la psicoanalisi il legame primario è il rigetto, allora la psicoanalisi sarebbe eccome vicina al liberalismo, senonché la protasi è falsa (infatti il rigetto ha come condizione di possibilità l'essere corpi che abitano il linguaggio).

naturalmente quelle relative agli ambiti che la riguardano direttamente: più sopra abbiamo ad esempio ricordato le ideologie relative all'efficacia di una psicoterapia (efficacia che è supposta dipendere dall'applicazione di protocolli standardizzati) o al suo obiettivo (che sarebbe sopprimere il sintomo facendo così aumentare il rendimento prestazionale del paziente).<sup>107</sup> Ma la portata politica della critica psicoanalitica si estende anche a ideologie che riguardano immediatamente l'organizzazione politica e tra queste non ci sono solo quelle populiste e segregative sottese a movimenti e partiti che minacciano le democrazie liberali e gli stati di diritto, ma c'è anche l'ideologia umanistico-individualista che sta a fondamento di tali regimi.

Questa è dunque la prima forma di incidenza politica della psicoanalisi: quella per cui contribuisce alla critica delle ideologie dominanti. Dobbiamo ora chiedere se ce ne sia anche una seconda, cioè se il desiderio di politica della psicoanalisi possa trovare consistenza anche in un altro modo. Ebbene, l'idea stessa di questa seconda forma di incidenza politica, che chiamerò *politica del desiderio*, la psicoanalisi la scorge solo talvolta per poi tornare sempre a perderla di vista: potrebbe articularla meglio prestando un maggiore ascolto all'esperienza e al pensiero politici del femminismo radicale. È sulla base di tale ascolto che proverò a introdurre quell'idea, ma per farlo devo tornare allo snodo della riflessione sul rapporto tra psicoanalisi e politica, in cui è stato introdotto il tema del *desiderio dell'analista*.

## V. LA POLITICA DEL DESIDERIO

In cui si mostra come al desiderio di politica che attraversa il campo lacaniano gioverebbe innestarsi sul *desiderio che definisce la posizione dell'analista* (§14). Questo innesto si può fare in due modi, ma il primo genera solo formule vuote (§15). Il secondo invece è promettente (§§16-17), ma per svilupparlo servono delle risorse teoriche e pratiche come ad esempio quelle che possono venire alla psicoanalisi da uno scambio più attento con il femminismo radicale e le pratiche politiche inventate dal movimento delle donne (§18).

14. Come abbiamo visto (§11), nelle recenti riflessioni sulla politica elaborate in senso all'AMP e, più in generale, nel campo lacaniano, il desiderio dell'analista è stato convocato nel discorso sotto la determinazione di un

<sup>107</sup> È in questo modo, cioè come contributi da parte della psicoanalisi alla critica di un certo grappolo di ideologie relative alla terapia, alla guarigione, alla realtà del soggetto ecc., che leggo alcuni libri recenti di Marco Focchi, ad esempio: *Il Trucco per Guarire. Prospettive per una Clinica non Soppresiva del Sintomo*, Antigone, Torino 2010; *Sintomi senza inconscio di un'epoca senza desiderio*, Antigone, Torino 2014.

desiderio coltivato e distillato all'interno della pratica psicoanalitica e capace di motivare gli analisti a impegnarsi contro la minaccia populista e i partiti dell'odio. Nel contesto di quel ragionamento, dunque, la nozione capitale del desiderio dell'analista sembra entrare piuttosto impoverita: solo come generico desiderio che la psicoanalisi sopravviva, un desiderio che è poi portato a trasferirsi anche sulle condizioni formali di questa sopravvivenza, cioè sullo stato di diritto. Lo psicoanalista Domenico Cosenza, comunque, ha saputo scorgere in questa sequenza un significato più profondo.

Facendo allusione all'esame freudiano delle degradazioni della vita amorosa, Cosenza ha proposto un'analisi delle «degradazioni della vita democratica» più fine di quella che prende a bersaglio solo la deriva populista e segregativa. Accanto a questa degradazione, ne ha indicato altre, tra cui spicca la «sterilizzazione rituale della dimensione politica ridotta alla pratica del voto, che i cittadini delle democrazie occidentali disertano sempre più».<sup>108</sup> Ora, il fatto che la politica divenga un rituale vuoto, un dispositivo formalistico che pare procedere da sé, ossia, con il vocabolario lacaniano, un *automaton* che non sembra richiedere alcuna implicazione soggettiva, è un fenomeno ampiamente tematizzato dalla filosofia politica. Dipende organicamente dall'impianto concettuale liberale:<sup>109</sup> se ciò che può appassionare un soggetto va collocato tra le sue preferenze e adesioni private e, al limite, irrazionali, preferenze e adesioni di cui la politica deve solo salvaguardare lo spazio, allora poi le procedure dell'amministrazione politica non saranno oggetto di investimenti appassionati, ma solo di ragionamenti di corto respiro (i ragionamenti di ampio respiro, infatti, perlomeno nell'ambito pratico, sono quelli che articolano i fini e gli ideali, la comprensione dei quali, però, è tutta intrecciata a un'adesione appassionata); la risultante di tutto questo è la crisi motivazionale cui si riferisce anche Cosenza. Ebbene, alla luce di questa specifica degradazione della vita democratica, il tema del desiderio che dalla pratica psicoanalitica si trasferisce sullo stato di diritto e lo scopre, non come un *automaton*, bensì come una costruzione contingente che abbisogna di responsabilità soggettiva, rivela di essere un tema importante e di grande spessore. Conviene dunque che quel trasferimento di desiderio sia esaminato più da vicino.

<sup>108</sup> D. Cosenza, *Renouer la démocratie au désir*, op. cit., p. 78.

<sup>109</sup> Cfr. ad esempio, il terzo capitolo del volume di Michael Walzer, *Ragione e passione. Per una critica del liberalismo*, tr. it. di Giovanna Bettini, Feltrinelli, Milano 2001. Per una ricostruzione del dibattito su questa problematica, si veda anche Cheryl Hall, "Passions and Constraint": *The Marginalization of Passion in Liberal Political Theory*, "Philosophy & Social Criticism", 28/6, 2002, pp. 727-748.

Innanzitutto, dobbiamo chiedere qual è il tratto agalmatico, cioè specificatamente capace di attrarre il desiderio dell'analista, rinvenuto nell'oggetto da cui il trasferimento parte, cioè nell'oggetto denominato "pratica psicoanalitica". In secondo luogo, dovremo tornare sulla dinamica del trasferimento e provare a capire se ha effettivamente la struttura sopra accennata, per cui va dal tratto agalmatico di quell'oggetto alle condizioni formali di sopravvivenza di tale oggetto (e dunque del tratto agalmatico stesso), oppure se in realtà il desiderio non cambi affatto d'oggetto, ma cerchi sempre lo stesso tratto agalmatico, semplicemente non più solo nella pratica psicoanalitica, ma nel campo politico più generale.

Ebbene, come abbiamo già accennato, l'investimento libidico dell'analista sulla pratica psicoanalitica non la intercetta sulla base di una considerazione esteriore, come ad esempio: "è la professione con cui mi guadagno da vivere" e neppure sulla base di una considerazione che rinvii a una generica benevolenza, come ad esempio: "è una pratica che fa del bene alle persone". In realtà, lo stesso investimento libidico sulla pratica psicoanalitica come tale, che è l'investimento che caratterizza un analista, nasce a sua volta da un trasferimento che parte da un investimento sulla propria analisi, dunque da un investimento che vede l'analista in posizione di analizzante.<sup>110</sup> E, d'altronde, neppure questo investimento è il primo, il primo essendo piuttosto quello che la propria analisi rende possibile: l'investimento sul proprio *sinthome*, ossia il desiderio di non cedere su ciò che ci singolarizza facendo ostacolo a che un qualunque significante possa definirci senza resti.<sup>111</sup> Insomma, in questa sequenza, il primo desiderio è quello in virtù di cui colui o colei che sarà analista, invece di seguire la strada del "non ne voglio sapere niente", dapprima interroga e poi soprattutto costeggia e borda (cioè apprende e inventa un sapere fare con) il suo *sinthome*. Il proprio *sinthome*, cioè il tratto singolarizzante, intrattabile e inarticolabile attraverso il sapere e tuttavia determinante sui comportamenti e gli affetti, è, in questa sequenza il vero oggetto agalmatico. Il passaggio alla posizione di analista, comunque, presuppone, tra le altre cose, che a causare il proprio desiderio non sia solo la propria interrogazione sul proprio *sinthome*, bensì l'interrogazione sul proprio *sinthome* da parte di chiunque desideri o senta il bisogno di tentarla. L'oggetto agalmatico *dell'analista* diventa il fatto che l'analizzante volta a volta presente non ceda all'anonimato, ma interroghi quel che lo singolarizza. E, per Lacan, questo passaggio alla posizione dell'analista consiste in una scelta etica – che è

<sup>110</sup> Cfr. la citazione di Guéguen che si trova nel § 11.

<sup>111</sup> Cfr. *supra* nota 102.

a sua volta un approfondimento della scelta etica che fa ogni analizzante quando appunto decide di “voler sapere qualcosa di più” sulla sua causa inconscia.

Se dunque l'analista ha un desiderio verso la pratica clinica, in quanto essa rappresenta il contesto e la condizione in cui un essere parlante possa interrogare la sua divisione soggettiva e il suo *sinthome*, e verso la scuola psicoanalitica, in quanto è il luogo che consente alla pratica clinica di trasmettersi da una generazione all'altra (oltre che di trasformarsi per essere all'altezza dei tempi), se insomma è di questo tipo l'investimento libidico sulla pratica psicoanalitica in generale, allora come va interpretato il passaggio alla politica? Ebbene, è ben possibile che tale ulteriore passaggio sia il trasferimento che abbiamo descritto sopra: l'analista, dedito alla possibilità che cerca di offrire ai suoi pazienti (ed eventualmente alle pratiche con cui cerca di formare ulteriori analisti e a quelle di scambio con i colleghi attraverso cui cerca di mantenere la psicoanalisi all'altezza del tempo), quando finalmente alza lo sguardo sul campo politico, può non desiderare altro che uno Stato che non renda ancora più difficile la sua attività, ad esempio riducendo quelle libertà che ne sono condizione. In questo caso, *alla politica, l'analista non chiede altro se non che gli o le lasci adempiere il suo compito etico*. Vuole lo stato di diritto perché, tra le forme politiche date, è quella che gli o le lascia maggiori margini di manovra – anche se in tale stato i soggetti sono formati e coltivati come se fossero, e in modo che credano di essere, ciò che la psicoanalisi sa che non sono, degli individui proprietari delle loro preferenze, della loro libertà, nonché dei loro pensieri e dei significati dei loro enunciati. Ma il trasferimento appena descritto non è l'unico caso possibile, ce n'è anche un altro, anzi, altri due.

Gli altri due casi sono accomunati dal fatto che in entrambi il desiderio dell'analista, pur rivolgendosi al campo politico non si accontenta di difendere lo stato di diritto e il valore della libertà individuale. Questo analista cerca niente meno che il suo oggetto agalmatico, *anche nello spazio condiviso*. In generale, potremmo dire che desidera che la sovversione soggettiva che accade nell'analisi, non accada solo lì e che dunque non solo lì i soggetti assumano e interrogino il loro essere divisi (nell'algebra lacaniana, il loro essere ciascuno un soggetto barrato, \$). Si noti che il desiderio dell'analista è in quanto tale rivolto alla possibilità che il soggetto sovverta le sue identificazioni, per definizione sempre anche mortifere. Nel primo caso, però, il soggetto investito da questo desiderio è solo il paziente che si trova volta a volta ad entrare nello spazio clinico. Qui la psicoanalisi viene concepita e praticata come una pratica etica dai confini piuttosto precisi, mentre l'impegno politico degli analisti, che

è ben distinto, consiste solo nel difendere i margini di manovra di questa pratica. Negli altri due casi, invece, il soggetto di cui l'analista desidera che assuma il suo essere barrato *non è solo il paziente*. Ma chi è allora, in positivo, questo soggetto? Gli altri due casi si dividono proprio di fronte a questa domanda. L'uno risponde che quel soggetto è *ogni essere parlante*, cioè che è di tutti gli esseri parlanti che l'analista vorrebbe che assumessero la loro divisione e solitudine; l'altro dà una risposta più difficile, una risposta di cui, sul piano generale, non si può dire molto più che si sottrae alla generalità. Queste due risposte, comunque, possono anche essere definite a partire da quel passo della *Conférence de Louvain* del 13 ottobre 1972, che ho citato più sopra (§7): lì Lacan dice che il modo nuovo di fare legame rappresentato dal rapporto tra l'analista e l'analizzante potrebbe diventare la «cellula iniziale» di «qualcosa» capace di «andare molto più lontano». <sup>112</sup> Questo processo, che porta il nuovo modo di fare legame *al di là* del rapporto clinico, possiamo ipotizzare che, proprio per questo, strabordi nello spazio della convivenza e dunque riveli una portata politica. A questo punto, ci si chieda come vada inteso questo strabordare e diffondersi: ebbene, la prima risposta sostiene che quel nuovo modo di fare legame possa diventare il modo in cui, in generale, si riconfigura la convivenza, cioè possa diventare il nuovo modo in cui si relazionano tra loro tutti gli esseri parlanti – l'impegno politico della psicoanalisi consisterà dunque nel promuovere e favorire questa possibilità; la seconda risposta sostiene che quel nuovo modo di fare legame può diffondersi nel senso che si possono costituire *altri contesti*, oltre quello clinico, in cui esso (o una sua declinazione che potrebbe non essere «a due») trovi altrettanti luoghi propizi in cui insorgere.

Considererò queste due risposte in quest'ordine, ma anticipo che è la seconda quella che ritengo più promettente e anche quella seguendo la quale la psicoanalisi di orientamento lacaniano può incontrare la politica delle donne e lasciarsi coinvolgere in uno scambio. La prima risposta, invece, temo che non abbia davvero la consistenza che promette: è solo una parvenza di risposta consistente, ma incanta (gli intellettuali) per via delle formule affascinanti che lega insieme ed è per questo che va presa in considerazione.

15. C'è un luogo del seminario lacaniano, in vero piuttosto elusivo, che potrebbe sembrar corroborare la prima risposta. Appartiene al volume XIX (*... ou pire*), e in particolare all'ultima lezione, del 21 giugno 1972: va però letto insieme a un altro luogo che invece appartiene al volume XVII (*L'envers de la*

<sup>112</sup> Cfr. *supra* nota 59.

*psychanalyse*), più esattamente alla lezione dell'11 marzo 1970 (dove Lacan sta commentando il mito dell'assassinio del padre dell'orda). Entrambi prendono le mosse dalle tre parole d'ordine della Rivoluzione francese e in particolare dalla terza, *fraternité*. Entrambi rilevano poi un nesso tra fraternità e segregazione. A dire il vero, *...ou pire* collega piuttosto la fraternità all'odio razzista, ma possiamo intenderlo come un odio che produce segregazioni. Stando all'esegesi più diffusa, la tesi sarebbe che l'ideale della fraternità abbia operato all'interno del "discorso del padrone", cioè all'interno di un dispositivo che, promuovendo l'identificazione collettiva con certi significanti, produce l'opposizione tra un *noi* e un *loro*, tra noi che saremmo fratelli di sangue o di cultura o di etnia o di ceto o di fede religiosa o di fede partitica ecc. e loro che restano fuori da questo nostro legame: ecco dunque gettate le basi per la *loro* segregazione.<sup>113</sup> Nel luogo evocato del seminario XVII, invece, la segregazione è posta all'*origine* della fraternità: in questo caso l'idea sembra essere che l'identificazione immaginaria che istituisce la fraternità tra alcuni parlanti sia la *copertura* di una loro più profonda segregazione, da intendersi come la separazione e l'isolamento cui i parlanti sono destinati dal trauma della castrazione che colpisce ciascuno. Insomma, il fatto che gli esseri parlanti, proprio in quanto parlanti, siano «isolati assieme», cioè siano assieme, ma nient'affatto in una comunicazione trasparente o addirittura in relazioni di complementarità, ecco, proprio questo fatto innesca la produzione di fraternità immaginarie (con gli effetti di esclusione e di odio che vi sono connessi).<sup>114</sup> Ad ogni modo, nel seminario XIX, Lacan allude anche alla possibilità di un'altra realizzazione della fraternità:

La parola *fraternità* è su tutti i muri, *Libertà, uguaglianza, fraternità*. Ma vi domando, nello stadio attuale della cultura, di chi siamo fratelli? Di chi siamo fratelli in tutti discorsi diversi da quello analitico? Forse che il padrone è fratello del proletario? Non vi sembra che questa parola, *fratello*, sia proprio quella a cui il discorso analitico dà una presenza, almeno per quel tanto che porta con sé tutto il bagaglio familiare? Credete che sia semplicemente per evitare la lotta di classe? Vi sbagliate, ha a che fare con ben altro che il bordello familiare. Noi siamo fratelli del nostro paziente in quanto, come lui, siamo figli del discorso.<sup>115</sup>

<sup>113</sup> Cfr. Marie-Hélène Brousse, *Ségrégations versus subversion*, "Horizon", 62, 2017, pp. 34-40. Tutto questo numero di "Horizon", intitolato *Visages de la ségrégation*, è interessante, come lo è d'altronde il numero 3 della rivista "The Lacanian Review" (2017), intitolato *Segregations* e curato da M.-H. Brousse.

<sup>114</sup> Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)*, op.cit., p. 140.

<sup>115</sup> J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XIX, ...ou pire (1971-1972)*, Editions du Seuil, Paris 2011, p. 235.

Si direbbe che quest'altra fraternità non segregativa si possa realizzare solo nel legame analitico, tuttavia, la chiusa della citazione potrebbe anche fare spazio a una portata più ampia per quest'altra fraternità: se infatti Lacan non stesse semplicemente dicendo che analista e analizzante sono figli del discorso *analitico*, allora potrebbe stare dicendo che la fraternità non segregativa è un'altra possibile modalità di legare tutti coloro che sono figli del linguaggio, cioè tutti gli esseri parlanti. Questa ipotesi produce retrospettivamente anche un'altra lettura della pagina evocata del seminario XVII: oltre alla fraternità segregativa che unisce immaginariamente degli esseri che in realtà sono isolati gli uni dagli altri perché ciascuno ha innanzitutto a che fare con il suo *sinthome*, ce ne sarebbe una seconda che è la stessa assunzione di questo comune esser barrati dal linguaggio, cioè di questa comune solitudine e differenza inconciliabile.

Ecco dunque che cosa sarebbe la riconfigurazione dello spazio della convivenza (che è lo spazio di cui si preoccupa la politica), dettata dalla verità che la psicoanalisi ha portato in luce, cioè la verità per cui i soggetti sono barrati e affaccendati con il *sinthome* singolare a ciascuno: sarebbe quella particolare fraternità non segregativa data dall'assunzione del fatto che la solitudine di ciascuno è la stessa degli altri. Ecco come quella che abbiamo chiamato la "prima risposta" illustra il modo in cui il legame analitico riconfigura lo spazio della convivenza: innanzitutto, quel legame, che era un legame a due, si estende al rapporto di ciascuno con tutti gli altri; in secondo luogo, quel legame, che era di transfert, diventa ora un riconoscersi soli o barrati. Che una simile tesi non possa davvero essere presentata come un'esegesi del passo del seminario XIX che abbiamo citato, mi pare ovvio, ma ci sono anche ragioni teoriche per criticarla. Anzi, non per criticarla, bensì per rilevarne la vuotezza. Propongo tre osservazioni.

Prima osservazione. A produrre il nuovo legame che unisce tutti sarebbe l'assunzione comune, cioè fatta in comune, fatta insieme, attraverso scambi, del fatto che la solitudine, cioè l'esser barrato, è il destino di ciascuno. Questa ipotesi ha il merito di ammettere una sorta di agire collettivo, il quale effettivamente genera legame; tuttavia, non sa pensare le condizioni di quell'agire collettivo: il fatto che i soggetti siano soli o barrati non basta a render conto della possibilità che *rispondano insieme* di questa condizione che tocca ciascuno. In secondo luogo, che cosa dovrebbe mai scaturire dal riconoscimento collettivo della divisione di ciascuno? Consideriamo un'altra, ma collegata, condizione tragica che tocca ciascuno, la mortalità: ebbene, perché mai dal fatto di assumere insieme la mortalità dovrebbe scaturire un orientamento nella vita, ad esempio una certa disponibilità nei confronti

dell'altro? E se anche si producesse un simile orientamento, è solo a questo che ammonta il discorso politico della psicoanalisi, cioè all'etica implicita nel riconoscersi sulla stessa barca?

Seconda osservazione. A produrre il nuovo legame che unisce tutti sarebbe l'assunzione, fatta da ciascuno per sé, del fatto che la sua solitudine non è dissimile dalla solitudine degli altri. Ora, che diversi individui facciano la stessa cosa, ma separatamente, non li lega in alcun modo, semplicemente li accomuna come i membri di una classe logica (sono accomunati dal fare ciascuno la stessa operazione, cioè assumere la propria solitudine, eventualmente sapendo che è strutturalmente identica a quella degli altri). Inoltre, la solitudine in questione è l'esser barrati, cioè qualcosa che ha condizioni particolari di emergenza: il legame clinico, ad esempio, è un contesto in cui si può incontrare ed assumere tale divisione. Ma, nell'ipotesi che stiamo considerando ora, come accade che tutti gli individui, separatamente, si trovino ad assumere la loro divisione? Dobbiamo forse immaginare un momento di effervescenza in cui tutti i soggetti soli si sentano accomunati da questo infausto destino?

Terza osservazione. Mentre nel nostro presente è la pratica psicoanalitica il contesto in cui un soggetto lascia cadere le sue identificazioni immaginarie e assume la sua divisione, interrogandola e bordandola, che cosa potrebbe fare sì che tutti i parlanti facciano la stessa cosa che ora fa un analizzante? Semplificando un poco, potremmo dire che oggi gli esseri parlanti sono socialmente coltivati come degli io, cioè come soggetti che si credono padroni di sé ecc., sebbene possa loro capitare, grazie all'analisi, di sovvertire questa costruzione; nel caso ipotetico che stiamo discutendo, invece, i soggetti sarebbero tutti coltivati in maniera tale da sapersi barrati. Ebbene, non solo non è chiaro come potrebbe realizzarsi una simile coltivazione, ma non è neppure chiaro se si possa realizzare o se invece sia una sorta di ferro ligneo (sarebbe una sorta di interpellazione sociale non identificante? Ma è concepibile qualcosa del genere? Oppure sarebbe un'interpellazione identificante, ma integrata da dispositivi che ne allentino gli effetti? Ma una simile combinazione è davvero sufficiente per garantire che tutti assumano la propria solitudine?).

16. Quella che ho chiamato la "prima risposta" è una risposta radicale alla domanda: "che cosa significa far esistere la psicoanalisi nel campo politico?". Questa risposta non solo non dice che bisogna fare della psicoanalisi una delle istituzioni che vegliano sullo stato di diritto, ma non dice neppure che si tratta di farne uno dei luoghi della critica delle ideologie dominanti. Secondo questa

risposta, dare esistenza politica alla psicoanalisi dipende dal far esistere, anche al di là dello spazio clinico, il soggetto che in quello spazio emerge grazie alla sovversione dell'io. Più precisamente, l'idea peculiare di questa risposta va ancora al di là e aggiunge che l'iscrizione del soggetto barrato nel campo politico dovrebbe far sì che il legame di ciascun parlante con tutti gli altri, cioè il legame di coesistenza in generale, divenga un legame che ha per protagonisti dei soggetti che si riconoscono barrati. Questa proposta potrebbe ulteriormente tradursi nel tentativo, evocato sopra (§9), di ideare un'altra organizzazione politica democratica che, invece di presupporre il dispositivo individualistico-contrattualista, si fondi sul sapere che c'è l'inconscio e interPELLI i soggetti in modo da promuovere la loro assunzione del loro essere barrati.

Anche per quella che ho chiamato la “seconda risposta”, l'esistenza politica della psicoanalisi esige che sia le verità da essa svelate sia la posizione soggettiva da essa fatta emergere esistano e producano effetti anche al di là del legame analitico. Non basta difendere lo stato di diritto affinché questo garantisca le condizioni formali della riserva psicoanalitica, occorre che quel che è scoperto e si produce in quella riserva sia fatto detonare nello spazio della convivenza in generale. Questa detonazione più grande, tuttavia, non è intesa dalla “seconda risposta” come uno spandersi uniformemente su tutto lo spazio della convivenza. D'altro canto, questa risposta ricorda quello che la prima ha dimenticato e cioè che *tale spazio non è affatto omogeneo*, bensì è articolato in *contesti, situazioni e ambiti*, e che sono le rappresentazioni e le forme dell'agire che lo abitano, cioè le mediazioni simboliche e pratiche, ciò che causa quell'articolazione e differenziazione interna. Ma se c'è questa differenziazione, allora il diffondersi della verità portata dalla psicoanalisi non potrà mai essere uniforme. La prima risposta, insomma, poteva fantasticare intorno a un rinnovamento generale della convivenza in direzione della “fraternità non segregativa” e della “condivisione della solitudine”, solo perché concepiva lo spazio della convivenza come uno spazio vuoto in cui esistono, gli uni accanto agli altri, dei soggetti singolari. Ma questa concezione è un'aberrazione teorica e ci suona familiare solo perché è alla base del paradigma liberale: è infatti ciò che là si chiama lo *stato di natura*. Lo spazio della convivenza è invece uno spazio differenziato, anche se le sue differenziazioni sono, perlomeno nella stragrande maggioranza, storiche e dunque una per una contingenti. Rilevar questo comporta, ad esempio, che quello di *incontro tra esseri parlanti* sia un concetto molto astratto: gli incontri accadono in contesti, accadono intorno a questioni, faccende, problematiche, accadono in luoghi attraversati da pratiche e più o meno ordinati da maniere

di fare. Non che queste forme d'ordine, pratiche e simboliche, producano un ordine che dissolve il *disagio della civiltà*, tuttavia, bisogna considerarle per capire come quel disagio si declina di volta in volta. Ora, il merito incancellabile della seconda risposta è di non dimenticare tutto questo. Ebbene, come si trasforma l'interrogazione sull'esistenza politica della psicoanalisi, quando tutto questo non è dimenticato?

Stando alla "seconda risposta", il modo più radicale, ma concreto di dar corso al proprio desiderio di politica, da parte degli analisti, consiste non solo nel cerare, al di là dello spazio clinico, dei soggetti che assumano e interrogano il loro essere barrati, ma anche e soprattutto, nel cercare dei contesti in cui tali assunzioni e interrogazioni possano aver luogo e in cui dunque delle sovversioni soggettive possano accadere. Qui l'etica dello psicoanalista si prolunga, senza soluzione di continuità, in un'aspirazione politica: ciò che all'analista sta a cuore e che cerca di favorire nella clinica, gli sta a cuore e cerca di favorirlo anche fuori; e non cerca di favorirlo immaginandosi nel ruolo di chi avrebbe da dare una nuova tonalità, omogenea, a tutta la convivenza, bensì praticando con discernimento i contesti che si trova ad attraversare. Invece di preoccuparsi di come riunire o legare insieme *tutte* le solitudini, cioè *tutti* i soggetti isolati dal loro *sinthome*, qui ci si attesta su contesti particolari, sebbene diversi dal contesto del *setting* clinico.

Per articolare questa prospettiva, sarebbe interessante provare ad impiegare quella particolare logica che Lacan ha cominciato a introdurre per rendere pensabile e affrontabile una certa posizione che è perlopiù occupata da donne, ma non solo da donne, né da tutte le donne. Di questa posizione, Lacan afferma che sfugge alla logica fallica, cioè alla logica che è più che adeguata per affrontare sia la posizione maschile, sia la posizione femminile *quali le aveva definite Freud* (la prima posizione essendo quella di chi il fallo crede di possederlo e dunque si dedica alla parata, la seconda essendo la posizione di chi il fallo cerca di incarnarlo e dunque si dedica alla mascherata).<sup>116</sup> Ebbene, la posizione che sfugge a questa logica è appunto la posizione di chi regola *non tutto* il suo godimento attraverso la funzione fallica.<sup>117</sup> Chi occupa questa

<sup>116</sup> Cfr. C. Mangiarotti, *La femminilità. Un percorso teorico da Freud a Lacan*, op. cit.

<sup>117</sup> La letteratura sulla posizione non-tutta e sulle formule della sessuazione è immensa. Trascegnerò tre soli titoli, dapprima l'ormai classico: Colette Soler, *Quel che Lacan diceva delle donne. Studio di psicoanalisi* (2003), tr. it. di Graziano Senzolo, FrancoAngeli, Milano 2005; poi il più recente: Rose-Paule Vinciguerra, *Femmes lacaniennes*, Editions Michèle, Paris 2014; infine il breve, ma efficacissimo: Patrick Monribot, *Le formule della sessuazione*, "La Psicoanalisi", 53-54, 2013, pp. 33-58.

posizione, ad esempio, dice Lacan, Santa Teresa d'Avila o San Giovanni della Croce,<sup>118</sup> è scosso da un godimento che deborda l'ordine fallico: quest'ordine non contiene per intero quel godimento e dunque neppure quel soggetto. Dei soggetti che si situano in questa posizione, precisa Lacan, non è possibile fare una classe logica nel senso ordinario del termine. Potremmo dire che il predicato "essere in quella posizione", nonostante le apparenze, non è un predicato di primo ordine, come "essere un nevrotico" o "essere un'isterica", bensì un predicato di second'ordine che serve solo a dire che chi è in quella posizione va considerato caso per caso (*una per una*, dice Lacan in onore del fatto che quella posizione è più femminile che maschile).<sup>119</sup>

Pur non avendo potuto sviluppare una clinica per questa posizione, Lacan ha cominciato ad elaborare la logica che quella clinica dovrà sottendere.<sup>120</sup> Ebbene, al centro di tale logica c'è proprio l'idea di un caso particolare che non va inquadrato e dunque poi trattato, né come esemplificazione di una forma generale, ossia come caso che sta sotto una regola e il cui trattamento potrebbe dunque rifarsi a regole e protocolli, né come eccezione a una regola. Per affrontare il caso particolare in questione occorre lasciar cadere la problematica della regola e dell'eccezione e prendere le mosse da quel che si offre, per promuovere un'invenzione singolare, prodotta dal soggetto che si trova in quella posizione, grazie a cui questi riesca a non essere risucchiato da quel godimento che sconfinava e deborda. Bisogna precisare che per Lacan ogni analizzante va trattato come un caso particolare e ogni analizzante ha da elaborare il suo singolare "saperci fare" con il circuito del suo godimento, tuttavia, nel caso della posizione *non tutta* inscritta sotto la funzione fallica, questo è vero in maniera ancor più radicale.<sup>121</sup>

Lacan ha tracciato solo le linee direttive dell'elaborazione relativa alla posizione *non-tutta* e alla sua logica, ma tale elaborazione è stata ampiamente sviluppata nell'arcipelago delle scuole che si orientano sul suo insegnamento, a cominciare dalle scuole dell'AMP. Di questa ampia e non unitaria elaborazione, a noi ora interessa l'idea (e la pratica) della dedizione a un caso, che, pur essendo orientata da dei principi, non applica protocolli e soprattutto non è preoccupata di estrarre un protocollo dal trattamento di quel caso.

<sup>118</sup> J. Lacan, *Il seminario. Libro XX. Ancora 1972-1973*, op. cit., pp. 71-72.

<sup>119</sup> Cfr. il volume curato da Paola Francesconi, *Una per una. Il femminile e la psicoanalisi*, Borla, Roma 2007.

<sup>120</sup> Cfr. ad esempio, Guy Le Gaufey, *Le pastout de Lacan. Consistance logique, conséquences cliniques*, Epel, Paris, 2006.

<sup>121</sup> Cfr. Giovanna Grando, *Dialogo tra il "non-tutto" e il "non-tutta"*, in A.a.V.v., *L'inconscio dopo Lacan. Il problema del soggetto contemporaneo tra psicoanalisi e filosofia*, LED, Milano 2012, pp. 167-177.

Questa idea che governa la clinica lacaniana, potrebbe orientare anche il processo che mira a far esistere la psicoanalisi nel campo politico? Ritengo che la risposta possa essere affermativa, a patto che qui i casi particolari da trattare ispirandosi alla logica della posizione non-tutta non siano cercati, come nella clinica, a livello dei singoli parlanti, bensì a livello dei contesti relazionali e delle situazioni pratiche. D'altronde, nella clinica ci si può dedicare al soggetto analizzante perché il contesto è dato dalla clinica stessa; al di fuori della clinica, però, occorre calibrarsi sui contesti (e dunque anche sui soggetti che vi sono coinvolti, ma in quanto sono coinvolti in quei contesti).

17. Per sviluppare il punto a cui siamo arrivati, ritorniamo per un momento alla problematica generale dell'incidenza politica della psicoanalisi. Una prima possibile modalità di tale incidenza che abbiamo isolato è quella per cui la pratica analitica si allinea alle altre istituzioni repubblicane che vegliano sullo stato di diritto contro le varie forme di oscurantismo. Una seconda, più radicale, è quella per cui la pratica analitica riconosce di poter contribuire alla critica delle ideologie dominanti, tra cui anche l'umanismo individualistico sotteso al repubblicanesimo. Ora stiamo considerando una terza modalità, ancor più radicale. Qui la pratica psicoanalitica non si limita a portare nello spazio della convivenza un sapere critico, ma anche: (a) un sapere positivo, elaborato e accumulato riflettendo su di sé e su ciò che in essa accade – ad esempio, un sapere sulla sofferenza psichica, sul rapporto tra i sessi, sulle dinamiche familiari, sull'aggressività verso l'altro, sull'adesione agli ideali, sulle varie forme di dipendenza, sulle diverse strutture dei legami sociali; (b) due nuove posizioni di parola e di ascolto, cioè la posizione dell'analista e la posizione dell'analizzante (quest'ultima non è altro che la posizione del soggetto barrato *che assume e interroga la sua divisione*). Ma, più esattamente, quand'è che inscrivere quel sapere nello spazio della convivenza e rendervi disponibili queste posizioni soggettive dà effettivamente luogo a una incidenza politica?

In effetti, nella misura in cui la pratica psicoanalitica è situata nel più ampio spazio sociale della convivenza, allora, nel momento in cui si struttura in modo da rendere possibili quelle due posizioni, immediatamente le sta anche aprendo nello spazio sociale. Detto altrimenti, nelle società in cui esiste la psicoanalisi, esiste la posizione dell'analista e la posizione dell'analizzante, salvo che, appunto, esse esistono nello spazio sociale in quanto esistono *all'interno* della pratica analitica. Allo stesso modo, anche il sapere elaborato dalla psicoanalisi: un conto è che sia reso disponibile a tutti in quanto semplicemente viene pubblicato, un altro è che sia concretamente attivato e

reso operativo al di fuori della pratica analitica – in questo secondo caso, occorrono delle pratiche che facciano da medio, non bastano i libri.

La prima condizione perché il sapere elaborato nella pratica psicoanalitica e le posizioni soggettive che essa rende possibili diano luogo a una incidenza politica è che l'uno e le altre trovino esistenza nello spazio sociale della convivenza, *anche al di fuori della pratica analitica*. In particolare, quelle due posizioni soggettive (o eventualmente qualcosa di esse) devono poter prender vita anche al di fuori del legame clinico, mentre quel sapere deve poter essere iscritto e fatto valere anche al di fuori di quella pratica. A proposito di questa prima condizione, abbiamo visto come tale rinvio all'*al di fuori* della pratica analitica vada compreso come un rinvio a dei contesti e non, genericamente, allo spazio della convivenza immaginato come omogeneo.

La prima condizione, tuttavia, da sola non è sufficiente per parlare di esistenza politica della psicoanalisi. Consideriamo ad esempio un'insegnante delle scuole medie che, avendo alle spalle un percorso clinico come analizzante, riesce ad attivare qualcosa della posizione di ascolto che caratterizza il legame analitico, anche nei suoi rapporti con gli studenti o con i colleghi: è più che probabile che questi rapporti traggano giovamento da quel suo sapere e dunque, mediatamente, dalla pratica psicoanalitica, tuttavia, non per questo potremo dire che tale pratica sta operando politicamente. E, ovviamente, non sarebbe diverso se quell'insegnante fosse anche una psicoanalista: sarebbe un'analista che sa far valere il suo sapere e la sua posizione di parola anche al di fuori del setting, ma *non ancora un'analista che sta agendo politicamente*.

Affinché l'azione che prende la rincorsa nella pratica analitica (orientandosi sul sapere in essa elaborato e ricorrendo alle posizioni di parola che in essa trovano luogo) ma che poi salta al di là di tale pratica divenga un'azione politica, occorre un ulteriore passaggio. Occorre che si connetta alla *politica*, cioè alla preoccupazione *collettiva* per le *forme dell'agire e per le mediazioni simboliche che danno un ordine alla convivenza*, preoccupazione che riguarda il fatto che tali forme e mediazioni siano *giuste con la complessità della situazione che tentano di ordinare*. Ora, connettersi a tale preoccupazione, cioè alla politica, può avvenire seguendo diverse vie.

Una di queste vie è, naturalmente, quello in cui ci si rivolge al legislatore. La sua struttura è la seguente: (i) la psicoanalisi, attraverso il suo proprio procedere, ha sviluppato un sapere su un certo ambito dell'esperienza, ad esempio l'autismo; (ii) sulla base di questo sapere riconosce in questo ambito una complessità di elementi, istanze e questioni superiore a quella riconosciuta dalle mediazioni vigenti che pretendono di ordinarlo; (iii) la psicoanalisi sta

dunque riconoscendo che le mediazioni vigenti non sono giuste verso quella complessa realtà e per questo generano ulteriori sofferenze (inefficacia, ripetizioni, deterioramento dei legami di fiducia tra chi è coinvolto in quell'ambito, cioè i bambini, i genitori, gli psicoterapeuti, i medici ecc.); (iv) da questo riconoscimento estrae un'istanza che presenta al legislatore affinché questi ne tenga conto nell'elaborare una nuova mediazione, giuridica, di quell'ambito. Si potrebbe anche dire che in questo caso la psicoanalisi partecipa al modo in cui lo Stato realizza la preoccupazione politica: usa il suo sapere per dare un consiglio allo Stato affinché questi produca una più giusta mediazione giuridica di un certo ambito. Evidentemente, che l'apparato giuridico di Stato sia capace di recepire quanto il sapere psicoanalitico fa vedere e che sappia tradurlo in leggi senza distruggerne il senso e la giustezza, ecco, questa è la scommessa che fanno coloro che prendono questa prima via.

La seconda via è quella in cui la psicoanalisi si connette a una pratica politica esistente, ma differente da quella statale, una pratica politica che, senza passare per il legislatore, si preoccupa delle mediazioni e delle forme d'ordine date e ha effetti trasformativi su di esse. È all'interno di tale altra pratica che la psicoanalisi porta il suo sapere e l'istanza o la domanda di giustizia che ne ha estratto. Qui, la scommessa è che tale sapere e tale istanza possano contribuire a rendere più giusta la mediazione tessuta in quella pratica, una mediazione che, ovviamente, non sarà di tipo giuridico.<sup>122</sup>

La terza via è quella in cui la stessa pratica psicoanalitica si prolunga in e genera da sé una pratica politica differente da quella statale e che opera direttamente, in maniera trasformativa, sulle mediazioni e forme d'ordine ricevute.

Sia per articolare la seconda via, sia per articolare la terza (e dunque anche per rendere la prima un po' meno scontata e ovvia), occorre rifarsi alla pratica politica del movimento delle donne.

<sup>122</sup> Sebbene questa seconda via si chiarirà alla luce di quanto detto nel § 18, vorrei qui ricordare un caso che a mio parere ne è un esempio. La psicoanalista Giuliana Grando, che tra l'altro dirige il Centro ANANKE per i disturbi alimentari, nel suo lavoro su tali disturbi si è trovata a registrare una connessione piuttosto significativa tra alcuni casi di donne che soffrono di questi disturbi e il loro avere subito delle violenze in famiglia: ebbene, per interrogare tale connessione, non solo in relazione ai problemi psicoanalitici che pone, ma anche nelle sue implicazioni più generali, politiche, la Grando ha partecipato a una discussione nella Libreria delle donne di Milano, il 14 aprile 2018, dove ha potuto entrare in uno scambio con Lia Cigarini e soprattutto con Marisa Guarneri, presidente onoraria del Centro Antiviolenza CADMI (Casa di Accoglienza delle Donne Maltrattate); cfr. <http://www.libreriadelledonne.it/disturbi-alimentari-e-violenza/>.

18. Almeno da un punto di vista formale, non ci possono essere dubbi sul fatto che lo Stato faccia politica, cioè si preoccupi per le forme d'ordine e le mediazioni che regolano, in maniera più o meno giusta, i vari ambiti e dimensioni della convivenza. In questo caso, la preoccupazione assume la forma della promulgazione di leggi, le quali sono collettive in quanto valgono per tutti. Come abbiamo già visto, però, le leggi non sono affatto l'unico tipo di mediazione (§6): per questo sono possibili altre forme di politica, che si preoccupino e abbiano effetti trasformativi sul complesso delle mediazioni ricevute, pur concentrandosi innanzitutto su quelle differenti dalle leggi. Ebbene, la pratica politica del movimento delle donne è di quest'altro tipo. Qui mi soffermerò solo su alcuni dei suoi aspetti.

*A. Il partire da sé e il sapere dell'esperienza.* L'idea che per agire politicamente si debba «partire da sé» significa che il punto di innesto dell'elaborazione politica è una situazione o un contesto in cui si è implicati e di cui si ha una conoscenza pratica e in prima persona.<sup>123</sup> L'insistenza su questo *sapere dell'esperienza* non squalifica l'articolazione concettuale, ma sviluppa l'idea che solo avendo sperimentato un certo ambito è poi possibile riflettervi sopra in un modo che nutra, mediandola e dandole parola, l'esperienza che se ne ha.<sup>124</sup> Procedendo diversamente, cioè antepoendo la teoria (con la sua coerenza, la sua eleganza, la sua linearità, la sua semplicità ecc.) all'ascolto di quel che si sente, ci si priva di una fonte importante di segnali e indizi. Consideriamo come esempio, l'ambito dell'insegnamento: vi sono teorie che ne regolano la pratica, sia traducendosi in programmi e metodologie, sia traducendosi in modelli e ideali; una lunga sperimentazione in prima persona di quell'ambito, però, può mettere in grado di riconoscere degli aspetti che quelle teorie tacciono o a cui comunque non danno il peso che invece sembrano meritare. Ora, questo sentire di inadeguatezza di quelle teorie potrà anche non superare il vaglio della riflessione, ma squalificarlo a priori comporterebbe negare che gli insegnanti possano avere un qualunque sapere importante su ciò che fanno, equivarrebbe a toglierli dalla posizione di interlocutori nella riflessione su come praticare in maniera giusta l'insegnamento e metterli invece in quella di meri esecutori.<sup>125</sup>

<sup>123</sup> Cfr. il volume della comunità filosofica di Diotima, *La sapienza di partire da sé*, Liguori, Napoli 1996.

<sup>124</sup> Su questo si veda anche il volume curato da Annarosa Buttarelli e da Federica Giardini, *Il pensiero dell'esperienza*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2008.

<sup>125</sup> L'effetto squalificante prodotto dall'aura del sapere specialistico degli esperti sul sapere pratico dei soggetti coinvolti in un certo ambito e dunque sulla possibile autorità di questi

Raccogliendo l'insegnamento che è implicito in questa prima dimensione, epistemologica, della pratica politica femminista del partire da sé e che è esplicitato nella sua articolazione teorico-simbolica della stessa, la psicoanalisi ha la possibilità di *riconoscere il potenziale politico che è insito nel sapere che ha elaborato ed accumulato su diverse aspetti della vita dell'essere parlante*. Questo sapere rinvia a delle questioni e a dei nodi (la sessualità, gli effetti di corpo, la struttura dell'atto di parola, il legame di transfert, l'identificazione, l'aggressività ecc.) rispetto ai quali, dunque, la psicoanalisi ha da insegnare qualcosa di cui ha sperimentato la validità. Insomma, se cerca di ideare un altro modello di democrazia che non presupponga l'umanismo individualista, rischia di scivolare in improvvisazioni teoriche o nella produzione di formule pompose che coprono idee vaghe o incerte (o banali),<sup>126</sup> al contrario, se parte da ciò che conosce anche per sperimentazione diretta porta un contributo inedito e profondo.

Ma dov'è che ha da portare tale contributo? Ebbene, nei contesti e nelle situazioni in cui quelle questioni e quei nodi sono affrontati da un punto di vista pratico. Ecco dunque cominciare a chiarirsi quanto abbiamo detto prima sui contesti esterni al contesto clinico, in cui l'iscrizione delle verità della psicoanalisi può avere degli effetti di ordine politico: questi contesti sono quelli in cui le questioni su cui la psicoanalisi ha un sapere sono riconosciute essere delle difficoltà che bloccano e che dunque richiedono riflessioni e invenzioni pratiche. Sono i contesti in cui quel che la psicoanalisi potrebbe dire è atteso, seppure inconsapevolmente. Che poi la psicoanalisi entri in tali contesti e vi porti il suo sapere, non già assumendo la posizione dell'esperto (o del soggetto supposto sapere tutto e padroneggiare la complessità), bensì a partire dalla sua propria posizione di parola e di ascolto, ecco, che accada questo è più che possibile: è infatti sufficiente che la psicoanalisi parta da sé e dunque riconosca

soggetti è un importato obiettivo critico del pensiero del femminismo radicale: cfr. ad esempio, della comunità di Diotima, *Il profumo della maestra. Nei laboratori della vita quotidiana*, Liguori, Napoli 1999; dell'associazione Ipazia, *Autorità scientifica, autorità femminile*, Editori Riuniti, Roma 1992; inoltre, L. Muraro, *Al mercato della felicità*, op. cit; infine, Vita Cosentino, *Sembra ieri, è già domani – L'autoriforma come trasformazione della vita pubblica*, Moretti & Vitali, Bergamo 2016.

<sup>126</sup> Penso ad esempio all'elaborazione proposta da Stéphane Habib, che, muovendo da Lacan e Derrida e promettendo una rinnovata ontologia del politico, si riduce infine alla tesi secondo cui dobbiamo inventare dei modi di rendere abitabile la convivenza, che salvaguardino per prima cosa la sopravvivenza di tutti, ma che serbino in sé anche memoria del loro carattere tentativo e contingente, cioè del fatto che, in ultima analisi, sono solo dei modi di «fair avec l'impossible»; cfr. S. Habib, *Faire avec l'impossible. Pour une relance du Politique*, Hermann, Paris 2017.

di essere già implicata in quel contesto, perlomeno perché è implicata nella, e ha una conoscenza diretta della, questione che vi sta al centro.

La pratica del partire da sé insegna innanzitutto a riconoscere valore a quel che si sa per sperimentazione e a far leva su di esso. Ma, appunto, a “far leva su di esso” per spostare qualcosa. Ossia, non basta riconoscere il potenziale politico di quel che si sa perché se ne ha una lunga esperienza, occorre anche sapere come fare sì che tale potenziale si esprima politicamente. Ebbene, la pratica del partire da sé insegna anche questo, cioè come, partendo da sé, *arrivare alla politica*. Prima di chiarire questo punto, però, è necessario chiarirne un altro che riguarda ancora il “sé” da cui si parte: esso non consiste solo nel sapere ottenuto grazie alla pratica di un contesto e alla sperimentazione di una questione.

*B. Il partire da sé e i garbugli del desiderio.* Il partire da sé non è importante solo da un punto di vista epistemologico, ma anche da un punto di vista pratico-motivazionale. In effetti, partire da sé non significa solo partire da ciò che si conosce anche praticamente, ma significa pure partire da ciò da cui si è toccati e in cui ci si sente implicati. Stabilire che cosa nel tal ambito o contesto susciti un’adesione tanto forte o una tanto forte ripulsa può richiedere un certo lavoro, ma l’alternativa, cioè occuparsi di ciò che solo in astratto o esteriormente si giudica importante, produce una politica volontaristica altamente esposta a cadute motivazionali. La pratica del partire da sé include dunque un’assunzione e un’interrogazione del desiderio anche in ciò che ha di non immediatamente padroneggiabile e accessibile:

Noi non partiamo da un quadro generale, ma da contraddizioni vissute in prima persona (come: il blocco della parola nei luoghi misti, l’attrazione-repulsione per il potere, il misconoscimento sociale di sentimenti sentiti per sé come molto importanti, ecc.), che mettiamo al centro del lavoro politico. Così avviene che elementi che la rappresentazione dominante del mondo metteva ai margini, si trovano messi al centro del quadro, corrispondentemente al fatto che già si trovavano al centro della vita vissuta.<sup>127</sup>

<sup>127</sup> L. Cigarini e L. Muraro, *Politica e pratica politica*, op. cit., p. 221. Si legga anche quanto scrive Muraro in un altro testo: «La scoperta principale di questa pratica [la pratica del partire da sé], pratica che consiste nel risalire alla fonte del pensare e decidere disfacendo la costruzione del già pensato e deciso con le sue apparenze più o meno imponenti e i suoi effetti più o meno illusori, facendo dunque questo movimento, quello che si scopre è il soggetto – me – non in posizione di soggetto, ma di complemento: trovo me in relazione con altri, abitata da ricordi, mossa da desideri, trovo dunque desideri che mi muovono, ricordi che mi occupano, altre o altri che mi parlano o che addirittura parlano al mio posto, magari per contraddirmi! Allora ci si accorge dell’inutile fatica della finta coerenza che si credeva di dover sostenere, ed è un sollievo, una leggerezza. E ci si accorge anche, con un senso di vergogna, di quanta complicità

Nella misura in cui fa spazio a un desiderio che va interrogato e assunto, la pratica del partire da sé ha più di un tratto di somiglianza con la pratica psicoanalitica. Vi sono tuttavia anche alcune differenze importanti che riguardano soprattutto il dispositivo relazionale entro cui quell'interrogazione accade: nella pratica del partire da sé, tale dispositivo non ha la forma del legame analitico (cioè del *discorso dell'analista*), bensì della contrattazione o negoziazione o mediazione.

*C. La necessaria mediazione e la relazione di affidamento.* Per delucidare sinteticamente queste due nozioni o figure conviene prender le mosse dal modo in cui si esperisce il proprio desiderio: in uno scacco. La situazione in cui ci si trova non è quella che si vorrebbe e proprio per questo essa rivela un desiderio insoddisfatto. A tale desiderio si può rispondere con la malinconia, il lamento o, ancora, con la ricerca di una soddisfazione immaginaria, ma c'è anche un'ulteriore possibilità: l'assunzione di quel desiderio e il tentativo di trovare un passaggio attraverso cui possa ottenere una qualche soddisfazione (quella che è stata chiamata: «un filo di felicità»<sup>128</sup>).

Per trovare e inventare questo passaggio tra le maglie di quella realtà che al desiderio aveva detto no, però, bisogna innanzitutto capire a che cos'è che quel desiderio tiene davvero e a cui dunque non può rinunciare. Detto altrimenti, la "realtà" non ha detto no al desiderio in generale, ma a una certa immagine di ciò che dovrebbe dargli soddisfazione: si tratta allora di estrarre da quell'immaginario oggetto del desiderio il tratto cui davvero si tiene. Il "passaggio" da trovare e inventare è il passaggio per raggiungere in un altro modo quel tratto.<sup>129</sup> Non si tratta affatto di rinunciare al proprio desiderio per accontentarsi di qualcos'altro, né di sacrificarlo per ottenere qualcosa la cui bontà è solo dichiarata da altri, ma non parla al soggetto. Si tratta invece di reindividuare o reinterpretare il proprio desiderio lasciando cadere come immaginaria la prima individuazione e interpretazione: ciò che davvero si cercava in quel che si credeva di cercare diventa quel che ora si cerca apertamente. E non lo si vuole ottenere con una fantasticheria, ma nella realtà: da qui la necessità della mediazione e della contrattazione, nonché, eventualmente, del conflitto (di fronte a una realtà che non concede quel che è ritenuto irrinunciabile, può non restare che il conflitto).

si dà a cose stupide o ingiuste, sempre per voler sostenere quella costruzione fasulla di sé»; L. Muraro, *Partire da sé e non farsi trovare...*, in: Diotima, *La sapienza di partire da sé*, op. cit., p. 20.

<sup>128</sup> *Un filo di felicità* è il titolo del fascicolo oro, del 1989, della rivista aperiodica della Libreria delle donne di Milano: "Sottosopra".

<sup>129</sup> Per questo concetto di *passaggio*, si veda il capitolo VI del libro di L. Muraro, *Il Dio delle donne*, Il margine, Trento 2012.

La realtà con cui si tratta di negoziare per aprire un passaggio al proprio desiderio irrinunciabile è innanzitutto una situazione regolata da rappresentazioni e forme dell'agire e che coinvolge altri soggetti con le loro disposizioni, attitudini e desideri. Naturalmente, una situazione include anche dei fatti, ma questi contano per i soggetti attraverso l'interpretazione che li media: una malattia mortale, ad esempio, anche se ha gli stessi effetti sul corpo, non ha gli stessi effetti sul soggetto se è rappresentata come l'effetto di un karma negativo, come una prova a cui saremmo sottoposti da Dio o, ancora, come una contingenza senza senso. Se dunque la realtà con cui si tratta di fare i conti è così intessuta di rappresentazioni e dunque di parole, allora la contrattazione e la necessaria mediazione sono innanzitutto un'opera di parole (che proprio per questo trasforma anche i fatti).<sup>130</sup>

L'operazione che ho evocato come un estrarre il proprio desiderio irrinunciabile dall'immagine che se ne aveva risulta ora descrivibile come un portare a parola e nominare quell'irrinunciabile. Non è che la nominazione arrivi dopo l'estrazione: l'estrazione è la stessa nominazione in quanto accade di fronte ad altri e attende la loro ratifica, il loro riconoscimento. L'irrinunciabile del proprio desiderio non è ciò che nella propria immaginazione appare tale, è ciò che è portato a parola e articolato in modo da apparire *credibilmente irrinunciabile*: il fatto che sia detto da una parola credibile lo separa dall'essere solo una fantasia. Acquisisce realtà perché, grazie a quella parola, risulta iscritto nello spazio comune e non solo nell'immaginazione del soggetto. Ma, domandiamo, per chi, oltre al soggetto in questione, quella nominazione deve essere credibile? Ossia, chi ha da ratificare, cioè da accettare come buona, la nominazione tentata dal soggetto? La risposta prevede una scansione in due tempi.

Il primo tempo è quello in cui l'altro che conta è l'altro cui ci si affida e a cui si conferisce autorità. Ecco la *pratica dell'autorità femminile*: è un'altra donna che fa da misura al tentativo di una donna di trovare il giusto passaggio per il suo desiderio.<sup>131</sup> Porre una donna nel posto della misura significa conferirle autorità – e con ciò sottrarre autorità alle misure ricevute, quelle che non prevedevano e anzi escludevano le donne dalla posizione di soggetti (o di soggetti di enunciazione e non solo di soggetti di enunciati altrui). Ma la donna che è chiamata a far da misura non è padrona della misura: non decide

<sup>130</sup> Cfr. L. Muraro, *Al mercato della felicità*, op. cit., pp. 135-153; Ead., *La posizione dell'isterica e la necessità della mediazione*, Donne Acqua Liquida, Palermo 1993.

<sup>131</sup> Su questo tema, uno dei documenti più importanti è il fascicolo verde, del 1983, dei "Sottosopra", intitolato: *Più donne che uomini*. Inoltre, Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, op. cit., pp. 127-188.

arbitrariamente che cosa ha misura – e per questo, tra l'altro, non può ratificare una nominazione per simpatia (non è che non debba farlo, è che non può: se una nominazione è stata ratificata per simpatia e cioè senza essere efficace, allora poi non funziona, non riesce a dare vera realtà al desiderio che vorrebbe nominare). Detto altrimenti, la donna cui è conferita autorità è una donna supposta capace di riconoscere una buona nominazione, una nominazione capace di essere giusta sia verso il desiderio, sia verso quelle altre istanze presenti nella realtà che contano per lo stesso soggetto di quel desiderio. Insomma, se una nominazione, cioè una mediazione, pone come irrinunciabile un desiderio che a sua volta misconosce delle istanze a cui lo stesso soggetto tiene, allora quella mediazione non ha giustizia ed è sovraccarica di immaginario (è immaginario, infatti, credere di poter misconoscere ciò a cui pure si tiene): ebbene, una donna cui è conferita autorità simbolica è una donna che si suppone capace di discernere simili mediazioni senza giustizia.<sup>132</sup>

Ma se il soggetto che ha autorità è supposto essere un soggetto che non decide quale nominazione è valida, ma che sa *discernere* quando la nominazione è valida, allora occorre capire che cosa significa per una nominazione o mediazione essere valida. E qui si arriva al secondo tempo della risposta in due tempi. La mediazione valida è quella che non è credibile solo per l'autorità cui ci si è affidati, ma è quella che, in quanto accettata dall'autorità simbolica, si può pretendere che sia accettata da chiunque vi abbia a che fare (eventualmente dovendo, anche costui o costei, fare un lavoro su di sé e sulla sua comprensione della situazione, per giungere a vedere che la mediazione proposta è quella giusta). Insomma, la mediazione giusta è quella che può essere accettata dall'Altro, cioè che può divenire, non perché imposta con la forza o l'inganno, ma appunto per via della sua credibilità, parte di un nuovo ordine di mediazioni.

<sup>132</sup> Un esempio in proposito è offerto da quella che Lia Cigarini ha chiamato «volontà di stravincere», opponendola alla «voglia di vincere» articolata e valorizzata nel già citato (cfr. nota precedente) “Sottosopra verde” (*Più donne che uomini*): il desiderio che vuole stravincere, incontrato da Cigarini nella sua pratica di avvocatessa divorzista, è un desiderio mediato male perché si regge solo *immaginando* di poter tralasciare istanze che il soggetto stesso riconosce valide. Cigarini dà l'ennesima prova di sapienza simbolica riconoscendo questa cattiva mediazione e addirittura facendone una figura di riflessione più generale. Insomma, attraverso la nozione di “volontà di stravincere”, Cigarini media efficacemente la situazione che ha innanzi, cioè donne che mediano male il loro desiderio volendo stravincere, e rende questa sua mediazione non solo una risorsa per quelle donne, ma *pensiero per tutti*; cfr. *Voglia di stravincere. Marina Terragni intervista Lia Cigarini*, “Via Dogana”, 68, 2004.

*D. Pensiero per tutti e passaggio a un altro ordine di rapporti.* Quanto detto mostra come la locuzione “portare a parola il proprio desiderio” non sia da intendere né come se designasse l’espressione di una preferenza o di una attesa meramente soggettive, né d’altronde come la presunta esposizione di un più alto “interesse oggettivo”. La peculiarità dell’operazione denominata “portare a parola il proprio desiderio”, comunque, non è data solo dal fatto che tale desiderio è, insieme, del soggetto e anche tale da spiazzare ciò che il soggetto credeva di essere e di preferire. La peculiarità di quell’operazione è data anche dal fatto che non tratta solo del soggetto. Potremmo dire che portando a parola il proprio desiderio si sta nominando e articolando un oggetto desiderabile: qualcosa è mostrato desiderabile in quanto si mostra che è desiderato; in quanto lo si mostra desiderato da un desiderio che è articolato nel linguaggio (e dunque è rivelato credibile e distinto da un vagheggiamento o da una fantasia), allora quel qualcosa appare avere qualità (cioè appare tale che non solo non è impossibile desiderarlo, ma ci sono ragioni per desiderarlo: è davvero un positivo). Detto ancora altrimenti: portando a parola il modo in cui la circostanza in cui si trova tocca e causa il suo desiderio, il soggetto non viene solo in chiaro su di sé, né solo cambia posizione rispetto a sé (assumendo quel desiderio che, emergendo, ha sovvertito la sua identità feticcio), ma produce una riarticolazione della stessa circostanza, la quale ora rivela di essere caratterizzata anche da quel tratto desiderabile o da quell’istanza che tocca il soggetto. Ecco dunque che il soggetto, nominando il proprio singolare desiderio, dice anche qualcosa sulla circostanza in cui è implicato: e non solo per la ragione, comunque non banale, che lui o lei stessa è parte di quella circostanza, ma appunto anche perché porta a parola uno dei tratti di quella circostanza di cui la mediazione che regola come avere a che fare con tale circostanza deve tener conto.

Il modo in cui ci si comporta in una circostanza, il modo in cui la si affronta, le possibilità pratiche secondo cui la si può abitare, tutto questo è quanto viene articolato dalle rappresentazioni simboliche e dalle forme dell’agire che ordinano tale circostanza o contesto: sono le mediazioni di quella circostanza. Ebbene, affinché tali mediazioni siano giuste nei suoi confronti, occorre che diano un posto a quei suoi tratti che contano. Vuol dire che i tratti di tale circostanza che *fanno differenza* devono essere riconosciuti farla anche a livello delle rappresentazioni e delle forme dell’agire che mediano quella stessa circostanza: se il loro far differenza non è registrato e riconosciuto, allora la mediazione non è giusta e provoca sofferenza, dolore, disorientamento e derelizione. Ma, presso chi provoca tutto questo una mediazione ingiusta? Evidentemente, presso coloro per cui i tratti non

registrati contano e fanno differenza. Detto altrimenti, i tratti di una circostanza, se contano e fanno differenza, la fanno per qualcuno dei soggetti in essa coinvolti. E se poi un soggetto porta a parola il tratto che per lui o per lei conta nella circostanza in cui si trova, sta già negoziando con la mediazione ricevuta che, per ipotesi, non registrava e non riconosceva quel tratto.<sup>133</sup> In effetti, dopo che quel tratto è stato nominato, la mediazione della circostanza non è più innocente qualora continui a non dargli un posto e un posto giusto. Per questo, la nomina del desiderio, che è anche nomina di quel tratto della situazione che attrae il desiderio, è già una messa in questione della pretesa sufficienza della mediazione ricevuta di quella situazione (che, per ipotesi, a quel desiderio a quel tratto non faceva posto). Ed è per questo che quella nomina è già politica.

Portare a parola, cioè trovare nel campo “transindividuale” del linguaggio (il campo dell’Altro, inteso come *tesoro dei significanti*) le parole giuste per nominare, il modo in cui siamo implicati in e toccati da una situazione significa contribuire ad articolare e districare i tratti che caratterizzano e contano in tale situazione e a cui una giusta mediazione deve saper dare un posto. In questo senso, quel portare a parola il desiderio non è un’operazione che riguardi solo il soggetto nella sua domanda di sapere intorno a se stesso. È un’opera che produce «pensiero per tutti».<sup>134</sup> E ciò la rende politica.

<sup>133</sup> A questo punto del discorso, si apre un problema: com’è che quella differenza che, per ipotesi, non è registrata nella mediazione dominante e dunque non fa differenza per tale mediazione si trova a far differenza per alcuni soggetti? È forse capace di far differenza, cioè di significare, al di là di qualunque mediazione? Si tratta forse di un significare immediato? La risposta è articolata giacché presenta due componenti: da un lato, quella differenza fa differenza per i soggetti nel senso che li *tocca nel corpo e nel sentire* e da qui li provoca a pensare affinché le diano parola; dall’altro lato, tale differenza che tocca nel corpo è sempre già nominata in qualche modo, ma appunto in modi che sono troppo vaghi e chiedono di essere sostituiti da mediazioni migliori, mediazioni che faranno leva su parole e tradizioni diverse da quelle che si esprimono nella mediazione dominante ricevuta. Ho affrontato tale questione nel capitolo V del mio *L’esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane*, Orthotes, Napoli 2012.

<sup>134</sup> La locuzione è di Angela Putino (*Impersonale della politica*), la cita L. Muraro, *Al mercato della felicità*, op. cit., p. 54. Il modo in cui cito questa espressione richiede un commento. Putino scrive: «che ciò che pensa una donna è pensiero e non interesse di parte» e poi «*ciò che lei pensa è pensiero per tutti*». Vuol forse dire che solo quel che pensa una donna è pensiero per tutti? No, quel che Putino sta dicendo è che la parzialità e il riconoscimento di parzialità, che sono impliciti nell’assumere la propria differenza sessuale e dunque anche nel partire da sé, non destinano a dare voce a interessi particolari o di parte, bensì aprono a una pratica diversa del “per tutti”, una pratica in cui non ci si immagina più *immediatamente capaci di dar parola all’universale e in cui l’universale pratico è il frutto dell’astrazione* (in cui, cioè, si cerca l’universale pratico nel minimale, senza accorgersi che, perlomeno sul piano

Esiste dunque un nesso tra la politica e il “per tutti”. In primo luogo, ciò che è in gioco nella politica, ciò di cui la politica si preoccupa, cioè le rappresentazioni e le forme dell’agire che mediano le varie situazioni in cui si differenzia lo spazio della convivenza, è “per tutti” nel senso che quelle rappresentazioni e forme dell’agire ordinano tale spazio a prescindere dalla singolarità di chi lo abita (sebbene non a prescindere da qualunque determinazione di chi lo abita: possono ad esempio, in rapporto a talune situazioni, dare alle donne un posto diverso da quello dato agli uomini). Sotto questo rispetto, la politica riguarda tutti non perché riguardi la serie di tutti gli individui, ma perché riguarda lo spazio che abitano in comune, cioè l’ordine simbolico-sociale che differenzia e articola tale spazio (§6, §16). In secondo luogo, la preoccupazione politica per tale ordine simbolico-sociale è “per tutti” nel senso per cui prima l’ho definita *collettiva* (§17). Ebbene, è ora possibile vedere come tale collettività possa realizzarsi in diversi modi e dunque non solo nei due più noti: quello per cui è la qualità di azioni e riflessioni compiuti *insieme* da tutti o quasi gli individui che abitano lo spazio della convivenza e quello per cui è la qualità di azioni e riflessioni compiute dai rappresentanti della totalità degli individui che abitano lo spazio della convivenza. Una preoccupazione politica per la regolazione della convivenza che è collettiva nel primo senso è l’azione di governo in una democrazia diretta; una che è collettiva nel secondo è la politica statale in un regime in cui operi il dispositivo della rappresentanza. La politica delle donne non è collettiva in nessuna di queste accezioni. È collettiva in quest’altro senso: all’interno di relazioni di affidamento e opponendosi alle mediazioni ricevute (cioè quelle dominanti a livello dell’ordine sociale), vengono elaborate nuove mediazioni per avere a che fare con delle circostanze particolari, ma tali nuove mediazioni sono elaborate tenendo conto della possibilità che siano riprese da altri soggetti ed estese ad altre situazioni. Il carattere “collettivo” di queste nuove mediazioni non dipende dunque dall’essere collettivamente prodotte, né dall’essere imposte a tutti sotto forma di leggi: sono collettive in quanto elaborate perché altre e altri vi si possano ritrovare, cioè vi possano riconoscere la giusta mediazione, oppure possano svilupparle e trasformarle ulteriormente per renderle più giuste.<sup>135</sup>

pratico, il minimale tende a rovesciarsi nel generico – oppure resta specifico, ma allora lo fa presupponendo, nel ruolo di interpretanti o di schemi, delle pratiche che non sono affatto minimali, né universali: sono pratiche parziali la cui parzialità però è nascosta e dunque imposta surrettiziamente).

<sup>135</sup> Cfr. V. Cosentino, *Il massimo di autorità con il minimo di potere*, op. cit., p. 6.

La tessitura, relazionale e contestuale, di queste nuove mediazioni, che però sono poi offerte come esempi che possono essere ripresi in *altri* contesti, non costituisce una sorta di preparazione alla tessitura di «un altro ordine di rapporti», cioè alla tessitura simbolica di un altro ordine sociale, ma è già parte della tessitura di quest'altro ordine, ordine che sta confliggendo con e sottraendo spazi a quello più diffuso e dominante.<sup>136</sup>

*E. Il personale è politico e l'universale come mediazione.* La pratica del partire da sé distilla l'invenzione pratica sottesa al noto enunciato femminista «il personale è politico». Questo enunciato, in effetti, non pone un'identità immediata, ma i termini di un movimento possibile: dal personale al politico. Questo movimento non è un moto locale, ma un approfondimento o, più esattamente, un incremento simbolico: il personale è potenzialmente già politico, si tratta dunque di far emergere questa politicità.<sup>137</sup> In ciò che ci tocca personalmente, occorre saper riconoscere delle questioni che hanno una portata più ampia e che dunque fanno parte delle questioni intorno a cui si articola, nei suoi vari contesti e ambiti, la convivenza. Affrontarle avendo in vista l'ordine dato della convivenza e la sua possibile trasformazione significa non lavorarle più nel privato, ma conferire al lavoro personale e relazionale una portata politica.

La pratica del partire da sé insegna un movimento che (a) prende le mosse da una interrogazione su ciò che ci tocca, anche e soprattutto in modi per cui sentiamo l'insufficienza delle mediazioni simboliche e pratiche ricevute, (b) giunge a una riflessione su come questo nodo abbia una realtà «transindividuale», cioè, più sobriamente, su come in esso siano implicate rappresentazioni e forme d'ordine socialmente tessute, (c) per arrivare infine alla tessitura di un'altra mediazione dello stesso. Quest'altra mediazione potrà essere, e all'inizio senz'altro sarà, marginale rispetto a quella ricevuta e dominante, eppure si colloca già nello stesso spazio, quello della convivenza. Non è una soluzione che si rivolge solo al particolare contesto che l'ha innescata, d'altronde, non è che lo oltrepassi pretendendosi immediatamente

<sup>136</sup> Si veda il numero 66, del 2003, di «Via Dogana. Rivista di pratica politica», intitolato appunto: *Passare a un altro ordine di rapporti*.

<sup>137</sup> «Non diciamo che tutto è politico, ma piuttosto che può diventarlo. O, più semplicemente, che non troviamo criteri e non abbiamo interessi a separare la politica dalla cultura, dall'amore, dal lavoro», scrivono L. Cigarini e L. Muraro, *Politica e pratica politica*, op. cit., p. 222; cfr. anche Carla Lonzi, Maria Grazia Chinese, Marta Lonzi e Anna Jaquinta, *È già politica*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1977.

universale (come fanno le leggi): l'universale è qui il frutto della mediazione.<sup>138</sup> La nuova soluzione pratica è portata a parola in un modo che la iscrive nell'ordine simbolico-sociale e dunque la rende disponibile a chi vi si riconosca e la riprenda in altri contesti e situazioni.

## VI. CONCLUSIONE. LE INVENZIONI SONO SOLO SINGOLARI?

19. Ho offerto una succinta descrizione teorica di alcune delle invenzioni distintive della pratica politica del movimento delle donne. La delucidazione teorica non è l'unica maniera di articolare con la parola quelle invenzioni pratiche, ce n'è almeno un'altra che ha priorità su questa: è la narrazioni di esperienze di pratica politica. Sia la teoria, sia la narrazione consentono di riconoscere quel che accade nella pratica e di svilupparne il significato: leggendo una narrazione, che è più concreta, si ha la possibilità di conoscere personalmente, anche se non direttamente, quelle pratiche, di familiarizzare con esse; il lavoro teorico, d'altra parte, consente di esplorare le implicazioni più generali che ha l'introduzione di quelle pratiche.

L'elaborazione teorica che ho offerto, l'ho offerta innanzitutto, anche se non solo, alla psicoanalisi di orientamento lacaniano. Non intendevo fare da *passeur* del femminismo radicale dinanzi alla scuola lacaniana, ma favorire la possibilità che il loro incontro questa volta faccia presa. L'idea che mi ha guidato è questa: riconoscendo nella loro peculiarità le invenzioni che caratterizzano la pratica politica delle donne, la psicoanalisi potrà accorgersi di avere a disposizione, oltre quelle già note, nuove possibilità pratiche attraverso cui cercare di dare consistenza al suo desiderio di politica.

In effetti, la politica della psicoanalisi può non ridursi alla difesa dell'intelaiatura giuridico-istituzionale, lo stato di diritto, che protegge lo spazio entro cui la psicoanalisi compie la sua opera puramente etica, cioè l'opera in cui si rivolge a dei soggetti, prendendoli uno per uno e aprendo per loro la possibilità di una nuova posizione (quella dell'analizzante). In alternativa a questa politica non c'è solo quella in cui la psicoanalisi diventa un partito e cerca di tradurre il suo sapere che riguarda il singolare nella forma universale delle leggi giuridiche. Il femminismo radicale insegna *un'altra alternativa*, in cui ad esser presi uno per uno sono dei contesti al centro dei quali vi sono questioni intrattabili su cui però la psicoanalisi ha sviluppato un sapere e un saperci fare.

<sup>138</sup> Cfr. Luce Irigaray, *L'universale come mediazione* (1986), in Ead., *Sessi e genealogie* (1987), tr. it. di Luisa Muraro, La Tartaruga, Milano 1989, pp. 145-171.

Come abbiamo visto, tuttavia, non è sufficiente, affinché si dia politica, che la psicoanalisi porti il suo sapere e la sua posizione di parola e di ascolto in quei contesti, ad esempio in un consultorio familiare, in una scuola, in un tribunale ecc. Anche qualora, come di solito è il caso, tale intervento apra uno spazio in cui poi accadono delle invenzioni grazie a cui i soggetti coinvolti se la sbrogliano meglio con la questione intrattabile con cui sono messi a confronto, tali invenzioni singolari non sono ancora invenzioni politiche. Affinché quelle o altre invenzioni siano politiche occorre che nella loro elaborazione, simbolica e pratica, sia posto, almeno all'orizzonte, il *problema di come potrebbero diventare parte di un altro ordine di rapporti, ossia di come potrebbero essere iscritte nell'ordine simbolico-sociale e dunque innestate nello spazio della convivenza.*

Perché tale problema sia posto, però, bisogna che cada l'assunto che, nel campo lacaniano, lo rende impensabile. Questo assunto dice che l'invenzione può essere solo singolare: l'invenzione fatta da un singolo o in una relazione singolare o magari in un contesto particolare non può che restare nei confini della vita di quel singolo o di quella relazione o di quel contesto. Questa idea è spesso introdotta a partire dall'elaborazione lacaniana della posizione non-tutta, dunque nel contesto di un discorso su una posizione che è più di donne che di uomini. Come abbiamo visto, si tratta della posizione di chi è scossa da un godimento che è *non tutto* regolato dalla funzione fallica: ebbene, a chi sta in questa posizione, per sbrogliarsela con il godimento in più, occorre un'invenzione singolare, un'invenzione che ha da esser singolare perché le invenzioni non singolari sono quelle che sfruttano il dispositivo fallico e che dunque qui, per ipotesi, non vanno bene. Ebbene, come ho mostrato più diffusamente altrove,<sup>139</sup> la più profonda sfida che il pensiero del femminismo radicale pone alla psicoanalisi di orientamento lacaniano sta proprio qui: rendere pensabili delle invenzioni che senza essere strutturate sul dispositivo fallico possono divenir parte di un altro ordine di rapporti e non restare solo singolari.<sup>140</sup> Questa possibilità non è la possibilità di tradurre l'invenzione

<sup>139</sup> Si tratta del saggio citato sopra nella nota 2.

<sup>140</sup> Nel saggio ricordato nella nota 2, dicevo che queste invenzioni costituiscono una tessitura non fallica dell'universale. Nello scritto presente mi sono corretto *sospendendo* il tentativo di separare l'elaborazione dell'universale dalla messa in opera del dispositivo fallico: quelle invenzioni non sono puramente singolari, semplicemente in quanto si inscrivono nello spazio dell'ordine socio-simbolico e dunque sono pensiero per tutti. Devo a Wanda Tommasi e soprattutto a Stefania Ferrando le obiezioni per cui ho cambiato posizione. Ora, poiché "sospendere" vuol dire "essere in dubbio" e essere in dubbio vuol dire considerare aperta anche la possibilità che l'elaborazione dell'universale sia per sé fallica, voglio aggiungere che questa

singolare in una regola universale, bensì la possibilità di produrre un potenziamento o incremento simbolico di quella invenzione: le parole che la dicono possono essere articolate fino ad esprimere un *pensiero per tutti*. Si tratta di sviluppare l'invenzione particolare chiedendosi come potrebbe diventare un'invenzione che altre e altri riprendono, come potrebbe non essere solo una bella trovata, ma venire ripresa in una tessitura più ampia che riguardi anche altri contesti più o meno vicini a quello di partenza. Ebbene, se si esclude la stessa possibilità di questo incremento, allora si esclude la possibilità di una vera politica della psicoanalisi.

In una pagina giustamente notissima e che abbiamo già evocato, Lacan porta come esempio di donna scossa da un godimento altro da quello interamente regolato dal fallo, Santa Teresa d'Avila. A dire il vero, come fa notare con pungente ironia Luce Irigaray, Lacan porta come esempio la statua del Bernini che raffigura Santa Teresa.<sup>141</sup> Ora, proprio questa costruzione dell'esempio fa buon gioco all'assunto che sto criticando, l'assunto che oggi la psicoanalisi di orientamento lacaniano, anche grazie all'incontro con il femminismo radicale, non può più presupporre o dare per scontato. In effetti, la Santa Teresa del Bernini prova quell'altro godimento e basta, mentre Santa Teresa d'Avila si è inventata come avervi a che fare. Ma la sua non è stata un'invenzione solo singolare. È stata un atto di fondazione.<sup>142</sup>

possibilità non ha nulla a che fare con una squalifica dell'universale. La funzione fallica, per Lacan, è una funzione logica, non un modo ampolloso di dire che là dove si pretende di porre un universale c'è un condizionamento sessista o *similia*. Insomma, dire che non c'è universale che non sia fallico, dal punto di vista lacaniano, significa innanzitutto che non c'è universale che non sia articolato dalla logica dei predicati e in relazione a cui non ci possa essere un sapere che ne fa il suo oggetto di disamina. Il godimento altro, dice Lacan, sfugge a tutto questo. Io sto suggerendo che anche la pratica *politica* delle donne non vi rientra per intero.

<sup>141</sup> Luce Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso. Sulla condizione sessuale, sociale e culturale delle donne*, trad. it. di L. Muraro, Feltrinelli, Milano 1978, p. 75

<sup>142</sup> Teresa d'Avila stessa descrive le sue fondazioni di conventi carmelitani nel *Libro de las fundaciones*. La psicoanalista Erminia Macola insisteva sulla necessità di introdurre il concetto di atto di fondazione (usato anche da Lacan in riferimento alla sua scuola) per rendere conto e sviluppare l'idea della "invenzione singolare" di Teresa d'Avila; cfr. E. Macola, *Il castello interiore. Il percorso soggettivo nell'esperienza mistica di Giovanni della Croce e Teresa d'Avila*, Biblioteca dell'immagine, Pordenone 1987. Non so quale reazione avrebbe avuto Macola alla prospettiva in cui ho collocato la sua distinzione, ma penso che l'avrebbe ascoltata. Alla memoria di quella sua capacità di ascolto dedico questo scritto.