

For a definition of psychoanalysis

Renzo Carli*

The work intends to propose the distinction between facts and experiences, affirming how psychoanalysis deals with emotions and not facts. This involves a critical review of the notion of cure for psychoanalysis and proposals to reaffirm the political and social value of a theory of technique, that discovered and founded by Sigmund Freud, which today risks becoming confused in the folds of a mortifying conformism.

Keywords: Freud; collusion; scientific invariance; greed; change.

*Past Full Professor of Clinical Psychology at the Faculty of Psychology 1 of the University “Sapienza” in Rome, Member of the Italian Psychoanalytic Society and of the International Psychoanalytical Association, Director of *Rivista di Psicologia Clinica* (Journal of Clinical Psychology) and of *Quaderni della Rivista di Psicologia Clinica* (Cahiers of the Journal of Clinical Psychology), Director of the Specializing Course in Psychoanalytic Psychotherapy – Psychological Clinical Intervention and Analysis of Demand. E-mail:renzo.carli@uniroma1.it

Carli, R. (2017). Per una definizione di psicoanalisi [For a definition of psychoanalysis]. *Rivista di Psicologia Clinica*, 1, 10-28. doi: 10.14645/RPC.2017.1.667

Per una definizione di psicoanalisi

Renzo Carli*

Abstract

Il lavoro intende proporre la distinzione tra fatti e vissuti, affermando come la psicoanalisi si occupi dei vissuti e non dei fatti. Ciò comporta una revisione critica della nozione di cura per la psicoanalisi e proposte volte a riaffermare la valenza politica e sociale di una teoria della tecnica, quella scoperta e fondata da Sigmund Freud, che rischia oggi di confondersi nelle pieghe di un mortificante conformismo.

Parole chiave: Freud; collusione; invarianza scientifica; avidità; cambiamento.

*Già Professore Ordinario di Psicologia Clinica presso la Facoltà di Psicologia 1 dell'Università di Roma "Sapienza", Membro della Società Psicoanalitica Italiana e dell'International Psychoanalytical Association, Direttore di Rivista di Psicologia Clinica e di Quaderni della Rivista di Psicologia Clinica, Direttore del Corso di Specializzazione in Psicoterapia Psicoanalitica – Intervento Psicologico Clinico e Analisi della Domanda. E-mail: renzo.carli@uniroma1.it

Carli, R. (2017). Per una definizione di psicoanalisi [For a definition of psychoanalysis]. *Rivista di Psicologia Clinica*, 1, 10-28. doi: 10.14645/RPC.2017.1.667

Viagiar descanta,
ma chi parte mona
torna mona
(detto di anonimo veneto)

Premessa

Quando si parla di psicoanalisi vengono spesso sovrapposte o confuse tre declinazioni dell'argomento: la storia della psicoanalisi, i suoi fondamenti teorici e l'esperienza clinica.

C'è poi una quarta componente, questa volta agita, che ha a che fare con l'appartenenza al gruppo, alla casta, al popolo della psicoanalisi; è l'elemento della fedeltà psicoanalitica, quella fedeltà che, sola, sembra avvalorare l'appartenenza di una persona, che si ritiene psicoanalista, al contesto ufficiale o ufficioso della psicoanalisi. Sul quarto elemento della questione psicoanalitica tornerò più avanti, approfondendone la rilevanza ma evidenziando, al contempo, la potenziale falsificazione della psicoanalisi insita nel tema dell'appartenenza.

Restiamo alle prime tre componenti della psicoanalisi: storia, teoria e clinica.

Tre dimensioni interessanti ma che non vanno confuse tra loro, pena il ricadere nel quarto elemento, quello della fedeltà che fonda una pretesa appartenenza esclusiva.

Pochi cenni sulla questione storica della psicoanalisi, una storia che può aiutare a comprendere il difficile e controverso cammino della scoperta freudiana e della proposta di cura, o di conoscenza, che la psicoanalisi ha sviluppato nel tempo. Ma anche una storia che può illudere qualcuno, nella falsa convinzione che si sappia di psicoanalisi per il solo fatto di conoscere le vicende dei suoi protagonisti, descrivendo aneddoti sulla vita di questo o di quello psicoanalista, trasformando la psicoanalisi stessa in una sorta di competitività erudita che nulla ha a che fare con la teoria e con la clinica, elementi portanti della scoperta di Freud. Confondere la conoscenza della storia psicoanalitica, o la storia delle proposte teoriche entro l'ambito psicoanalitico, con la competenza a praticare la psicoanalisi quale esperienza di relazione e di conoscenza, è un errore purtroppo molto frequente; rassicurante per chi pretende di avvalorare la scorciatoia "storica" quale modo per evitare la ben più difficile strada della competenza a praticare la clinica psicoanalitica.

Va anche detto che la storia della psicoanalisi è un campo di conoscenza sicuramente difficile, che andrebbe lasciato agli storici. La psicoanalisi nasce, come tutti noi sappiamo, a cavallo tra l'Ottocento e il Novecento; si tratta di una proposta teorica e pragmatica che data poco più di un secolo. In questo periodo, d'altro canto, la novità dirompente della proposta freudiana e dei suoi sviluppi ha influito in modo rilevante sulla cultura del Novecento, imprimendo alla cultura stessa una svolta decisiva. Ciò comportò conflitti, polemiche, rotture tra scuole psicoanalitiche, assieme a una produzione scientifica e letteraria enorme, capace di riempire intere biblioteche. Rintracciare un filo coerente in tale vastissima produzione "psicoanalitica", è compito quasi impossibile per chi lavora entro l'ambito della stessa psicoanalisi. Solo una visione storica del tema, a mio modo di vedere, consentirà un'utile sintesi delle vicende storiche del movimento psicoanalitico, dei suoi progressi o regressi, a partire dalla vasta e spesso contraddittoria produzione scientifica del suo scopritore, Sigmund Freud.

Ci troviamo così confrontati con una prima aporia: la conoscenza storica della psicoanalisi comporta l'approfondimento di una serie molto vasta di teorie della mente e di teorie della tecnica psicoanalitica, mentre – come affermava autorevolmente Bion e come è convinzione di molti psicoanalisti esperti – la pratica psicoanalitica implica l'uso di una o – al massimo – due teorie di riferimento clinico. Teorie, inoltre, con caratteristiche ben precise nella loro connotazione epistemologica, come vedremo tra breve. Questo spiega il motivo per cui chi si propone di approfondire la storia del movimento psicoanalitico, del suo sviluppo o della sua involuzione scientifica, delle vicende che hanno caratterizzato le relazioni tra i suoi protagonisti, difficilmente pratica anche la psicoanalisi quale professione.

Nella professione psicoanalitica, di contro, è molto importante chiarire quale sia il riferimento teorico sul quale si pensa di fondare la propria prassi. Di questo mi occuperò nel seguito di questo lavoro.

Un esempio: Edipo, il parricidio e il senso di colpa. I fatti e i vissuti

La divulgazione scientifica sulla carta stampata, quotidiani o settimanali, rappresenta spesso uno scoglio difficile da superare per chi si prova in tale compito. Lo studioso viene “consultato” dai giornalisti su temi specifici, dettati dalla cronaca e, per gli psicoanalisti o per gli psicologi, per gli psichiatri *et similia*, dalla rilevanza emozionale che i fatti di cronaca rivestono – nella valutazione del giornalista “committente” – per la cosiddetta “gente comune”. Questo, ad esempio, è il motivo per cui ho sempre rifiutato di scrivere contributi e pareri “scientifici” sui quotidiani che, nel passato, mi hanno più e più volte interpellato in merito ad eventi, i più disparati.

Sono consapevole dei limiti che, necessariamente, rivestono questi contributi giornalistici, quando vengono elaborati e proposti dagli psicoanalisti; ma anche della “semplicità” teorica a cui costringono, quindi dell’esplicitazione – spesso veritiera – del proprio riferimento culturale. È in considerazione di questo secondo elemento che ho deciso di portare, quale esempio che vorrei discutere, il recente contributo di uno psicoanalista – molto noto quale saggista e autore di libri di successo – all’evento di cronaca del 10 gennaio di quest’anno, tratto da *il Post* del 12 gennaio 2017:

A Pontelangorino, una frazione del comune di Codigoro, in provincia di Ferrara, proseguono le indagini sull’uccisione di Salvatore Vincelli (59 anni) e della moglie Nunzia Di Gianni (45 anni), avvenuta il 10 gennaio scorso. Il loro omicidio è diventato rapidamente un caso di cronaca nazionale, non solo per la sua efferatezza, ma anche per gli ultimi sviluppi nelle indagini che hanno portato al fermo di un ragazzo di 16 anni, figlio della coppia, e di un suo amico di 17 anni, ritenuti al momento i responsabili del delitto. Molti dettagli devono essere ancora chiariti, ma nelle ultime ore il procuratore capo di Ferrara, Bruno Cerchi, ha detto che i due minorenni hanno confessato le loro responsabilità nel duplice omicidio (www.ilpost.it).

Ecco il contributo di Massimo Recalcati sul tema, pubblicato in data 13 gennaio sul quotidiano *la Repubblica* con il titolo: *Quei figli senza senso di colpa*.

La grande tragedia di Edipo re di Sofocle, riletta da Freud, ha elevato la ferocia del figlio Edipo che assassina il padre a paradigma di una scena universale: ogni figlio vuole liberarsi di suo padre e dei suoi genitori per realizzare il proprio desiderio. Il conflitto tra le generazioni, lo sappiamo, è un passaggio fondamentale nel processo di umanizzazione della vita. Necessariamente l’esistenza di una Legge implica anche la tendenza alla sua violazione trasgressiva. Ma Edipo, che realizza la più estrema delle trasgressioni, porta anche su di sé le marche dei terribili crimini del parricidio e dell’incesto. Per questo al termine della tragedia si cava gli occhi con i fermagli dei capelli di sua moglie e madre Giocasta. A dimostrazione che la Legge si è iscritta nel suo corpo nella forma del senso di colpa per ciò che ha commesso.

Nel delitto di Codigoro, invece, in primo piano non c’è alcun conflitto tra Legge e desiderio e, di conseguenza, nessuna esperienza autentica della colpa. La fredda frivolezza con la quale vengono messi a morte i genitori non sembra avere più alcun rapporto con il senso della tragedia. Il figlio che, con la complicità di un amico reclutato a pagamento, ha macchinato il delitto, non mostra, infatti, al termine degli interrogatori, alcun segno di pentimento. E poco importa se più tardi il suo avvocato dirà il contrario. Appare lontano anni luce dalla tragica lacerazione che affligge il povero Edipo. Anziché essere diviso dal conflitto tra il desiderio e la Legge, egli ha ucciso semplicemente per coltivare l’illusione di una vita facile e spensierata – letteralmente: senza pensiero –. La violenza furiosa che rende impossibile ogni parola si configura così come il suo strumento più immediato: per raggiungere l’obiettivo di una libertà spensierata bisogna eliminare fisicamente l’insopportabile presenza dei propri genitori e delle loro prediche.

“Onora tuo padre e tua madre” è uno tra i comandamenti biblici più belli. Portare “onore” ai propri genitori – non malgrado siano imperfetti e vulnerabili, ma proprio perché essi sono tali – significa riconoscere il debito simbolico grazie al quale la vita sorge e iscriverne la propria vita nel patto tra le generazioni, perché nessuna vita può farsi da se stessa. La bellezza di questo comandamento è stata oltraggiata da questo figlio che mostra di non saper sopportare la minima frustrazione. Ma questo figlio è anche un nostro figlio: la liberazione da ogni senso di colpa viene infatti salutata dal neo-libertinismo del nostro tempo come un principio irrinunciabile, trascurando il fatto che esso non è di per sé una malattia, ma il fondamento di ogni possibile incorporazione soggettiva della Legge.

Se nelle società religiose l’ipertrofia sacrificale del senso di colpa poteva dar luogo ad una vera e propria malattia psicologica, nella società attuale la sua estinzione prepara ad una dimensione predatoria dei rapporti umani che sembra non trovare più argini. Senza esperienza del senso di colpa non c’è, infatti,

esperienza possibile della Legge. Riconoscere la propria colpa è infatti il primo indispensabile passo affinché la Legge possa iscriversi nel cuore dell'uomo(www.repubblica.it).

Due sono i temi psicoanalitici – tra quelli trattati in questo scritto – sui quali vorrei soffermarmi: l'utilizzazione del mito di Edipo quale esempio di parricidio e la proposta circa l'importanza del senso di colpa, o della sua assenza, per l'adattamento sociale, dei giovani in particolare.

Inizierei rileggendo Freud, citato dal nostro autore circa il mito di Edipo, così come scrive ne "L'interpretazione dei sogni" (1899/2003).

Secondo le mie ormai numerose esperienze, i genitori hanno la parte principale nella vita psichica infantile di tutti i futuri psiconevrotici: amore per l'uno, odio per l'altro dei genitori, fanno parte di quella riserva inalienabile di impulsi psichici che si forma in quel periodo ed è così significativa per la semeiologia della futura nevrosi. Non credo però che gli psiconevrotici si differenzino molto, a questo riguardo, da altri uomini che rimangono normali, nel senso che riescano a creare qualche cosa di assolutamente nuovo e loro peculiare. È molto più probabile, ed è comprovato da osservazioni occasionali in bambini normali, che anche in questi sentimenti di amore e di odio verso i genitori essi ci facciano distinguere più chiaramente, per semplice ingrandimento, ciò che accade in modo meno chiaro e meno intenso nella psiche della maggior parte dei bambini. A sostegno di questa conoscenza, l'antichità ci ha tramandato un materiale leggendario, la cui energica e universale efficacia riesce comprensibile soltanto ammettendo un'analogia validità generale delle premesse anzidette, tratte dalla psicologia infantile.

Intendo la leggenda del re Edipo e l'omonimo dramma di Sofocle. Edipo, figlio di Laio re di Tebe e di Giocasta, viene esposto lattante perché un oracolo ha predetto al padre che il figlio non ancora nato sarà il suo assassino. Edipo viene salvato e cresce come figlio di re in una corte straniera¹, sinché, incerto della propria origine, interroga egli stesso l'oracolo e ne ottiene il consiglio di star lontano dalla patria, perché sarebbe costretto a divenire l'assassino di suo padre e lo sposo di sua madre. Sulla strada che lo porta lontano dalla presunta patria, incontra il re Laio e lo uccide nel corso di una repentina lite. Giunge poi davanti a Tebe, dove risolve gli enigmi della Sfinge che sbarrava la via; per ringraziamento i Tebani lo eleggono re e gli offrono in dono la mano di Giocasta. Per lungo tempo regna pacifico e onorato, genera con la madre a lui sconosciuta due figli e due figlie, finché scoppia una pestilenza che induce ancora una volta i Tebani a consultare l'oracolo. Qui comincia la tragedia di Sofocle. I messi portano il responso che la pestilenza avrà fine quando l'uccisore di Laio sarà espulso dal paese. Ma dove si trova costui?

E dove

Potrà scoprirsi l'indistinta traccia
Che testimoni della colpa antica?

Ora, l'azione della tragedia non consiste in altro che nella rivelazione gradualmente approfondita e ritardata ad arte – paragonabile al lavoro di una psicoanalisi – che Edipo stesso è l'assassino di Laio, ma anche il figlio dell'assassinato e di Giocasta. Travolto dalla mostruosità dei fatti commessi inconsapevolmente, Edipo si acceca e abbandona la patria. L'oracolo si è avverato.

Edipo re è una cosiddetta tragedia del fato; il suo effetto tragico pare basato sul contrasto fra il supremo volere degli dei e i vani sforzi dell'uomo minacciato dalla sciagura; profondamente colpito, lo spettatore dovrebbe apprendere dalla tragedia la rassegnazione al volere della divinità e la cognizione della propria impotenza. È logico, quindi, che alcuni poeti moderni abbiano cercato di ottenere un effetto tragico analogo, intessendo lo stesso contrasto in una favola da loro inventata. Ma gli spettatori hanno assistito indifferenti all'attuarsi – contro ogni resistenza – di una maledizione o di un oracolo in uomini incolpevoli: le successive tragedie del fato sono rimaste inefficaci.

Se il re Edipo riesce a scuotere l'uomo moderno non meno dei greci suoi contemporanei, la spiegazione può trovarsi soltanto nel fatto che l'effetto della tragedia greca non si basa sul contrasto fra destino e volontà umana, bensì va ricercato nella peculiarità del materiale in cui tale contrasto si presenta. Deve esistere nel nostro intimo una voce pronta a riconoscere la forza coattiva del destino di Edipo, mentre siamo in grado di rifiutare come puramente arbitrarie le costruzioni che figurano in *L'avola* [di Grillparzer (1817)] o in altre tragedie fataliste. E realmente, nella storia del re Edipo è contenuto un momento determinante di questo tipo. Il suo destino ci commuove soltanto perché sarebbe potuto diventare anche il nostro, perché prima della nostra nascita l'oracolo ha decretato la medesima maledizione per noi e per lui. Forse a noi tutti era dato in sorte di rivolgere il primo impulso sessuale alla madre; il primo odio e il primo

¹ Corinto (Nota dell'Autore di questo lavoro).

desiderio di violenza contro il padre: i nostri sogni ce ne danno la convinzione. Il re Edipo, che ha ucciso suo padre Laio e sposato sua madre Giocasta, è soltanto l'appagamento di un desiderio della nostra infanzia. Ma, più fortunati di lui, siamo riusciti in seguito – nella misura in cui non siamo diventati psiconevrotici – a staccare i nostri impulsi sessuali da nostra madre, a dimenticare la nostra gelosia nei confronti di nostro padre. Davanti alla persona in cui si è adempiuto quel desiderio primordiale dell'infanzia, indietreggiamo inorriditi, con tutta la forza della rimozione che questi desideri hanno subito da allora nel nostro intimo. Portando alla luce nella sua analisi la colpa di Edipo, il poeta ci costringe a prender conoscenza del nostro intimo, nel quale quegli impulsi, anche se repressi, sono pur sempre presenti. La contrapposizione con cui il coro ci lascia:

... mirate

Lui che sapeva gli enigmi famosi, il più grande tra gli uomini,
Edipo, a cui nessuno nel tempo felice si volse
Senza un invido sguardo... verso che gorgi d'orrore
E di dolore discenda...

questo monito tocca noi stessi e il nostro orgoglio, noi che dagli anni dell'infanzia siamo diventati ai nostri occhi così saggi e potenti. Come Edipo, viviamo inconsapevoli dei desideri, offensivi per la morale, che ci sono stati imposti dalla natura e dopo la loro rivelazione noi tutti vorremmo distogliere lo sguardo dalle scene della nostra infanzia.

Che la leggenda di Edipo sia tratta da un primordiale materiale onirico, che ha per contenuto il penoso turbamento del rapporto con i genitori attraverso i primi impulsi sessuali, si trova indicato in modo non equivoco nel testo della tragedia sofoclea. Giocasta consola Edipo, non ancora consapevole ma reso tuttavia inquieto dal ricordo dei responsi dell'oracolo, accennando a un sogno comune sì a molti uomini ma, secondo lei, senza significato alcuno:

Quanti, prima di te, nei sogni loro
Giacquero con la madre! Ma la vita,
Per chi vede in quest'ombra il nulla vano,
È solamente lievissimo peso.

Come allora, anche oggi il sogno di avere rapporti sessuali con la madre è frequente in molti uomini, che lo raccontano indignati e sorpresi. Esso è, come si può comprendere, la chiave della tragedia e il complemento del sogno della morte del padre. La favola di Edipo è la reazione della fantasia a questi due sogni tipici e, nello stesso modo in cui i sogni di adulti sono vissuti con sentimenti di rifiuto, così la leggenda deve accogliere nel suo contenuto anche orrore e autopunizione. La sua ulteriore configurazione deriva ancora una volta da un'erronea elaborazione secondaria della materia, che cerca di asservire quest'ultima a un intento teologizzante. (Vedi sopra il materiale onirico dell'esibizione, pp. 226 sgg.). Il tentativo di conciliare l'onnipotenza divina con la responsabilità umana è destinato naturalmente a fallire, sia in questo sia in qualsiasi altro materiale.

Nello stesso terreno dell'*Edipo* resi radica un'altra grande creazione tragica, l'*Amleto* di Shakespeare. Ma nella mutata elaborazione della medesima materia si rivela tutta la differenza nella vita psichica di due periodi di civiltà tanto distanti tra loro², il secolare progredire della rimozione nella vita affettiva dell'umanità. Nell'*Edipo*, l'infantile fantasia di desiderio che lo sorregge viene tratta alla luce e realizzata come nel sogno; nell'*Amleto* permane rimossa e veniamo a sapere della sua esistenza – in modo simile a quel che si verifica in una nevrosi – soltanto attraverso gli effetti inibitori che ne derivano. L'effetto travolgente del dramma più recente si è dimostrato singolarmente compatibile col fatto che si può rimanere perfettamente all'oscuro del carattere dell'eroe. Il dramma è costruito sull'esitazione di Amleto ad adempiere il compito di vendetta assegnatogli; il testo non rivela quali siano le cause o i motivi di questa esitazione, né sono stati in grado di indicarli i più diversi tentativi di interpretazione. Secondo la concezione tuttora prevalente, che risale a Goethe, Amleto rappresenta il tipo d'uomo la cui vigorosa forza di agire è paralizzata dallo sviluppo opprimente dell'attività mentale ("Il pallore del pensiero infetta il vivo colore della risolutezza"). Secondo altri, il poeta ha tentato di descrivere un carattere morboso, indeciso, che rientra nell'ambito della nevrosi. Senonché, la finzione drammatica dimostra che Amleto non deve affatto apparirci come una persona incapace di agire in generale. Lo vediamo agire due volte, la prima in un

² Sofocle nasce nel 596 avanti Cristo; William Shakespeare nasce nel 1616. La distanza temporale tra i due ammonta a più di duemila anni (Nota di chi scrive).

improvviso trasporto emotivo, quando uccide colui che sta origliando dietro il tendaggio³, una seconda volta in modo premeditato, quasi perfido, quando con tutta la spregiudicatezza del principe rinascimentale manda i due cortigiani⁴ alla morte a lui stesso destinata. Che cosa dunque lo inibisce nell'adempimento del compito che lo spettro di suo padre gli ha assegnato? Appare qui, di nuovo, chiara la spiegazione: la particolare natura di questo compito. Amleto può tutto, tranne compiere la vendetta sull'uomo che ha eliminato suo padre prendendone il posto presso sua madre, l'uomo che gli mostra attuati i suoi desideri infantili rimossi. Il ribrezzo che dovrebbe spingerlo alla vendetta è sostituito in lui da autorimproveri, scrupoli di coscienza, i quali gli rinfacciano che egli stesso, alla lettera, non è migliore del peccatore che dovrebbe punire. Così ho tradotto in termini di vita cosciente ciò che, nella psiche dell'eroe, deve rimanere inconscio. Se qualcuno vuol dare ad Amleto la denominazione di isterico, posso accettarla solo come corollario della mia interpretazione. A questa ben s'accorda l'avversione sessuale che Amleto manifesta poi nel dialogo con Ofelia, la medesima avversione sessuale che negli anni successivi doveva impadronirsi sempre più dell'animo del poeta, sino alle sue estreme manifestazioni nel *Timone d'Atene*⁵. Naturalmente, può essere solo la personale vita psichica del poeta, quella che si pone di fronte a noi nell'Amleto. Traggo dall'opera di Georg Brandes su Shakespeare la notizia che il dramma è stato composto immediatamente dopo la morte del padre di Shakespeare (1601), quindi in pieno lutto, nella reviviscenza – ci è lecito supporre – delle sensazioni infantili di fronte al padre. È noto anche che il figlio di Shakespeare, morto giovane, aveva nome Hamnet (identico a Hamlet). Come l'Amleto tratta del rapporto del figlio coi genitori, così il *Macbeth*, cronologicamente vicino, ha per tema la mancanza di figli. Del resto, nello stesso modo in cui ogni sintomo nevrotico, e il sogno stesso, sono passibili di sovrainterpretazione, anzi la esigono per essere totalmente compresi, così anche ogni autentica creazione poetica sorge da più di un motivo, da più di un impulso nell'anima del poeta e ammette più di un'interpretazione. Ho qui tentato soltanto l'interpretazione dello strato più profondo di impulsi esistente nella psiche del poeta creatore (pp. 242-247).

Freud parla, a proposito dell'*Edipo re*, di tragedia del fato. Edipo non vuole uccidere il padre e giacere con la madre. Anzi, fugge da Corinto proprio per evitare il compimento di quanto l'oracolo ha predetto. In questo inutile tentativo di fuga dal destino si avvera, necessariamente, quanto è stato predetto. Edipo, per citare Freud, è “travolto dalla mostruosità dei fatti commessi inconsapevolmente” e non dalla colpa. Sofocle ci parla di un mito, quello di Edipo. È importante distinguere il mito dalla realtà, e cogliere gli elementi che condizionano questa differenza. Ricordo quanto ho affermato, a proposito del mito, in un passaggio di “Miti e convivenza” (Carli & Sesto, 2015).

Ma, è importante chiederselo, cos'è il mito?

Possiamo definirlo come un racconto che cerca di dare senso alle origini del nostro stare al mondo, che dice di dove veniamo, che traccia una storia dell'umanità, delle sue vicende originarie e del suo divenire. Il mito è la declinazione di fantasie originarie, entro un tempo in continuo divenire. Per questo la mitologia conferisce senso ad alcune discontinuità condivise, a popoli, a regioni del mondo, a civiltà, culture, credenze religiose, eventi che nel mito trovano la loro unità, la loro specificità e la loro differenziazione.

Il mito costruisce aree del sapere e aree della convivenza. Ha funzione di riconoscimento, di appartenenza, di marcatura delle discontinuità che si fa, poi, storia, nomi e differenze. Pensiamo all'“O” di Giotto, al mito del pastorello che incantò il messo papale, tracciando un cerchio perfetto. Ma anche al mito di Cimabue che scopre Giotto: siamo ancora all'imberbe pastorello, sorpreso dall'insigne pittore mentre rappresentava figurativamente, ed in modo mirabile, le pecorelle che custodiva nel campo; o al mito dello scherzo fatto dal Giotto allievo al Cimabue maestro, dipingendo una mosca sui fogli da disegno del maestro; mosca così ben disegnata, che quest'ultimo la cercò di scacciare con la mano. Un mito, quello di Giotto, che si fonda sull'abilità “realistica” del giovane pittore, destinato a marcare un nuovo modo di concepire la pittura; uno stile che pose fine alla pittura medioevale e diede inizio alla pittura “moderna”. Un mito dalle origini antiche, che risale ad Apelle, capace di ingannare alcuni uccelli dipingendo un grappolo d'uva così “veritiero”, da indurli a beccare il dipinto. Siamo confrontati con il mito dell'arte “verista”. Un mito che si differenzia da quello medioevale, capace di immergere santi, madonne, sacre conversazioni, vergini e martiri, nello spazio infinito del fondo oro, spazio senza tempo e senza punti di *repere*, capaci di localizzare l'evento rappresentato.

La convivenza, nella sua differente variegatura, è fondata su un mito. Ma è la stessa convivenza che crea e diffonde miti. Il mito segna la discontinuità ma, allo stesso tempo, segue il *fil rouge* della continuità. Questa è il

³ Polonio, il padre di Ofelia e di Laerte (Nota di chi scrive).

⁴ Rosencrantz e Guildenstern (Nota di chi scrive).

⁵ Timone è un ateniese del V secolo a.c., reso leggendario dalla sua misantropia (Nota di chi scrive).

grande mistero dei miti: l'averne, quale obiettivo, la marcatura della discontinuità e il costituirsi, al contempo, come il più grande apporto alla continuità che la mente umana abbia mai prodotto.

Il mito, si dice, ha una funzione esplicativa di aspetti "misteriosi" della vita; c'è il mito del fulmine, quello dell'eruzione dei vulcani, quello della successione tra il giorno e la notte, il mito degli astri, ci sono miti riferiti al corpo umano, alla vita e alla morte, ci sono i miti della guerra e della pace, miti dell'amore e dell'odio. Il mito, d'altro canto, ha precipuamente la funzione di fondare la convivenza, la condivisione narrata delle emozioni condivise entro i gruppi sociali. Il mito, quindi, definisce i gruppi sociali e ne rende possibile l'identificazione, l'appartenenza, la condivisione culturale.

L'origine dei sistemi sociali, il loro ripetersi entro il tempo, la loro identità discontinua nei confronti di altri gruppi sociali, la loro fondazione storica sono, tutte, dimensioni fondate sul mito. Un sistema sociale senza miti non si dà, e l'impoverimento nella produzione dei miti è la premessa problematica dell'anomia, della diaspora sociale, della perdita di identità.

La funzione mitopoietica, quindi, è importante per l'istituirsi dell'appartenenza sociale, per il costruirsi dell'identità (Carli, 2011).[...] È interessante guardare all'evoluzione del pensiero sul mito, sin dai tempi dei Greci. È dal V secolo, con il filosofo Senofane di Colofone e, più avanti, con lo storico Tuciddide che inizia la critica al mito, da parte dei Greci: una condanna di storie viste come selvagge e primitive, scandalose; storie che mettono in scena, riferite a dèi e personaggi sovrumani, quanto è visto come proibito e condannabile per gli uomini. I miti raccontano di ogni nefandezza, dal mentire al rubare, dal commettere adulterio all'agire crudelmente la gelosia, dall'ingannare al mostrarsi inaffidabili, dall'agire la cupidigia all'essere presi dal desiderio di vendetta. Perché? Senofane, seguiamo il lavoro di Detienne, dice esplicitamente che i miti sono frutto di invenzione, sono pure finzioni; i miti, inoltre, sono racconti, storie attribuibili agli "altri", ai barbari che propongono miti illusori, incredibili, stupidi.

Tuciddide, lo storico, pone una distinzione fra tradizione orale, propensa al favoloso, alla deformazione della realtà, e storia fondata su documenti scritti, ove viene respinta e superata la propensione al piacere e al meraviglioso. È con la scrittura, con i "logografi" come Erodoto, che si supera la tradizione orale priva di argomentazioni e osservazioni empiriche, prona al "meraviglioso", per assurgere alle osservazioni empiriche e alla fondazione scientifica degli eventi.

Filosofia, storia, scrittura sono i pilastri di un sapere greco che lascia dietro di sé il mito, condannandone la rozzezza selvaggia e menzognera.

La stessa cosa avviene con i moderni studiosi del mito, a cavallo tra '800 e '900, così come nel corso della prima metà del secolo scorso. Lévi-Strauss (1958/1964), in una sua notissima definizione, dice che "il mito è linguaggio" (p. 236). Mito, filosofia, storia, scienza del linguaggio e più in generale riflessione scientifica: ecco il cammino obbligato che il mito è chiamato a percorrere. Sin dai tempi di Marcel Mauss si intuisce o si afferma che il mito appartiene al modo d'essere inconscio della mente. Ma l'assegnazione del mito al livello inconscio significa, *tout court*, identificare il mito con una produzione mentale e sociale "primitiva", arcaica, pericolosa se non è ridotta entro i termini dell'interpretazione, se non è, quindi, controllabile entro la supponenza della comprensione. L'inconscio è pericoloso perché genera nevrosi; il mito è pericoloso perché genera illusioni, favole e deformazione della realtà (pp. 10-11).

Il rapporto tra mito e storia è lo stesso che poniamo, entro la teoria psicoanalitica, tra fatti e vissuti. Distinguere tra fatti e vissuti è fondamentale per lo psicoanalista che si occupa di vissuti, non di fatti. Il mito corrisponde al vissuto. In questo senso è possibile cogliere l'ambiguità di Freud nella sua ricostruzione del mito edipico. Un'ambiguità che scompare nel testo di Recalcati ove, deformando il mito, si attribuisce a Edipo l'intenzione di uccidere il padre e di giacere con la madre, per poi pentirsene; scompare in tal modo la distinzione tra fatti e vissuti e diventa legittima, quindi, la comparazione tra il personaggio mitico che prova colpa per quanto ha agito e i due giovani di Codigoro che non sembrano provare colpa alcuna per il loro delitto, realmente messo in atto.

Il mito edipico, come tutti i miti, vuole rappresentare l'agito di un sogno o di una fantasia; un agito mitico, appunto, ove ciò che viene messo in atto consente ai "fruitori" del mito di condividere emozionalmente il "primordiale materiale onirico" del quale parla Freud, ad esempio assistendo alla rappresentazione delle vicende messe in scena grazie al testo di Sofocle. Il mito, in altri termini e in quanto narrazione socialmente condivisa, consente la condivisione collusiva di fantasie infantili o adulte che organizzano la cultura di un gruppo sociale. Il mito non narra "fatti" realmente accaduti, ma parla di fantasie collusive che fondano le culture locali di un popolo. I miti greci, e il mito edipico ne è un esempio importante, hanno contribuito alla costruzione della cultura caratterizzante la Grecia antica.

Dicevo dell'ambiguità di Freud, che mette in relazione il tema del mito edipico con i sogni e le fantasie di molti uomini, bambini o adulti, in stretta relazione o continuità con la loro vita sessuale infantile; fantasie

derivanti dalle “pulsioni” sessuali di desiderio nei confronti della madre e di aggressività violenta nei confronti del padre. Sappiamo che Freud collega questo “complesso edipico” alle vicende primordiali dell’uomo, all’orda primitiva che ha ucciso il padre, per poi provare colpa per quanto commesso, assieme alla necessità di creare ferree leggi di regolazione del sistema sociale tra fratelli, con la costruzione di “Totem e tabù”. Già ho proposto una lettura critica di questa ricostruzione “storica” delle vicende primordiali dell’uomo (Carli, 2016); in questa ricostruzione delle primitive vicende dell’umanità, Freud pone un’ambigua separazione tra realtà degli eventi e vissuti emozionali presenti, ad esempio, nei sogni o nelle associazioni delle persone in analisi.

Nel testo su Edipo de “L’interpretazione dei sogni”, Freud ricorda come molti drammaturghi romantici, in particolare di lingua tedesca, abbiano tentato la strada della tragedia fatalista, sulle orme di Sofocle, senza tuttavia raggiungere quelle potenzialità commoventi di partecipazione, negli spettatori, che invece riconosce quale caratteristica poetica insostituibile nel Sofocle dell’*Edipo re*. Perché, si chiede Freud? Il motivo sta, come abbiamo visto, nel contenuto fantasmatico della tragedia che coincide con le fantasie infantili di tutti noi: uccidere il padre e giacere con la madre. In tal senso, Freud sembra incerto: ricorda il testo, esplicito, della tragedia di Sofocle ove il “responsabile” dell’uccisione di Laio e del matrimonio tra Edipo e Giocasta è il fato; nel ricordare, d’altro canto, la capacità di commuovere della tragedia sofoclea, le parole di Freud sembrano attribuire gli eventi allo stesso Edipo: ciò al fine di far coincidere il suo comportamento con le fantasie infantili che stanno, irrinunciabilmente, alla base del complesso edipico. Delle due l’una: il fato ci prescrive fantasie assimilabili al contenuto della tragedia di Edipo, oppure Edipo uccide, di fatto, il padre e giace, di fatto, con la madre, come nelle fantasie stesse. L’impasse in cui s’è cacciato Freud è complessa e per certi versi irrisolvibile, se non si utilizza la categoria psicoanalitica che distingue fatti e vissuti. Il “fato” della tragedia greca sembra essere il mediatore tra fatti (Edipo non sa quello che sta agendo tragicamente) e vissuti (nel nostro vissuto di spettatori o nel nostro vissuto onirico, Edipo uccide il padre e giace con la madre). Problemi di questa natura sono continuamente presenti nel lavoro psicoanalitico, nell’interpretazione dei sogni, nell’interpretazione di emozioni pensate, nel transfert e nelle fantasie che il transfert suggerisce. L’utilizzazione corretta della categoria fatti/vissuti, a mio modo di vedere, è molto più importante – per il lavoro psicoanalitico – della categoria “edipica” fondata sulla fantasia di uccidere il padre e di possedere la madre. Per Freud, invece, l’importanza sembra rovesciata.

La scientificità della psicoanalisi; aporia dell’invarianza delle leggi psicoanalitiche

Freud, come molti psicoanalisti ancora oggi, sembra voler fondare la scientificità della psicoanalisi sull’invarianza “scientifica” delle “leggi” psicoanalitiche. Quell’invarianza che ha motivato molte critiche alla scientificità della psicoanalisi; un esempio tra tutti, quello di Adolf Grünbaum (1984/1988) che, riprendendo le critiche di Habermas, Popper e dei neopositivisti nei confronti della psicoanalisi, nega la distinzione tra scienze “dure” e scienze umane, tra fisica e psicoanalisi, chiamando anche quest’ultima a dar ragione delle sue leggi invarianti. Cita l’esempio di Freud quando propone un nesso tra omosessualità e paranoia: come è noto, Freud aveva avanzato l’ipotesi che la paranoia derivasse da una omosessualità rimossa per via della sua condanna sociale. Per Grünbaum, la diminuzione delle sanzioni sociali contro l’omosessualità dovrebbe comportare, seguendo alla lettera la relazione invariante ora evidenziata, una diminuzione di sindromi paranoide in una determinata società. Questa legge invariante, dice Grünbaum, non è empiricamente verificata; non si evidenzia, ad esempio, una significativa diminuzione delle sindromi paranoicali in California, ove l’omosessualità è scarsamente sanzionata socialmente.

La pretesa di trasformare la psicoanalisi in una serie di leggi invarianti della vita psichica, come nel caso della relazione invariante tra severità della condanna sociale dell’omosessualità e frequenza epidemiologica del disturbo paranoide di personalità, può alterare profondamente la teoria psicoanalitica e la sua pratica professionale. Tentazione, questa, che ha caratterizzato molti psicoanalisti italiani o sedicenti tali, soprattutto tra la fine degli anni Ottanta e la prima metà degli anni Novanta⁶ nel nostro paese.

Lo statuto scientifico di una teoria della tecnica che concerne i vissuti, non i fatti, è del tutto peculiare. Tentare di ricondurre la psicoanalisi nell’alveo delle scienze ove gli enunciati rispondono alla condizione sistematica: “se ... allora ...” è fuorviante per la stessa psicoanalisi. La psicoanalisi, come peraltro gran parte

⁶Si veda, al proposito, il lavoro di P. Migone (1989).

della psicologia, non è fondata su teorie avvaloranti l'invarianza delle relazioni tra variabili indipendenti e variabili dipendenti. Ogni tentativo in merito è, a mio avviso, scorretto e ingannevole; sembra anche ridicola la fiducia, dichiarata da alcuni studiosi, circa un futuro, più o meno prossimo, ove finalmente anche per la psicoanalisi sarà possibile acquisire tali certezze.

Un esempio? Rileggiamo lo scritto di Recalcati: il ragazzo che ha ucciso, assieme a un "amico", i genitori (non solo il padre – ma entrambi i genitori – e questa è una differenza importante, che distanzia l'evento anche dal mito edipico), per lo psicoanalista lacaniano "dimostra di non saper sopportare anche la minima frustrazione". Non prova "senso di colpa". Il ragazzo in questione: "non mostra, infatti, al termine degli interrogatori, alcun segno di pentimento. E poco importa se più tardi il suo avvocato dirà il contrario. Appare lontano anni luce dalla tragica lacerazione che affligge il povero Edipo. Anziché essere diviso dal conflitto tra il desiderio e la Legge, egli ha ucciso semplicemente per coltivare l'illusione di una vita facile e spensierata – letteralmente: senza pensiero –. La violenza furiosa che rende impossibile ogni parola si configura così come il suo strumento più immediato: per raggiungere l'obiettivo di una libertà spensierata bisogna eliminare fisicamente l'insopportabile presenza dei propri genitori e delle loro prediche".

Ecco che succede quando si utilizzano, confusamente, categorie psicoanalitiche per commentare "pubblicamente" un evento del quale non si conoscono (psicoanaliticamente) i protagonisti. Si propongono "leggi invarianti" che ci lasciano molto dubbiosi. Che significa ipotizzare una relazione tra *non sopportare le frustrazioni e uccidere i propri genitori*?

Che significa ipotizzare, per chi uccide i propri genitori, il desiderio di raggiungere una "libertà spensierata"? Più in generale, che significa proporre ipotesi psicodinamiche per "spiegare" un agito emozionale?

La psicoanalisi non tratta con gli agiti; può dispiegarsi, quale relazione volta al "pensare emozioni", solo a condizione che gli agiti vengano sospesi entro la relazione psicoanalitica stessa. Gli unici "agiti" previsti e accettati, per il paziente in analisi, sono quelli concernenti le condizioni del setting. Se pensiamo alle relazioni invarianti, potremmo dire che – nelle parole del nostro psicoanalista – si stabilisce un rapporto causale tra non sopportare le frustrazioni e uccidere i propri genitori. Rapporto causale profondamente falso, nella sua connotazione certamente ridicola.

Gli agiti, li possiamo conoscere solo nella qualità conoscitiva dei "fatti"; la psicoanalisi non può trattare con i fatti, può trattare solo con i vissuti. Per questo la condizione centrale, per il lavoro psicoanalitico, è la sospensione degli agiti; quindi la possibilità che le emozioni, vissute entro la relazione psicoanalitica, possano essere pensate.

I vissuti sono emozioni. Le emozioni hanno un duplice destino: possono essere agite, come nel caso dei ragazzi di Codigoro, oppure possono essere pensate. Pensare emozioni è la premessa indispensabile per programmare e mettere in atto azioni con un obiettivo condiviso. Quindi, azioni che assumono un senso entro il contesto sociale.

Freud, nel suo commento al mito di Edipo, dice: "il suo destino ci commuove soltanto perché sarebbe potuto diventare anche il nostro, perché prima della nostra nascita l'oracolo ha decretato la medesima maledizione per noi e per lui".

Si tratta di un passo molto importante, a mio avviso. Il mito fa riferimento a tutti noi; a noi che siamo emozionalmente "commossi" dal destino che ci accomuna al personaggio del mito. Questo "noi" comporta una "condivisione inconscia" delle fantasie associate al mito, vale a dire una *collusione* entro le fantasie edipiche. Freud non va oltre questo plurale, anche se poi, a più riprese nelle sue opere sociali, afferma che Stato, religione, civiltà sono le conseguenze sociali della condivisione che implica tutti noi nel mito esplicitato in "Totem e tabù". Freud si rende conto che la dinamica fantasmatica ha una valenza sociale importante, ma non va oltre questo rilievo. Anzi, più volte Freud ricorre a una sorta di confusa trasmissione "transgenerazionale", riferita al nostro patrimonio genetico, per giustificare questa comunanza culturale che caratterizza le più importanti istituzioni del nostro vivere sociale. L'inconscio rimane, peraltro, un costrutto sistematicamente intrapsichico. Rimane l'espressione "ci commuove", ove la simbolizzazione commovente del mito edipico e della maledizione che incombe sul re greco, è socialmente condivisa. Qual è il processo di "condivisione inconscia" che sta alla base del nostro commuoverci assieme? Il costrutto di collusione giustifica questa emozionalità sociale che dà senso al mito e alla sua funzione di fondazione culturale.

La collusione: Modello pulsionale e modello semeiotico

Siamo così giunti a un punto cruciale nella teoria della tecnica psicoanalitica. Freud non poteva dare un senso al “ci commuove”, perché la sua teoria era basata, irrinunciabilmente, sulla nozione di *pulsione*. Il costrutto teorico freudiano poggia sulla pulsione e la sua forza. La scoperta del modo di essere inconscio della mente, vale a dire della dinamica emozionale e del suo funzionamento (condensazione, spostamento, assenza di tempo, assenza di negazione e sostituzione della realtà esterna con la realtà interna o, se vogliamo, *sostituzione dei fatti con i vissuti*) assume rilevanza precipua solo per un breve periodo della produzione freudiana. Di fatto, lo scopritore della psicoanalisi non abbandonerà mai, nel corso della sua stupefacente costruzione innovativa, il presupposto pulsionale. Il costrutto di pulsione, inteso come qualcosa che sta a metà tra il biologico e lo psichico – per parafrasare Freud – è un costrutto specificamente e irrinunciabilmente individuale. Nell’ambito delle teorie psicoanalitiche si possono individuare e distinguere due modelli molto diversi di psicoanalisi: il *modello pulsionale*, caratterizzato dalla dimensione intrapsichica e che trova la sua espressione più compiuta nella topica strutturale, quindi nella concezione tripartita della mente, ove si confrontano le istanze dell’Es, dell’Io e del Super Io; il *modello semeiotico* della mente, che sottolinea la funzione simbolico-affettiva quale modo di relazione tra persona e mondo esterno, nonché la dinamica collusiva che conferisce alla simbolizzazione affettiva condivisa la costruzione della cultura locale e, tramite la cultura collusiva, le basi dei processi di socializzazione. Sono due modelli psicoanalitici con qualche parentela in comune, ma profondamente diversi nelle loro implicazioni di teoria della tecnica e di pratica clinica.

Il rapporto tra normalità e patologia in psicoanalisi, ad esempio, è un tema a lungo dibattuto nel suo confronto con quanto succede in medicina⁷. Freud è, al riguardo, molto ambiguo: da un lato parla di nevrosi, di persone “nervose”, di psicopatologia nelle sue varie forme, dalla nevrosi ossessiva alla melanconia, dall’isteria alla paranoia. Dall’altro ci insegna che la dinamica psicopatologica è un’esagerazione, un ampliamento di quanto avviene nella mente di tutti noi, delle persone normali. Riduce così ogni possibile demarcazione qualitativa tra normalità e patologia. Nel modello semeiotico della psicoanalisi, in particolare in quello che prevede la dinamica collusiva e l’analisi della domanda (collusiva), questo problema del confine, o della relazione, tra normalità e patologia non si pone. Alla diagnosi, nella prospettiva psicoanalitica fondata sulla mente simbolizzante affettivamente, si sostituisce il “problema” che la persona porta allo psicoanalista. Il problema è, evidentemente, un vissuto di chi si rivolge allo psicoanalista. La forma psicopatologica diagnosticata, di contro, risponde ai crismi di un fatto. Il “problema”, posto allo psicoanalista da chi intende fare analisi, organizza la relazione psicoanalitica e configura il lavoro psicoanalitico quale interpretazione delle dinamiche simbolico-affettive che via via caratterizzano la relazione stessa. Una psicoanalisi fondata sulla “diagnosi” comporta che gli obiettivi, impliciti o espliciti, dell’analista e del “paziente”, siano quelli di guarire dal sintomo o dalla patologia evidenziata con la diagnosi stessa. Una psicoanalisi fondata sul “problema” posto da chi si rivolge allo psicoanalista, non ha obiettivi di “guarigione” ma un unico obiettivo, per così dire, metodologico: “pensare emozioni”. La psicoanalisi si propone, in questo caso, quale potente strumento volto a istituire un pensiero sulle emozioni vissute nella relazione analitica, come anche nelle relazioni collusive che l’analizzando necessariamente porta entro la relazione analitica. “Pensare emozioni” non rappresenta, quindi, uno stato “terminale” della vita psichica della persona “guarita”, quanto una competenza a sostituire l’agito emozionale con il pensare emozioni. Freud afferma: “La psicoanalisi è uno strumento inteso a rendere possibile la conquista progressiva dell’Es da parte dell’Io” (1922, p. 517). Questa definizione della psicoanalisi, è importante sottolinearlo, non concerne implicazioni sullo stato di salute dell’analizzando, sulla diagnosi psicopatologica che ha motivato l’analisi e il lavoro dello psicoanalista. No. Si tratta, sia pure con l’utilizzazione delle categorie strutturali, di una definizione metodologica della psicoanalisi. Per noi, con le premesse che via via abbiamo proposto, *portare l’Io dove c’è l’Es equivale a pensare emozioni*. Pensare vuol dire dare senso alle emozioni che si provano nell’ambito delle nostre continue – a volte

⁷Per quanto concerne la medicina si veda il lavoro fondamentale di G. Canguilhem (1966/1998).

problematiche – simbolizzazioni emozionali della realtà sperimentata. Di una realtà emozionale che è necessariamente relazionale, in quanto ogni simbolizzazione affettiva trasforma l’“oggetto” simbolizzato (una casa, una canzone degli anni Sessanta, un vicino di casa aggressivo o petulante, un gatto che di recente ha fatto il suo ingresso nella nostra vita, una vecchia fotografia che spunta inaspettatamente dalle pagine di un libro, insomma ... tutto ciò che ci capita di incontrare simbolicamente, nella nostra esistenza) in un interlocutore emotivamente significativo.

Il senso di colpa

Veniamo ora al *senso di colpa*, quella categoria mentale o se si vuole, più correttamente, quell’emozione che manca, secondo Recalcati, nei giovani che hanno ammazzato i genitori a Codigoro, così come manca nella società attuale; un senso di colpa che è importante – nello scritto giornalistico dell’analista lacaniano – per fare esperienza della Legge.

Guardiamo, sia pure velocemente, a quanto Freud afferma circa la relazione tra fatti e vissuti, nel senso di colpa:

Un nevrotico ossessivo può essere gravato da un senso di colpa che si attaglierrebbe al colpevole di una strage, anche se egli si è comportato verso il suo prossimo come il più riguardoso e scrupoloso dei compagni fin dall’infanzia. Eppure il suo senso di colpa è fondato, è radicato negli intensi e frequenti desideri di morte che inconsciamente si ergono in lui contro il suo prossimo. È fondato nella misura in cui siano presi in considerazione i suoi pensieri inconsci e non gli atti che egli ha compiuto intenzionalmente (1912-13/2003, pp. 92-93).

Vediamo ora cosa dice Freud a proposito dell’origine del senso di colpa. Spostiamoci in un diverso e importante lavoro freudiano, “Il disagio della civiltà”.

Che mezzi usa la civiltà per frenare la spinta aggressiva che le si oppone, per renderla innocua, magari per abolirla? Di alcuni di questi metodi già abbiamo fatto conoscenza, ma non di quello che sembra essere il più importante. Possiamo studiarlo nella storia dello sviluppo individuale. Che cosa avviene nell’individuo a rendere innocuo il suo desiderio di aggressione? Qualcosa di assai curioso, che non avremmo indovinato e che pure è assai semplice. L’aggressività viene introiettata, interiorizzata, propriamente viene rimandata là donde è venuta, ossia è volta contro il proprio Io. Qui viene assunta da una parte dell’Io, che si contrappone come Super-io al rimanente, e ora come “coscienza” [morale] è pronto a dimostrare contro l’Io la stessa inesorabile aggressività che l’Io avrebbe volentieri soddisfatto contro altri individui estranei. Chiamiamo coscienza della propria colpa la tensione fra il rigido Super-io e l’Io ad esso soggetto; essa si manifesta come bisogno di punizione. La civiltà domina dunque il pericoloso desiderio di aggressività dell’individuo infiacchendolo, disarmandolo e facendolo sorvegliare da una istanza nel suo interno, come da una guarnigione nella città conquistata (1929/2003, pp. 610-611).

Freud si chiede poi quale sia il male che provoca il senso di colpa, e arriva alla conclusione che: “il male è originariamente tutto ciò a causa di cui si è minacciati della perdita d’amore; bisogna evitarlo per timore di tale perdita” (p. 611).

Ma, chi giudica il male? Se a farlo è l’autorità esterna, il problema è quello di sfuggire all’autorità stessa. Ma se l’autorità giudicante è interiorizzata, per l’erigersi di un Super Io, solo allora si può veramente parlare di un sentimento di colpa. Il senso di colpa, in altri termini, nasce da un conflitto intrapsichico, non da un confronto con un’autorità esterna.

Nel caso della “reazione terapeutica negativa”, ad esempio, si tratta – citando le parole di Freud – di: “un senso di colpa che trova il suo soddisfacimento nell’essere ammalato, e che non vuol rinunciare alla punizione della sofferenza (1922/2003, p. 511).

Ciò che sembra importante sottolineare è il fatto che il senso di colpa, così importante nel determinismo delle nevrosi ossessive e nella sintomatologia causale della melanconia – per usare i termini psicopatologici dei lavori freudiani – non sembra di contro “utile” per la prevenzione dei comportamenti devianti o delinquenti. Anzi.

Rileggiamo ancora Freud, ritornando a “L’Io e l’Es”:

È stata per noi tutti una sorpresa lo scoprire che una accentuazione di questo senso di colpa *inc* può trasformare gli uomini in delinquenti. Eppure è senza dubbio così. Si può individuare in molti delinquenti, specialmente quando si tratta di giovani, un potente senso di colpa che preesisteva all'atto criminoso, e che quindi di questo atto non è l'effetto bensì la causa: come se il poter collegare il senso di colpa inconscio a qualche cosa di reale e attuale fosse avvertito da costoro come un sollievo (1922/2003, p. 914).

Questa osservazione lascia perplessi, se la confrontiamo con le affermazioni “giornalistiche” di Recalcati ove si denuncia – come evento luttuoso – l'assenza di senso di colpa nei giovani d'oggi.

Ma il senso di colpa non è solo un fattore causale di atti delinquenti. È soprattutto il motivo di profonde problematiche entro le relazioni sociali di chi si sente inconsciamente colpevole di qualcosa. Chi prova senso di colpa, lo comunica a tutti quelli con i quali è in relazione, con le parole o con l'atteggiamento lamentoso, autoaccusatorio, lugubre nella condanna di se stesso; atteggiamento che è anche condanna dell'altro a subire la colpa di chi si autoaccusa. Il senso di colpa implica una devastazione nelle relazioni e provoca un'intensa e devastante emozione d'impotenza in chi ha a che fare con il “colpevole”. Il senso di colpa, credo sia ormai evidente, è frutto delle fantasie con le quali, chi lo prova, simbolizza gli “oggetti” delle proprie relazioni; ha poco a che vedere con la realtà e con una possibile riparazione reale degli oggetti che si pensa di aver danneggiato. Nel senso di colpa non c'è alcun pentimento: la “pena” (presente nell'etimologia della parola “pentimento”) sta nella colpa e si esaurisce nel senso di colpa. Una pena per sé e per gli altri, come ho appena rilevato.

Anche il senso di colpa, in sintesi, è un'emozione che origina – come tutte le emozioni – dal modo personale o collusivo con il quale si simbolizzano emozionalmente (appunto) i vari aspetti della realtà che ciascuno di noi incontra e condivide emozionalmente con altri, nelle sue relazioni. Le emozioni non sono una risposta alla realtà, ma sono la componente vissuta delle simbolizzazioni. Solo una cattiva psicologia può assimilare le emozioni al comportamento e pensare che anche le emozioni, come il comportamento, siano una risposta a stimoli provenienti dal contesto.

La psicoanalisi quale prassi clinica

Inizio con un brano, per me esemplificativo dell'ambiguità della teoria psicoanalitica, ancora tratto da “L'Io e l'Es” più volte citato:

Penso che convenga ammettere in via generale, e in modo particolare per i nevrotici, l'esistenza del complesso edipico completo. L'esperienza psicoanalitica mostra poi che in un certo numero di casi l'una o l'altra componente di questo complesso si attenua fino a divenire una traccia appena rilevabile; ne risulta così una serie di situazioni, a un estremo della quale sta il complesso edipico normale, positivo, mentre all'altra estremità si trova il complesso edipico rovesciato, negativo; i casi intermedi danno luogo alla forma completa, con una partecipazione varia delle due componenti. Con il tramonto del complesso edipico, le quattro tendenze in esso contenute si combinano in modo tale che ne risultano un'identificazione col padre e un'identificazione con la madre; l'identificazione col padre manterrà l'oggetto materno del complesso edipico surrogando contemporaneamente l'oggetto paterno del complesso rovesciato; le cose si svolgeranno in modo analogo per l'identificazione con la madre. Nella differente rilevanza assunta dalle due identificazioni si riflette il peso maggiore o minore delle due predisposizioni sessuali (1922/2003, p. 496).

Il motivo di questa impietosa citazione? Credo che passi del genere, non infrequenti nel vasto insieme delle opere di Freud, ci dicano quanto sia improbabile considerare, con la pretesa dell'invarianza, il rapporto tra “variabili” entro la psicoanalisi. Questo in Freud, ma la stessa considerazione vale per tutti gli autori che si sono confrontati con la teoria della tecnica psicoanalitica.

La teoria psicoanalitica, in altri termini, è funzionale alla clinica e ha poco senso al di fuori della clinica.

Freud, con il progredire delle sue riflessioni sull'esperienza clinica – esperienza che ha guidato immancabilmente la sua proposta teorica – ha rovesciato la nostra ipotesi illuminista circa una mente

“chiara e distinta”, al pari della realtà conoscibile con le scienze “dure”. L’apporto psicoanalitico freudiano ha messo in primo piano le emozioni e quindi la mente inconscia quale “vera realtà psichica” come amava ripetere Matte Blanco (1975/1981), citando le parole dello scopritore della psicoanalisi.

Possiamo, con l’apporto della nozione di collusione, affermare che la realtà psichica non è (solo) realtà individuale ma è a pieno titolo realtà sociale e culturale. Se non si coglie questo fatto, l’apporto della psicoanalisi verrebbe ristretto alla sola cura delle “nevrosi” e agli esiti, empiricamente molto incerti, di tale cura. No. La psicoanalisi fornisce strumenti teorici e di teoria della tecnica, capaci di dare senso alle complesse vicende culturali, economiche, politiche e sociali che caratterizzano le diverse epoche. Freud ha sistematicamente richiamato le vicende storiche o antropologiche del suo tempo, per spiegare quanto succede nella mente dell’individuo. Così come è ricorso alle vicende relazionali del bambino per capire il senso della vita adulta. Si può procedere anche seguendo una via inversa: si possono utilizzare le conoscenze tratte dal lavoro clinico con le singole persone, per fare inferenze sul sistema sociale e culturale. Così come si possono predisporre e utilizzare strumenti psicoanalitici per conoscere direttamente i cambiamenti culturali entro le strutture sociali, dalle più complesse a quelle apparentemente più semplici, da una classe scolastica al sistema politico e culturale dell’Occidente, nei suoi vari momenti storici.

Siamo così giunti ad affrontare il tema della clinica in psicoanalisi. Un tema difficile, perché guastato, alla base, da diffidenze, timori e sospetti che concernono due aspetti della clinica psicoanalitica: da un lato l’estensione di una prassi – che richiama direttamente o indirettamente l’operato medico– a persone che medici non sono; dall’altro la difficoltà di trattare con la dinamica emozionale, alla quale abitualmente ci riferiamo nei termini dell’agito emozionale; nella convinzione, di contro, che la clinica psicoanalitica richieda, irrinunciabilmente, la sospensione dell’agito emozionale stesso.

L’illusione “medica” ha accompagnato Freud per tutta la vita. E ha contagiato molti psicoanalisti, dopo di lui. Una corporazione “medica” particolare, quella degli psicoanalisti, una sorta di drappello scombinato ma coraggioso e orgoglioso, che Freud ha portato attraverso il deserto delle travagliate difficoltà professionali, verso la terra promessa. È importante cogliere questa profonda differenza tra il destino della psicoanalisi quale proposta teorica, per certi versi filosofica, e il destino della psicoanalisi quale pratica clinica.

La psicoanalisi, una teoria che rivoluziona le certezze illuministe del Novecento, ha esercitato un’influenza enorme sulla cultura del secolo scorso. Un’influenza culturale, dovuta all’opera di Freud e alla sua – sia pur criticata – proposta teorica. Un’influenza che perdura tuttora, anche nell’epoca caratterizzata da una forte influenza cognitivista. Quel cognitivismo che rischia di annacquare la psicoanalisi, trasformandola invidiosamente in un neopositivismo illuminista.

La psicoanalisi, nel suo contributo culturale alla storia del Novecento, è stata protagonista di dibattiti ai quali hanno partecipato discipline le più varie, studiosi di differente formazione: storici, poeti, filosofi, biologi, psicologi, sociologi, musicisti, antropologi e molti altri ancora.

Ben diverse sono le vicissitudini degli psicoanalisti, di quelle persone che hanno fatto della psicoanalisi la loro professione. Di un gruppo professionale dai confini incerti, dalla formazione travagliata e profondamente discussa, caratterizzato da un’identità che, pur con le differenze del caso, sembra aver ripercorso la storia antica o recente del popolo ebraico. Una storia caratterizzante un gruppo sociale invidiato e perseguitato.

Invidia e persecuzione sono emozioni costantemente evocate da chi riconduce la sua connotazione professionale alla psicoanalisi. Invidia e persecuzione, d’altro canto, servono a marcare in modo *tranchant* i confini dell’appartenenza. L’appartenenza ortodossa è stata, per chi si è dedicato alla professione psicoanalitica, un problema che ha rasentato, e spesso oltrepassato, i confini dell’ossessività. Perché? Qui vale una legge “sociologica” generale: quando è difficile definire, in termini precisi e fondati sull’evidenza, la competenza professionale, la competenza stessa viene trasformata in appartenenza.

Le conseguenze di tutto questo sono importanti. La psicoanalisi, se definita professionalmente dall’appartenenza, è costretta entro una pratica di “cura del singolo individuo”. Entro la cosiddetta “relazione duale”.

Spero sia evidente la discrepanza tra la rilevanza “culturale” della proposta psicoanalitica e la pochezza professionale di una psicoanalisi ridotta alla cura di singoli individui. Soprattutto se questa

“cura” non ha fondamenti di teoria della tecnica utili a definire, con precisione, l’operato dello psicoanalista. È interessante rilevare, al proposito, la quasi completa latitanza, nello sterminato campo della produzione scientifica di matrice psicoanalitica, di trattati o manuali di tecnica della cura.

Le enormi potenzialità di sviluppo della proposta freudiana sono mortificate, se ristrette alla sola e incerta “cura” di pazienti con disturbi psicopatologici, affidata a tecniche di cura poco definite e a una teoria del cambiamento poco precisata e quindi scarsamente e difficilmente verificabile (Carli, 1984). Va ricordato, al proposito, come l’esperienza clinica di Freud gli sia servita sempre quale fonte di dati clinici sui quali fondare le intuizioni, le proposte teoriche, le elaborazioni concettuali che hanno caratterizzato la sua opera. Per Freud l’esperienza clinica era il campo sperimentale che gli consentiva di progredire nella sua complessa formulazione teorica. Senza ipotesi di ricerca, di riformulazione teorica volta all’individuazione di nuovi confini, la psicoanalisi rischia di trasformarsi in un rito stanco e, per molti versi, noioso.

Il limite, per me più rilevante, insito nella “cura” psicoanalitica, d’altro canto, sta nel suo appiattirsi storico entro una definizione psicopatologica di tipo fenomenico, senza alcuna ipotesi eziologica o patogenetica dei disturbi che ci si propone di curare. Il DSM, per intendersi, è nato ed è funzionale soltanto alla terapia psicofarmacologica o alla psicoterapia cognitivista, che rivolge la sua attenzione esclusivamente al sintomo denunciato dal paziente o dai suoi familiari.

Se la psicoanalisi, quale prassi volta alla “cura”, si rivolge a forme psicopatologiche “diagnosticate”, snatura – è questa la mia ferma convinzione – il senso della scoperta freudiana. Una lettura approfondita dei contributi di Sigmund Freud, nei trentasette anni “centrali” della sua produzione psicoanalitica⁸, non può non convincere che Freud si sia spostato dalla diagnosi ai problemi portati dai pazienti e ai problemi che il contesto sociale, economico, politico e culturale ponevano alla riflessione psicoanalitica. Ignorare tutto questo e rimanere ciecamente attaccati a una prassi psicoanalitica orientata a guarire dalle forme psicopatologiche diagnosticate è, a mio modo di vedere, espressione di una cecità psicoanalitica profonda.

Chi pensa che il diagnosticare, in ambito psichiatrico, psicologico, psicoterapeutico, psicoanalitico, sia una garanzia per la pretesa invarianza delle forme diagnosticate, quindi per la scientificità della propria prassi, non coglie lo stretto nesso esistente tra diagnosi (psicopatologica) e modelli culturali del contesto entro il quale la diagnosi viene “agita”; la diagnosi, il più delle volte, può essere univocamente intesa quale vero e proprio agito emozionale.

In un articolo di Enrico Ferro pubblicato su *la Repubblica* con il titolo “*Troppo effeminato*”, tredicenne tolto alla madre. E a Padova scoppia la polemica, si legge:

Tende in tutti i modi ad affermare che è diverso e ostenta atteggiamenti effeminati in modo provocatorio”. Parole con cui il Tribunale dei Minori definisce il comportamento di un ragazzino di 13 anni della provincia di Padova. Parole che incidono pesantemente sulla sua vita perché ora quell’adolescente non potrà più stare con la sua mamma. L’atteggiamento “ambiguo”, secondo la relazione dei Servizi sociali, sarebbe dovuto al fatto che “il suo mondo affettivo risulta legato quasi esclusivamente a figure femminili e la relazione con la madre appare connotata da aspetti di dipendenza, soprattutto riferendosi a relazioni diadiche con conseguente difficoltà di identificazione sessuale.

La notizia è stata pubblicata da *Il Mattino di Padova*. Secondo il quotidiano, in alcune occasioni il ragazzo era andato a scuola con gli occhi truccati, lo smalto sulle unghie e brillantini sul viso, si contesta nella relazione che ha generato il decreto di allontanamento dal nucleo familiare. Ma la madre ribatte, sostenendo che si trattava di una festa di Halloween.

Il disagio in questa famiglia parte da lontano. C’è un’accusa di abusi sessuali da parte del padre. Il processo si conclude con un’assoluzione per l’uomo, anche se nella sentenza si dice che “non c’è motivo di dubitare dei fatti raccontati dal bambino”. Tutto e il contrario di tutto, in una girandola di accuse in cui la vittima è sempre una: lui, con i suoi 13 anni. Da quei presunti abusi sessuali scaturisce il primo affidamento a una comunità diurna, dalle 7 alle 19. I responsabili della struttura notano gli atteggiamenti effeminati del ragazzino, li segnalano ai servizi sociali e così prende corpo un secondo provvedimento dei giudici. Quello del definitivo allontanamento dalla madre.

“Trovo scandalosa la decisione di allontanare un ragazzino solo per l’atteggiamento effeminato”, dice l’avvocato Francesco Miraglia, specializzato in diritto di famiglia. “Mi sembra un provvedimento di pura discriminazione”.

⁸ Penso agli anni che intercorrono tra “L’interpretazione dei sogni”, del 1899, e “Analisi terminabile e interminabile” o “Costruzioni nell’analisi”, lavori pubblicati nel 1937.

La decisione del Tribunale dei Minori è stata impugnata dal legale che annuncia battaglia (www.repubblica.it).

Sempre più spesso ci si imbatte in operatori sociali e in magistrati minorili che pensano di poter decidere autonomamente, sulla base di segnalazioni provenienti dai più diversi contesti (dalla scuola al vicinato, dalle comunità riabilitative ai parenti di vario grado) circa l'allontanamento di un bambino o di un giovane dalla famiglia, prescrivendo ricoveri in varie istituzioni o avviando procedure di affido o d'adozione del minore.

Sempre più spesso si assiste a diagnosi improbabili o ridicole, volte a conferire una parvenza di impaludamento medico alla totale incapacità di cogliere il problema posto da chi si rivolge allo psicologo, allo psicoanalista, allo psichiatra. La diagnosi trasforma un problema di rapporti, di adattamento alla vita familiare o lavorativa, di cultura o di adattamento sociale, trasforma le difficoltà nello svolgere il proprio lavoro o nel vivere un'esperienza affettiva, in una "malattia" diagnosticata che viene, così, vissuta quale "liberazione" dal farsi carico del problema; il problema – si pensa – grazie alla diagnosi sarà affrontato e risolto da qualcun altro, come nel caso della diagnosi medica alla quale la diagnosi "psi" viene impropriamente imparentata e assimilata.

Con lo psicoanalista quale "terapista" di malattie psichiatriche o di psicopatologie che nulla hanno a che vedere con la teoria della tecnica psicoanalitica, si perde di vista la problematica che insorge, nella domanda odierna, in funzione dei modelli culturali collusivi. Penso che uno psicoanalista incompetente nel cogliere e analizzare il contesto culturale entro il quale lavora, non sia un buon psicoanalista.

Mi provo a giustificare questo giudizio, come sarebbe sempre corretto fare. Dopo la cultura del conflitto, che ha caratterizzato gli anni dal dopoguerra all'ultima decade del novecento, siamo passati alla cultura dell'avidità spregiudicata e senza regole del gioco. Ora, la cultura del conflitto ha, per anni, influenzato la domanda che persone e gruppi sociali hanno rivolto alla psicoanalisi e agli psicoanalisti. Una domanda che prevedeva l'acquisizione della competenza a convivere entro i conflitti, senza agirli e renderli, così, sterili e distruttivi. Accettare il conflitto significava riconoscere e accettare di vivere entro un sistema sociale caratterizzato da differenze sociali, di censo, cultura, risorse economiche, professionali, di ruolo e di provenienza geopolitica, di appartenenza ideologica, di culto e di credenze religiose, di razza e di genere, da differenze generazionali. Riconoscere e accettare il conflitto, d'altro canto, voleva dire lottare per superare tutte queste differenze; consapevoli che il conflitto rivestiva una funzione di cambiamento importante per la partecipazione più equa allo sviluppo sociale, economico e culturale in atto dalla fine della seconda guerra mondiale. Molti psicoanalisti non hanno colto, d'altro canto, che la psicoanalisi stava dando un suo contributo importante al conflitto del quale sto parlando e allo sviluppo che del conflitto stesso era l'obiettivo. Penso a Fornari, a Musatti, a Diego Napolitani, a Morpurgo e a tanti altri, in Italia, in Francia, in Germania o in Inghilterra, ma anche nella Spagna franchista, nell'Argentina o nel Brasile dei generali, nella Grecia dei colonnelli; ai tanti psicoanalisti che hanno contribuito a testimoniare le dinamiche del cambiamento sociale, in coerenza con ciò che la psicoanalisi sosteneva e promuoveva. Penso alla psicosociologia francese e poi italiana che, quale sviluppo della psicoanalisi, entro il contesto delle relazioni organizzative, ha fortemente contribuito alla comprensione del conflitto e al cambiamento. Penso al contributo che Rosa Maria Paniccia e io abbiamo dato alla psicoanalisi con "Psicosociologia delle organizzazioni e delle istituzioni" (Carli & Paniccia, 1981) e "Analisi della domanda" (Carli & Paniccia, 2003) che, voglio sottolinearlo con forza, sono libri psicoanalitici.

I grandi mutamenti finanziari, assieme alla rivoluzione informatica che li ha resi possibili, hanno caratterizzato la fine del secolo scorso e hanno posto un termine all'epoca dei conflitti. La grande finanza, spersonalizzata e rarefatta grazie alla "virtualità" informatica, si è sottratta alla contestazione conflittuale, si è proposta come ineluttabile, impossibile da identificare, quindi da personificare quale oggetto del conflitto, si è resa invisibile a chi la voleva contestare; al conflitto si è sostituito un doloroso sentimento di esclusione. L'epoca della finanza impersonale, incombente con la sua influenza onnipotente, ha creato impotenza in chisi vorrebbe opporre, ha evocato fatalismo e rassegnazione. Alternativa alla passivizzazione, che si può trasformare facilmente in depressione e in colpevolizzazione entro le culture che la subiscono, è quella di partecipare ai valori e ai modelli che reggono, nel vissuto dei più, gli agiti finanziari: l'arricchimento avido, che non tiene conto dell'altro e che fa della ricchezza un fine a se stesso, senza alcuna capacità di influenzare in modo utile il "bene comune". La cultura finanziaria ha cancellato, potremmo dire, la stessa nozione di bene comune.

Questi mutamenti hanno dato inizio, in sintesi, a un'avidità senza obiettivi sociali, alla cultura del possesso individualista, privo di ogni funzione condivisa e partecipata, alla cultura dell'incompetenza volta alla sola

esaltazione – fine a se stessa – della ricchezza. Inizia l'epoca dell'invidia e dell'emulazione che giustifica l'arricchirsi a ogni costo, del successo personale fondato sulla notorietà, sulla spettacolarità, sull'ammirazione di aspetti quali la prestanza fisica, l'avvenenza, la capacità di suscitare invidia e idealizzazione, seguendo o perseguendo il successo correlato con la notorietà.

Non voglio soffermarmi su questa dinamica culturale ancora poco studiata, sofferta nella scomparsa dei *maitres à penser*, degli intellettuali per dirla con un'espressione criticata ma ancora non sostituita nel gergo culturale, delle funzioni capaci di riformulare i cambiamenti in atto, al fine di una loro condivisione sociale. L'arricchirsi è un cambiamento culturale fine a se stesso, al quale – lo ripeto - si può solo assistere, impotenti e annichiliti. Con l'unica alternativa dell'identificarsi con l'avidità, praticandola.

Qual è il ruolo della psicoanalisi in tutto questo?

Apparentemente, gli psicoanalisti si sono arroccati in una sorta di *turris eburnea*, lontani da tutto e da tutti, più attenti alle questioni di lana caprina del setting e del set, delle condizioni che differenziano la vera psicoanalisi dai *parvenu* che si vogliono intrufolare in questa prassi esclusiva e escludente. Di fatto, gli psicoanalisti partecipano esplicitamente e problematicamente alla cultura dell'avidità: si pensi alla preoccupazione di “avere tanti pazienti”, liste d'attesa lunghissime, quale prova della propria validità professionale. Qualche anno fa una collega si rivolse a uno stimato psicoanalista della SPI, chiedendo un colloquio per una possibile esperienza analitica con lui. Lo psicoanalista le rispose: “Torni da cinque anni!”. Si meritò la replica della collega: “Se sarò ancora viva.” Non si può, di fronte a una domanda d'analisi, rimandare la cosa di cinque anni. Si tratta solo di un'esibizione, fuori luogo, del proprio potere “avido di pazienti”. Il rendere noto che “si hanno tanti pazienti” è, d'altro canto, un'esibizione di notorietà e di rilevanza professionale che molti psicoanalisti offrono, senza cogliere il significato politico e culturale dell'esibizione messa in atto. Allo stesso modo si può considerare, quale esibizione della propria rilevanza professionale, l'“avere pazienti molto, molto gravi”; o l'“avere pazienti importanti nel loro ruolo sociale”. Il tutto senza una domanda seria sul ruolo culturale della psicoanalisi, sulla funzione che la psicoanalisi può esercitare entro i profondi e sconvolgenti cambiamenti sociali dei quali siamo, tutti, protagonisti. L'avidità psicoanalitica si esprime nella difesa ad oltranza, senza alcuna giustificazione culturale, delle regole per l'accesso alla psicoanalisi stessa e delle regole che fanno di una psicoterapia una “vera e propria psicoanalisi”, affidate unicamente al numero delle sedute che si impongono al paziente che vuol lavorare con uno psicoanalista *doc*. La psicoanalisi, in un periodo culturale nel quale potrebbe offrire un apporto importante alla comprensione delle vicende sociali, economiche, politiche, religiose, dei conflitti che attraversano intere aree del mondo, della crisi culturale e scientifica che attraversa la nostra società, si arrocca attorno a stupide questioni di appartenenza e di ortodossia, perdendo la sua potenzialità rivoluzionaria.

Psicoanalisi e prospettive future

La psicoanalisi può dare un suo importante contributo alla riformulazione dei modelli culturali, nel contesto che tutti noi viviamo. Sostenendo con forza l'importanza di integrare la conoscenza psicoanalitica, così come oggi viene formulata entro la classica dimensione intrapsichica, con una conoscenza – sempre e fondamentalmente psicoanalitica – dei processi culturali che caratterizzano la relazione tra individuo e contesto. È nostra convinzione che non si fa terapia psicoanalitica restringendo il proprio intervento alle classiche dinamiche fondate sulla prima o, ancora più restrittivamente, sulla seconda topica freudiana, come se – dalla fine degli anni Trenta del secolo scorso a oggi – il mondo culturale e sociale fosse rimasto eguale. Questa è l'illusione invariante della psicopatologia che guida, regge e fonda gli obiettivi della psicoterapia. Il mondo sta cambiando in modo preoccupante e, di pari passo, cambiano le problematiche che la psicoanalisi è chiamata ad affrontare. Gli psicoanalisti, di contro, sembrano in gran parte colludere con il cambiamento in atto, diventandone inconsapevolmente degli esponenti di spicco. Ad esempio, continuando ad assegnare patenti di psicoanalista a questo o quello, togliendo la patente di psicoanalista a questo o quello; si rischia così di essere ciechi di fronte alla corruzione, all'inefficienza, all'avidità; si rischia di essere indifferenti, professionalmente, nei confronti dei gravi problemi sociali di integrazione, *in primis* nei confronti delle grandi masse africane e medio orientali che bussano alle nostre porte, mentre si ripropongono – come nel medio evo, per noi ormai così lontano – problemi di integrazione o di conflitto religioso, problemi di egoismo che attanaglia interi popoli, espresso dalla costruzione di muri che separano, che escludono. Oggi le

categorie che attraversano le culture, nelle quali anche gli psicoanalisti sono inseriti, non sono più quelle di destra o di sinistra; sono, di contro, quelle di ricchezza e povertà. Ricchezza e povertà sono, è bene sottolinearlo, specifici vissuti; non fatti misurabili con la quantità di danaro posseduto. Il vissuto di ricchezza o di povertà può distruggere la cultura che caratterizza luoghi, popoli, modi di vivere, tradizioni, dinamiche familiari, comunità. Nell'ipotesi che muri di tutti i tipi, muri di filo spinato o muri culturali, possano salvare i ricchi, rintanati nelle loro tane lussuose, allontanando o rallentando l'invasione dei poveri, vissuti come pericolosi, nella loro invidia della ricchezza altrui. Penso ai muri che gli psicoanalisti costruiscono per difendere la loro pretesa esclusività di conoscenza, dalla semplificazione delle psicoterapie "povere". Pensiamoci. Quando la psicoanalisi diventa un pretesto per agire emozioni, sta scavando la sua fossa. Pensiamo, di contro, a quanto siamo chiamati a realizzare, noi psicoanalisti: oggi il *genius loci* si è trasformato, alterando le sue connotazioni familiari, in *genius mundi*, con la globalizzazione ad esempio. Sta alla psicoanalisi riorganizzare le culture locali, valorizzarle e farne uno strumento di partecipazione e condivisione.

I nuovi lavori degli psicologi, spesso affidati in modo incompetente a organizzazioni poco adeguate, appaiono di un grande interesse per dare valenza politica alla psicoanalisi. Affermare che l'intervento domiciliare con famiglie problematiche, l'intervento con bambini disabili o presunti tali e con le loro famiglie, l'assistenza scolastica agli studenti diagnosticati per il sostegno, l'"aiuto compiti", l'intervento nei centri antiviolenza contro le donne, la promozione di reti di sostegno per malati mentali affidati alla famiglia, affermare che tutto questo e tanto altro ancora non è psicoanalisi, significa aderire al modello cieco e deresponsabilizzato di psicoanalisi, del quale parlavo or ora. È tempo di dare uno statuto nuovo e più interessante allo psicoanalista. A uno psicoanalista che, se appiattito nella "cura" fine a se stessa, senza ricerca, funzionale a un buon guadagno ma, o forse proprio a causa di questo, senza proposte innovative, organizzato solo attorno alla celebrazione di un rito, magari capace di attrarre anche il paziente nella stessa celebrazione rituale, rischia di trasformarsi in un professionista inutile e annoiato.

La trasformazione della psicoanalisi, alla quale faccio riferimento, è fondata non solo su una riacquisita sensibilità culturale, sociale e politica degli psicoanalisti, ma anche su un adeguamento della teoria della tecnica psicoanalitica ai problemi che la clinica psicoanalitica è chiamata ad affrontare. Gli psicoanalisti sembrano aver perso la motivazione al confronto culturale e politico degli anni sessanta del secolo scorso, sembrano essersi rintanati entro un interesse tutto interno alla tecnica psicoanalitica, senza spunti innovativi, senza proposte stimolanti e aperte alla cultura dell'oggi. La psicoanalisi è nata quale denuncia dello iato tra mondo delle emozioni e conformismo. Un mondo emozionale che ci accomuna entro la dinamica collusiva e una normalizzazione conformista che vuole riportare l'emozionalità a dimensione individuale, valutabile solo con le categorie ortodossia/trasgressione. L'omologazione, che mortifica le differenze culturali, la fa da padrona nei consumi, nelle mode, nelle abitudini, nel gusto per il bello, nelle arti, nella scienza, nello stile abitativo, nelle esigenze individuali e collettive che si devono adeguare allo standard imperante. Uno standard imposto da modelli e stili di vita propri del mondo "occidentale", valorizzato acriticamente e considerato come un *unicum* senza alternative credibili. Si tratta di una omologazione alla quale la psicoanalisi, quale movimento culturale, non può aderire acriticamente. Per riprendere la sua funzione critica e innovativa, la psicoanalisi non può ridurre la sua presenza pragmatica alla sola relazione "duale", nell'anonimato dello studio psicoanalitico. Né limitarsi a una presenza fondata sulla domanda giornalistica; soprattutto entro una cultura che vede mass media, giornali e, più in generale, strumenti di comunicazione asserviti al sistema del potere politico e economico. Il dissenso culturale sembra scomparso, entro una cultura dell'omologazione e del silenzio assordante da parte di ogni diversità. Forse, la diversità psicoanalitica, recuperando il senso che le emozioni possono rivestire nell'ambito delle relazioni sociali, può dare voce a una visione critica, a prospettive dissidenti e innovative.

Bibliografia

Canguilhem, G. (1998). *Il normale e il patologico* [The normal and the pathological] (M. Porro, Trans.). Torino: Einaudi (Original work published 1966).

- Carli, R. (1984). Note sul cambiamento in psicoanalisi [Notes on change in psychoanalysis]. *Rivista di Psicologia Clinica*, 3, 300-315.
- Carli, R. (2011). Divagazioni sull'identità [Digressions about identity]. *Rivista di Psicologia Clinica*, 2, 10-17. Retrieved from www.rivistadipsicologiaclinica.it
- Carli, R. (2016). L'uomo Mosè, il monoteismo e l'uomo Freud [The man Moses, the monotheistic religion and the man Freud]. *Rivista di psicologia clinica*, 2, 10-23. doi:10.14645/RPC.2016.2.657
- Carli, R., & Paniccia, R.M. (1981). *Psicosociologia delle organizzazioni e delle istituzioni* [Psychosociology of organizations and institutions]. Bologna: il Mulino.
- Carli, R., & Paniccia, R.M. (2003). Analisi della domanda: Teoria e tecnica dell'intervento in psicologia clinica [Analysis of demand: Theory and technique of intervention in clinical psychology]. Bologna: il Mulino.
- Carli, R., & Sesto, C. (Eds.). (2015). *Miti e convivenza: Resoconto di un intervento psicologico nel quartiere romano di San Lorenzo* [Myths and coexistence: Report of a psychological intervention in the district of San Lorenzo]. Li@belli, Edizioni della Rivista di Psicologia Clinica.
- Ferro, E. (10 Gennaio 2017). "Troppo effeminato", tredicenne tolto alla madre. E a Padova scoppia la polemica ["Too effeminate", thirteen years old removed from her mother. And in Padua, the controversy breaks]. *la Repubblica*. Retrieved from www.repubblica.it
- Freud, S. (2003). L'interpretazione dei sogni [The interpretation of dreams]. In C.L. Musatti (Ed. & Trans.), *OSF* (Vol. 3). Torino: Boringhieri (Original work published 1899).
- Freud, S. (2003). Totem e tabù [Totem and Taboo]. In C.L. Musatti (Ed. & Trans.), *OSF* (Vol. 7, pp. 7-164). Torino: Boringhieri (Original work published 1912-13).
- Freud, S. (2003). Comunicazione di un caso di paranoia in contrasto con la teoria psicoanalitica [A Case of paranoia running counter to the psychoanalytic theory]. In C.L. Musatti (Ed. & Trans.) *OSF* (Vol. 8, pp. 159-168). Torino: Boringhieri (Original work published 1915).
- Freud, S. (2003). L'Io e l'Es [The Ego and the Id]. In C.L. Musatti (Ed. & Trans.), *OSF* (Vol. 9, pp. 475-520). Torino: Boringhieri (Original work published 1922).
- Freud, S. (2003). Il disagio della civiltà [Civilization and its discontents]. In C.L. Musatti (Ed. & Trans.), *OSF* (Vol. 10, pp. 557-630). Torino: Boringhieri (Original work published 1929).
- Freud, S. (2003). Analisi terminabile e interminabile [Analysis terminable and interminable]. In C.L. Musatti (Ed. & Trans.), *OSF* (Vol. 11, pp. 499-535). Torino: Boringhieri (Original work published 1937).
- Freud, S. (2003). Costruzione in analisi [Constructions in Analysis]. In C.L. Musatti (Ed. & Trans.), *OSF* (Vol. 11, pp. 542-552). Torino: Boringhieri (Original work published 1937).
- Grünbaum, A. (1988). *I fondamenti della psicoanalisi* [The Foundations of psychoanalysis]. Milano: Il Saggiatore (Original work published 1984).
- Matte Blanco, I. (1981). *L'inconscio come insiemi infiniti: Saggio sulla bi-logica* [The Unconscious as Infinite Sets: An Essay in Bi-Logic]. Torino: Einaudi (Original work published 1975).
- Migone, P. (1989). La psicoanalisi è una scienza? Panorama storico del problema e dibattito attuale sollevato da Grünbaum [Is psychoanalysis a science? Historical overview of the problem and current debate raised by Grünbaum]. *Il Ruolo Terapeutico*, 50, 69-75.
- Recalcati, M. (13 Gennaio 2017). Quei figli senza senso di colpa [Those children without any sense of guilt]. *la Repubblica*. Retrieved from www.repubblica.it