Nella mia angoscia invocai il Signore,
al mio Dio alzai la voce.
Dal suo tempio egli udì il mio grido,
la mia voce giunse alle sue orecchie. [...]
Con l'uomo pio tu ti mostri pio,
con chi è integro tu sei integro,
con il puro tu agisci da puro,
con il perverso tu ti fai perverso. [...]
Inseguii i miei nemici e li raggiunsi,
non ritornai indietro prima di averli sgominati. [...]
Da discordie di popolo tu mi salvasti,
mi hai messo a capo di nazioni,
popoli mai prima conosciuti ora mi servono,
ad un cenno mi obbediscono.
Dolci parole mi dicono i figli degli stranieri,
i figli degli stranieri mi mentiscono,
escono tremando dalle loro fortezze.
Viva il Signore e benedetta la mia rocca!
Sia esaltato il Dio della mia salvezza!
Egli è il Dio che si fa mio vindice,
che mi assoggetta i popoli,
che dai miei furenti nemici mi dà scampo,
che sopra i miei assalitori mi solleva,
che mi libera dall'uomo violento.

Sl 18, 7, 26-49

Introduzione

1. La perversione: un concetto clinico o un principio descrittivo?

Il fatto che la distinzione fra nevrosi, psicosi e perversioni sia ormai da molto tempo tradizionale per la psicanalisi sembrerebbe doverci garantire che il concetto clinico corrispondente alla terza di queste tre grandi categorie nosografiche sia complessivamente chiaro come quello delle prime due. Tuttavia basta poco per accorgersi che non è affatto così. Mentre in un secolo di storia della psicanalisi i concetti di nevrosi e di psicosi sono stati lungamente precisati ed articolati, quello di perversione è invece rimasto contraddittorio e quasi inafferrabile. Se per esempio apriamo alla voce «perversione» uno strumento diffusissimo come il *Dizionario di psicanalisi* di Laplanche e Pontalis (Laterza, Bari 1974), constatiamo subito che la definizione di questa parola non è affatto clinica: «Deviazione rispetto all'atto "sessuale normale", definito come coito volto a ottenere l'orgasmo mediante penetrazione genitale, con una persona del sesso opposto». Il minimo che si possa dire di questa definizione è che il suo tenore sembra evocare il linguaggio medico o sessuologico – anzi addirittura certi vecchi manuali per i confessori –, molto più che il modo d'esprimersi della psicanalisi; e questo resta vero anche se gli autori aggiungono poco dopo: «Più in generale, si designa come perversione l'insieme del comportamento psicosessuale che si accompagna a tali atipie nell'ottenimento del piacere sessuale». Del resto proprio quest'aggiunta fa sorgere subito degl'interrogativi ulteriori. Per esempio, in base a quale regola queste «atipie» del comportamento sono definibili come tali (infatti Laplanche e Pontalis ammettono che «è difficile concepire la nozione di perversione senza far riferimento ad una norma»), e sulla base di quale concezione generale della perversione si dà per scontato che in tutti coloro che le manifesterebbero si debba necessariamente riscontrare un ben determinato comportamento patologico, che vada anche al di là del loro manifestarsi?

Una volta, quando una morale sessuale generalmente accettata consentiva di distinguere facilmente ciò che si considerava colpevole da ciò

che non veniva considerato tale, poteva sembrare facile distinguere un comportamento perverso da uno «normale». Ma la psicanalisi non può certo seguire questo metodo, dal momento che è stata prodotta da una riflessione che pretende d'essere orientata scientificamente. Ora, anche se ammettessimo che una scienza dei comportamenti esiste – anche se questo non è affatto scontato come si crede di solito –, dovremmo pur sempre chiederci che cosa può apparire anomalo o normale ad una considerazione orientata scientificamente. Perché un atto sessuale sadico dovrebbe essere anormale ed un coito fra persone di sesso diverso (anzi «opposto»...) dovrebbe invece essere normale, tanto più che proprio la psicanalisi ci ha insegnato che il sadismo influenza *qualunque* atto, sessuale e non? In realtà basta una lettura superficiale di Freud per accorgersi che egli, mentre per un verso ha dato al termine «perversione» un significato clinico, per un altro lo ha usato per definire la tendenza *naturale* di qualunque comportamento sessuale, tanto da fare della nevrosi «la negativa della perversione», come suona la sua celebre formula. Laplanche e Pontalis giungono anzi a scrivere: «La sessualità detta normale non è un dato della natura umana [...]. Si potrebbe andare perfino più in là in questa direzione e definire la sessualità umana come "pervertita" nella sua essenza». Una sessualità «normale», infatti, per Freud, non esiste, a meno che essa non venga inserita all'interno d'una posizione soggettiva che consenta di considerarla come un elemento fra altri nel comportamento di chi *ama*. Anzi da questo punto di vista, lungi dall'apparire come l'effetto della degenerazione della pulsione sessuale, la perversione appariva a Freud come la dimensione stessa del pulsionale. I bambini nascono «perversi polimorfi», egli ci dice, e solo il tempo e gli effetti della crescita e dell'educazione li inducono a rimuovere le loro perversioni (che però torneranno a manifestarsi mascherate per esempio nei sintomi nevrotici), lasciando aperta ad essi solo la strada d'un soddisfacimento sessuale ben delimitato. Da questo punto di vista il concetto di normalità appare allora come meramente negativo, e questo proprio mentre Freud evidenzia come l'amore renda di solito molto facile far riemergere in chi ama anche nel modo più «normale» delle perversioni dimenticate o rimosse. Dal punto di vista del comportamento sessuale, quindi, nulla è anormale o normale, per lo meno se lo descriviamo tenendo conto di tutto ciò che la psicanalisi ci ha insegnato sulla sessualità. Ciò però non ha impedito agli analisti d'esprimersi sulle perversioni utilizzando dei giudizi che solo il fatto che apparissero scontati consentiva loro di non percepire come pregiudizi. Questo naturalmente non significa che non esista un problema clinico della perversione, ma solo che non sarà mai il fatto che qualcuno compia questo o quell'atto perverso (o presunto tale) a consentirci di formulare su di lui una diagnosi di perversione, perché, se ci attenessimo a questa definizione, tale diagnosi potrebbe estendersi tranquillamente all'intero genere umano.

2. Dei perversi in analisi?

Il fatto è che, rispetto al concetto di perversione, la teoria freudiana – e successivamente l'intera teoria psicanalitica – si è sempre espressa a partire da due punti di vista distinti e persino opposti, perché la parola «perversione» indicava per un verso un concetto clinico e per un altro era riferita al pulsionale in quanto tale. Questa duplicità prospettica ha contribuito a confondere la clinica delle perversioni, facendo sì che spesso gli analisti non potessero che contraddirsi. Infatti qui non si tratta affatto d'un caso d'omonimia fra concetti diversi, ma di due modi opposti d'intenderne uno solo, tanto più che quest'uso duplice della stessa parola dipende da motivi ben precisi che, in queste pagine introduttive, vorremmo provare ad elencare.

Prima di tutto dobbiamo ammettere che, mentre un nevrotico chiede d'essere aiutato a comprendere che cosa non va nella propria esistenza, e quindi si rivolge facilmente ad uno psicanalista, un perverso, invece, solitamente, non lo chiede affatto, dal momento che la sua perversione in altro non consiste che in una modalità d'appagamento del suo desiderio. Ciò ha fatto sì che l'esperienza che gli analisti si sono potuti fare delle perversioni è molto ridotta, rispetto a quella che hanno delle nevrosi (ed anche delle psicosi), tanto che ci si potrebbe chiedere se i comportamenti perversi di cui eventualmente alcuni soggetti si lamentano nel corso della propria analisi bastino ad emettere su di loro una diagnosi di perversione. Infatti un soggetto può chiedere ad un analista d'aiutarlo a non godere più come gode solo quando il suo modo di godere gli appare come inaccettabile. Ora, non si vede proprio come un soggetto davvero perverso potrebbe chiedere questo, dal momento che rifiutare il proprio godimento è un tratto caratteristico d'una forma patologica che non è certo la perversione, dal momento che invece è proprio la nevrosi. Certo, un perverso può essere scisso – come Freud amava ripetere – rispetto al proprio godimento, ma questo non significa di certo che possa rifiutarlo. Questo godimento, invece, gli s'impone, tanto che egli potrà se mai solo fingere di rifiu-

tarlo, o al massimo desiderare di non desiderarlo, ma questo desiderio al negativo non è mai bastato a dettare la decisione di nessuno, e tanto meno a motivare una domanda d'analisi. Naturalmente un godimento perverso può essere molto scomodo, dal momento che comporta sempre la trasgressione d'una legge, o per lo meno d'un diffuso pregiudizio; tuttavia la scomodità del godimento perverso costituisce forse un motivo sufficiente per chiedere un'analisi o comunque un'altra forma di terapia? Sicuramente no, dal momento che nessun godimento è facile da ottenere, se non per le vie riconosciute dalla legge, mentre tutti sappiamo che in realtà, dal punto di vista del godimento, nulla fa godere di più della trasgressione della legge stessa.

Se del resto ci riferiamo ai casi di perversione più clamorosi, vale a dire a quelli nei quali la perversione diventa criminalità (ma ci sono perversioni nelle quali questo non accada?), non possiamo che constatare l'evidenza: i perversi che hanno commesso dei delitti a causa della loro perversione e che per questo sono stati condannati ad una pena da scontare in carcere sanno benissimo che, nel caso in cui fossero lasciati liberi, tornerebbero a commetterne. Questo significa che essi *deciderebbero* di farlo? Questa domanda dev'essere posta, anche se rispondere ad essa non è per niente facile. Infatti, se per un verso è evidente che un atto perverso viene compiuto in una maniera che potremmo definire coatta, allo scopo d'evitare un'angoscia che il soggetto non sarebbe in grado di sopportare, per un altro non possiamo di certo servirci di questa constatazione per ritenere i soggetti perversi «incapaci d'intendere e di volere». Si tratta d'un problema che gli psichiatri e gli esperti di medicina legale non hanno mai potuto risolvere altrimenti che ammettendo la colpevolezza dei comportamenti perversi. Tuttavia questa risposta, del tutto inevitabile dal punto di vista giuridico, non manca di mettere in evidenza dei problemi nella relazione fra il diritto da una parte e la morale e l'etica dall'altra.

3. La perversione e il soggetto supposto sapere

Se quindi teniamo conto di queste osservazioni, possiamo giungere a dire che un breve sguardo alla bibliografia psicanalitica su questo argomento basta a persuadere del fatto che la psicanalisi in realtà non si è *mai* occupata della perversione, almeno dal punto di vista clinico, dal momento che i presunti perversi di cui gli analisti hanno parlato o non hanno mai chiesto un'analisi o, se lo hanno fatto, non lo hanno fanno a partire dalla loro perversione. Atro è, per esempio, il feticismo dello «scintillio sul naso» del quale si lamentava con Freud l'Uomo dei Lupi, ed altro è una vera perversione: nel primo caso si tratta senza dubbio d'un disturbo o d'un tratto perverso, ma inserito in una situazione clinica i cui punti di riferimento essenziali, rispetto ai quali il feticismo non ha che un'importanza relativa e transitoria, non sono certamente perversi; invece solo nel secondo – vale a dire quando tutto il comportamento d'un soggetto è determinato interamente o quasi interamente da una posizione perversa – possiamo emettere una diagnosi di perversione. Ma un soggetto che fosse davvero diagnosticabile come perverso a partire da quale posizione soggettiva potrebbe chiedere un'analisi, ed a chi? Infatti, come ho già cercato di mostrare nel mio volume *Per una clinica delle dipendenze* (Angeli, Milano 1998), nella struttura perversa il posto del soggetto supposto sapere – vale a dire quello che dovrebbe avere un analista – non può essere occupato da altri che dal soggetto stesso. Questo costituisce anzi uno dei tratti fondamentali della struttura perversa. Un perverso, quanto alla capacità di godere di chiunque, non può che occupare la posizione del maestro; e basta riferirsi ai romanzi di Sade per constatare come le lunghe tiritere teoriche che di tanto in tanto intermezzano le descrizioni degli appagamenti delle «passioni» dei protagonisti non sono affatto aggiunte alla trama a cose fatte, ma ne costituiscono un elemento essenziale e determinante. Per un perverso chiunque perverso non sia sarà solo un imbecille che non sa nulla del proprio godimento e perciò un analista, uno psicoterapeuta o uno psichiatra non sarà, nella migliore delle ipotesi, altro che un vile che non ha il coraggio di godere come potrebbe, se avesse la forza di riconoscere il proprio desiderio. Come si vede, siamo proprio agli antipodi di quel pregiudizio transferale nevrotico senza il quale la psicanalisi non avrebbe mai potuto sorgere.

È del resto da notare che la perversione, grazie a questa sua certezza quanto al godimento, è ad un passo dalla stessa teoria analitica, che ha troppo spesso tanto insistito sull'importanza del godimento, per di più assumendolo a prescindere da ogni riferimento all'amore, che ha finito per assomigliare a sua volta ad una teoria perversa. Infatti, che non ci sia altro godimento che quello derivante dall'appagamento d'una pulsione è un principio comune sia alla perversione, sia alla psicanalisi, sia a qualunque altra riflessione che voglia considerare il godimento isolandolo da ogni sua relazione con la legge e la morale, vale a dire con l'amore.

4. La psicanalisi e le perversioni

Del resto che un perverso non possa supporre che nessuno ne sappia più di lui sul suo modo di godere – vale a dire sulla sua «realtà psichica», come si esprimerebbe un analista – si deduce immediatamente dal fatto che, per supporlo, bisogna necessariamente da una parte essere in una posizione di continuo inappagamento o sofferenza, come accade nelle nevrosi, e dall'altra potersi fidare di qualcuno più che di se stessi. Evidentemente, entrambe le cose sono del tutto impossibili nella perversione, se ci atteniamo a quel poco che può emergere, quanto alla sua genesi, dalla letteratura psicanalitica. Ne deriva la curiosa conseguenza che i casi di perversione di cui parlano gli psicanalisti nei loro scritti sono solitamente dei casi... di nevrosi, come si può constatare facilmente se ci si affida ad un criterio diagnostico strutturale e non semplicemente descrittivo. Del resto può capitare addirittura che dei soggetti perversi chiedano un'analisi, ma senza parlare affatto della propria perversione, e solo per intorremperla bruscamente quando tale problema emerge.

Da questo punto di vista possiamo quindi concludere che gli scritti psicanalitici sulle perversioni vertono solitamente su dei casi di nevrosi all'interno dei quali sono inserite delle problematiche perverse. Questo tuttavia non ha impedito ai teorici del passato di porre dei punti fermi anche sulla clinica delle perversioni (vi ritorneremo). Ma *tutti* gli scritti psicanalitici che pretendano d'esprimersi sulle perversioni o sono zeppi d'un moralismo che una volta si sarebbe potuto definire parrocchiale (mentre oggi anche i parroci sono solitamente più tolleranti) o testimonino del fascino che la posizione perversa esercita indiscutibilmente anche sugli analisti. Inutile dire che gli unici testi psicanalitici utilizzabili sulla perversione sono proprio questi ultimi, anche se a questo punto non possono più essere definiti scritti psicanalitici, ma scritti perversi, strutturalmente più simili, nonostante le apparenze, ai romanzi di Sade o di Masoch che ai testi di Freud o di Lacan. E certo il minimo che si possa dire è che tutto ciò non giova di certo al prestigio della psicanalisi, tanto più che subire il fascino della perversione può indurre facilmente, nelle analisi, a mancare totalmente i punti clinicamente decisivi.

5. Una clinica senza divano

Fortunatamente in questo panorama poco confortante non mancano delle eccezioni. Ad esempio il recente libro di Marinella Malacrea intitolato *Trauma e riparazione. La cura nell'abuso sessuale dell'infanzia* (Cortina, Milano 1998), anche se non parla affatto di perversione – almeno in modo esplicito: nel testo non compare nemmeno questo termine –, ma solo dell'abuso sessuale – ed esclusivamente a proposito dei casi, purtroppo per niente rari, in cui esso avviene *en famille* – contiene delle indicazioni attorno alla personalità degli abusanti che si adattano benissimo a qualunque personalità perversa, tanto che, come vedremo più avanti, non potremo considerare tali abusi che come casi evidenti di perversione. Si tratta infatti di adulti che spesso hanno a loro volta subìto degli abusi sessuali nella loro infanzia, che non sono minimamente in grado di svolgere la funzione paterna – e comunque una funzione di guida educativa nei confronti dei propri figli (o dei figli di parenti ed amici) – e che trovano del tutto naturale utilizzare sessualmente gli oggetti che sono più facilmente disponibili: appunto i corpi di quei figli o di quei bambini che sono legati loro da una relazione di stretta amicizia o parentela, e che proprio per questo non possono difendersi dalle loro profferte, dal momento che gli adulti non hanno nessun bisogno di guadagnarsene i favori. A ben vedere, del resto, la differenza fra un abuso sessuale familiare ed uno che non lo è non è molta. Un bambino occupa comunque una posizione filiale, tanto che negare questo fatto, assoggettandolo a delle attenzioni sessuali che nelle società moderne non sono certamente mediate da nessuno scopo educativo (come può forse accadere ancora e certamente accadeva un tempo in organismi sociali organizzati iniziaticamente, in cui la pederastia ha o almeno aveva una funzione educativa ben precisa), significa *sempre* negare e misconoscere la funzione dell'unica legge davvero universale, perché adottata in ogni società: la proibizione dell'incesto. Ciò non significa che i soggetti perversi – o i genitori che abusano dei figli – non conoscano questa legge. Ma essi, pur conoscoscendola, la misconoscono, comportandosi non solo come se essa non esistesse, ma giungendo persino a teorizzare i vantaggi straordinari della sua inosservanza. Come non vedere che siamo davvero vicinissimi alle tirate libertarie che Sade metteva in bocca ai suoi protagonisti?

6. Gli psicanalisti e la perversione

Già altrove (*Sull'uno* III, *Il dire e l'indicibile nel «Fedro»*, Panda, Padova 1997, pp. 16-20) ho proposto, come una prima approssimazione alla definizione del concetto di perversione, di riferirlo ad un uso illegale della legge. Naturalmente adottare questa prospettiva comporta alcune conseguenze per niente trascurabili, perché essa costringe a separare il concetto di perversione da quello di sessualità, con l'effetto immediato che questo implica: l'impossibilità di partire dalla descrizione del comportamento sessuale quando si deve emettere una diagnosi di perversione. In altri termini, se si accetta questa prospettiva, si deve anche ammettere che si può essere perversi senza compiere nessuno di quegli atti sessuali che solitamente sono ritenuti tali, e che invece se ne possono compiere senza poter venire definiti in questo modo.

Questa tesi – che formulata così può sembrare la semplice enunciazione d'un paradosso – sarà affrontata e motivata più avanti. Ma fin d'ora vorrei attenuare l'impressione di paradossalità che essa avrà potuto produrre nel lettore, prima di tutto richiamandomi a quanto afferma Freud nei *Tre saggi*, a proposito della capacità dell'amore di far cadere la rimozione di molti fantasmi perversi (osservazione che certamente non significa che l'amore renda perversi coloro che amano) e in secondo luogo notando che ci sono certamente comportamenti non immediatamente sessuali che sono altrettanto (e forse più gravemente) perversi dei comportamenti sessuali (non è escluso, per esempio, che la psicanalisi stessa abbia adottato una propria perversione, particolarmente diffusa fra molti analisti: quella dell'adesività istituzionale). Come vedremo meglio in seguito, una parola come «perversione», a causa della sua origine e del suo significato, evoca immediatamente complesse questioni di carattere etico, morale e giuridico, e perciò si presta pochissimo ad essere usata come uno strumento indifferente di designazione scientifica. L'implicita contraddizione che abbiamo già segnalato nella letteratura psicanalitica su questo argomento dipende appunto da tale insormontabile difficoltà. In ogni caso si aprono qui due strade che vanno tenute separate, perché la loro confusione produce l'annullamento d'ogni concettualizzazione clinica della perversione: da una parte quella che porta a tentare d'isolare la perversione come un concetto clinico e nosografico, quindi come una struttura patologica complessiva; dall'altra quella che descrive alcuni comportamenti, che non possono venire definiti perversi se non facendo riferimento ad una concezione morale «realistica», secondo la quale sarebbe perverso – vale a dire proibito, vale a dire colpevole – ogni comportamento non accettato da una regola che si presuma valida *a priori*.

Una morale siffatta, ammesso che trovi ancora dei sostenitori nella cultura moderna, si presta comunque malissimo ad essere adottata da quanti operano nel campo della psicanalisi. Abbiamo visto a quali contraddizioni porta la sua adozione nel testo di due autori che, come Laplanche e Pontalis, certamente non sono né ipocriti moralisti né cattolici bigotti. Ma questa contraddizione non è l'unico inconveniente che provochi la sua adozione (giustificata senza dubbio dal fatto che la psicanalisi non ha ancora trovato una chiara fondazione etica). Laplanche e Pontalis, per esempio, si rendono perfettamente conto del fatto che la stessa parola «perversione» non può nemmeno usarsi se non ci si riferisce ad una regola. E siccome non possono che scartare quelle del buon senso comune, finiscono per costruirne una (ben inteso come hanno sempre fatto *tutti* gli analisti), che sarebbe propriamente psicanalitica: quella dello sviluppo sessuale. A questo proposito è facile vedere come la descrizione dello sviluppo sessuale individuale più frequente diviene immediatamente norma da imporre, perché alla genitalità che ne scaturirebbe viene riconosciuto un «valore normativo» (sono parole del *Dizionario di psicanalisi*). Ora, qui diviene immediatamente chiaro a quali effetti eticamente disastrosi porti la mancata fondazione etica della clinica. Laplanche e Pontalis procedono infatti in questo modo:

– in primo luogo non possono evitare d'usare la parola «perversione», che, nonostante la sua origine morale, fa parte dell'uso quotidiano della sessuologia, della psichiatria e della psicanalisi;

– si rendono poi immediatamente conto delle contraddizioni che quest'uso produce in queste branche del sapere, che si vorrebbero scientifiche, dal momento che esso è giustificato solo se riferito ad una regola;

– e, siccome rifiutano giustamente le regole morali (alle quali invece dovrebbero eventualmente rivolgersi, per dare coerenza al loro concetto di perversione), dal momento che credono che la psicanalisi sia una scienza o una quasi-scienza, e non certo una concezione filosofica,

– estraggono da questa scienza o quasi-scienza delle regole (vale a dire un «valore normativo»), come se questo valore potesse essere fondato sull'esperienza scientifica o quasi-scientifica della psicanalisi, e fingono così di non vedere (ma sarebbe meglio dire sconfessano) il fatto che questo valore, chiamato «genitalità», non è che un altro nome per indicare il desiderio di praticare un «coito volto a ottenere l'orgasmo mediante penetrazione genitale con una persona del sesso opposto», per usare le loro stesse parole);

– in questo modo contrabbandano da risultato scientifico il pregiudizio comune, fra l'altro riducendo il complesso concetto di genitalità all'esecuzione d'un determinato atto sessuale;

– e perciò trascurano l'evidenza di molti fatti importanti: per esempio che delle persone sotto ogni aspetto rispettabili hanno preferito avere dei coiti con persone del proprio stesso sesso, invece che con quelle del sesso «opposto»; che coloro che preferiscono i favori delle prostitute rientrano perfettamente nella loro definizione di genitalità; che la genitalità, se è, come dovrebbe essere, un concetto morale, invece che una descrizione sessuologica, non ha quasi niente a che vedere con la meccanica erotica, ma molto con la capacità d'amare; e che quest'ultima capacità è sicuro indizio del fatto che chi la possiede certamente non può dirsi perverso. Ma, dimenticandosi di queste evidenze, Laplanche e Pontalis – come, ben inteso, hanno fatto quasi tutti gli psicanalisti – finiscono per trasformare la propria esperienza, che dovrebbe essere una pratica della trasformazione etica dei comportamenti individuali, in una illusoria stampella ideologica posta al servizio di quei buoni sentimenti che, oltre che avere quasi sempre degli effetti pessimi, non sono certo un criterio di giudizio appropriato alla psicanalisi.

Ora, come può chiamarsi questa «dimenticanza» per indicare la quale ho usato non a caso il verbo «sconfessare»? Sicuramente si tratta, qui – anche se siamo lontanissimi da ogni meccanica sessuologica – di una vera e propria perversione: della riduzione d'un altro – cioè d'un individuo che dovrebbe avere una perfetta capacità di decidere da sé che cosa è giusto scegliere di fare – ad un singolo caso d'applicazione d'una regola generale. Ne consegue che qualunque *effettivo* perverso che si desse la pena di leggere il loro breve testo avrebbe certamente di che essere soddisfatto, in quanto vi troverebbe immediatamente confermato il proprio pregiudizio transferale: anche gli psicanalisti sono perversi come chiunque altro, solo che non hanno il coraggio d'ammetterlo, a differenza dei perversi «veri».

Naturalmente, è inutile aggiungere che questa deduzione sarebbe totalmente falsa. Non tutti siamo perversi, e coloro che ammettono la propria perversione non sono affatto più coraggiosi degli altri. Sta di fatto, però, che fino ad ora la psicanalisi, pur sapendolo bene, non è riuscita in nessun modo a dimostrarlo.

7. Una cura senza psicanalisi

Il libro di Marinella Malacrea che ho citato poco fa mi pare mostrare chiaramente quanto ho appena detto. Non è un caso che esso *non* parli esplicitamente di perversione e che sia stato scritto da una persona che *non* si definisce psicanalista (lavora in un istituto specializzato nella violenza sui minori) e che si è formata con l'analisi sistemica, che del resto segue, per sua esplicita ammissione, senza nessuna rigidità. Tutto ciò che dice Malacrea scaturisce immediatamente dall'esperienza, e proprio questo assegna alle sue affermazioni la loro importanza e la loro credibilità.

Vi sono però altri due punti che vogliamo riprendere dal suo testo: la sottolineatura dell'importanza del diritto nella terapia degli abusanti e dei loro nuclei familiari e la posizione che il terapeuta è chiamato ad assumere in tali situazioni. Cominciamo da quest'ultimo punto. Quando ci si occupa delle famiglie in cui si sono verificati dei casi di abuso sessuale sui bambini ci si trova senza dubbio in una posizione molto diversa da quella dell'analista che è chiamato ad intervenire dal soggetto stesso. Come scrive Malacrea, si deve «*curare* [...] quasi *contro corrente*, quasi forzando il paziente, assumendosi la responsabilità di garantire che "non muoia", pur "vedendo", quasi come artificieri intenti a disinnescare una bomba» (p. 15). Ciò che si è soliti chiamare «desiderio dell'analista» interviene qui in condizioni del tutto particolari. Certo, sarebbe più semplice, per gli analisti attaccati ad ogni costo alla propria tradizione, dire che ciò di cui si tratta nelle esperienze di cui parla la Malacrea non ha niente a che vedere con la psicanalisi. Questo sarebbe vero per un verso, perché un'analisi non può iniziare che su richiesta del soggetto. Ma proprio perciò abbiamo detto prima che non c'è mai stata analisi delle perversioni. Nel libro della Malacrea, invece, forse non si tratta di psicanalisi (a meno che non allarghiamo il concetto di psicanalisi quanto basta per potervi includere l'esperienza in questione; per quanto mi riguarda la necessità di farlo mi sembra assolutamente evidente), ma sicuramente si tratta di perversione e dei disastrosi effetti intersoggettivi che produce. Non a caso le relazioni terapeutiche delle quali parla Malacrea sono imposte dai tribunali e questo, come vedremo meglio più avanti, se per un verso è l'unica condizione che le rende possibili, per un altro determina totalmente tutto lo sviluppo della cura. L'urgenza giuridica e sociale imposta dalle situazioni d'abuso sessuale sui bambini impone a ben vedere la revisione e la riformulazione di molti dei vecchi pregiudizi psicanalitici. Di fronte a situazioni come queste – ma anche come *tutte* quelle che si delineano in

casi di perversione – le strutture terapeutiche psicanalitiche e psichiatriche tradizionali sono del tutto impotenti. Come scrive Malacrea:

> C'è da chiedersi quanti professionisti o strutture, al momento, siano attrezzati per portare avanti con determinazione e costanza uno sforzo riparativo tanto costoso in tutti i sensi, mentre già si affaccia in molti la consapevolezza di quanto sia urgente e indispensabile mettersi nelle condizioni di curare. È utile attestare che ciò è possibile: e chiunque ha potuto sperimentarlo non potrà più rinunciare a veder faticosamente rifiorire, pur tra mille limiti e ricadute, creature tanto danneggiate, e a contribuire a fare per loro vera giustizia, attraverso la riparazione del trauma (p. 255).

Qui non si tratta soltanto d'un impegno civile, anche se sicuramente si tratta anche di questo. Nel campo della psicanalisi questo aspetto dell'atto psicanalitico può restare velato, ma questo è possibile solo nei casi di nevrosi da transfert. Esso non può rimanerlo invece, per diversi motivi, né quando si tratta di psicosi, né quando si tratta delle dipendenze, né nei casi di perversione. Ne consegue che la psicanalisi, se non vuole trasformarsi definitivamente in una cura – del resto a questo punto solo apparente – d'isteria e nevrosi ossessiva, dove necessariamente imparare a vedere in che modo e perché il desiderio di chi opera come analista deve necessariamente articolarsi con un impegno *civile*.

Certo, ciò che abbiamo appena detto potrebbe venire interpretato in modo errato. In realtà, come ho sempre cercato di dimostrare, a partire dal mio volume su *La formazione degli analisti e il compito della psicanalisi* (Biblioteca dell'Immagine, Pordenone 1991), il «desiderio dell'analista» non è affatto una creazione artificiosa generata dal transfert, come credono alcuni analisti – che potrebbero essere definiti degl'imbecilli, se invece la loro imbecillità non celasse una loro fondamentale malafede sul proprio compito e sul proprio dovere etico –, ma è solo una delle possibili trasformazioni che l'eticità della posizione dell'individuo può assumere quando s'espone ad affrontare, nella posizione dell'analista, lo*stesso* compito etico che altri affrontano in modi differenti. La posizione descritta dalla Malacrea, per esempio, non è affatto diversa da quella che un analista è chiamato ad occupare in un'analisi. In realtà sembra diversa solo per effetto della diversità delle condizioni in cui si opera. Invece gli scopi che l'esperienza terapeutica si prefigge sono in entrambi i casi esattamente gli stessi. E non a caso la posizione che Marinella Malacrea dice necessaria in questi casi ha ben poco a che vedere con la presunta e del resto falsa «neutralità» che di solito gli analisti si attribuiscono, senza dubbio più per scaricarsi la coscienza dal peso della decisione etica che compiono quando compiono un atto analitico che per una effettiva aderenza alla situazione oggettiva delle analisi che conducono. In situazioni spaventose come quelle che ci vengono descritte dalla Malacrea – ma naturalmente anche da tutti gli altri testi che descrivono situazioni simili – la pretesa neutralità ha ben poca possibilità di manifestarsi, dal momento che invece il primo atto terapeutico consiste proprio nel far giungere al soggetto la percezione dell'orrore che il suo comportamento ha prodotto su altri. Non è affatto detto che un perverso possa rendersene conto senza sconfessarlo (è fra l'altro proprio per questo che di solito i colpevoli dei delitti commessi dai perversi sono spesso così difficili da individuare). E senza dubbio niente di questo orrore potrebbe manifestarsi presso un terapeuta che ostentasse la *belle indifférence* della psicanalisi dinanzi alla mostruosità della colpa dell'altro (che non è affatto minore anche nei casi di perversioni che in apparenza non mettono affatto in questione la soggettività dell'altro, come il feticismo; in realtà *tutte* le perversioni, anche quelle in apparenza più innocue, in altro non consistono, come vedremo, che nel misconoscimento dell'alterità dell'altro: e questa è una colpa morale anche nei casi in cui non può considerarsi una colpa dal punto di vista del diritto).

8. Philippe

La posizione tradizionale che gli analisti sono abituati ad assumere con le nevrosi da transfert spesso produce effetti negativi per coloro che liberamente si rivolgono loro per comprendere fino a che punto il proprio desiderio è orientato verso la perversione. In questi casi, una diagnosi complessiva di perversione, a nostro avviso, sarebbe del tutto erronea, nonostante il fatto che non si possa non tenere conto di questo aspetto del problema. Traggo un esempio da un libro non privo d'interesse, se non altro perché testimonia della serietà con cui chi l'ha scritto s'è posto il problema – che del resto non pare essere riuscito a risolvere – di che cosa sia effettivamente una perversione e di come vada affrontata in un'analisi.

Si tratta del volume di Serge André intitolato *L'imposture perverse* (Seuil, Paris 1992). Nella prima parte del testo l'autore ha due meriti innegabili: cerca di distinguere una perversione effettiva da questo o quel comportamento perverso che, emergendo in una struttura nevrotica, non comporta affatto che si possa emettere una diagnosi di perversione; e tenta d'articolare questa posizione clinica deducendola dalla differenza fra il desiderio perverso e il desiderio dell'analista (e questa differenza,

come egli ammette, non è tanta, dal momento che scrive: «Se la posizione dell'analista fosse quella del godimento, non ci sarebbe più nessuna esperienza analitica possibile: si ritornerebbe all'esperienza sadiana»)(p. 58). La perversione, in questo libro, è dunque assunta veramente come una struttura patologica, e non semplicemente come un comportamento, e lo è dal punto di vista migliore, che è quello assicurato dalla prospettiva etica. Ciò nonostante la seconda parte del volume, in cui sono riportate alcune vicende cliniche, non sembra affatto adempiere alle promesse fatte nella prima. Emerge invece un contrasto, riconosciuto dallo stesso autore, fra l'esigenza d'elaborare una «teoria generale della perversione in quanto struttura soggettiva» (p. 424) e il riconoscimento del fatto che «la perversione è ben altro che un'entità clinica: è un certo modo di pensare», tanto che André giunge subito ad affermare che sarebbe possibile «collocare il perverso come moralista del nostro mondo» (p. 425).

Come si vede, qui la diplopia psicanalitica che avevamo segnalato in precedenza, nonostante un primo tentativo di respingerla, ritorna pesantemente, tinta di quell'incapacità di distinguere il patologico dall'eticità che ha sempre caratterizzato la clinica psicanalitica e psichiatrica. Certo, la patologia è sempre un risvolto – una riduzione – dell'eticità, ma questo non vuol dire di certo che le due cose coincidano. Che concetto della morale deve avere uno psicanalista per vedere nella posizione perversa una posizione morale? E come si può curare qualcuno da una patologia che in altro non consiste che in una perversione – o in un pervertimento – della morale, quando si confondono le due cose? Gli effetti clinici di questa confusione non tardano a rivelarsi nelle esperienze cliniche che André ci racconta, del resto senza nascondere, con encomiabile onestà, i loro eventuali fallimenti. Prendiamo come esempio il caso di Philippe, un giovane fotomodello, diviso fra due schemi di comportamento: uno eterosessuale, verso cui lo fa inclinare la propria storia e la propria cultura, ed uno omosessuale, verso il quale è spinto invece dal suo lavoro e dalle persone che frequenta.

Con ogni evidenza non si tratta qui d'un caso di perversione, dal momento che Philippe crede di non essere perverso, e si rivolge ad un analista proprio perché lo aiuti a chiarire questo punto. Serge André, che lo ha incontrato solo cinque volte, crede tuttavia che il suo sia effettivamente un caso di perversione. È forse questo che spinge Philippe ad interrompere gl'incontri? Non ne sappiamo niente. E tuttavia, due settimane dopo, egli muore in un incidente stradale: ad un bivio fra due strade, al fondo di ciascuna delle quali abitavano «la sua amica» e «uno dei suoi partner di sesso maschile» (p. 190), Philippe segue una terza strada intermedia e inesistente.

Serge André si pone la difficile domanda:

> Philippe è morto per aver interrotto prematuramente la sua analisi. Il fatto che non sia morto dell'analisi stessa mi libera senza dubbio da un *senso di colpa* che sarebbe schiacciante [...]. Ma ciò nonostante non mi sento affatto liberato dalla mia *responsabilità*. Che cosa avrei potuto – o dovuto – fare per evitare che egli interrompesse ciò che aveva appena iniziato con me? Non so rispondere a questa domanda (p. 179).

Eppure rispondervi sarebbe stato essenziale per poter dire d'avere elaborato una teoria che rendesse minimamente conto della perversione (e di che cosa non lo è).

Philippe, abbiamo detto, non era perverso: ma non lo era solo perché s'interrogava su questo punto (e non è escluso che la banalità dei luoghi comuni che circolano oggi su queste problematiche spesso non orienti troppo velocemente talune scelte identificatorie); ciò nonostante molti tratti biografici che Serge André ci riporta sembrano dare un'effettiva consistenza perversa a certi suoi comportamenti (il legame erotizzato con la madre, l'assenza paterna, il suo consegnarsi passivamente al desiderio dell'altro). Che cosa, quindi, avrebbe potuto fare e non ha fatto, in questo caso, l'analista? Certo, rispondere a simili domande è troppo facile quando si parla di queste vicende dall'esterno. Probabilmente avrebbe dovuto dare maggiore consistenza alla funzione paterna. È possibile farlo in cinque sedute? Quel che è certo è che l'unico intervento che egli ci riporta non fa che confermare l'impotenza paterna (si tratta d'un richiamo al «Padre, perché mi hai abbandonato?» del Cristo crocefisso: un'«interpretazione», come la chiama l'autore (p.183) che in realtà non poteva che fissare quel giovane al posto della vittima sacrificale, lo stesso che del resto già occupava nella propria posizione perversa: quella che avrebbe voluto rifiutare e che ha preferito invece – proprio perché non era affatto clinicamente perverso, nonostante tutto – assumere fino alla morte reale. Scegliere fra le due strade una via di mezzo inesistente non era forse un modo per dire che la vera scelta e la vera alternativa, per lui, non era affatto quella fra amare una donna e farsi desiderare da un uomo? E non era proprio questo che l'analista, forse, avrebbe dovuto fargli subito intendere?

9. La funzione del diritto

Abbiamo evocato la storia di Philippe solo per aprire dei problemi che certo non possiamo risolvere nel breve spazio di questa premessa e sui quali dovremo ritornare molto a lungo. Prima di concludere questa introduzione tuttavia ci rimane da fare un accenno al secondo tema importante che emerge dal libro di Marinella Malacrea: l'importanza del diritto quando si tratta di casi effettivi di perversione. La stessa Malacrea lo riconosce: se il tribunale dei minori non imponesse dei trattamenti alle persone che abusano dei minori, nessuna terapia sarebbe possibile per loro. Essi *possono* farne una – quali che siano poi i risultati – proprio perché essa è imposta loro dall'autorità giudiziaria. Marinella Malacrea, del resto, come abbiamo già accennato, non si definisce affatto come un'analista nel senso tradizionale del termine. Questo è un secondo punto da mettere in rilievo nel suo libro: esso – a differenza di quello di Serge André – non è e non vuol essere un libro di psicanalisi e proprio per questo – anche se ciò non era certo nelle intenzioni dell'autrice – offre un contributo utilissimo alla comprensione della clinica delle perversioni. È come se nella psicanalisi qualcosa facesse da schermo, impedendo di percepire quali sono le giuste proporzioni del problema della perversione, e questo qualcosa forse è proprio quell'ideologia del desiderio – così vicina alle teorie più o meno deliranti che la perversione elabora così spesso su questo tema – che la psicanalisi ha sempre sostenuto e propagandato nella cultura del secolo XX. Forse qualcosa d'essenziale, nel caso di Philippe, è stata velato a Serge André proprio da questa ideologia, oltre che dalla presunta neutralità che egli certamente ha scelto di mantenere con lui, e che invece, in quel caso, niente raccomandava.

Marinella Malacrea, invece, non ritenendosi una psicanalista, almeno nel senso freudiano del termine, riesce a vedere con grande chiarezza che un terapeuta, in questi casi, né può né deve astenersi dal giudicare, anche se naturalmente la sua fermezza nel farlo dev'essere compensata dalla sua capacità di non far pesare in nessun modo il suo giudizio sulle spalle del soggetto. «Per quanto possa stupire, e non è certo facile per un terapeuta ammetterlo, il primo supporto è costituito da un solido contesto giudiziario per l'intervento» (p. 18). L'analista, nei casi di violenza sessuale imposta a dei bambini – casi certo molto diversi da quello di Philippe, e che sono senza dubbio alcuno dei casi di perversione –, non può agire *che* in una situazione imposta dalla legge. E già qui si vede come questo intervento della legge mostri, sebbene solo formalmente e dall'esterno, l'essenzialità della funzione paterna nell'analisi (o nella terapia). Di fronte a questa necessità, come riconosce apertamente la Malacrea,

> non si tratta di arroccarsi sul monte delle rigide alternative, o terapia o giustizia, scalpitando di fronte ai necessari adempimenti giudiziari, ma di introdurre realisticamente la possibilità della coesistenza di coordinate diverse, perché è impossibile curare senza fare anche giustizia (p. 16).

Ecco una determinazione che appare mille miglia lontana da tutto ciò che gli psicanalisti hanno imparato dalla tradizione da cui provengono. Questo impegno civile è necessario per loro *prima di tutto il resto*, se vogliono elaborare una teoria della perversione che consenta di operare (e certo, come abbiamo visto, nello studio d'un analista che eserciti «la libera professione» non s'incontrerà mai un vero perverso, anche se nulla esclude, come dimostra il caso di Philippe, che si presentino dei veri e difficili problemi di perversione). Ma tutto, nella tradizione della psicanalisi, dicevamo, fa ostacolo all'assunzione del ruolo terapeutico nei casi d'effettiva perversione, prima a causa della funzione al tempo stesso ideale ed illusoria che la psicanalisi ha sempre assegnato alla legge, perché ha sempre creduto che la sua enunciazione da parte del padre non possa che avvenire nello stesso modo limitato del quale dà testimonianza la psicogenesi delle nevrosi da transfert. L'enunciazione della legge, insomma, sarebbe indispensabile, ma in definitiva totalmente vuota. Quando Lacan giunge a dire, per esempio, che il Nome del Padre è un sintomo, che cosa ci si può aspettare dalla sua teoria, dal punto di vista di una cura delle perversioni? Nient'altro, come vedremo fra poco, che la confusione fra la struttura del sintomo nevrotico e quella della patologia perversa (che invece non ha nessun tratto in comune con quella nevrotica); infatti proprio questo accade quando si fa del feticismo il parametro di tutte le perversioni (e Lacan ha fatto esattamente questo; non a caso le pagine migliori del libro di Serge André sono manifestamente, anche se forse in gran parte inconsapevolmente, antilacaniane, proprio perché egli si sforza di distinguere la perversione effettiva dalla perversione che si situa in un contesto nevrotico).

Ora, non è un caso che nessun analista abbia mai scritto niente d'importante – le eccezioni sono rarissime – sulla funzione del diritto, mentre la psicanalisi ha creduto di poter fondare la legge, come accade nel mito freudiano raccontato in *Totem e tabù*, sulla legge assunta come equivalente ritardato dell'arbitrio paterno. Ma appunto, le cose stanno esatta-

prescindere da ogni fondazione, sia trascendente, sia naturale. Che la per-

mente al contrario: la legge non ha e non può avere *nessuna* relazione con l'arbitrio o con la volontà del più forte. A crederlo, non c'è che la perversione, e quella cultura giuridica moderna, sorta con l'affermarsi del positivismo giuridico, secondo la quale la legge sarebbe valida – e quindi legittima – a prescindere da ogni fondazione, sia trascendente, sia naturale. Che la perversione, un tempo, venisse definita una colpa «contro natura», per esempio, dovrebbe farci intendere subito che a questo concetto di natura forse sarebbe necessario tornare a prestare nuovamente attenzione (anche se evidentemente esso non può avere nulla a che vedere con nessuna presunta naturalezza delle pulsioni sessuali, che invece naturali non sono affatto e mai). Ma tenere conto di queste brevi considerazioni significa dare al diritto uno statuto chiaro anche dal punto di vista clinico: non elaborando una clinica del diritto – anche se gli scritti dei giuristi spesso si presterebbero benissimo a farvi da supporto –, ma, proprio al contrario, dimostrando in che cosa la patologia è fondata sempre su un'insufficienza del diritto.

I. *La perversione: genesi e struttura*

1. Perché i bambini non sono mai perversi

Già nel libro intitolato *Per una clinica delle dipendenze* (Angeli, Milano 1998) – che, con questo sulle perversioni, completa quei *Principi di clinica psicanalitica* la cui prima parte era già stata pubblicata alcuni anni fa con il titolo *Il mito di Crono* (Biblioteca dell'Immagine, Pordenone 1993) – avevo presentato uno schema generale delle forme patologiche, che avevo dedotto dai quattro modi del dir di no: la fuorclusione, la denegazione, la sconfessione e la rimozione. A ciascuno di essi avevo fatto corrispondere quelle che a me paiono essere le quattro grandi regioni della patologia generale: le psicosi, le dipendenze, le perversioni e le nevrosi. Non sarà quindi necessario ora riprendere gli argomenti già trattati allora, se non per quanto riguarda la genesi e la struttura della perversione, rimandando, per quanto invece riguarda la posizione della perversione all'interno della nosografia generale, a quanto avevo affermato nel volume sulle dipendenze.

Rifacciamoci quindi allo schema che avevo proposto all'inizio di quel testo. Alcuni tratti caratteristici della perversione appaiono immediatamente evidenti, in primo luogo il fatto che la genesi di questa forma nosografica è fatta risalire all'età fra i venticinque e i trentasei mesi, vale a dire al periodo dello sviluppo infantile che la Mahler chiama del riavvicinamento. Si tratta d'un momento logico in cui, benché preceda quello al quale risalgono le nevrosi, il fallo ha già assunto la sua preminenza nella vita pulsionale del bambino. Tuttavia bisogna subito notare che sia alle perversioni sia alle nevrosi, nello schema, corrisponde una sola forma patologica infantile: la nevrosi. In altri termini, non troviamo una «perversione infantile», che costituirebbe il nucleo della perversione dell'adulto, come, secondo Freud, accadrebbe per le nevrosi. Nessuno, in effetti, ha mai parlato d'una «perversione infantile», e questo senza dubbio per molti motivi, che ora sarà utile considerare, anche se potrebbero sembrare abbastanza ovvi. In primo luogo ricordiamo che, se la perversione è fatta consistere nella fissazione della posizione libidica d'un sog-

età (Mahler)	comportamento (Mahler)	corpo (Abraham)	patologia (Klein)
0-2 mesi	autismo	fase orale	schizofrenia
3-4 mesi	simbiosi		
5-12 mesi	sviluppo immagine corporea	fase anale	fase depressiva
13-24 mesi	sperimentazione		
25-36 mesi	riavvicinamento	fase fallica	nevrosi infantile
37 mesi in poi	consolidamento		

modi di dire di no	patologia infantile	patologia adulta	forme patologiche
fuorclusione	autismo	psicosi	delirio
	psicosi infantile		
denegazione	disturbi psicomotori	dipendenza disturbi psicosomatici	atto auto-distruttivo
sconfessione VERLEUGNUNG		transessualismo perversioni	passaggio all'atto
rimozione VERDRÄNGUNG	nevrosi infantile	nevrosi	sintomo

getto ad una «fase pregenitale» – usiamo queste parole per comodità, riprendendole, del resto molto genericamente, dalla tradizione della psicanalisi classica –, nell'infanzia non può essersi ancora compiuta nessuna fissazione di questo genere, che si verificherà eventualmente solo nella pubertà. In secondo luogo, se è vero che i bambini sono dei «perversi polimorfi», secondo la formula freudiana – che del resto, come abbiamo già segnalato, produce molti equivoci nella clinica delle perversioni – è proprio perché un bambino ha, per così dire, liberamente accesso a tutte le posizioni libidiche, e questo semplicemente per il fatto che esse restano, per lui, ancora eventuali, dal momento che egli non può né deve scegliere fra di esse. Veniamo così al terzo e a nostro avviso più importante motivo del fatto che ad un bambino non è strutturalmente possibile attribuire una struttura perversa: egli non ha ancora acquisito nessuna posizione clinica definitiva (almeno se non è incorso negli ostacoli formativi dai quali scaturiscono le psicosi e le dipendenze), dal momento che, per Freud, la nevrosi infantile è presentata come un momento necessario nella crescita di qualunque bambino. Certo, questo punto potrebbe essere messo in discussione, dal momento che, se la nevrosi fosse «normale» nell'infanzia, non si vede bene come e perché essa dovrebbe poi venire considerata una patologia quando si verifica nell'età adulta. Ma non si tratta affatto di distinguere il normale e il patologico come se l'uno e l'altro fossero degli enti oggettivamente esistenti e perciò facilmente distinguibili e classificabili. Una nevrosi infantile non è l'effetto dell'assunzione d'una posizione libidica precisa, ma piuttosto del fatto che un bambino, nella sua volontà d'acquisirne una (in quello che si chiama di solito il complesso edipico) incontra nella parola dell'altro degli ostacoli

che glielo impediscono. La patologia – *qualunque* patologia – non è che la risposta data a questa inconseguenza della parola dell'altro.

Ora, qui non c'è dubbio: gli ostacoli da cui scaturiranno le perversioni non sono gli stessi da cui proverranno le nevrosi degli adulti. Dinanzi ad un determinato problema edipico, il soggetto potrà assumere la propria posizione sessuale rimuovendone un'altra, «perversa», vale a dire «pregenitale» – qualunque cosa significhino queste parole –, vale a dire sviluppando un sintomo nevrotico (ed è per questo che, per Freud, la nevrosi è sempre «la negativa della perversione»); oppure potrà risparmiarsi il sintomo nevrotico, facendo subire dei mutamenti o delle limitazioni alla propria identificazione sessuale, e diventando così un perverso.

Questo è, molto schematicamente, quanto risulta dall'interpretazione freudiana della psicogenesi della perversione (concezione che del resto è stata al tempo stesso criticata ed arricchita dalla psicanalisi successiva). Ora, se abbiamo riassunto questa concezione, è perché senza dubbio c'è in essa un importante nucleo di verità, magari lapalissiana, ma non per questo meno significativa. Un bambino non è un adulto. Dirlo non è ribadire una mera ovvietà, tanto più che la psicanalisi ha smentito una volta per tutte ogni mitologia dell'innocenza infantile. I bambini comprendono perfettamente tutto ciò che accade attorno a loro e rispondono direttamente, con i propri sintomi ed i propri disagi, ai sintomi ed ai disagi delle persone che si prendono cura di loro. In realtà ciò che li distingue dagli adulti non è né l'innocanza, né l'ignoranza, e tanto meno la mancanza di desideri, *è invece solo la possibilità di realizzarli*, non solo perché questo viene impedito loro dall'esterno, «per motivi educativi», come si dice, ma anche perché mancano loro concretamente alcune capacità d'azione, che non acquisiranno che molto più tardi, sia dal punto di vista delle realizzazioni sessuali sia da quello delle capacità lavorative e produttive. Solo per questo non si può misconoscere che un bambino agisce necessariamente in modo molto diverso da un adulto, dal momento che, pur avendo una vita sessuale ricchissima e perfettamente sviluppata, egli non può fisiologicamente né raggiungere un appagamento orgastico delle proprie pulsioni né avere quella capacità di decidere autonomamente sulla propria vita che dipende sempre e solo dal fatto d'aver acquisito la capacità di vivere da soli. Nessun bambino può essere un perverso *solo* perché non è in grado di procreare e di decidere nulla d'essenziale sulla propria esistenza. Entrambe queste impossibilità sono poi l'effetto di quella prematurazione che rende gli esseri umani, a differenza di quasi tutti gli animali, così lungamente dipendenti dai propri genitori. Che ci piaccia riconoscerlo o no, ci troviamo di fronte qui ad un dato di fatto del tutto inaggirabile e che potremmo senza nessun inconveniente definire naturale.

2. Una sconfessione non è una rimozione

Ma, una volta che abbiamo ammesso quanto abbiamo appena detto, ne consegue forse che fra la posizione d'un bambino che diventerà perverso e quella d'un bambino che diventerà nevrotico non c'è nessuna differenza? Dal nostro schema – utile proprio per gl'insegnamenti che vi produce la meccanica delle significazioni che vi sono implicate – traiamo subito la certezza che una differenza sostanziale ci dev'essere, dal momento che, mentre alla base d'una nevrosi da transfert viene posta una rimozione, alla base della perversione troviamo invece una sconfessione. Ben inteso, nei testi di Freud a questi due termini non viene mai dato un significato che metta ciascuno di essi in una relazione esclusiva con una delle due forme cliniche, tanto che Freud usa spesso il secondo termine anche a proposito dei suoi pazienti nevrotici; ma anche in questo caso lo fa privilegiando, come non accade quando parla di rimozione, il concetto di scissione dell'io. Ora, il concetto di sconfessione senza dubbio ha un'importanza essenziale nella clinica delle perversioni. Ma in che cosa ed in che modo una sconfessione si distingue da una rimozione?

Dare una prima risposta a questa domanda è abbastanza semplice. Una sconfessione (*Verleugnung*) consiste nel fatto che una parte dell'io tiene conto d'un determinato contenuto di sapere, mentre un'altra preferisce ignorarlo. Invece la rimozione (*Verdrängung*) consiste in un controinvestimento: una determinata rappresentazione viene disinvestita, mentre un'altra – connessa con la prima per un motivo qualsiasi, anche solo occasionale – riceve l'investimento sottratto alla prima. Ora, il meccanismo del controinvestimento, come ho cercato di mostrare altrove, è lo stesso che sta alla base del transfert e che quindi è essenziale in tutte le nevrosi. Quello della sconfessione, invece, per Freud, starebbe alla base della formazione delle perversioni, per esempio nella genesi del feticcio. Se però andiamo a considerare che cosa ci dice Freud su quest'ultimo punto, vediamo che la distinzione fra i due modi del dir di no, che in un primo momento può sembrare chiarissima, si attenua fortemente. Dice Freud: scoprendo che le donne non hanno il pene, e interpretando questo fatto come la conseguenza d'una castrazione, il bambino, se per un verso riconosce questo dato di fatto, per un altro lo ignora: il suo io «si divide».

Ma come avviene questa divisione? Ancora una volta, se ci atteniamo alla descrizione di Freud, attraverso un meccanismo di controinvestimento: la significazione fallica viene attribuita ad un altro oggetto connesso per contiguità o per condensazione con il fallo mancante, e quest'altro oggetto diviene il feticcio al quale resterà subordinato il desiderio del soggetto nei confronti d'una donna. Ora, questa descrizione, dicevamo, fa sorgere immediatamente un problema: la perversione interviene qui come un effetto del controinvestimento e del transfert (dello spostamento) sul feticcio dell'investimento originariamente destinato al fallo attribuito alla madre. Ora, che cosa distingue *questa parte* del processo di formazione della perversione dalla genesi d'un sintomo nevrotico o d'una qualunque formazione dell'inconscio (sogno, lapsus ecc.)? Assolutamente nulla. Se consideriamo il feticismo in questo modo – e certo la sua genesi non può essere interpretata in nessun altro – nulla distingue una perversione da un sintomo isterico, se non il fatto che nel primo caso il controinvestimento avviene anche fuori dal soggetto, in un oggetto esterno, mentre nel secondo la sostituzione avviene solo fra i termini d'una catena significante. Ma in realtà questa differenza è più apparente che reale, dal momento che, se a dei tacchi, o ad una pelliccia, o a qualcos'altro viene assegnato un significato fallico, questa nuova significazione si produce non certo nell'oggetto esterno, ma ancora e sempre nella catena dei significanti adoperati dal soggetto, all'interno della quale, per metafora o per metonimia – cioè proprio come accade in tutte le formazioni dell'inconscio – un significante (i tacchi ecc.) ne sostituisce un altro (il fallo).

Se quindi ci affidiamo a questa concezione della genesi della perversione, magari sino a farne la legge generale di costituzione di tutte le perversioni, ci mettiamo immediatamente e inevitabilmente in contraddizione non solo con ogni possibilità di concepire la perversione come una forma nosografica distinta dalle nevrosi da transfert, ma anche con la possibilità d'intendere qual è la differenza tra rimozione e sconfessione. Se infatti la sconfessione produce una scissione dell'io grazie alla formazione del feticcio, cioè grazie ad un transfert di significazioni, in che cosa questo processo si distingue dalla rimozione e dalla formazione d'un sintomo fobico o isterico? Assolutamente in nessun modo, e questo ci costringe a cancellare ogni differenza fra una perversione ed un sintomo nevrotico.

Ma è a questo che si riferisce Freud quando utilizza il termine «sconfessione»? Sembrerebbe di no, perché in questo caso non ci sarebbe nessuna differenza tra la scissione dell'io che sta alla base delle perversioni e la scissione dell'io che invece sta alla base delle nevrosi da transfert. Infatti in entrambi i casi una delle posizioni che vengono a crearsi in seguito all'intervento del meccanismo del rifiuto è cosciente ed una è inconscia. Dire che l'io d'un feticista è diviso, quanto al sapere del fatto che le donne non sono dotate d'un fallo, da questo punto di vista, non è affatto diverso che dire per esempio che un'isterica s'identifica con un uomo quando vuole comprendere che cosa rende desiderabile una donna: infatti in entrambi i casi una delle due posizioni è inconscia, benché entrambe facciano parte dell'io (infatti l'io, com'è descritto da Freud nella seconda topica, è in gran parte inconscio). Se quindi ci attenessimo a questa descrizione della genesi d'una perversione, che del resto è quella che ha trovato maggior riscontro fra gli psicanalisti, dovremmo immediatamente concludere che una perversione non è sostanzialmente diversa da una nevrosi, e questo naturalmente sarebbe contrario ad ogni evidenza clinica.

3. La divisione delle credenze

Ma il meccanismo della sconfessione non è affatto un'esclusiva delle perversioni. Un esempio di sconfessione divenuto celebre, da quando Octave Mannoni ne ha parlato in un famoso articolo, è quello del «sì lo so... ma comunque», che spiega tanti meccanismi soggettivi molto comuni, come tutti quelli che hanno a che vedere con la credenza. Tutti noi *sì, sappiamo* che da nessun oroscopo ci verrà mai detto quello che accadrà domani, *ma comunque* continuiamo a leggerli. Del resto questo meccanismo si estende anche a contenuti molto più importanti e decisivi, che stanno alla base della vita quotidiana di chiunque, come quelli che fondano il comportamento delle persone religiose, o che ci consentono di seguire un film o uno spettacolo teatrale appassionandoci come se le vicende cui assistiamo stessero avvenendo effettivamente, o che ci consentono di trasgredire delle regole, contando sul fatto che quasi di sicuro nessuno se ne accorgerà (e questo elenco potrebbe continuare molto a lungo). Da questo punto di vista non c'è dubbio: la scissione di cui si tratta in questi episodi normalissimi della vita quotidiana di chiunque non assomigliano affatto né alla genesi d'un feticcio né a quella d'un sintomo nevrotico. La scissione dell'io, qui, si configura in termini radicalmente differenti, nella misura in cui nessuno, in definitiva, si sente generalmente obbligato ad essere totalmente conseguente in tutti i propri atti con i princìpi che dice o crede d'accettare.

Ma questa «scissione dell'io» così diffusa ha qualche relazione con quella grazie alla quale per esempio un esibizionista potrà comportarsi come una

persona normalissima per lungo tempo, salvo poi, di tanto in tanto, a cambiare registro, compiendo un atto che apparirebbe del tutto insensato nella logica di qualunque persona che esibizionista non sia, dopo il quale ritorna tranquillamente al suo conformismo quotidiano? Ebbene, credo che a questa domanda si possa rispondere solo in un modo: dal punto di vista della meccanica del comportamento, non c'è assolutamente nessuna differenza tra la logica che sta alla base della scissione perversa e quella che ci consente d'apprezzare un film o di parcheggiare l'automobile in divieto di sosta sperando che non passi nessun vigile urbano. Ciò non significa naturalmente che andare al cinema o non rispettare il codice della strada siano atti perversi (probabilmente solo perché in questi casi sappiamo perfettamente che ci stiamo «dividendo»), anche se non è affatto escluso che qualche volta possano esserlo (come quando si va al cinema a vedere un film pornografico – e quale non lo è? – o quando trasgredire la legge ci fa piacere – e quando ci è indifferente? –). Quindi un conto è una posizione perversa che può essere occupata di tanto in tanto, in modo per così dire occasionale, ed un altro è invece la perversione intesa come struttura clinica totalmente determinante per alcuni individui, tanto da deciderne il comportamento su dei punti essenziali della loro esistenza. Quindi, se la natura della scissione dell'io è sempre la stessa, tutte le volte che venga compiuta una sconfessione, non possiamo dire invece che le conseguenze di questa scissione siano sempre le stesse, tanto più che molto spesso (come nel caso della formazione del feticcio) il meccanismo della sconfessione mette immediatamente in moto anche quello della rimozione (vale a dire il controinvestimento). In che cosa consiste, allora, la differenza fra queste due situazioni? In qualche modo abbiamo già risposto a questa domanda: nella rimozione avviene una trasformazione nella catena dei significanti, mentre nella sconfessione muta la posizione del soggetto rispetto alla stessa catena, che invece rimane immutata.

Se ci affidiamo a questa interpretazione, tuttavia, dobbiamo subito distinguere la costruzione del feticcio – da situare a livello della rimozione – dal processo di sconfessione, che in quanto tale dovrebbe prodursi anche senza l'intervento determinante della condensazione e dello spostamento (della metafora e della metonimia). Ciò nonostante non dobbiamo dimenticare che tutte e quattro le modalità del dir di no dipendono da ostacoli che impediscono di formulare un giudizio. Quindi dobbiamo precisare, rispetto a quanto abbiamo appena affermato, che certamente il mancato intervento delle funzioni della condensazione e dello spostamento non ci deve affatto impedire di riconoscere la natura linguistica di tutte le modalità del dir di no, quindi anche della sconfessione. Ora, se la fuorclusione consiste nel fatto che le porte del tribunale in cui il giudizio dovrebbe essere pronunciato rimangono chiuse; se la denegazione comporta invece che il tribunale dichiari il «non luogo a procedere»; e la rimozione l'archiviazione del giudizio formulato; in che meccanismo consiste invece la sconfessione? Semplicemente nel fatto che un giudizio viene formulato, anche se il tribunale si astiene dal trarne qualunque conseguenza. In altri termini è il giudicante che «si divide», come dice Freud, non spostando su un altro giudizio – su un'altra significazione – l'investimento destinato al primo, come nel caso della rimozione, ma *continuando ad investire entrambi i giudizi (entrambe le significazioni), come se fra queste non ci fosse nessuna contraddizione*.

Ora, tutti noi ignoriamo mille volte al giorno le nostre contraddizioni. Questo non solo ci è inevitabile, ma è anche il risvolto d'una virtù molto importante: la tolleranza. Chi non si contraddicesse mai, in effetti, sarebbe una persona intollerante e intollerabile, che del resto sarebbe costretta ad impedirsi di prendere atto di una buona parte delle proprie aspirazioni e dei propri pensieri. Questo non significa tuttavia che noi siamo consapevoli delle nostre contraddizioni, probabilmente perché, mentre sconfessiamo un'evidenza, rimuoviamo la nostra consapevolezza di farlo. Di alcune evidenze non vogliamo saperne di trarre le conseguenze, facciamo «come se» il problema non si ponesse. Ma in questo modo siamo anche costretti a rimuovere quella parte di noi che si rifiuta di trarle, a fare «come se» questa parte di noi nemmeno esistesse. Probabilmente è proprio questa rimozione che, nelle perversioni, il soggetto non riesce a compiere. Egli se ne accorge e questo può portarlo a due opposte decisioni: o continuare a trarre le conseguenze della sconfessione (per esempio subordinando il proprio desiderio per una donna alla presenza d'un feticcio), o tentare di correggere questa propria tendenza, rifiutando il godimento che pure essa gli procura. Evidentemente, dopo quanto abbiamo detto in precedenza, possiamo dire che solo la prima di queste due soluzioni è perversa, mentre la seconda non lo è affatto.

4. La sintassi del fantasma

Possiamo iniziare ora a trarre alcune conclusioni da quanto abbiamo detto. In primo luogo dobbiamo dire che la sconfessione non è esclusiva delle perversioni, anche se pare essere – ma dobbiamo ancora considerare perché – il loro meccanismo genetico predominante (naturalmente lo

stesso si può dire per gli altri tre modi del dir di no rispetto alle altre tre categorie nosografiche). Inoltre dobbiamo anche supporre che la sconfessione si accompagna solitamente alla rimozione dei suoi effetti e che, ciò nonostante, questi due meccanismi restano distinti (almeno mantenerli tali ci aiuta a non confonderli). Del resto i meccanismi della rimozione sono identici a quelli del linguaggio, in quanto coincidono perfettamente con le dimensioni della condensazione e dello spostamento. Non si vede quindi come un soggetto perverso possa non utilizzare questi meccanismi, nella misura in cui si esprime con delle parole. Ne dobbiamo trarre invece un'altra conseguenza: *l'essenziale della perversione* (come anche, per motivi diversi, delle psicosi e delle dipendenze)*non sta nell'esprimersi con delle parole, ma nella posizione che il soggetto assume negli atti che compie*. Del resto questo è del tutto evidente: quando si tratta di clinica, ci si riferisce sempre al registro dell'azione (anche se per il versante del suo fallimento). Perciò la clinica deve far parte d'una prasseologia – cioè d'una teoria dell'atto – e non d'una teoria del linguaggio.

Ciò non significa però che i fattori linguistici siano inessenziali nella fenomenologia della perversione. Ad esempio le relazioni oppositive che individuò Freud, nell'articolo su *Pulsioni e loro destini*, fra esibizionismo e voyeurismo da una parte, fra sadismo e masochismo dall'altra, sono chiaramente delle relazioni linguistiche (o più precisamente sintattiche, dal momento che i rapporti fra i due termini delle due coppie (come, su un altro livello, quelli fra anoressia e bulimia o fra melanconia e mania) sono determinati dallo scambio dei termini nelle funzioni sintattiche: il soggetto diventa l'oggetto e *vice versa*. Tuttavia l'importanza di queste relazioni non deve nemmeno essere sopravvalutata. Una posizione sadica può facilmente essere sostituita da una posizione masochistica, ma tutto ciò – a questo punto non possiamo che trarre questa conseguenza – non riguarda affatto la natura della patologia perversa, perché riguarda invece la logica del fantasma. Ne deduciamo quindi – in modo del tutto inatteso – che *la logica del fantasma non ci dice nulla d'essenziale sulla logica che sta alla base della perversione*.

Ora, il fantasma obbedisce sempre, in tutte le forme patologiche, alle stesse leggi, che sono leggi sintattiche e quindi linguistiche, perché dipendono dalla struttura d'un giudizio, vale a dire d'una certa proposizione che lo esprime. Quindi non è mai solo dalla struttura d'un fantasma che possiamo dedurre una diagnosi, anche se senza dubbio la scelta d'una forma patologica invece che di un'altra modifica in parte – ma non nell'essenziale – il fantasma di fondo del soggetto. Il fantasma può essere quindi usato come uno dei fattori di determinazione della diagnosi, ma solo perché è un effetto, e non una causa, della scelta patologica (ad esempio un perverso ed un nevrotico ossessivo avranno entrambi dei fantasmi sado-masochistici; ma di certo non ne consegue che le loro patologie siano assimilabili).

5. L'insufficienza del fantasma

La funzione del fantasma, in tutte le posizioni patologiche, è sempre e solo di situare il soggetto nella sua relazione con un altro (o con un Altro, come scrive Lacan), in una scena grazie alla quale egli si riconoscerebbe non solo in una certa posizione di desiderio, ma anche come colui che ha quella posizione di desiderio e non un'altra. Ciò significa che, dietro l'esigenza della rappresentazione fantasmatica, insiste un'esigenza d'individuazione. Alla domanda «chi sono?» il fantasma dà una determinata risposta, attraverso la relazione con un oggetto di desiderio, il cui possesso assicurerebbe al soggetto un determinato godimento. Tuttavia si comprende subito, a questo punto, che un fantasma non risolve affatto come dovrebbe il problema dell'individuazione, dal quale pure sembra derivare, e questo per due motivi essenziali: in primo luogo perché il soggetto del fantasma dimentica, nella misura in cui vi si rappresenta, di non poter essere che esterno ad esso; in secondo luogo perché egli vi si rappresenta solo nella sua dipendenza da un altro, vale a dire in una relazione nella quale egli non si potrà mai individuare se non in modo patologico.

Per quanto riguarda il primo motivo, la visione «dall'esterno» prodotta dal fantasma ha le stesse caratteristiche di quella che interviene in alcuni sogni o nei «ricordi di copertura». Si tratta d'un punto di riflessione importante, perché vedersi dall'esterno significa vedersi da un punto che non è affatto incluso nell'individualità del soggetto che si vede. È noto come Freud interpretava questa caratteristica dei ricordi di copertura: essi sarebbero in realtà costruiti a cose fatte (*nachträglich*) anche a partire da racconti fatti da altri. In realtà, tuttavia, potrebbero esserci delle ragioni più fondamentali che determinano questa struttura, ragioni sulle quali non possiamo ora soffermarci troppo a lungo, ma che pure dobbiamo cercare di riassumere brevemente. In realtà, vedendosi dall'esterno, il soggetto si vede esattamente dal punto in cui suppone che lo veda un altro. In quanto si rappresenta in questo modo, in realtà, egli *è già diviso*, in quanto occupa la posizione dell'oggetto per un altro, e questo proprio nello stesso momento in cui si pone come desiderante d'un oggetto che in realtà non è

che quella parte dell'altro che egli aveva concepito originariamente come parte del suo stesso io piacere (come il neonato considera il seno della madre, secondo la concezione di Lacan). Tuttavia non è certo nella relazione con il seno che possiamo supporre che sia già all'opera un fantasma. La politica dello struzzo – alla quale si riferisce in un passo particolarmente felice Jacques Lacan, quando nota che tutti noi l'adottiamo, ogni volta che pensiamo di divenire invisibili solo perché nascondiamo la testa sotto un sasso, lasciando così che qualcun altro ci spenni tranquillamente il didietro –, non è certo una produzione del fantasma (anche se quest'ultimo la rafforza), dal momento che difficilmente possiamo attribuirne uno appunto agli struzzi. Il soggetto nasce diviso – anche quando è solo uno struzzo –, perché fa un'esperienza, anche percettiva, che solamente un lungo allenamento potrà consentirgli di considerare unitaria, vale a dire «sua». Ora, quando interviene il meccanismo della sconfessione, il soggetto si è già individuato, anche se ancora solo «narcisisticamente», vale a dire nell'ideale che un altro ha di lui (è quanto accade nel momento in cui interviene il meccanismo della denegazione). Nella seconda «fase dello sviluppo» – mi si conceda per brevità l'uso di questo termine improprio – il soggetto si è già riconosciuto nell'immagine speculare, quindi nel posto dell'altro. Ma questo non produce ancora né la scissione dell'io né il privilegio del fantasma, perché invece è proprio grazie all'identificazione con l'ideale che l'io inizia a costituirsi: appunto come un «io» che non è che un oggetto per un altro. Ma, un bambino, nel momento in cui si accorge della differenza anatomica dei sessi, è già fuori da questa posizione, all'interno della quale non potrebbe che attribuire all'altro (per esempio alla madre) tutte le perfezioni. Esitare nel riconoscimento di questo avanzamento, anzi indietreggiare dinanzi ad esso, come accade nel momento in cui interviene il meccanismo della sconfessione, significa indubbiamente preferire attenersi alla posizione precedente (di oggetto dell'altro), benché si continui ad avanzare nel percorso della propria individuazione («riconoscendo la realtà della castrazione», come si direbbe con i termini tradizionali della psicanalisi). Ciò significa che *il privilegio del fantasma – che determinerà poi totalmente la struttura delle nevrosi da transfert – può iniziare a manifestarsi soltanto come effetto e non come causa dell'intervento della sconfessione*. Infatti non ci si può rappresentare in un fantasma, vale a dire in una relazione privilegiata con un altro, se non all'interno di una divisione dell'io la quale dimostra almeno che l'io diviso si è già costituito come tale, anche se il soggetto rifiuta ancora di trarne qualunque conseguenza.

Proprio per questo scambiare la costituzione patologica – perché determinata dal dir di no, e non dalla *Bejahung* (dal dir di sì) – del fantasma con l'effettiva costituzione logica dell'individualità, come ha sempre fatto la psicanalisi, significa imboccare un vicolo cieco, quando ci si vuole prendere cura del disagio di qualcuno (anche del nostro). Infatti, se non si potesse uscire mai dal predominio del fantasma, non si potrebbe nemmeno interrompere mai quella prevalenza del desiderio dell'altro sul desiderio del soggetto che, come vedremo, costituisce il vero nucleo della posizione perversa (per questo ancora una volta la nevrosi è «la negativa della perversione»). Ma – di nuovo –, se le cose stessero in questi termini, la perversione cesserebbe d'essere un concetto nosografico, perché dovrebbe essere strutturalmente attribuita a tutti gli esseri parlanti, nessuno escluso, mentre, come abbiamo già accennato, incappare di tanto in tanto in una struttura perversa ed appropriarsene, facendola propria dal punto di vista clinico, sono due cose radicalmente differenti

Di conseguenza dobbiamo dire che il fantasma è l'effetto, e non la causa, d'una riduzione già patologica dei dati del problema dell'individuazione: nel fantasma infatti il soggetto si rappresenta comunque in modo patologico, perché si rappresenta solo sotto un aspetto di se stesso e perché lo fa solo sulla base di un'attribuzione d'onnipotenza all'altro che si traduce immediatamente anche in un'attribuzione d'onnipotenza a se stesso (se l'altro è onnipotente, ed io sono il suo oggetto di desiderio privilegiato, la vera onnipotenza è solo mia).

Una breve considerazione dei fantasmi perversi più diffusi basta a rendersene conto: immaginare d'essere qualcuno che gode del dolore d'un altro o del proprio, ad esempio, significa illudersi di poter controllare e gestire questo dolore, significa quindi illudersi d'essere superiori ad esso. Immaginare d'essere qualcuno che gode a vedere qualcun altro godere o godere di costringere qualcun altro a godere di quello che gli facciamo vedere senza che ce lo chieda, come nel voyeurismo e nell'esibizionismo, significa immaginare di potere davvero decidere come e quando generare il godimento dell'altro. Gli esempi, naturalmente, si potrebbero moltiplicare, ma non modificherebbero affatto le nostre conclusioni quanto all'onnipotenza immaginaria da cui parte ogni rappresentazione fantasmatica.

Certo, dal punto di vista esplorato dall'insegnamento di Lacan faremmo presto a concludere che questa onnipotenza in realtà non è altro che quella del linguaggio (dell'«Altro»), in quanto elemento predeterminato che costituisce il soggetto senza esserne costituito. Ma su questo punto non posso

che ripetere quanto ho già detto altre volte (anche se forse allora l'ho fatto con maggiore delicatezza verso il mio vecchio maestro): credere che il soggetto sia solo un effetto del linguaggio significa negargli ogni possibilità d'avere accesso ad una verità. Naturalmente Lacan non ha mai tratto questa conseguenza, ma solo in quanto, non traendola, si contraddiceva (ben inteso, non più di quanto faccia qualunque analista, ogni volta che tenti di determinare la soggettività a partire dalla patologia). Che non sia vero che è il linguaggio a costituire nessuno si deduce per esempio dal fatto che il linguaggio stesso può essere rifiutato in quanto tale (come accade nell'autismo): certo *solo fino a un certo punto*, ma solo perché l'altro nel cui amore – o nel cui amore mancato – ci si costituisce è un altro che comunque parla, anche quando non parla al soggetto (come i genitori dei bambini autistici) o quando parla solo senza parole (come accade per esempio quando ad accudire la prole sono gli animali). Il soggetto, quindi, si costituisce non nel linguaggio in quanto rete di significazioni, ma nel linguaggio in quanto produzione della Parola, vale a dire del senso (del *lógos*), tanto che proprio in nome del senso può rifiutare la significazione. E, come vedremo fra poco, è su questo punto – vale a dire sul rifiuto dell'insensatezza della parola che gli viene rivolta – che la perversione fonderà la propria posizione patologica (profondamente diversa da quella nevrotica).

6. Il transfert e la scissione dell'io.

Una conferma di quanto abbiamo detto si può trarre facilmente dall'impossibilità, per chi si situi in una posizione perversa, di supporre che qualcun altro ne sappia più di lui quanto a ciò che egli veramente desidera. Naturalmente si potrebbe pensare che la perversione, qui, sia paradossalmente più vicina alla verità di quanto non lo sia la nevrosi, ma sarebbe un errore. Se in realtà un perverso non suppone affatto che un altro ne sappia più di lui su ciò che desidera, è solo perché egli stesso occupa la posizione del soggetto supposto sapere: il soggetto «diviso» dalla sconfessione è diviso proprio fra un soggetto che non sa – quello che «accetta la realtà della castrazione» – ed uno che invece sa benissimo che cosa vuole: realizzare il proprio fantasma, costi quello che costi. Ciò significa che soggetto supposto sapere, nella perversione, non è altri che il soggetto del fantasma, vale a dire il perverso stesso.

Quanto abbiamo appena detto comporta un curioso corollario (del resto intuito, come abbiamo visto, da Serge André): un analista che *si* supponesse sapere sarebbe un perverso: e lo sarebbe, ben inteso, non perché praticherebbe chi sa quali *exploits* sessuali, ma proprio perché praticherebbe la psicanalisi. La psicanalisi (che in questo caso sarebbe solo sedicente tale) sarebbe allora un atto sessuale? Se rispondessimo di sì, dovremmo concludere che tutte le perversioni sono sessuali, come si suppone di solito. Ma non vedo nessuna utilità nell'allargare indiscriminatamente il concetto di sessualità a qualunque cosa e preferisco attenermi all'altra soluzione, concludendo che la perversione può appoggiarsi alla sessualità come ad altre esperienze, dal momento che il fattore essenziale, per definirla, non è l'azione che produce ma l'impostazione dell'atto, vale a dire il tipo di relazione che s'instaura fra il soggetto (perverso) e l'altro che vi è necessariamente implicato (in fin dei conti nessuno è perverso da solo). Ne dobbiamo trarre allora la conseguenza che *non tutte le perversioni si manifestano direttamente nella sfera della sessualità*.

Le difficoltà terapeutiche che s'incontrano con le perversioni dipendono sempre dalla contraddizione che abbiamo appena segnalato fra lo statuto transferale della perversione e lo statuto transferale della psicanalisi, contraddizione prodotta a sua volta dal privilegio della sconfessione, tanto che un analista potrà essere chiamato ad intervenire solo nei casi in cui questo privilegio si attenuerà spontaneamente; ma anche in questi egli sarà interpellato da una posizione soggettiva che non è più quella perversa (anche se ben inteso la persistenza di quest'ultima posizione rischierà continuamente di rendere vano il lavoro compiuto o d'impedire che lo sia), ma nevrotica (in quanto sarà supposto sapere sul desiderio effettivo del soggetto). Proprio per questo nell'Introduzione avevamo seguito e generalizzato le implicite indicazioni di Marinella Malacrea, quando avevamo affermato l'impossibilità d'analizzare qualunque caso d'effettiva perversione, se non in un paradossale contesto di terapia obbligata (contesto che, ben inteso, non è neppure lontanamente concepibile per la psicanalisi «classica», ch'è stata elaborata sulla base della struttura delle nevrosi).

7. Un godimento imposto

Siamo così giunti finalmente a porci la domanda essenziale: in che modo possiamo definire una relazione perversa? Che cosa la rende tale? E quindi che cosa consente d'emettere una diagnosi di perversione? Ancora una volta, per iniziare a dare una risposta a queste domande, converrà riferirsi alla tradizione psicanalitica. Nell'articolo intitolato *Kant con Sade*, Jacques Lacan

afferma che caratteristico della perversione è il fatto che il soggetto si mette al servizio del godimento dell'Altro. In questa formula, naturalmente, l'Altro non coincide di certo con l'altro della relazione sessuale; un perverso assoggetterebbe invece un altro soggetto – come ad esempio un sadico fa con la sua vittima – non tanto per godere egli stesso di questo assoggettamento, quanto per far godere un Altro che, in prima approssimazione, possiamo far coincidere con la madre idealizzata. L'atto perverso consisterebbe quindi in una sorta d'offerta rituale, nella quale una vittima viene presentata al godimento di un altro idolatrato.

Si tratta, credo, di un'intuizione importante per comprendere alcuni elementi caratteristici della perversione, per esempio il fatto che l'atto sessuale è sempre e strutturalmente *imposto* non solo al soggetto che lo subisce, ma anche a quello che lo compie. È *come se* – formula che c'introduce senza dubbio al registro della sconfessione – il soggetto non decidesse di compiere l'atto. L'atto stesso gli s'impone come una compulsione, al fine d'evitare un'angoscia che altrimenti sarebbe intollerabile. Un atto perverso, quindi, da questo punto di vista, ha la stessa struttura dell'atto ossessivo, perché ha la stessa funzione d'evitare l'angoscia, anche se non può venire assimilato ad esso, dal momento che mutano completamente le circostanze: mentre per un ossessivo il cerimoniale rimane insensato, per un perverso il tornaconto di godimento che comunque ne trae lo rende molto più facilmente rappresentabile come un atto «liberamente scelto» (anche se non lo è per nulla). Tale ambiguità è poi, di nuovo, un effetto della scissione dell'io: la eventuale natura sessuale dell'atto lo rende semplicemente più facilmente ammissibile per la parte dell'io che, per così dire, non partecipa alla perversione.

Da un altro punto di vista, tuttavia, dobbiamo dire che la natura compulsiva dell'atto perverso non lo rende di certo innocente (come la natura coatta dell'atto d'un cleptomane non rende innocente il suo furto; del resto la cleptomania a volte è stata già inserita nel numero delle perversioni), dal momento che la scissione soggettiva non è certo un fattore di cui si possa tenere conto né dal punto di vista giuridico né da quello morale.

Da quanto abbiamo detto sulla natura compulsiva dell'atto perverso si può dedurre facilmente una conferma del fatto che esso – proprio come il feticcio – ha la natura compensatoria di tutte le formazioni dell'inconscio (e quindi anche dei sintomi nevrotici). Ma da questo dobbiamo trarre immediatamente anche una seconda conferma, stavolta del fatto che la perversione in quanto tale, vale a dire nella sua *struttura* nosografica, non dipende minimamente dalla realizzazione effettiva di alcuni atti sessuali che generalmente sono ritenuti perversi, dal momento che un soggetto perverso rimane tale anche se per qualunque motivo si astiene dal compiere questi atti, o se ne compie degli altri che, pur non essendo di natura esplicitamente sessuale, abbiano la stessa struttura degli atti sessuali perversi.

Si può tuttavia porre il problema se, affermando ciò che affermiamo, noi ci stiamo riferendo ad un criterio di valutazione giuridico o morale invece che clinico. Ma la tesi di fondo a partire dalla quale stiamo tentando di costruire una clinica delle perversioni – come precedentemente abbiamo tentato di costruire una clinica delle dipendenze – è che la clinica non può avere nessuna consistenza epistemologica se non è fondata tenendo conto della natura dell'atto, quindi con un fondamentale riferimento etico. Che la natura compulsiva degli atti perversi non li renda affatto innocenti è sempre stato evidente non solo dal punto di vista giuridico, ma anche da quello morale, tanto che la perversione ha sempre costituito uno dei modelli fondamentali dell'abiezione. Naturalmente questa connessione fra la perversione e l'abiezione dovrà essere riconsiderata da noi molto attentamente, perché non è affatto scontato che un riferimento clinico si possa immediatamente trasformare in una valutazione morale. In realtà vedremo che, nel caso delle perversioni, si tratta invece di fare esattamente il contrario, vale a dire d'estrarre il concetto clinico dalla valutazione morale (cosa che, ben inteso, gli analisti hanno sempre fatto, ma senza dichiararlo e quasi sempre senza rendersene conto). Ciò che proponiamo è in definitiva solo di sostituire al pregiudizio – che tante contraddizioni ha suscitato finora nella clinica delle perversioni – un giudizio chiaramente dedotto e articolato.

8. La perversione e la proibizione dell'incesto

Torniamo quindi al caso più noto e più semplice (e per questo forse anche più fuorviante) di genesi d'una perversione: il feticismo. Abbiamo visto come, secondo Freud, un feticcio sarebbe in realtà un sostituto simbolico del pene mancante alla donna (alla madre). Di fatto, godendo d'una donna grazie al feticcio, un perverso realizza non tanto il proprio godimento, quanto quello della madre, consegnandosi ad essa come unico oggetto reale del godimento di lei. Una perversione – qualunque perversione – in realtà non è che una realizzazione indiretta dell'incesto (così come l'incesto, quando venga davvero compiuto con un atto, è

sempre una perversione; su questi punti, naturalmente, ritorneremo dettagliatamente in seguito).

Tuttavia, se ciò che abbiamo appena affermato è vero – e che lo sia può difficilmente essere negato – che cosa differenzia una scelta perversa dalla scelta di qualunque uomo (che sceglie la sua donna proprio *quoad matrem*, come si esprime Lacan) o di qualunque donna (che, secondo l'interpretazione psicanalitica corrente, non vedrà nel proprio uomo altro che un sostituto del padre)? Delle due l'una: o tutti gli esseri umani sono perversi, e quindi – di nuovo – la perversione non è che la normalità del desiderio sessuale; o la psicanalisi sbaglia, quando riconduce la normalità delle scelte sessuali ad un'impostazione necessariamente incestuosa del desiderio di chiunque. *Tertium non datur*. Certo, la seconda affermazione è particolarmente forte, se pensiamo che fin dall'inizio la psicanalisi non ha fatto altro che ricondurre all'incesto qualunque comportamento sessuale o amoroso. Sta di fatto tuttavia che tale impostazione – che fra l'altro ha riscosso, dopo poche iniziali resistenze, un successo assolutamente universale (sul quale non ci si perderebbe nulla ad interrogarsi) – non consente in nessun modo d'elaborare un concetto coerente di perversione. Se quindi esistono delle perversioni – e che esistano è un'evidenza per chiunque – bisognerà correggere in qualche modo quella impostazione: cosa non certo facile, perché anche la tendenza incestuosa del desiderio di ciascuno (e non solo dei perversi) non è meno evidente dell'esistenza della perversione. Il principio psicanalitico del primato dell'incesto dovrà quindi venire corretto, ma non eliminato: esso dovrà perciò essere interpretato come un primato non logico, ma patologico; il primato dell'incesto, in altri termini, resta di natura perversa, anche se da solo, naturalmente, non consente di diagnosticare una perversione su nessuno.

Potrebbe sembrare forse che io, qui, mi stia contraddicendo. Ma questa contraddizione sarebbe effettiva solo se non tenessimo conto del fatto che non basta individuare una componente perversa per emettere una diagnosi di perversione (altrimenti appunto tutti i nevrotici sarebbero perversi). In altri termini: posto che c'è una legge che vieta l'incesto – e questa legge è l'unica davvero universale – ne deriva immediatamente che ciò che la legge vieta, per questo stesso fatto, diviene desiderabile. Si tratta d'un principio molto antico e che sarebbe del tutto tradizionale, se la tradizione nella quale esso è inscritto non fosse divenuta così ovvia da essere quasi impercettibile; esso infatti fu stabilito da San Paolo nella Lettera ai Romani: la legge non consente a nessuno d'essere innocente, ma serve solo a manifestare le colpe.

Se teniamo conto di questo principio, si comprende facilmente perché la psicanalisi non poteva che «sbagliare» attribuendo all'incesto il valore universale che gli ha attribuito: questo «errore», infatti, non consiste nell'aver visto qualcosa d'inesistente o nell'aver dato troppo rilievo a delle eccezioni (come un tempo ritenevano forse i benpensanti), ma nell'aver dato valore di normalità ad una universalità della colpa (desiderare l'incesto), che dipende immediatamente dall'universalità della legge che lo vieta. L'universalità della proibizione dell'incesto ci rende immediatamente tutti incestuosi, cioè tutti perversi: non perché la proibizione faccia essere un desiderio che prima era inesistente, ma proprio perché lo manifesta come desiderio colpevole (perverso).

Ma questa perversione universalmente diffusa consente d'emettere una diagnosi di perversione, che invece non può essere certo generalizzata, ma riguarda solo un numero ristretto d'individui, se e solo se è riferita a coloro che vi rimangano ancorati nel loro comportamento effettivo, vale a dire negli atti che compiono. Essa invece si trasforma in qualcos'altro sia nei casi in cui la tendenza incestuosa si trasforma clinicamente (nelle nevrosi, nelle dipendenze e nelle psicosi), sia in quelli in cui si trasforma eticamente nell'effettività dell'amore. Queste due limitazioni della validità della diagnosi tuttavia non operano allo stesso livello di significazione, perché, mentre la prima è una distinzione interna alla nosografia, la seconda è invece una distinzione immediatamente morale: dalla colpevolezza evidenziata dalla legge non si esce se non per la strada dell'amore. Ancora una volta, si tratta d'un principio cristiano, che è appannato, ma non eliminato o falsificato, dalla sua ovvietà.

9. La sconfessione dell'amore

Già nel libro sulle dipendenze avevo affermato che, all'origine della perversione, è necessario porre, più che la sconfessione della mancanza del pene nella madre, quella d'un limite nell'amore che essa rivolge al figlio. In realtà, come ho cercato di mostrare in quel volume, all'origine di ciascuna delle quattro grandi categorie nosografiche si deve supporre che intervenga rispettivamente la fuorclusione, la denegazione, la sconfessione o la rimozione d'un limite dell'amore dell'altro. Senza tornare ora sulla dimostrazione di questo punto, che mi pare determinante per impostare finalmente la clinica e la nosografia in modo chiaro, perché eticamente fondato, dovremo ora precisare in che cosa consiste, in che

modo interviene e come si manifesta questo limite nelle situazioni patogenetiche delle perversioni.

Il fatto stesso che la sconfessione di tale limite dell'amore dell'altro sia metaforizzata, nella genesi del feticismo, attraverso la sconfessione della castrazione, ci indica chiaramente in che direzione dovremo procedere per trovare una risposta a questa domanda. Infatti, se la supposta mancanza anatomica materna ha, sul figlio, il ben noto effetto traumatico, che giustifica la sconfessione della realtà di questa mancanza – del resto meramente supposta: un corpo femminile, in effetti, non manca assolutamente di nulla – è perché la mancanza reale – ed effettivamente intollerabile – di cui si tratta in queste situazioni è quella che viene solo successivamente metaforizzata – vale a dire denominata – nella mancanza del fallo: la capacità di vivere a prescindere dall'altro dell'amore. Per la madre del soggetto perverso il figlio è insomma assolutamente *necessario*. Questa necessità, ben inteso, non può che fare da limite all'amore o addirittura negarne la realtà. L'amato, quando diviene necessario per vivere, viene ridotto ad oggetto di cui godere, cioè ad oggetto sessuale. Ciò che viene sconfessato nelle perversioni è quindi il limite nell'amore dell'altro che si manifesta nella riduzione dell'amore a desiderio sessuale. Se nel caso della genesi delle psicosi il limite in questione è quello che fa negare alla madre la stessa separazione anatomica tra il corpo del figlio ed il proprio; se nelle dipendenze questo limite viene espresso nel mettere il figlio al posto del proprio ideale; e se nelle nevrosi si tratta invece di rendere il figlio la necessaria compensazione dei propri insuccessi nell'amore; nella genesi delle perversioni – come dimostra sia il fatto che esso venga significato attraverso un riferimento fallico, sia l'indubbio rilievo che la sessualità acquisirà nella vita del perverso – non potrà essere che quello che riduce l'amore al desiderio sessuale. Mentre la madre d'un nevrotico penserà alla propria relazione con il figlio come ad una compensazione della propria vita amorosa (l'amore del figlio non comporterà quegli inganni e quelle insufficienze che la madre ha per esempio riscontrato nell'amore del marito), la madre d'un perverso concepirà la propria relazione con il figlio come un'occasione per l'appagamento diretto ed immediato del proprio desiderio sessuale (desiderio che nessun uomo è stato in grado d'appagare). Si tratta quindi d'un equivoco immediatamente incestuoso. È questa riduzione dell'amore al desiderio – questa mancanza e questa negazione dell'amore – che ha davvero un valore traumatico per il figlio. È la realtà di questa riduzione che egli dovrà sconfessare, costruendo nella propria perversione – ben inteso solo quando la sua vita

sessuale potrà avere una realizzazione effettiva, quindi dopo la pubertà – una formazione compensatoria grazie alla quale egli, pur essendo perfettamente consapevole del carattere letteralmente divorante (sebbene solo sul versante erotico) del desiderio dell'altro, potrà sperare di sfuggire a questo divoramento offrendo alla madre, *al proprio posto*, un'altra vittima da divorare: l'altro del proprio desiderio perverso. L'oggetto del desiderio perverso, in altri termini, non è che un oggetto sostitutivo, come la cerva che viene sacrificata ad Artemide al posto d'Ifigenia o come l'ostia consacrata che nella messa sta al posto del corpo di Cristo crocefisso.

Credo che questa semplice interpretazione fondamentale della genesi della perversione ci consenta di spiegarcene facilmente molti tratti. Riassumiamoli. In primo luogo essa rende immediatamente coerenti delle concezioni psicanalitiche tradizionali della perversione che altrimenti resterebbero slegate e contraddittorie. Essa ci consente ad esempio di comprendere perché la concezione lacaniana che poco fa abbiamo ricordato (quella dell'asservimento del soggetto al desiderio dell'Altro) non sia affatto contraddittoria con quella freudiana, che privilegia invece la sconfessione della castrazione, con quella di Stoller, che concepisce invece la perversione come un privilegio dell'odio sull'amore, o con quella junghiana, che concepisce la perversione come l'effetto d'una originaria mancanza d'amore nella storia del soggetto perverso. Inoltre la nostra interpretazione mette anche insieme senza contrasti la prima e la seconda topica freudiana – il principio del piacere (la sessualità) e l'al di là del principio del piacere (l'odio e l'aggressività) –, ma solo perché subordina questi due princìpi ad un'impostazione etica della clinica.

Essa ci consente inoltre di spiegare molto facilmente anche il carattere insieme sacrificale e compulsivo dell'atto perverso e ci spiega per quale motivo esso venga sempre compiuto con lo scopo primario d'arginare l'angoscia. L'angoscia, naturalmente, si manifesta quando il soggetto s'accorge non tanto della differenza anatomica dei sessi (come si credeva una volta) ma (come possiamo meglio comprendere ora) della volontà divoratrice della madre. L'elemento traumatico è quindi la violenza stessa del desiderio dell'altro, vale a dire il fatto che l'amore non si manifesta che in un atto di violenza, in un sopruso e in un abuso.

Infine questa spiegazione ci consente anche facilmente di farci un concetto di perversione nel quale la sessualità, pur essendo una componente sempre decisiva, può anche non essere un elemento necessario della diagnosi. In altri termini, potremo formulare una diagnosi di perversione anche quando il comportamento sessuale del soggetto può apparire del tutto

immune da ogni contenuto descrittivamente perverso. Ad esempio molte forme di criminalità possono rientrare tranquillamente nel concetto di perversione, come molte forme d'abuso del potere e di trasgressione più o meno legale della legge. Ad esempio, come si può escludere dal concetto di perversione il comportamento di quanti uccidono e torturano, anche se lo fanno in apparenza per la «buona causa»? In realtà nessuna causa è buona quando, per affermarsi, richiede di ricorrere a strumenti di questo genere. Ma nella perversione rientrano anche tutti i comportamenti immediatamente o metaforicamente sacrificali, come i sacrifici umani, le pratiche idolatriche o, molto più semplicemente, quegli abusi educativi che non sempre portano manifestamente alla pratica di comportamenti pedofili, ma che senza dubbio restano sempre strutturalmente perversi.

Un esempio celebre potrà chiarire il nostro punto di vista su questo problema: il caso Dahmer. Si tratta d'un giovane che, in una città americana, ha torturato ed ucciso quattordici giovani, in alcuni casi anche mangiandone le carni. Una delle vittime di Dahmer – il cui fratello era stato già ucciso da lui – era riuscito a sfuggire – nudo – alla prigionia, ed aveva fermato una macchina della polizia, raccontando che cosa stava succedendo nell'appartamento di Dahmer. Che cosa hanno fatto i poliziotti? Ve lo hanno riaccompagnato, attribuendo le accuse terribili del giovane ad una lite «fra omosessuali», e ce l'hanno lasciato, senza neppure prendersi la briga di verificare se, nella stanza attigua, c'erano davvero i resti di corpi umani di cui egli aveva parlato. Questo ha consentito a Jack Dahmer di uccidere non solo quel giovane, ma anche degli altri, fino al momento in cui un'altra vittima, che era stata abbastanza accorta da non bere la bibita drogata che gli era stata offerta, è riuscita a denunciarlo. Il processo, che è stato riportato dai giornali di tutto il mondo, ha profondamente colpito l'opinione pubblica (come accade sempre nei casi estremi di perversione). Dahmer è stato condannato – del resto non ha nemmeno tentato d'evitarlo – a scontare in prigione un numero di anni così alto che parecchie vite non sarebbero bastate a coprirlo. Ma com'è finita la sua vicenda? Egli, condannato in uno Stato che non prevede la pena di morte, è stato condannato a morte dagli altri prigionieri, che lo hanno ucciso pochi mesi dopo.

Mi pare del tutto evidente – anche se i giornalisti si sono guardati bene dall'affermarlo – che, se Jack Dahmer era sicuramente un perverso, la stessa diagnosi può essere fatta sugli atti sia dei poliziotti che gli hanno riconsegnato una sua vittima, sia dei prigionieri che si sono assegnati il compito di «giustiziarlo». Certo, non è impossibile vedere anche in questi atti inconcepibili delle realizzazioni sessuali, se proprio ci si tiene. Ma se proprio ci si tiene si può vedere una realizzazione sessuale in qualunque comportamento umano. Questa generalizzazione, tuttavia, non mi pare di nessuna utilità. Mi sembra invece molto più utile, sia dal punto di vista nosografico, sia dal punto di vista etico, ammettere che ci sono perversioni gravissime che non si generano affatto immediatamente sul piano sessuale, e che spesso possono essere create facilmente anche da alcune ideologie diffuse in gruppi sociali molto compatti. Il comportamento sicuramente perverso dei prigionieri che hanno ucciso Dahmer, ad esempio, è stato sicuramente facilitato dal fatto che essi erano tutti prigionieri nella stessa istituzione penale. È noto per esempio che ci sono istituzioni che creano delle perversioni, almeno perché ne facilitano la manifestazione. Le prigioni fanno sicuramente parte di queste istituzioni, ma non sono certo le sole, dal momento che anche i collegi, le caserme ed i conventi spesso ne fanno parte. Ma ci sono anche intere società che possono venire regolate totalmente – vale a dire nel loro funzionamento generale – in base a princìpi perversi. La Germania nazista è forse l'esempio moderno più evidente di queste trasformazioni patologiche. Ma gl'imperi dell'America precolombiana, che erano interamente regolati dalla frequenza dei sacrifici umani, non erano da meno. Ed anche l'impero romano fu in buona parte regolato in base a princìpi idolatrici (per esempio il culto dell'Imperatore) che avevano di per sé, come vedremo, un contenuto immediatamente perverso. Non a caso San Paolo ha letteralmente dimostrato in tutte le sue Lettere che la perversione non è che una faccia dell'idolatria.

Naturalmente non basta che un comportamento sia manifestamente perverso per emettere una diagnosi di perversione su un soggetto. In una struttura sociale regolata come quelle che abbiamo appena elencato è davvero difficile non adottare dei comportamenti perversi. Come era difficile per un soldato tedesco non comportarsi in modo perverso in un campo di concentramento, così lo era per un maya o per un azteco ai tempi dei sacrifici umani e così lo è oggi per chiunque lavori in un ufficio pubblico... Ciò non significa certo che tutti i soldati tedeschi, tutti gli abitanti delle città messicane d'un tempo o tutti gl'impiegati dell'INPS fossero o siano perversi. Significa semplicemente che difficilmente essi – qualunque posto occupino nella nostra carta d'orientamento delle forme patologiche – possono sfuggire ad adottare dei tratti della struttura perversa: ai quali, ben inteso, per i motivi che ho cercato di spiegare prima, nessuno può sfuggire del tutto, proprio a causa dell'universalità della proibizione dell'incesto.

Bisogna rilevare inoltre che emettere una diagnosi è un'operazione che non ha senso fare se non in determinate situazioni ed a determinate

condizioni, che la rendano necessaria. Sul comportamento delle SS o dei maya d'un tempo non c'è nessun bisogno d'emetterne una, anche se nessuno di noi può fare a meno d'emettere un giudizio di condanna, che certo nessuna giustificazione storica potrà mai attenuare.

10. La perversione è l'inverso dell'amore

La metafora sacrificale può aiutarci inoltre a precisare ulteriormente il concetto di perversione, per contrasto con l'autentica dialettica dell'amore. A ben vedere l'atto d'amore più compiuto e perfetto, ai limiti ed oltre i limiti dell'eroismo, è quello di chi sacrifica la propria vita per salvare quella dell'amato. Platone lo ricorda nel *Simposio*, evocando i miti di Patroclo e d'Alcesti. Ma non dobbiamo dimenticare che la realizzazione più compiuta di questa difficile dialettica amorosa è quella inclusa nel «folle» sacrificio sulla croce. Un atto d'amore è sempre libero, perché non chiede e non offre garanzie. La perversione è invece esattamente il contrario dell'amore. Questo rovesciamento tuttavia non è incluso solo nella riduzione dell'amore a desiderio sessuale, anzi questa riduzione è solo uno degli aspetti possibili della riduzione perversizzante dell'amore. Infatti, mentre un amante offre liberamente il proprio corpo e la propria vita per salvaguardare il bene dell'amato, allo stesso modo un perverso si appropria forzatamente del corpo e della vita di qualcun altro. Per salvaguardare che cosa? Certamente la possibilità di sfuggire al divoramento da parte d'un altro che crede onnipotente (d'un altro idolatrato). Ma naturalmente si può sfuggire a questo rischio mortale anche in altri modi. E proprio qui diviene necessario il riferimento morale, senza il quale non è affatto possibile usare con un minimo di coerenza il concetto nosografico di perversione (come tutti gli altri, anche se in questo caso in modo molto più evidente). Infatti, se un perverso accetta di sacrificare delle vittime sull'altare del godimento d'un altro, il minimo che si possa dire è che niente lo costringe a questo. Egli potrebbe rifiutare, per esempio, quella riduzione dell'amore materno, della quale ha sicuramente sofferto, in modi diversi dalla ripetizione di quel comportamento perversamente riduttivo. Soltanto così, d'altra parte, potrebbe continuare a rispettarla come madre, benché sia stata una madre indegna della propria funzione. Certamente, essere in grado di rispettare la funzione dell'altro perdonando le sue manchevolezze, astenendosi dal condannare (e dal giudicare), è possibile solo nella misura in cui si sia capaci d'agire eticamente in modo giusto. Ed agire giustamente, notoriamente, non è certo la cosa più facile del mondo. Del resto non possiamo nemmeno attenerci alle statistiche, perché solo chi agisce *deve* giudicare la propria azione, attribuendosene i limiti, ma non certo i successi: cosa che non si può certo fare se, prima, non è si rinunciato a giudicare gli altri.

La perversione, come si vede, ci pone immediatamente al cuore d'una rete di questioni etiche assai complesse e controverse, che però è necessario risolvere chiaramente, se non si vuole dare alla diagnosi l'unico valore dell'espressione d'un pregiudizio (e quindi d'una *nostra* perversione). È un fatto, per esempio, che la psicanalisi, riducendo la realtà dell'amore a quella del desiderio sessuale, ha fatto esattamente la stessa cosa che fanno tutti i genitori dei perversi. Da questa riduzione non poteva scaturire che una nuova perversione: quella degli psicanalisti, che si credono in diritto di giudicare gli altri (per esempio emettendo delle diagnosi...) senz'avere nessuna chiara consapevolezza del significato e del rischio che sono inclusi in questo gesto, che invece essi considerano come un semplice fattore di *routine* professionale.

Ma dal fatto che ben pochi abbiano la saggezza necessaria a riuscire a non condannare gli errori degli altri – cioè a fare l'unica cosa necessaria a non ripeterli – non si deduce di certo che sia lecito il comportamento contrario. Ancora una volta, è necessario passare per una porta molto stretta, quando si tratta di formulare un giudizio. Le porte larghe del pregiudizio non sono adatte per gli psicanalisti, come per tutti coloro che debbano giudicare quando decidono d'agire. In altri termini: la perfezione che non può essere chiesta a nessuno *deve* essere chiesta a ciascuno che voglia compiere un atto, invece d'asservirsi ad una regola.

11. Il desiderio come riduzione dell'amore

Alla concezione di Stoller, secondo la quale la perversione consisterebbe semplicemente in una forma d'odio, bisogna quindi contrapporre una concezione dialetticamente meglio articolata. È in nome d'una mal intesa fedeltà all'amore dell'altro (per esempio della madre) che un perverso compie i suoi atti d'odio nei confronti delle proprie vittime. Tuttavia l'orizzonte dell'amore, per quanto l'amore sia trasformato in odio, non è eliminato del tutto. L'amore, nella perversione, diviene volontà violenta d'appagamento del fantasma sessuale. L'essenziale, però, qui, non è il fantasma – che del resto, come abbiamo visto, può trasformarsi in

molti modi, anche tenendo conto delle possibilità contingenti della sua realizzazione –, ma è invece la passione con cui il soggetto farà di tutto per appagarlo. La perversione non è altro che questo accanimento nel tentare – del resto sempre invano – d'appagare un desiderio la cui realizzazione è sempre mancata, perché esso, nella sua origine, non è affatto desiderio, ma volontà accanita di ricevere dall'altro – per esempio dalla madre – l'amore che dovrebbe concedere ad un figlio.

L'attuazione perversa, quindi, non proviene mai da un'effettiva decisione. Il soggetto perverso è diviso, ed è come se non facesse neppure in tempo a decidere che cosa fare, quando inizia ad attuare il suo fantasma, che in realtà non è che la ripetizione trasformata d'una situazione traumatica di partenza: quella della delusione del suo amore originario. Egli si trova così a percorrere una strada lungo la quale non potrà fermarsi che nel momento in cui avrà raggiunto un appagamento della propria passione, ma solo per ricominciare presto a ripercorrerla. Infatti l'appagamento della passione non sarà mai un vero appagamento. Il soggetto che agisce, qui, è solo un burattino, che recita in un ruolo fisso, mentre un'altra parte di lui – quella che possiamo far coincidere col suo altro introiettato – fa da regista perché un terzo – un altro invisibile e innominato (il suo altro idealizzato e idolatrato) – assista alla scena del sacrificio. Il «piacere» perverso non è altro che quello dell'idolatria.

12. Quel che rimane dell'amore

La perversione, quindi, in realtà, non consiste affatto nella decisione di tentare l'appagamento del fantasma, ma nel continuare a ridurre l'amore a desiderio, vale a dire nel fare la stessa cosa che il soggetto rimprovera all'altro del suo amore originario. Se così non fosse, l'attuazione perversa sarebbe veramente un atto, e come atto risulterebbe comunque, almeno in parte, determinata dall'amore. Infatti nella misura in cui la direzione dell'amore venga effettivamente prescelta, il soggetto trasforma la propria perversione in qualcos'altro. Dobbiamo dire che la sublima? Forse, ma non è questo il punto, perché la sublimazione è un destino della pulsione, non della posizione soggettiva. La perversione, se è trasformata in una modalità dell'amore, cessa immediatamente d'essere perversione – del tutto a prescindere dal destino della pulsione – perché a trasformarsi è la posizione del soggetto rispetto all'atto che compie. Un atto realmente deciso – quindi deciso eticamente – non potrà mai essere perverso (nemmeno se la decisione riguardasse un atto che, se assunto di per sé, potrebbe sembrare perverso: non nella sua struttura soggettiva, ma a causa della sua appartenenza ad una certa categoria di atti ideologicamente o moralisticamente ritenuti perversi). Certo, forse dietro gli enormi progressi civili consentiti da questa trasformazione della perversione in una modalità etica dell'azione continua pur sempre a nascondersi il fantasma perverso. Ma questo fantasma, in sé, non è la perversione. La perversione non proviene affatto dall'attuazione del fantasma, ma dalla modalità di quest'attuazione. Perciò in definitiva dobbiamo riconoscere che l'interpretazione psicanalitica classica di molte forme d'espressione artistica, secondo la quale delle grandi opere di pittura, di scultura, di poesia o di pedagogia sarebbero l'effetto d'una sublimazione di posizioni perverse non ci aiuta né a comprendere la perversione né a comprendere la grandezza di quelle realizzazioni (come attribuire a Leonardo una posizione omosessuale non aggiunge nulla alla comprensione delle sue opere, anzi rischia di banalizzarle, facendocele vedere come la sciocca messinscena d'una fantasia sessuale). Un altro esempio estremamente chiaro di questa trasformazione dell'amore è la pederastia greca. Per intenderne il senso, dobbiamo contrapporla alla pedofilia, destinando questo termine solo alla perversione, e riservando l'altro a quelle pratiche iniziatiche davvero educative – perché l'amore vi prendeva veramente parte – che tutti noi moderni fatichiamo tanto a comprendere e delle quali la pederastia costituiva un fattore essenziale. Certo, dietro la pederastia si nasconde pur sempre un fantasma perverso neppure troppo velato. Ma i Greci riuscivano a distinguere benissimo che cosa, in questa dimensione iniziatica, poteva provenire dalla perversione e che cosa proveniva invece dall'amore, tanto che potevano fare dell'aggettivo *paiderastés* l'attributo onorifico d'un dio (Dioniso).

Dal punto di vista d'una storia della civiltà, ma anche per non sacrificare ai nostri pregiudizi moderni, divenendo a nostra volta perversi, la ricchezza di opere e di decisioni epocali del passato che sono ancora determinanti per noi tutti, è assolutamente necessario distinguere la perversione dalla sua trasformazione civile. È noto che Freud, per esempio, attribuiva all'omosessualità una funzione molto importante nella genesi della civiltà. Suppongo che quanto c'è di vero in questa sua supposizione dipenda essenzialmente dal fatto che egli non distingueva in nessun modo una posizione di desiderio che al suo tempo – come troppo spesso ancora oggi – veniva ritenuta perversa dalla sua trasformazione amorosa. In un affresco di Michelangelo o in un sonetto di Shakespeare non c'è assolutamente nulla di perverso, anche se spesso molti perversi potranno trovare

in queste opere sublimi numerosi spunti per teorizzare o ideologizzare la propria perversione. Questa teorizzazione è sempre una delle componenti essenziali della perversione; infatti elaborare un'apologia del comportamento perverso fa parte integrante di quell'assunzione da parte del soggetto perverso della funzione di soggetto supposto sapere del godimento di chiunque, e questo, come abbiamo già iniziato a vedere, costituisce una costante necessaria della perversione (sulla quale dovremo tornare quando ci occuperemo della relazione fra la perversione e la legge).

Ora, per comprendere le grandi realizzazioni del passato (e senza dubbio anche del presente) che hanno una relazione con la perversione, senza perdere ogni corrispondenza fra la nostra intuizione della loro grandezza e ciò che l'ha resa effettiva, è necessario vedere che anche l'idolatria ed anche la violenza sono pur sempre dei capovolgimenti dell'amore. L'odio non riuscirà mai ad assorbirlo tutto in sé. Se viene preferito, è in definitiva soprattutto perché il soggetto può avere l'illusione di controllarlo meglio dell'amore, controllando meglio la volontà e il godimento dell'altro. Così un esibizionista trarrà piacere essenzialmente dal fatto di costringere qualcuno a godere nonostante la propria volontà, mentre un *voyeur* lo trarrà invece dal fatto di godere al posto di chi gode, ed essendo padrone della verità che all'altro che gode è invece sconosciuta; allo stesso modo un sadico o un masochista godono non tanto del dolore inflitto alla vittima, quanto del fatto che questo dolore è il segno d'un amore davvero senza inganni, perché è così saldamente piantato nel reale del corpo da essere un punto d'emergenza del tutto inaggirabile della verità soggettiva.

13. Proust, o la verità della perversione

Il pregiudizio moderno, non a caso sviluppatosi soprattutto a partire dalla rivoluzione francese, vale a dire dal momento in cui alla dimensione trascendente del diritto si è sostituito il positivismo giuridico, rischia troppo spesso di perdere ogni consapevolezza della vera natura della perversione. Le età precedenti, che forse intervenivano contro di essa in termini che a noi appaiono intollerabilmente crudeli, invece sapevano benissimo di che cosa si trattava. Quando le leggi romane, per esempio, stabilirono di punire la sodomia con il rogo – cosa che non avvenne che al tempo del *corpus* teodosiano –, questa punizione che a noi pare del tutto barbarica e incomprensibile, aveva, tuttavia, una sua precisa giustificazione, dal momento che un atto di sodomia veniva assimilato al delitto di lesa maestà. Gli antichi sapevano valutare che cosa significa compiere un atto *contra naturam*, perché il loro diritto era fondato in un concetto di natura che solo l'età moderna ha trasformato in una banalità scientificizzante. In un prossimo capitolo dovremo necessariamente riprendere questo aspetto del problema. Per ora ci limitiamo solo ad osservare che il torto della antiche leggi era di far coincidere un determinato atto con il contro natura – vale a dire di fare esattamente la stessa cosa che la maggior parte degli psicanalisti fa tuttora –, ed è esattamente da questa riduzione – del resto inevitabile quando si tratta di stabilire delle regole, che possono avere solo un valore generale – che proviene l'aspetto barbarico di quelle antiche leggi. Tuttavia l'antico diritto, mentre si dimostrava così rigido ed inflessibile nel prevedere la sanzione della perversione, aveva appunto il merito di saperne riconoscere l'essenza, mentre noi moderni, con le nostre vedute liberali, tendiamo ad ignorarla totalmente, e così ci condanniamo a non capire nulla di opere e tradizioni che sono ancora oggi del tutto determinanti nella nostra civiltà. Gide rimproverava a Proust d'aver evidenziato, dell'omosessualità, nel suo romanzo, solo gli aspetti più comici e più squallidi, dal momento che aveva trasformato il proprio amore per un uomo in un amore del Narratore per un personaggio femminile (Albertine). In realtà Proust era stato costretto a questa scelta, perché la *Recherche*, se Albertine fosse stata un autista, sarebbe stata letta dalla prima pagina fino all'ultima appunto come una commedia squallida e banale. In realtà le vere e proprie trasformazioni alchemiche che Proust ha fatto subire ai personaggi reali sui quali sono modellati quelli della*Recherche* non sono state dettate solo da motivi estetici, ma anche da motivi teorici che non hanno nulla a che fare con la perversione. Allontanando la perversione dal Narratore, Proust può esprimerne una valutazione priva di qualunque stupido moralismo, ma moralmente inflessibile. Ciò che appare al Narratore, eternamente confinato in questi episodi nella posizione dello «spettatore disinteressato» – come all'inizio di *Sodome et Gomorrhe*, o nel *Temps retrouvé*, quando egli, non visto, assiste alle pratiche sessuali alle quali si abbandona Charlus – è che la perversione non è altro che un ridursi del desiderio ad una meccanica erotica che, pur essendo «contro natura», perché è determinata da una riduzione dell'amore, è pur tuttavia sempre dettata dalle leggi serenamente inflessibili della natura stessa (come appare dalla metafora botanico-zoologica in base alla quale ci viene descritto l'incontro fra Charlus e Jupien).

Dobbiamo dire fino in fondo quello che pensiamo: la grandezza della riflessione di Proust sulla perversione non ha davvero paragoni nel secolo

che sta per concludersi. Al confronto della sua ferma dolcezza, tutte le teorie psicanalitiche della perversione finora formulate appaiono davvero dettate dalla stessa barbarica violenza con cui la legge antica giudicava e condannava ciò che troppo sbrigativamente riteneva condannabile. Infatti non meno del diritto antico la psicanalisi moderna ha ritenuto che perverso sia un atto, e non la posizione soggettiva di chi eventualmente lo compia. *Ma proprio ritenere questo è perverso*. Così le leggi romane che condannano al rogo i sodomiti danno un valore perverso ad una condanna sulla cui legittimità non c'è tuttavia davvero nulla da eccepire, anche se questa remota crudeltà fa rivoltare i delicati stomaci moderni, come le condanne al rogo d'eretici e stregoni. Ciò che gli antichi giuristi vedevano chiaramente – e che vedeva chiaramente anche Marcel Proust – è che, quando si tratta della perversione, è sempre in gioco un *opus diabolicum*. Proust, tuttavia, ha l'impagabile vantaggio, sugli antichi giuristi, di non dovere stabilire delle leggi, e proprio per questo può dare, con la sua impagabile maestria, un senso veramente umano anche alle passioni sessuali in apparenza più lontane da ogni umanità.

II. *La passione perversa*

1. Un libro sulle perversioni

Dopo le considerazioni generali con cui, nel capitolo precedente, abbiamo cercato di delineare le caratteristiche cliniche fondamentali della perversione, cercheremo ora di esaminare più dettagliatamente la posizione soggettiva perversa, com'è necessario fare per intendere meglio la natura di questa struttura patologica. Lo faremo servendoci di alcuni casi clinici esposti, in un libro non privo di meriti – anche se non ne condividiamo né le premesse né molte conclusioni –, da Medard Boss, *Perversioni sessuali. Significati e contenuti* (Vivarium, Milano 1998). Questo testo ha infatti il merito d'esporre delle vicende analitiche riportando direttamente le parole dei soggetti, il che ci consentirà di prescindere dall'impostazione junghiana e analitico-esistenziale dell'autore, la quale, come dicevamo, non ci sembra da condividere in nessuna delle sue due componenti, benché abbia il merito di staccarsi dalla psicanalisi freudiana su un punto molto importante, in quanto respinge la centralità data di solito da molti analisti, nelle perversioni – con gl'inconvenienti che abbiamo prima segnalato –, al meccanismo pulsionale. Certo, Medard Boss non oppone a questo meccanicismo troppo elementare altro che un'ideologia dell'amore sostenuta da alcuni richiami alla terminologia della filosofia di Heidegger e di Jaspers (e questo non è certo sufficiente a dare consistenza etica ad una teoria delle perversioni). Tuttavia questa ideologia, per quanto discutibile e limitata, gli consente di porre al centro dei fatti di cui si occupa nel suo libro la decisione del soggetto, invece che un semplice equilibrio – o squilibrio – supposto automatico delle pulsioni.

Prima d'accostarci al materiale riportato da Boss, dobbiamo notare che i casi che riprenderemo sono tutti di persone che hanno fatto un'analisi. Ci troviamo quindi nuovamente di fronte a quel limite diagnostico che abbiamo già segnalato: questi uomini e queste donne senza dubbio

hanno affrontato nelle loro cura dei problemi di perversione, ma ciò non significa che possano essere considerati perversi (come li considera Boss), per i motivi che ci pare d'aver spiegato a sufficienza: nessun perverso può voler trasformare il proprio modo di godere, a meno che non lo faccia da una posizione soggettiva esterna alla perversione. Ciò nonostante, per ora, c'interessa comprendere meglio la perversione nella sua natura, e non la posizione analitica dei soggetti che chiedono un'analisi per poterne uscire e che quindi, quando la chiedono, ne sono già «guariti» («la guarigione è la domanda d'analisi», come diceva Lacan).

2. Feticismo

Il primo caso che prenderemo in esame, seguendo l'autore, è quello d'un feticista (pp. 57-78). Il feticismo, da un punto di vista esplicativo, conserva i privilegi che gli sono sempre stati assegnati nella riflessione psicanalitica, a causa della grande evidenza dei suoi meccanismi, la quale però, come abbiamo già visto, è fondata proprio sull'intervento, nella formazione del feticcio, di fattori che non dipendono affatto dalla sconfessione, ma dalla rimozione, e che quindi sono equivalenti ai meccanismi transferali che entrano in gioco in tutte le altre formazioni dell'inconscio, fra le quali naturalmente dobbiamo collocare anche i sintomi nevrotici.

Le brevi considerazioni biografiche con cui Medard Boss inizia l'esposizione del caso sono assolutamente classiche: la madre ha un atteggiamento «rigido, orgoglioso, aristocratico»; alla vita della famiglia essa contribuisce mettendo al mondo cinque figli (Konrad è il maggiore), ma, per il resto, si preoccupa solo «di condurre vita di società, lasciando alla servitù la cura della casa, del marito e della prole». Con il figlio maggiore la madre conserva le distanze, anche fisicamente, e non può essere baciata da lui senza manifestare con una smorfia il fatto che questo contatto fisico la disturba. Per converso il padre si occupa solo dei suoi affari, «tanto da rendere quasi inavvertita la propria presenza nella casa» (del resto l'educazione di Konrad viene poi affidata ad un collegio). Solo da bambino egli aveva manifestato apertamente d'essere attratto da alcune ragazzine, incontrate per istrada. Dopo la pubertà invece egli fu attratto solo da donne che indossassero indumenti di cuoio o pellicce.

Da queste poche considerazioni, naturalmente, non possiamo trarre nessun dato sufficiente ad intendere perché Konrad diviene feticista, dal momento che non ci viene detto nulla sulla relazione effettiva che la madre aveva con lui. La ripugnanza fisica di lei, per esempio, da che cosa era motivata? E in che relazione stanno i feticci con la relazione che Konrad aveva con lei? Boss non si sofferma affatto su questi problemi, limitandosi a segnalare che né il cuoio né le pellicce hanno uno statuto fallico, perché si tratta sempre di elementi femminili (Konrad trova che gli uomini che indossassero degli indumenti simili avrebbero «qualcosa di perverso», senza dubbio – aggiungiamo – perché dimostrerebbero un comportamento poco virile). Ma qual è la funzione di questi oggetti di pelle? Essi possiedono, dice Boss, riportando le parole del suo analizzante,

> «un alone di sacralità», che illumina tutte le altre cose: «È ridicolo, ma in quei momenti mi sento come un principe da favola. Una forza incredibile, un mana, sgorga da questi guanti, pellicce e scarpe [...]». [...] «Lo stesso dio Eros prende forma in questi guanti e in queste calzature o, per meglio dire, le investe di sé, le penetra e lo fa solo con questi oggetti, mai con altri». «Io riesco a sentire carnalmente l'amore solo in questa forma: solo in presenza di un guanto o di una scarpa mi riesce di far scendere il dio Eros dalle sue lontananze celesti sulla terra».

I feticci, comunque si siano generati – e abbiamo visto che la loro genesi in nulla si distingue da un effetto della rimozione – consentono quindi a Konrad di desiderare vivamente delle donne, come invece non accade in ogni altra situazione. Ma in che cosa consiste l'aspetto propriamente perverso del feticismo, visto che la formazione del feticcio assomiglia a quella dei sintomi isterici tanto da esserne quasi indistinguibile? Non certo nel fatto che viene sottolineata l'importanza d'alcuni oggetti – visto che chiunque può avere o apprezzare delle calzature o delle pellicce senza essere perverso –, ma in ciò che essi consentono: avere un desiderio sessuale che altrimenti non si manifesterebbe. La perversione, quindi, non sta tanto nel manifestarsi del desiderio solo in presenza del feticcio, quanto nel suo non manifestarsi in altre situazioni; sta inoltre nel fatto che il desiderio viene concepito – se prendiamo alla lettera la metafora usata da Konrad – come una relazione nella quale l'agente non è il soggetto, ma un altro, che non è affatto la donna di cui si tratta – che sembra essere del tutto indifferente, visto che importa solo che indossi determinati indumenti –, ma «il dio Eros». Si tratta di un'espressione particolarmente significativa, che va assunta alla lettera: il feticcio consente d'avere accesso direttamente al principio divino del desiderio: grazie ad esso, è il dio stesso del desiderio, Eros, che si fa incontro a Konrad. Questi riesce a desiderare proprio perché il «dio» gli si manifesta. L'origine religiosa della parola «feticcio», a questo punto, inizia a non sembrare più casuale.

Nel feticcio un dio viene chiamato a presenza. I popoli pagani sanno benissimo, certamente, che esso può rappresentare il divino anche se non ha delle forme perfettamente ideali (che le statue degli dei acquisiranno, in Grecia, solo abbastanza tardi), perché può essere solo un pezzo di legno o di pietra lavorato quanto basta perché assuma il suo significato sacro. In realtà i feticci, originariamente, non hanno nemmeno bisogno d'essere costruiti, perché sono presenti già in natura: un tronco, un meteorite, una sorgente sono già degli oggetti o dei luoghi sacri. I feticci, insomma, non sono affatto delle icone, dipinte con una procedura che è già di per sé un atto religioso, come nel cristianesimo ortodosso, nel quale esse tendono tutte, al limite, ad assimilarsi alle immagini*akheiropóietai*, cioè «non fatte da mano» umana, ma giunte sulla terra direttamente dal cielo, come una sorta di blando supplemento dell'incarnazione. Nei feticci, invece, non accade nulla di simile. In essi sono invece le potenze superiori a manifestarsi per così dire per contiguità, all'interno d'una struttura complessiva che è molto più simile a quella della magia che a quella delle religioni monoteistiche (che del resto spesso tendono ad escludere la rappresentazione del dio, come nell'Ebraismo e nell'Islam).

Ora, che cosa sono gli dei? Lacan disse una volta che essi sono una figura del reale. Ma gli dei di cui si tratta nell'idolatria (nel politeismo e nella perversione) sono una figura di quale reale? Senza dubbio di quello *dell'ideale*. Che un ideale ne abbia uno non deve affatto sorprendere, dal momento che, per essere quello che è e svolgere la propria funzione di determinazione soggettiva, deve pur essere pieno d'una propria potenza. Quando Konrad parla del dio Eros, certo, si riferisce ad un dio greco (o ad un démone, secondo Platone), che è senza dubbio lo stesso che è stato rappresentato mille volte come un ragazzo o un adolescente che tende un arco (si pensi alla statua di Prassitele). Quest'idolo probabilmente non è altro che una figura idealizzata del soggetto stesso, allo stesso modo in cui lo sono i ragazzi «divinizzati» che intervengono nei mitologemi pederastici o pedofili, che senza dubbio sono un'elaborazione più complessa del tema esposto compiutamente già nel feticismo (come le statue di Fidia sono un'elaborazione più complessa dei feticci greci arcaici, che così poco somigliavano a delle forme umane). Certo, si potrebbe obiettare che l'amore tende sempre a divinizzare la persona amata; tuttavia questo non è vero che nella misura in cui la retorica formulare del linguaggio amoroso ha sempre teso, nella storia occidentale, a modellarsi sugli stessi schemi politeistici e idolatrici ai quali ora ci stiamo riferendo. Ma ciò che conta mettere in rilievo qui non è questa immagine ideale (che da sola non basta mai a spiegarci la natura d'una perversione, nemmeno della pedofilia), è invece ciò che quest'idolo può portare a presenza: una potenza magica, un *mana*, dice Konrad. Non è difficile a questo punto concepirlo nella sua valenza fallica. Un feticcio, in fondo, non è altro che un'incarnazione del fallo, vale a dire della potenza fecondante (proprio per questo è tutto sommato abbastanza irrilevante che abbia o non abbia una forma ideale). Freud, da questo punto di vista, aveva sicuramente visto giusto, e proprio per questo le osservazioni di Boss sulla connotazione femminile d'alcuni feticci non modificano in nulla i dati del problema. In ogni caso il feticcio porta a presenza (e quindi si tratta di qualcosa di più d'un rimando di significazione) la potenza creatrice d'un altro supposto onnipotente. Ci troviamo quindi di fronte ad una struttura fondamentalmente incestuosa, vale a dire all'idea d'una relazione sessuale che, di per sé proibita in ogni relazione civile, emerge invece nella perversione – ma anche nel fantasma nevrotico, e in tutte le altre forme patologiche – come obbligatoria. Ma nella perversione l'obbligo paradossale dell'incesto appare immediatamente mortale, come nel mito asiatico di Cibele, appare insomma come una fusione definitiva con l'altro onnipotente, come una divinizzazione del soggetto in cui egli, però, viene del tutto cancellato ed assorbito dal dio (ma in questo caso sarebbe più giusto parlare d'una dea, vale a dire di quella che viene comunemente chiamata «Grande Madre»). (Questa interpretazione del feticismo – e della perversione in generale – non dev'essere confusa però con la genesi delle dipendenze, perché il soggetto, mentre in queste è al tempo stesso idealizzato e ridotto a rifiuto, nelle perversioni viene idealizzato solo per essere posto come oggetto sessuale. I due processi, per quanto abbiano dei tratti di similitudine, sono profondamente diversi).

L'uso del termine *mana*, d'altra parte, non è affatto impreciso, dal momento che esso viene riferito dagli antropologi al manifestarsi d'una potenza sovracivile, per evocare la quale è necessario sospendere, durante le feste, le leggi che regolano la vita quotidiana della comunità.

Ci stiamo allontanando troppo dall'evidenza clinica? Se ci atteniamo ai dati fornitici da Ross a proposito di Konrad, senza dubbio sì. Ma vedremo, quando passeremo a considerare le altre perversioni, che il fattore incestuoso – e di un incesto ciascuna volta realizzato, per quanto solo *in figura* – costituisce davvero un loro tratto costante. Il feticcio, quindi, non è che l'elemento significante che consente d'evocare una presenza che è essenziale non per il suo significato – che invece è del tutto indifferente –, ma per l'ambito non simbolico, ma propriamente reale, che suscita e fa

essere. L'atto sessuale compiuto attraverso il feticcio, insomma, non è altro che un coito realizzato con una Madre onnipotente e crudele: con una dea da placare e far godere, ma non correndo il rischio di scomparire in tale godimento.

3. Perché le nevrosi infantili non sono delle autentiche nevrosi

Dobbiamo tuttavia, a questo punto, precisare un punto essenziale, quanto alla relazione fra perversione e nevrosi da una parte, fra sconfessione e rimozione dall'altra. Abbiamo detto che la genesi del feticcio obbedisce agli stessi princìpi di spostamento che stanno alla base di tutte le altre formazioni dell'inconscio, come per esempio i sintomi nevrotici. Un feticcio, insomma, è fatto come un sintomo isterico, anche se si costituisce all'esterno del soggetto e non nel suo corpo. Ciò non basta naturalmente a rendere assimilabili queste due formazioni, ma non ci consente nemmeno di considerare un feticcio come un'esclusiva delle sole perversioni, dal momento che esso si forma attraverso la rimozione e non attraverso la sconfessione (che, se mai, è solo il presupposto del suo costituirsi). In realtà il fatto che esso si forma attraverso un meccanismo di significazione non comporta di certo che il risultato di questo processo non sia di per sé nient'altro che una significazione. In effetti, se così fosse, un feticcio sarebbe sempre facilmente sostituibile con un altro. Lo stesso si può ripetere d'altra parte per qualunque sintomo nevrotico, che è costruito con delle significazioni, ma non è di per sé una significazione (se non eventualmente per un altro), in quanto è supposto contenere *realmente* il piacere o il dispiacere del soggetto, come il feticcio è supposto contenerne *realmente* il godimento.

Il fatto che nel nostro schema di partenza alle perversioni non corrisponda, nell'infanzia, uno schema patologico distinto da quello delle nevrosi da transfert, a questo punto, diviene più chiaro e significativo. Evidentemente il fatto che tutte le formazioni dell'inconscio (sogni, lapsus, motti di spirito ecc.) obbediscano, come ha mostrato Freud, alle stesse regole – quelle imposte dalla rimozione, che procede sempre per controinvestimento, cioè per transfert –, non significa di certo che esse siano sempre e solo dei prodotti della nevrosi. Del resto la differenza tra una nevrosi infantile ed una nevrosi che si manifesta in età adulta è molto più marcata di quanto non consenta di supporre l'uso della stessa parola per indicare entrambe le situazioni. Nell'infanzia viene adoperato sia il meccanismo della sconfessione sia quello della rimozione, ma né il primo genera una perversione né il secondo genera una nevrosi (almeno una nevrosi del tutto equivalente a quelle che si sviluppano dopo l'adolescenza, anche se i sintomi dei bambini e quelli degli adulti sono strutturati nello stesso modo). Questa conseguenza potrebbe apparire paradossale, ma dev'essere tratta, perché il fatto che le nevrosi infantili si sviluppano in assenza della possibilità fisiologica di dare compiutezza sessuale all'amore non può più essere trascurato, ma deve servire da guida per intendere la differenza radicale tra la nevrosi d'un bambino e quella d'un adulto. Infatti è proprio perché fra un bambino ed un adulto esiste una differenza inaggirabile che alle nevrosi infantili è stato assegnato da sempre, da parte di tutti gli analisti, a partire da Freud, un valore di paradossale normalità. Ciò che è normale, durante l'infanzia, non è attraversare una nevrosi – cosa che in realtà può accadere solo dopo l'adolescenza, perché solo allora il soggetto può prendere una strada «regressiva», come si dice di solito –, ma è incontrare, a causa della ben nota prematurazione caratteristica dello sviluppo di tutti gli esseri umani, alcuni problemi che non sono materialmente risolvibili in altro modo che attraverso la loro rimozione o la loro sconfessione (e che quindi restano irrisolti fino all'adolescenza). Ma proprio per questo alle nevrosi infantili non può essere assegnato un valore clinico e patologico equivalente a quello delle nevrosi degli adulti, perché questi ultimi hanno delle possibilità di scelta che mancano sicuramente ai bambini. Con questo, ben inteso, non vogliamo dire che i bambini non sviluppino delle situazioni nevrotiche; vogliamo dire invece che queste non sono che il riflesso inevitabile delle nevrosi (o delle altre insufficienze formative) dei loro genitori.

Naturalmente quest'affermazione va ulteriormente precisata. Infatti questi riflessi sono inevitabili solo perché i bambini non hanno di certo, a causa della loro naturale dipendenza materiale e culturale dai genitori, la possibilità di risolverli. Solo dopo l'adolescenza questa dipendenza dall'altro diventerà sintomatica, perché non dipenderà più da motivi strutturali, ma da una *scelta* patologica.

Tuttavia dobbiamo chiederci di nuovo su che cosa è fondata la differenza che abbiamo appena descritto, dal momento che una scelta patologica non è mai consapevole. Non c'è che una risposta: questa differenza dev'essere riconosciuta *a priori*, per il semplice fatto che, dopo l'adolescenza, un soggetto ha acquisito un'autonomia dall'altro che prima non aveva. Se non può trarne le conseguenze, non è più perché gli manchino gli strumenti per farlo (come accadeva nell'infanzia), ma è solo perché lo *rifiuta*. Non si

tratta, certo, d'una decisione consapevole, ma ciò nonostante siamo costretti a supporre che si tratti d'un rifiuto, e non della conseguenza meccanica d'una necessità strutturale, almeno se non vogliamo ridurre tutta la nostra vita intellettuale e spirituale ad una semplice parvenza (cosa che ci costringerebbe a considerare la vita di chiunque come una lunga serie di conseguenze meccaniche di cause inaggirabili). Certo, spesso gli psicanalisti si sono spinti al punto di crederlo, ma lo hanno fatto sempre venendo meno all'evidenza dell'efficacia della loro pratica (su questo punto non posso che rimandare alla prima parte del *Tempo etico*, nella quale ho lungamente trattato questo problema). Se quindi non vogliamo rinunciare a constatare l'evidenza, vale a dire il fatto che la psicanalisi ha effetti, dobbiamo anche rinunciare a credere che vi siano nella vita di chiunque delle cause che rendano ragione senza resti e per inevitabili connessioni causali delle scelte soggettive e morali che ciascuno compie – sapendolo o non sapendolo – durante la propria vita. Quando in passato ho attribuito all'analisi una capacità di «modificare il passato», questa formula era riferita appunto alla possibilità di fare delle scelte differenti da quelle compiute nell'infanzia, grazie all'intervento di fattori causali nuovi, la cui presenza modifica il valore determinante di quelli di partenza.

4. Perché una sconfessione non è una rimozione

Ora, mentre sappiamo benissimo – perché Freud e tanti altri analisti lo hanno precisato mille volte – quali effetti produce la rimozione, non possiamo dire di sapere con altrettanta chiarezza come interviene e che cosa produce la sconfessione. Infatti, come abbiamo visto, non possiamo dire che essa genera un feticcio. Del resto un feticcio interviene nel desiderio del soggetto non certo immediatamente nell'infanzia, ma solo nel tempo ritardato della sua maturazione sessuale, vale a dire nell'adolescenza (esattamente quando si sarebbe potuta generare anche una nevrosi). Il feticcio, inoltre, obbedisce ai meccanismi transferali di sostituzione per spostamento e quindi è sicuramente prodotto da una rimozione, e non da una sconfessione. Ma che cosa genera una sconfessione? E che cosa, nel momento in cui essa interviene, tiene luogo del meccanismo di sostituzione per spostamento che determina le formazioni dell'inconscio? E infine, in che modo la posizione transferale che abbiamo attribuito alla perversione – nella quale il «soggetto supposto sapere» è la parte perversa del soggetto stesso – è connessa con il meccanismo della sconfessione? Infatti potremmo anche supporre che il soggetto si autosupponga sapere – o per meglio dire che sposti su una parte di sé la supposizione di sapere prodotta dal transfert – solo in un momento successivo a quello in cui la sconfessione produce una scissione dell'io. Anche in questo caso la supposizione di sapere (e quindi il transfert) sarebbe prodotta dalla rimozione, e non dalla sconfessione. In realtà non penso possibile supporre che le cose avvengano diversamente. Se infatti la genesi del feticcio deriva dalla rimozione – per esempio dal rifiuto di riconoscere che alla madre manca un pene –, questo rifiuto è in verità sempre prodotto dalla sconfessione, e mai dalla rimozione. In altri termini, quando sconfessa qualcosa, un soggetto non opera affatto un controinvestimento immediato, come fa quando opera una rimozione, ma «si divide», dice Freud: da una parte riconosce l'evidenza d'un certo contenuto percettivo – riconoscimento che comporterà poi sempre l'assunzione cosciente di questo contenuto –, mentre da un'altra parte la negherà. Ma questa negazione rimarrà inconscia. Dobbiamo quindi chiederci se questo avviene direttamente a causa della sconfessione, o per l'intervento successivo d'un meccanismo di rimozione.

Ora, se per indicare la divisione dell'io Freud usa il termine *Verleugnung*, sconfessione, invece del termine *Verdrängung*, rimozione, questo non avviene di certo a caso. La sconfessione non produce nessun controinvestimento, perché non procede per transfert (altrimenti non si distinguerebbe in niente dalla rimozione, perché una rappresentazione diventerebbe cosciente semplicemente nel momento in cui un'altra diventerebbe inconscia, come accade quando interviene il controinvestimento, vale a dire il transfert). Dobbiamo quindi supporre, se vogliamo distinguere la sconfessione dalla rimozione, e quindi se vogliamo distinguere clinicamente le perversioni dalle nevrosi, che solo successivamente alla scissione dell'io il rifiuto del dato percettivo diventi inconscio. Un esempio tratto da un altro campo potrà aiutarci a comprendere meglio questa differenza.

Consideriamo un caso in cui anche noi adulti possiamo operare una sconfessione, per esempio quando, pur non credendo negli oroscopi, li leggiamo ogni mattina sul giornale. È evidente che, se li leggiamo, e se qualcuno li scrive e qualcun altro li pubblica, è perché, almeno in parte, ci crediamo. In relazione alla nostra credenza siamo «divisi», come lo siamo sempre in relazione a tutte le credenze: anzi crediamo proprio perché non possiamo avere una certezza di ciò che crediamo. La fede non è identica alla credenza, ma anche la fede viene definita da San Paolo come certezza delle cose invisibili (e questa certezza, per quanto grande sia, è

perfetta molto raramente, visto che solo quando lo è «compie miracoli»; una formula come quella usata da Gesù dopo l'evento miracoloso – «vai, la tua fede ti ha salvato» – altrimenti non si spiegherebbe in nessun modo). Ma nel caso della nostra lettura dell'oroscopo noi possiamo forse dire che la nostra divisione soggettiva è inconsapevole o rimossa? Certamente no. Se infatti lo fosse, noi non leggeremmo affatto l'oroscopo. Se invece lo leggiamo è perché la nostra credenza nella sua verità è abbastanza cosciente da farci decidere, coscientemente, di leggerlo. Leggere l'oroscopo anche se non ci si crede, infatti, non è come compiere un atto mancato; se per esempio ci capita di non spedire una lettera particolarmente urgente è certamente perché *dimentichiamo* di spedirla; invece, quando leggiamo un oroscopo, non dimentichiamo affatto di non crederci.

Queste considerazioni potrebbero forse sembrare delle inutili sofisticherie, ma non lo sono affatto, se vogliamo comprendere in che cosa una perversione si distingue da una nevrosi, perché fra queste due forme cliniche c'è esattamente lo stesso rapporto che c'è fra la sconfessione e la rimozione. Dobbiamo perciò supporre necessariamente che, mentre per esempio un fobico che non riesce ad attraversare una piazza non sa affatto per quale motivo, nel caso che provasse a farlo, sentirebbe un'angoscia insopportabile, un esibizionista, quando invece «decide» di compiere il suo atto, è perfettamente consapevole di quel che sta facendo. Egli, tuttavia, non sa affatto che compierlo significa uscire da un registro di consapevolezza per entrare in un altro, tanto che anzi è costretto a compierlo proprio perché è *già* uscito da un registro ed entrato nell'altro. Solo per questo l'atto perverso s'impone a chi lo compie, ma gli s'impone in modo radicalmente diverso da quello in cui s'impone a tutti noi un lapsus o un atto mancato. Quest'ultimo viene infatti compiuto senza che chi lo compie se ne accorga, mentre ciò non vale per l'atto perverso. Ciò di cui un perverso non s'accorge non è di compiere un atto proibito – e per questo solitamente punito dalla legge –, ma è solo di cambiare registro di consapevolezza, lasciando che le sue azioni non siano più decise da una certa parte del suo io, ma da un'altra. In definitiva, egli si accorge di questo mutamento solo *dopo* che si è verificato, cioè quando è troppo tardi per annullarlo e quindi anche per arrestarlo (non può farlo perché non è più «lui» ad agire, ma l'altra parte del suo «io diviso»).

Naturalmente questa distinzione ha un valore metapsociologico e non un valore giuridico, che annullerebbe qualunque tipo di responsabilità per gli atti di chiunque. Una cosa infatti è sicura: se gli atti perversi comportassero delle attenuanti giuridiche, non sarebbe più possibile accusare nessuno di nulla, perché chiunque potrebbe invocare questa attenuante per qualunque delitto (ciò dimostra del resto quanto stretto sia il legame fra la perversione e il diritto).

Ma queste considerazioni sono importanti anche dal punto di vista della terapia, che nel caso delle perversioni deve tendere a rendere coscienti non solo gli elementi rimossi, ma anche quelli sconfessati. Al «ritorno del rimosso», insomma, deve corrispondere, nel caso delle perversioni, una riunificazione dell'io del soggetto. Questi due processi, per quanto, dal punto di vista della topica freudiana, si svolgano entrambi «nell'inconscio», non sono affatto equivalenti, perché non è la stessa cosa ammettere un desiderio rimosso ed ammettere una sconfessione (che di per sé già non è altro che un rifiuto d'ammettere un'evidenza). Se per eliminare un sintomo basta che il soggetto comprenda quali sono i motivi che lo hanno generato, per eliminare un comportamento perverso, invece, questa comprensione non è affatto sufficiente, perché è necessaria anche una rielaborazione strutturale di tutto l'io del soggetto. È un po' la differenza che passa tra restaurare una casa e ristrutturarla: il primo processo (il «ritorno del rimosso») è molto meno dispendioso del secondo (della «riunificazione dell'io»). Questo spiega del resto perché gli analisti hanno solitamente incontrato molte difficoltà nella cura delle perversioni: essi hanno creduto infatti che, per ristrutturare l'edificio, bastasse togliere un intonaco o rifare un pavimento, mentre per queste situazioni occorre spesso demolire dei muri e costruirne di nuovi. Ciò rende evidente perché la cura delle perversioni – dico delle perversioni, e non dei soggetti perversi, dal momento che questi sono incurabili per definizione, se non in situazioni «forzate» (forzate magari anche solo dalle conseguenze della perversione) – non è possibile se l'analisi non viene interamente impostata eticamente, come un percorso formativo, nel quale l'analista non può nulla se non occupa, per l'altro, il posto del maestro oltre a quello – che nelle perversioni non occupa affatto – del «soggetto supposto sapere». Evidentemente, essere un maestro ed essere supposto sapere non è affatto lo stesso, anche se i maestri spesso sono supposti sapere molto più di quanto effettivamente non sappiano.

5. Perché i bambini non sono mai perversi

Da quanto abbiamo appena detto si deduce un'altra conseguenza importante, ed è che l'autosupposizione di sapere – vale a dire l'innalzamento

d'una parte dell'io, dopo la sua divisione, alla funzione di soggetto supposto sapere, nelle perversioni non fa parte propriamente del registro perverso, ma d'una successiva elaborazione, possibile solo attraverso l'intervento della rimozione. Ciò che accade, per esempio nella genesi del feticismo, è che l'io «si divide»: da una parte riconosce che le donne non hanno un pene, dall'altra non tiene affatto conto di questo riconoscimento. Ma questo non significa affatto che nel processo di sconfessione si operi anche un controinvestimento (come io stesso avevo supposto in passato, quando avevo parlato della posizione del soggetto supposto sapere nelle perversioni). Nella sconfessione l'io si divide. Solo in un momento logico distinto da questo, nel quale l'attenersi alla credenza nel possesso d'un pene da parte delle donne verrà rimossa, questa rimozione produrrà l'assegnazione transferale della funzione di soggetto supposto sapere alla parte del soggetto che si attiene alla vecchia certezza. I due processi forse possono anche essere quasi coincidenti nel tempo, ma ciò nonostante devono essere tenuti distinti, se non vogliamo assimilare la sconfessione alla rimozione e la perversione alla nevrosi. Ma dobbiamo tenere sempre ben presente che, perché si sviluppi un'effettiva perversione, non basta che un processo di sconfessione si sia instaurato: bisogna pure che, nel ripresentarsi della rappresentazione sconfessata dopo l'adolescenza, il soggetto scelga – per quanto inconsapevolmente – d'attenersi nel proprio comportamento all'unica possibilità che gli sia rimasta di realizzare il proprio desiderio: appunto quella perversa, che scaturisce direttamente dalla posizione soggettiva mantenuta, grazie alla sconfessione ed alla scissione dell'io, da una parte del soggetto. Nessuno è feticista perché per esempio una pelliccia aumenta il suo desiderio per una donna (dal momento che una donna che indossi un'elegante pelliccia di solito è più desiderabile di un'altra che vesta in maniera trascurata e casuale), ma si è perversi solo perché si può desiderare *qualunque* donna indossi una pelliccia, restando del tutto indifferenti alle altre caratteristiche individuali della persona. (Ciò, d'altra parte, probabilmente non avviene mai esattamente in questi termini; da questa precisazione, però, si deve dedurre soltanto che nessuno può essere solo perverso, come nessuno può essere solo psicotico, dipendente o nevrotico).

È per questo che i bambini non sono mai perversi o – ma è un altro modo per dire la stessa cosa – lo sono sempre. Non lo sono mai o lo sono sempre perché hanno libero accesso a tutti i desideri, senza essere costretti a scegliere fra di essi. E non sono costretti non per un loro privilegio, ma per il semplice fatto che non possono fare altro che desiderare, senza poter godere sessualmente – orgasticamente – dell'oggetto desiderato.

Naturalmente questo non significa che l'orgasmo ed il coito siano gli unici modi di godere sessualmente di qualcuno. Non lo sono affatto. Sono invece l'unico modo in cui possiamo trasformare un desiderio in un autentico rapporto d'amore, vale a dire in un patto di fedeltà e di riconoscimento reciproco. Proprio per questo dicevamo che si può essere perversi solo dopo la pubertà, cioè quando si può anche non esserlo.

6. Coprofilia, coprofagia

L'impostazione feticistica del desiderio per un corpo femminile, come risulta dal caso al quale ci stiamo riferendo, serve per evitare il confronto immediato con una corporeità che è del tutto desessualizzata e misconosciuta non solo nella sua individualità, ma anche nella sua vitalità: un corpo femminile, come dice Medard Boss, al feticista fa lo stesso effetto della carne esposta nella vetrina d'un macellaio e solo il feticcio, chiamando a presenza un dio, riesce a rendere questo corpo desiderabile, ma solo in quanto è stato trasformato e vivificato dalla sua presenza.

Ci troviamo di fronte qui ad una dimensione molto importante in tutte le perversioni, che potremmo chiamare desoggettificazione e devitalizzazione della corporeità non trasfigurata dal fantasma. Tuttavia, se al fantasma è stata sempre riconosciuta la massima importanza nella determinazione delle strutture cliniche, non ci pare invece che sia stato riconosciuto abbastanza il valore determinante di ciò cui esso fa da schermo, anche se è proprio dal fondo di quest'oggetto d'orrore (la «carne» nella vetrina) che si leva la chiamata del desiderio. Bisogna inoltre precisare che l'evocazione del dio, così essenziale nelle parole di Konrad, difficilmente può rientrare interamente nei limiti del fantasma (benché i fantasmi trovino spesso il proprio materiale nei riferimenti teologici). Il caso di coprofilia esposto subito dopo da Boss (pp. 79-86) ci consente di rendercene conto direttamente. Sentiamo le parole di Rico, il soggetto di cui egli ci parla:

«Quando penetro nel retto di mia moglie, sempre più a fondo, è per me come se io penetrassi nel vero centro di mia moglie, in un punto in cui fa così caldo, che si ha l'impressione di liquefarsi. Anche al centro della terra le cose si liquefanno... Ma mi basta anche solo lo sterco, trovato per esempio in un gabinetto pubblico, per eccitarmi fortemente». Un'altra volta ebbe a confessare: «L'intero corpo di una donna, a eccezione del deretano, ai miei occhi è qualcosa di simile a una materia morta, priva di vita come una statua, e la pelle e le parti genitali mi dicono ben poco. Si tratta di parti che sono già troppo finite,

troppo formate, troppo concluse, troppo rigide. La vita comincia soltanto dentro, molto al di sotto della pelle, all'interno dell'intestino. Là dove c'è lo sterco, là c'è il calore. Lo sterco non è qualcosa di morto, lo sterco è il principio di tutto: è caldo, da esso si può ricavare tutto quello che si vuole, lo si può plasmare come si vuole. Forse che l'uomo, a conti fatti, è qualcosa di diverso da un lombrico intriso di fango?» (p. 83).

Come si vede, le parole di Rico concordano perfettamente con quelle di Konrad quanto al misconoscimento della vita del corpo dell'oggetto amato o desiderato. Un corpo in quanto tale è inanimato, è morto. Ma ciò che Konrad situa, attraverso il feticcio, nel dio, viene individuato da Rico nelle feci, che per lui non sono affatto un resto appunto inanimato di ciò che un corpo vivo ha mangiato ed assimilato ma, proprio al contrario, sembrano essere la sua sola parte calda e vitale. Non basta tuttavia, per comprendere questa contraddizione, richiamarsi a qualche «teoria sessuale infantile» relativa alla «fase anale». Tutto ciò è senza dubbio chiamato in causa, come in ogni forma di coprofilia, ma ricordarlo non serve a niente, se non chiariamo che cosa le feci sono supposte contenere. Nemmeno ricordarci di ciò che Lacan ha chiaramente articolato sulle feci come oggetto che risponderebbe alla domanda dell'altro (della madre) ci farebbe avanzare di molto, se non tenessimo conto del fatto che la domanda dell'altro, appunto, dimostra la sua vita. Questa capacità generativa, che paradossalmente è individuata da Rico solo in ciò che sembrerebbe morto o mortale (la merda o la materia infuocata nel centro della terra) a ben vedere qui è totalmente sottratta al soggetto: il corpo dell'altro è già formato; solo l'informe, quindi, può essere rielaborato e ricreato. Si tratta in definitiva d'una fantasia procreativa negata e tuttavia pur sempre riferita ad un atto sessuale (nella sodomia o nell'interesse per le feci). Se la genesi del feticcio è così simile a quella d'un sintomo isterico, la genesi della coprofilia è invece molto simile a quella della nevrosi ossessiva ed obbedisce alle stesse regole linguistiche del controinvestimento e del transfert alle quali si attiene la prima, anche se stavolta nelle modalità ossessive della rimozione (le rappresentazioni non sono dimenticate, ma svuotate di contenuto affettivo), invece che in quelle isteriche. Anche nel caso della coprofilia, quindi, il comportamento perverso si forma attraverso la rimozione e non può essere instaurato solo da una sconfessione. Questa tuttavia resta determinante, come dimostra il fatto che il fantasma perverso è costituito per sovrapposizione (per transfert) sulla base dell'esigenza d'accordare due esperienze e due credenze contraddittorie, che coesistono in seguito non alla rimozione, ma appunto alla sconfessione del desiderio incestuoso del corpo dell'altro (del resto non a caso la sconfessione svolge un ruolo importante anche nella nevrosi ossessiva).

Ciò che abbiamo appena detto risulta immediatamente più chiaro se passiamo dalla coprofilia alla coprofagia. È immediatamente evidente che l'oggetto scartato – le feci – sta al posto – per contiguità e quindi per transfert – del corpo da cui proviene. Basta ricordarsi della lunga sezione delle *Centoventi giornate di Sodoma* di Sade dedicata a questo argomento per accorgersi che tale passione raccapricciante in realtà non è che una riduzione-semplificazione d'una passione molto più radicale: l'antropofagia. In queste elaborazioni estreme del desiderio perverso è in gioco in ogni caso una volontà di controllo-sottomissione dell'altro che non può spiegarsi se non tenendo conto del fatto che l'interno del corpo costituisce un equivalente logico immediato della visione che il soggetto avrebbe del proprio corpo se potesse vedersi come lo vede un altro. Vi ritorneremo più avanti.

7. Cleptomania

Che la cleptomania, di per sé, sia una perversione sessuale può non essere molto evidente. Che però si tratti proprio di questo è dimostrato dalla vicenda esposta da Boss (pp. 87-99). Erika Pessner, figlia d'una donna che, dopo un tracollo economico, era vissuta gestendo una pensione che in realtà funzionava come un bordello, sposa un uomo facoltoso e molto più anziano di lei. Dopo sei mesi dal matrimonio essa avverte il bisogno irrefrenabile di rubargli cinque scellini, cosa che le provoca una fortissima sensazione d'eccitamento sessuale. L'esperienza verrà ripetuta con la servitù di casa, fino al momento in cui la donna non intraprenderà un'analisi.

Ciò che importa sottolineare in questa vicenda, più che l'importanza – senza dubbio secondaria – di questa singolare perversione, è il valore erotico che acquista la trasgressione immotivata d'una legge (e non c'è bisogno di citare Dosteovskij o Gide per comprendere questo). Tocchiamo qui un tema sul quale avremo modo di soffermarci più volte anche in seguito: la relazione fra la perversione e la legge. Un atto di per sé non sessuale come un piccolo furto acquista tale valore erotico sicuramente grazie al fatto che la sessualità è di per sé il primo dei possibili oggetti della legge. Non a caso la proibizione dell'incesto è l'unica legge davvero universale. Non vogliamo tuttavia affatto tradurre ogni atto perverso nella realizzazione d'un atto incestuoso (anche se tale componente vi è sempre presente). Importante non è tradurre una trasgressione in un'altra, ma comprendere come l'esistenza stessa d'una legge provochi immedia-

tamente non solo la possibilità della colpa (o del peccato), ma anche quella della perversione. Esiste perversione *solo* perché la sessualità è regolamentata da leggi e prescrizioni. È del tutto impossibile prescinderne. Ciò non significa però che ci si debba affidare alle prescrizioni, del resto variabilissime, della morale o del diritto per stabilire che cosa sia perversione e che cosa non lo sia. Eppure gli psicanalisti sono riusciti a fare anche questo e, dal momento che le consuetudini e le proibizioni variano nello spazio e nel tempo, ne hanno dedotto – cito dal museo degli orrori – che, per capire se un certo comportamento sessuale è patologico o non lo è, «dobbiamo vedere se la società lo approva o lo considera riprovevole» (cito da Arnold Goldberg – *Perversione e perversioni*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 46 –, ma il museo contiene dei reperti anche molto peggiori di questo).

8. Esibizionismo, voyeurismo

Nell'esibizionismo e nel voyeurismo – perversioni sulle quali si sofferma Boss nel paragrafo successivo (pp. 100-10) – la trasgressione della legge prende una forma determinata dal valore dello sguardo. È stato Lacan il primo a considerare lo sguardo un oggetto causa di desiderio. Uno sguardo non è certo la visione. Quando vediamo qualcosa che attrae la nostra attenzione, perché il nostro sguardo ne è attratto, non siamo noi ad impadronirci della cosa, ma è al contrario la cosa ad impadronirsi di noi ed a penetrare in noi. L'amore è «male d'occhio», come scriveva un filosofo ebreo del Rinascimento. Proprio per questo il pudore comporta necessariamente il velamento di alcune parti del corpo.

Tuttavia, per comprendere quale sia l'essenza di queste due perversioni, del resto facilmente associate, è necessario comprendere che relazione può intervenire fra lo sguardo ed il fallo (e qui veniamo a porre una ulteriore determinazione essenziale di tutte le perversioni). Un esibizionista, quando mostra il suo pene ad una donna, o per meglio dire quando la so*prende* con questo svelamento che in realtà è essenzialmente la rivelazione d'un *mysterium*, si attribuisce una vera e propria funzione sacerdotale. Egli si fa mediatore e strumento del godimento della donna. Ciò che egli cerca è di fare in modo che lo sguardo di lei venga attratto da ciò che egli le mostra. Ma, ancora una volta, non precipitiamoci ad interpretare edipicamente questa scena, non perché questa interpretazione sarebbe falsa, ma perché non è mai l'incesto a rivelarci la verità clinica della perversione (che se mai consiste solo nella volontà di realizzarlo almeno in figura, ritualmente, appunto come in una cerimonia). Nel caso del voyeurismo, invece, assistere alla scena sessuale significa attribuirsi un'immaginaria onnipotenza sull'atto sessuale di qualcuno, e quindi divenire suo padrone.

9. Pornografia, prostituzione

La perversione consiste sempre in un asservimento dell'altro – della sua più intima realtà individuale – alla nostra. Godere dell'altro non è tuttavia solo poterne disporre a nostro piacimento. È invece una modalità di negazione della separatezza molto più radicale, perché si tratta di penetrare nel cuore della sua volontà, d'appropriarsene totalmente. Da questo punto di vista anche la pornografia e la prostituzione sono delle perversioni (anche se così diffuse da apparire perfettamente normali). Qui diviene chiaro, fra l'altro, che la perversione costituisce una dimensione totalmente ineliminabile della sessualità di chiunque (benché naturalmente questo non significa affatto che chiunque sia perverso). Godere della visione del corpo d'un altro – magari mediata da un'immagine – o soltanto del suo corpo, come quando se ne acquistano i favori con della moneta sonante, significa per esempio ridurre l'individualità di quest'altro solo a quella del suo corpo. Nella pornografia e nella prostituzione si gode forse proprio di questo, più che di tutto il resto. Ed è inutile sottolineare che non si gode solo di vedere o di possedere, ma anche d'essere visti e posseduti.

Se vogliamo, riposa qui il valore misterico – stavo per dire sacramentale: ma i due aggettivi significano in realtà la stessa cosa –di ogni atto perverso. Questo valore dipende dal fatto che esso consente realmente – anche se solo in figura: ma ciò che accade in figura accade appunto realmente, anche se in modo limitato – di realizzare l'impossibile. Se non si tiene conto di questo, in una teoria della perversione, ci si condanna a non comprendere quale enorme valore civile essa abbia e ci s'impedisce così di capire come tutte le società – fra le quali senza dubbio anche la nostra – possano funzionare solo grazie alla perversione che regola e ridistribuisce il godimento al di là della sua assegnazione legale (vale a dire matrimoniale). Proprio per questo ogni atto perverso, se non è trasformato o santificato dall'amore, sarà sempre e necessariamente colpevole e illegale. Ma appunto: ciò che è illegale nell'ordinamento laico della vita quotidiana diviene l'appagamento consentito, ed anzi obbligatorio, della festa. I riti – tutti: a partire da quelli religiosi, per giungere a

quelli meramente civili (che del resto sono a loro volta implicitamente religiosi, perché consistono sempre in rituali idolatrici) – non sono altro che una trasgressione regolamentata della legge che proibisce il godimento (almeno all'esterno del suo uso civile consentito: quello riproduttivo)

Certo, un rito non è una perversione, perché la seconda riguarda solo un singolo, mentre il primo riguarda tutta una comunità. Ciò nonostante, il confine fra le due cose non è poi troppo netto, perché basta considerare una società come un individuo per considerarla perversa nella sua totalità. Da questo punto di vista intere comunità o intere società possono funzionare in modo che a chi non vi partecipa sembra perverso, senza che questo comprometta in nulla il loro valore civile. I Greci sono stati un popolo civile non solo a dispetto, ma anche a causa della loro idolatria, come lo sono stati i Maya non solo nonostante, ma anche grazie ai sacrifici umani.

Di fronte a questa necessaria convergenza della civiltà e della perversione è davvero difficile liberarsi da ogni falso moralismo (ed anche il falso moralismo in realtà non è altro che una perversione), vale a dire sia dal moralismo che condanna, sia da quello che idealizza. Lo stesso atto può avere, costitutivamente, due valori del tutto contrari, perché può essere sacro e sacrilego al tempo stesso (com'è noto, l'aggettivo *sacer* significava entrambe le cose, perché indicava, semplicemente, ciò ch'è consacrato al dio). E non serve pensare solo a riti che a noi appaiono barbarici, come i sacrifici, per comprendere questo. Lo stesso si può dire per il rituale cristiano della messa, che dopo tutto resta la memoria d'un sacrificio umano e d'un pasto totemico («prendete e mangiate...»). Dirlo non significa affatto ridurre alla realtà della barbarie la verità del rito, ma solo non dimenticare che, se è un rito è un rito, vale a dire un atto sacro, è proprio perché celebrarlo può essere un sacrilegio (proprio per questo, durante la messa, prima della comunione, il sacerdote ricorda che lo stesso rito può avere effetti non solo di santificazione, ma anche di dannazione). E non a caso, nel simbolismo inconscio di molti, i rituali religiosi cristiani sono sempre collegati con la rivelazione-svelamento di quel *mysterium coniunctionis* che è l'atto sessuale, proprio in quanto è sacro. Su questo punto, tuttavia, è facile che la psicanalisi veda le cose esattamente al contrario di come le stiamo descrivendo, attribuendo per esempio all'evocazione della così detta scena primaria il valore iconografico e liturgico d'una cerimonia sacra, mentre invece la stessa scena alla quale la psicanalisi suppone che un bambino assista altro non è che una vera e misteriosa – appunto – cerimonia, ad intendere la quale egli non è affatto preparato.

Con quest'avvertenza, diviene anche facile comprendere perché la pornografia non è affatto distinta dall'arte sublime da una separazione radicale – come ha sempre preteso ogni moralismo –, ma solo dalla differenza della qualità delle immagini. In realtà fra una copertina di «Playboy» e la Venere di Milo non c'è nessuna differenza strutturale: si passa dal culto privato del pornofilo al culto pubblico che viene reso possibile dalla statua in un tempio, passando attraverso quella liturgia neutra e purtroppo sempre un poco insipida che l'ideologia falsificante, benché necessaria, dei musei ha voluto aprire al godimento di tutti. Con ciò non voglio dire che l'arte sia pornografia (benché tutta la modernità abbia capito proprio questo, con un fraintendimento che dimostra in modo significativo quanta barbarie si sia diffusa nella nostra epoca), ma che la pornografia è un'arte, sia pure «popolare» (la pornografia è un'arte per tutti, come l'architettura, l'urbanistica o il design...). Essa, infatti, porta a presenza ciò che è assente, cioè consente pur sempre d'evocare, portandolo a presenza, l'altro idealizzato, vale a dire il dio (l'idolo).

Non è un caso che solo il cristianesimo, fra le religioni monoteistiche, abbia consentito lo sviluppo massimo della cosiddetta arte figurativa (vale a dire della pornografia), proprio perché solo il cristianesimo – che in questo è sempre stato molto meno moralista della psicanalisi – ha compreso, grazie al concetto d'incarnazione, che un'immagine contiene sempre un rinvio ad una potenza sacra, diabolica nell'idolo, ma divina nell'icona. Ancora una volta, non sto riducendo l'arte e la liturgia alla pornografia, ma, proprio al contrario, sto cercando d'innalzare la pornografia al livello dell'arte e della liturgia. Se nell'arte dei periodici porno o delle videocassette troviamo ben poco d'encomiabile non è perché le loro immagini rivelino senza pudore questa o quella parte anatomica, ma è perché rivelano *solo* queste parti: vale a dire nulla che sia davvero sacro, come accade se invece ci riferiamo ad una statua greca o ad un affresco del Rinascimento.

Le pretese capacità artistiche dei perversi sono del tutto inesistenti, proprio perché coloro che perversi sono davvero ritraducono necessariamente il rito sacro da quello che dovrebbe essere – una festa – ad un culto insoddisfacente proprio perché privato e quindi condannato alla vana ripetizione di se stesso. Ma questa vana ripetizione è già di per sé diabolica. Basta l'etimo della parola «diavolo» a dimostrare che la funzione del messaggero maligno è appunto quella di disseminare e di dividere, proprio perché inganna quando fa credere di riunire (del resto è questo il senso del grande mito biblico del peccato originario).

10. Sadismo, masochismo

Veniamo ora all'ultima delle vicende cliniche che stiamo riprendendo dal libro di Medard Boss (pp. 111-53). La famiglia d'origine di Erich Klotz era totalmente dominata da un padre onnipotente ed isolato, completamente dedito alle sue operazioni commerciali, il cui motto, «bisogna farcela», era inquietantemente iscritto all'ingresso dell'abitazione. Quando Erich divenne a sua volta un potente uomo d'affari, non trasse dalle numerose avventure sessuali che collezionava alcuna soddisfazione, anche perché aveva sempre l'impressione che le donne con cui aveva a che fare recitassero, finché non s'accorse che questo problema era superato solo attraverso il dolore che egli poteva infliggere loro (o eventualmente attraverso il proprio, se le parti si rovesciavano). Come scrive Boss, «lo eccitava stringerle al collo, fino al punto di farle diventare cianotiche»; allora «egli entrava in un tale stato di eccitazione da provare addirittura l'impulso di farle a pezzi». Ma riportiamo le parole di Erich: quando una donna

mostra di ricavar piacere dalle frustate e dai tormenti che le infliggo, l'amore che provo per lei raggiunge il culmine: io le sono grato per il regalo che mi fa, aprendomisi completamente, dandomi modo di sbarazzarmi della mia rigida maschera di civiltà e di ritornare, una volta almeno, alla natura, di tornare a essere il nudo Adamo. Allora posso veramente dirmi felice.

In queste parole ritroviamo quanto abbiamo già rilevato negli altri casi di cui abbiamo parlato prima: in primo luogo l'aggiramento della maschera e della finzione (anzi di quel «vetro grigio» di cui Erich diceva che lo separava dal mondo); in secondo luogo un godimento dipendente proprio dalla caduta di queste barriere; e infine il fattore che richiede la prova del dolore: la fondamentale sfiducia nell'altro, sfiducia senza dubbio dipendente dalle prime esperienze familiari.

Ma questi effetti dell'atto sadico sono ancora più forti quando le parti si capovolgono.

Il mio piacere – dice Erich – ha anche molto a che fare con la paura: la paura, voglio dire, che mi incute lo strangolamento o l'incatenamento, la paura di morire soffocato. Ecco perché lo strangolamento è ancora più bello di quanto non lo siano le semplici frustate. Ed è uguale che sia io a strangolare le donne, o che siano le donne a strangolare me. [...] Si può dire che, quando maggiore è la paura, tanto maggiore è il piacere. Un delitto sessuale sarebbe la più intensa condizione di paura. Al delitto sessuale si giunge quando la condizione di piacere, derivata dalla pressione della paura, raggiunge un punto indicibile di esplosione e rottura, tale che non si possa ricorrere a nessun altro mezzo per liberare il piacere, se non quello di smembrare un corpo umano.

Dopo quanto abbiamo detto in precedenza, queste parole, che contengono una vera e propria teoria del piacere perverso, non hanno bisogno di nessun ulteriore commento. Proprio per questo predominio della paura Erich predilige il piacere masochistico a quello sadico: nel caso in cui è lui a venire frustato

la voluttà è forse maggiore di quando a battere le donne sono io. Ma per me è pericoloso farmi frustare: è cosa che può facilmente sconfinare nell'illimitato, può cioè succedermi di smarrire me stesso, di non riuscire più a controllarmi.

Il godimento sadomasochistico è quindi connesso al superamento, sentito come reale, della finzione dell'altro. Si tratta davvero d'un meccanismo molto prossimo a quello assicurato dall'amore – nel significato più alto di questa parola –, anche se naturalmente nulla sembra più lontano dall'amore di questo vero e proprio contratto che assicura alle due persone coinvolte nella relazione sessuale di non superare mai davvero il limite che li custodisce e li protegge dall'effettiva fusione con l'altro, vale a dire dalla morte. È come se la perversione non potesse raggiungere il proprio scopo che a condizione d'uccidere (o l'altro o il soggetto stesso). Da questo punto di vista, essa è così prossima all'amore da non poter essere altro che una delle forme: certamente la peggiore, vale a dire il suo contrario. Ma il contrario dell'amore, oltre che essere sempre moralmente inaccettabile, rischia spesso di divenire mero crimine (anche nei casi in cui l'atto perverso stesso non è condannato da nessun articolo d'un codice legale).

La perversione, così, dimostra ancora una volta di non poter avere che uno statuto paradossale: costituendo strutturalmente una sfida alla legge, è tuttavia costretta a non potersi esercitare che attraverso uno strumento legale quale il contratto (implicito o esplicito) fra coloro che la esercitano (basti ricordare l'importanza che hanno i contratti nelle relazioni descritte da Masoch nei suoi romanzi). Su questo punto essenziale della relazione fra la perversione e il diritto torneremo, tuttavia, nel prossimo capitolo. Per concludere questo, invece, sarà opportuno riconsiderare gli atti perversi dal punto di vista pulsionale, come la coppia sadismo-masochismo ci invita espressamente a fare.

11. L'amore e l'odio

Le posizioni di Freud su questo punto sono abbastanza note, e non hanno bisogno d'essere riassunte dettagliatamente. Basti ricordare che, dopo aver considerato sadismo e masochismo alla luce di quella grammatica o combinatoria pulsionale della quale egli parla nell'articolo del 1915 su *Pulsioni e loro destini*, egli giunse – quando distinse la pulsione di morte dalla pulsione sessuale – a dare al masochismo un valore primario, nella misura in cui la pulsione di morte gli apparve come una tendenza più radicale della stessa sessualità. Già nel *Mito di Crono* mi sono soffermato sulla teoria delle pulsioni, facendo notare che la sua utilità, per lo meno se interpretiamo questo concetto come una specie d'allargamento soggettivo di princìpi molto simili a quelli ammessi dalla fisica (come la conservazione del moto o l'entropia), è solo di facilitare l'interpretazione scientificizzante della teoria analitica. Certo, i concetti di pulsione sessuale e di pulsione di morte, in Freud, sono anche molto più di questo, perché esprimono degli effettivi *miti* della soggettività. Ma tali miti sono talmente radicati nello scientismo positivistico diffuso alla fine del secolo XIX da rischiare di diventare un ulteriore supporto di quella ideologia da quattro soldi che intralcia troppo spesso quanti tentano d'elaborare una teoria analitica adeguata all'esperienza odierna della clinica. Torniamo, invece, alle parole di Erich Klotz che, come ciascun perverso, è anche un ottimo teorico della propria esperienza (è il solo «soggetto supposto sapere» della sua perversione). Che cosa ci dice Erich, quando usa il verbo «amare» a proposito delle donne che sottomette ai suoi rituali sadici? Nient'altro che quello che dice. Il contrario dell'amore non è che una delle sue forme, abbiamo detto. Ora, sarà necessario soffermarci un momento su questo punto, anche per mettere in questione una teoria, pure non priva d'interesse, della perversione, come quella formulata da Stoller, il quale mette al centro della perversione il concetto di odio (avvicinandosi così inevitabilmente al concetto freudiano di pulsione di morte). Ma è proprio sicuro che il desiderio perverso, che pure si manifesta in modi tanto distruttivi da tendere inevitabilmente alla distruzione dell'oggetto, è una manifestazione dell'odio? Lasciamo di nuovo la parola ad Erich Klotz:

> Soltanto il dolore è capace di penetrare attraverso ogni cosa, di giungere al midollo, al di là di tutti gli involucri corporei. Sono stato io stesso a sperimentarlo per la prima volta, una volta che ero dal dentista e mi ha fatto un male atroce: e il dolore era accompagnato da un piacere così profondo che ebbi un'erezione, perché quel dolore penetrava fin nel centro, nel più intimo, là dove ci sono io davvero, al di là dell'esteriorità, oltre tutti gli involucri.

Non dobbiamo pensare che qui egli stia mentendo. Proprio al contrario: il dolore è invece, per Erich – ma certamente non solo per lui – il banco di prova della stessa verità soggettiva. Il dolore, per così dire, non mente mai. Se la perversione tende all'assassinio, non lo fa perché goda dell'uccisione, ma appunto di raggiungere il massimo del dolore. L'ideale perverso sarebbe, naturalmente – come Pasolini aveva perfettamente intuito nel film che trasse dalle *Centoventi giornate di Sodoma*–, di farlo proseguire indefinitamente, rendendo capace la vittima di tollerarlo oltre ogni limite (come in quei supplizi cinesi sui quali si è soffermato Bataille, durante i quali il suppliziato veniva drogato per poterli tollerare più a lungo, prima di morire). Ciò che si manifesta in tutte queste forme di supplizio non è affatto l'odio, ma una forma estrema e capovolta dell'amore. La vittima del sacrificio non è odiata, ma amata e prediletta (chi viene condannato a morte è sempre una vittima espiatoria). L'odio, se mai, in questi casi, non potrebbe essere che un'attenuazione della sua sofferenza (come Kirkegaard osserva a proposito d'Abramo, che leva il coltello su Isacco nel momento in cui sta per ucciderlo). Non stiamo giocando con le parole, come forse qualcuno potrebbe credere. Di nuovo Erich Klotz potrà aiutarci a capire la terribile e sfuggente verità dell'identità del supplizio e dell'amore. Secondo lui, come scrive Boss, la differenza «tra l'esperienza di dominare e odiare da un lato e del piacere dell'unione sadomasochistica dall'altro» era «altrettanto grande di quella che corre tra il giorno e la notte». E solo i pregiudizi degli psicanalisti – o i loro moralismi – hanno potuto misconoscere questa differenza radicale. Infatti, quando l'analisi giunse abbastanza avanti da liberare Erich dalla necessità degli atti sadici, egli trasse lo stesso piacere – o, per usare la sua parola, che è certamente molto più esatta – la stessa felicità che traeva da quegli atti dal solo fatto di sfiorare la mano della moglie. Medard Boss coglie molto bene – anche se non sviluppa affatto questo punto – che il godimento perverso non è che una forma rovesciata del godimento d'amore:

> Contatto sessuale e orgasmo sessuale sono infatti forme inequivocabili di attrazione dell'amore già qualora l'amore debba lasciarsi ridurre, in un individuo, a questi suoi fenomeni puramente naturali e sottomettersi, in questa forma isolata e mutilata, a un qualche abuso spirituale secondario.

Certo, un amore autentico non potrebbe richiedere nessun «abuso spirituale», come avviene sempre nei casi di perversione. Ma lo «spirito» – vale a dire la pulsione – non si lascia certo distruggere da ciò che lo

nega o lo perverte, tanto che anche la colpa può essere spesso una via di salvezza. Come abbiamo già detto, la perversione ci pone dinanzi a questo paradosso solo apparente, perché proviene dai nostri limiti concettuali e culturali e non dalla natura delle cose.

Ma, per concludere questo capitolo, torniamo per un attimo su quanto avevamo detto prima, quando avevamo ricordato che l'interno del corpo dell'altro costituisce, nella perversione, un equivalente logico immediato della visione che il soggetto avrebbe del proprio del corpo, se potesse vedersi come lo vede un altro. Possiamo ora cercare di comprendere meglio questo punto importante. Di che cosa si tratta, esattamente, nella perversione? Certamente di superare un limite. Ma non basta dire questo, e nemmeno precisare che questo limite è quello che la legge impone al comportamento di chiunque (se non perché, come vedremo meglio fra poco, la trasgressione della legge finisce per essere la conseguenza immediata della realizzazione dell'atto perverso). In realtà si tratta di quel superamento che è in gioco in tutte le esperienze d'effettivo godimento: quello del limite costitutivo dell'individualità. Per essere se stesso, ciascun individuo è condannato a non poter uscire dalla propria solitudine che in pochissimi momenti, raggiungere i quali è al tempo stesso molto difficile e molto rischioso. Ora, ciò che l'amore, nella sua eticità, consente di realizzare – per quanto solo a frammenti – nei momenti della sua maggiore intensità, è cercato dalla perversione per le strade del *controllo* dell'atto. A ben vedere, la patologia perversa sta tutta nell'illusione di poter controllare i risultati dell'atto nel momento in cui lo si compie. Solo in questo la perversione si distingue radicalmente da una parte dall'esperienza effettiva dell'amore, dall'altra dalla realizzazione di tutte le altre esperienze orgastiche. La differenza fra la prima e le seconde è in definitiva solo che, mentre l'amore riguarda gl'individui, le feste riguardano le collettività. L'esperienza perversa è invece solitaria come l'amore, ma convenzionale come le feste. La perversione, a ben vedere, non è altro che una dolorosa parodia della verità delle feste e dell'amore.

III. *La perversione e la legge. La pedofilia*

1. Due necessari *distinguo*

Dopo il breve elenco di forme di perversione che abbiamo iniziato a fare nel capitolo precedente e che naturalmente non pretende affatto d'essere completo – anche per motivi sui quali avremo modo di tornare –, possiamo riporci il problema diagnostico, che avevamo iniziato a considerare nel primo capitolo. Un conto, abbiamo detto, è il fatto che qualcuno abbia sperimentato una o più volte dei comportamenti perversi, un altro è poter emettere su di lui una diagnosi di perversione. Naturalmente, per tutto ciò che riguarda la preminenza da dare, quando si tratta d'emettere una diagnosi, ad alcune forme patologiche invece che ad altre, non possiamo che rimandare di nuovo ai criteri stabiliti nel libro sulle dipendenze, secondo i quali un soggetto che dimostri di poter essere situato nella fascia nosografica corrispondente alle psicosi o alle dipendenze non sarà certamente da considerare come un perverso, nemmeno quando adotti dei comportamenti che evochino questa possibilità di diagnosi. Tuttavia, secondo gli stessi princìpi, qualunque soggetto apparentemente nevrotico che abbia gli stessi comportamenti dovrebbe venire considerato come un perverso.

Dobbiamo però porre già qui alcuni *distinguo* necessari. In primo luogo, come abbiamo visto, nei casi in cui si tratta di soggetti che chiedono un'analisi, è necessario tenere conto del fatto che questa domanda, strutturalmente, non può venire attribuita ad una posizione perversa, anche se a farla è un soggetto che si voglia liberare da un comportamento che si può definire tale (capita tuttavia molto spesso che tali soggetti non chiedano un'analisi per questo motivo e talvolta che non parlino di questi loro comportamenti addirittura per anni). Ciò non significa, ben inteso, che un analista possa trascurare l'importanza di tutto questo. La perversione, per quanto rifiutata, rimane, e finirà per determinare – e limitare – la posizio-

ne transferale del soggetto. Su questo punto – e sulle difficoltà terapeutiche ben note che si verificano con le perversioni – torneremo tuttavia in un capitolo che dedicheremo interamente a questo problema.

Ma, prima di continuare nella nostra esplorazione delle perversioni, dobbiamo aggiungere un'ulteriore riflessione sulla possibilità di servirsi di questo o quel comportamento perverso per determinare una diagnosi. Si tratta d'un punto importante sia nella teoria, sia nella pratica analitica, perché credere che, per emettere una diagnosi, basti riferirsi a questo significa adottare – in questo caso nei confronti della perversione – una posizione di preclusione e di pregiudizio che, per quanto in apparenza giustificata, sarebbe solo un indizio del fatto che noi stessi stabiliamo con alcuni soggetti una relazione che può essere definita, invece che psicanalitica, perversa. Come infatti ho già accennato in precedenza, nulla assicura che la natura perversa d'una relazione dipenda solo dal fatto d'adottare una determinazione posizione libidica nell'atto sessuale. Sopravvalutare l'importanza di quest'atto è, fra l'altro, una delle caratteristiche della perversione. Ho infatti delineato l'ipotesi, che man mano tenterò di dimostrare nel seguito del mio percorso, che la perversione non dipenda da un determinato comportamento sessuale, ma semmai lo produca: il fatto che qualcuno, per godere sessualmente, debba ricorrere ad una pratica generalmente considerata perversa potrebbe essere insomma solo uno degli aspetti – e nemmeno quello determinante – della sua perversione. Questo capitolo sarà interamente dedicato al chiarimento di questo punto.

2. Giudizi e pregiudizi

Inoltre non dobbiamo dimenticare non solo che nulla assicura a nessuno di non comportarsi mai, in un modo o nell'altro, almeno in alcune situazioni, in un modo perverso, ma soprattutto che, per giudicare un atto, non basta affatto considerare il modo in cui esso è determinato da alcune significazioni (per esempio da quelle relative all'atto sessuale).*Nessuna significazione renderà mai ragione della natura d'un atto*. Si tratta d'un principio del quale hanno sempre giustamente tenuto conto tutti i sistemi inquisitori e giudiziari. Ad esempio, che qualcuno ammazzi non significa necessariamente che commetta un assassinio (come per esempio quando si uccide per difendersi, o in un incidente). Allo stesso modo godere facendo soffrire l'altro, o limitandosi a guardarlo, o ricorrendo al supporto d'un determinato feticcio non basta per essere considerati perversi, dal momento che nulla impedisce che questi fattori possano rientrare anche nel comportamento di chi perverso senza dubbio non è. Credere invece che basti questa o quella significazione per diagnosticare una perversione significherebbe anche credere che per godere sessualmente basti compiere una penetrazione meccanica, non contornata da nessun elemento di suggestione e di complicità immaginaria con l'altra persona. Nessuno psicanalista, naturalmente, pensa questo. E ciò dimostra che gli analisti, quando invece continuano a credere che si è perversi perché si adotta un certo comportamento, sono in contraddizione con se stessi.

Certo, se ci chiedessimo come mai essi non se ne rendano conto quasi mai e quindi non ne traggano le conseguenze, la risposta potrebbe non essere affatto difficile. Infatti la sessualità è uno degli argomenti sui quali è più difficile liberarsi dai pregiudizi, se non siamo costretti a farlo (credo che solo sulla religione sia più difficile che su questo). Ora, gli analisti non sono mai stati costretti a liberarsi dai propri, se non molto parzialmente e solo molto di recente, per esempio per effetto della svolta culturale che, dopo gli anni Sessanta, ha consentito al movimento gay d'affermare il carattere non perverso dell'omosessualità, tanto che questa parola è addirittura scomparsa, negli ultimi anni, dal DSM. Tuttavia questa è solo un'eccezione parziale, che fra l'altro non deve farci dimenticare che, se l'omosessualità stessa di per sé non è affatto necessariamente un comportamento perverso, nulla impedisce però che talvolta lo sia, né più né meno di quanto può esserlo l'eterosessualità.

Ora, la perversione – come categoria nosografica e possibilità diagnostica –, se non dipende dall'adozione di questo o quel comportamento (sessuale o no), da che cosa dipende? È appunto a questa domanda che dobbiamo ora dare una risposta. Per farlo, crediamo necessario esaminare un comportamento perverso del quale negli ultimi anni si parla sempre più spesso: la pedofilia.

3. Giudicare e non giudicare

La pedofilia è sempre perversa? Già porre questa domanda rischia oggi di suscitare molti ed in parte giustificati sospetti. In effetti sono proprio i pedofili a proclamare che il loro interesse per i bambini non ha nulla a che fare con la perversione. Tuttavia questo loro interesse ben difficilmente, oggi, può venire considerato una forma d'amore, almeno quando comporta l'assoggettamento dell'altro a delle pratiche sessuali che senza

dubbio non è affatto pronto ad affrontare (ammesso e non concesso che voglia farlo; sto prescindendo, evidentemente, almeno per ora, dai casi in cui la violenza è del tutto manifesta; del resto, quando si tratta di relazioni sessuali fra adulti e bambini, è davvero difficile, come vedremo meglio fra poco, ammettere che possa non intervenire).

Ci troviamo tuttavia in un campo nel quale è davvero difficile orientarsi, se si perde il sangue freddo necessario ad operare delle distinzioni ed a vedere delle differenze, quando si tratta d'esperienze tanto giustamente condannate. Tuttavia almeno due considerazioni devono spingerci a non chiudere subito il problema, giudicando perversa, a prescindere da ogni altra considerazione, ogni esperienza di pedofilia. In primo luogo non è affatto escluso che, in altre epoche (e forse anche oggi, presso popolazioni rimaste ancora estranee alla cultura occidentale), la pederastia fosse (o sia) considerata come un comportamento tutt'altro che condannabile, dal momento che esso può avere una funzione formativa ed iniziatica chiara e socialmente riconosciuta. A questo proposito il caso dell'antica Grecia è naturalmente il primo a venire in mente. Tuttavia anche qui bisogna operare delle distinzioni. Nemmeno nell'antica Grecia la pederastia era considerata normale ed accettata in tutti i contesti sociali. Essa consisteva invece in una pratica iniziatica riservata all'aristocrazia. Al di fuori di questo ambiente molto ristretto (si pensi alle elegie di Teognide, che sono forse la realizzazione letteraria più chiara dell'ideale aristocratico-iniziatico che stava alla base dell'antica pederastia), tali abitudini non venivano affatto incoraggiate, anzi esistevano leggi ben precise per impedirle o limitarle (per esempio quelle di Solone). Del resto anche qui i confini fra l'ideale pederastico sublime (che tuttavia di solito non escludeva affatto l'idea di effettive relazioni sessuali fra l'amante, di solito già adulto, e l'amato, che quasi sempre era un ragazzo) e la vera e propria pedofilia – da intendere come perversione – era molto sfumato e spesso del tutto impercettibile. È quindi importante per un verso non assoggettare troppo affrettatamente queste abitudini antiche ai nostri pregiudizi moderni (perché questo, com'è noto, finisce irrimediabilmente per produrre una totale cecità sui fatti più essenziali della civiltà greca, e quindi anche della nostra), ma per un altro anche non idealizzarle e schematizzarle troppo, dimenticando per esempio che le leggi greche, se si preoccupavano di proteggere, per quanto possibile, i ragazzi liberi, invece non si preoccupavano affatto dei giovani schiavi, che spesso venivano destinati alla prostituzione. Naturalmente non possiamo soffermarci ora su questo tema, che sarebbe estremamente complesso; basterà perciò rimandare ai numerosi libri che negli ultimi due decenni sono stati dedicati a questo argomento.

Veniamo invece al secondo e più essenziale motivo per cui non possiamo astenerci dall'interrogarci sulla natura della pedofilia. Abbiamo infatti posto come principio che nessun atto, per quanto perverso, è sufficiente a determinare una diagnosi. Non si vede quindi come, in questo caso, sarebbe possibile fare un'eccezione. Abbiamo tuttavia anche riconosciuto che il carattere perverso di molte pratiche sessuali difficilmente può venire negato. Ciò non basta tuttavia né a definire perverso chi le mette in atto, né a renderci certi che la loro struttura sia sempre e necessariamente perversa; certamente sarà perverso l'atto di chi, per godere in un rapporto sessuale, non può evitare di far soffrire il suo partner; ma questo non significa che tutti i rapporti sessuali in cui intervenga, assieme ad altre componenti, anche un elemento sadico debba essere immediatamente considerato perverso. Infatti, come abbiamo già ripetuto più volte, se generalizzassimo questo criterio di giudizio, giungeremmo ben presto alla conclusione che, con poche eccezioni, tutti gli esseri umani sono sadici (ed anche masochisti, esibizionisti ecc.). Un conto è insomma giudicare delle generalità, un altro è esprimere un parere su una singolo. Se il godimento sessuale è necessariamente strutturato in un atto, noi non possiamo dimenticare che un atto non ha lo stesso statuto d'un concetto. Se lo dimentichiamo, non facciamo che servirci, per giudicare, dei nostri pregiudizi, e fare questo significherebbe commettere un atto d'ingiustizia, anche nel caso in cui il nostro pregiudizio fosse corrispondente alla realtà delle cose.

Ma come è possibile allora giudicare giustamente, quando si tratta d'un atto? Potrebbe sembrare che porre questa difficile domanda comporti un allontanamento immediato dal campo della clinica. Purtroppo (o per fortuna, a seconda delle prospettive) questo non è affatto vero. Se vogliamo che la clinica sia qualcosa di più che l'adesione ingiustificata ad un sistema più o meno ben articolato di pregiudizi, dobbiamo invece tentare di rispondere. Solo se lo faremo, infatti, daremo consistenza *scientifica* alla clinica. Infatti non può essere considerato scientifico un giudizio che non sia formulato in termini adeguati all'oggetto sul quale è espresso. Purtroppo, però, ammettere questo principio costringe immediatamente ad allargare il campo della scienza all'etica. *Senza etica non può esserci una scienza che rispetti la natura degli individui.* Certo, tutta la scienza post-galileiana è sorta proprio mettendo da parte ogni considerazione etica e metafisica ed escludendo questi campi dall'interesse degli scienziati. La scienza classica poteva farlo, perché la matematica, grazie alla quale

essa formulava le sue ipotesi, assicurava comunque una almeno parziale fondatezza metafisica alle verità che formulava. Ma, quando la scienza prende ad oggetto dei campi che non sono quantificabili numericamente – e che ci piaccia o no la clinica è uno di questi –, adottare l'ideologia ristretta della scienza significa commettere un atto d'ingiustizia. Freud l'ha fatto? Sì e no. Sì perché s'è servito della scienza per evitare di porsi i complessissimi problemi filosofici che l'esperienza della psicanalisi avrebbe dovuto sottoporre alla sua attenzione, no perché questo riferimento alla scienza, per lui, è rimasto ideale e, in ultima istanza, più mitico che reale. Il valore di verità della psicanalisi non risiede nei suoi riferimenti alla scienza, ma nella sua eticità. Quindi, se vogliamo elaborare una clinica scientifica, dobbiamo elaborare prima di tutto una clinica che nulla conceda al pregiudizio. Certo, in questa prospettiva emettere una diagnosi diviene un atto che sembra molto complesso. Ma questa apparente complessità deriva solo dalle abitudini inappropriate delle quali ci serviamo per giudicare. Se invece teniamo conto dei limiti e degli scopi del giudizio clinico e della diagnosi, queste difficoltà si riducono di molto: emettere una diagnosi non significa formulare un giudizio assoluto su nessun individuo, ma solo un giudizio strumentale, la cui funzione dev'esserci molto chiara, quando lo formuliamo. Allo stesso modo il giudizio d'un giudice non riguarda la natura complessiva d'un soggetto, ma solo la natura legale d'un certo atto. Il fatto è che si può giudicare sempre e solo con delle parole che hanno un significato necessariamente generale. Proprio per questo ogni giudizio su delle singolarità sarà ingiusto (come si deduce facilmente dal ben noto comandamento cristiano «non giudicare»), se non si terrà conto della sua parzialità, vale a dire del fatto che non si tratta mai di giudicare un *individuum* – per esempio un atto o un soggetto – ma solo gli aspetti che di questo *individuum* sono di competenza d'un piano di discorso che non è possibile evitare (per esempio del diritto o della clinica). Sarà quindi necessario prima di tutto non dimenticare quali sono gli scopi che ci prefiggiamo quando per esempio ci chiediamo, come abbiamo fatto poco fa, se un atto sessuale compiuto fra un adulto e un bambino è sempre e necessariamente perverso.

Inizia a diventare chiaro a questo punto che, se vogliamo non perdere il nostro orizzonte etico-scientifico, non possiamo che dare a questa domanda una risposta negativa. Nessun atto può essere mai giudicato come sempre e necessariamente incluso in un insieme concettuale e quindi nessun atto può essere valutato come sempre caratterizzato da alcuni elementi costitutivi. Un conto è giudicare l'individuo, un altro è giudicare quegli aspetti dell'individuo che *in quanto tali* possono, giustamente, essere considerati come elementi generalizzabili, e quindi giudicabili. Perciò torniamo alla clinica, e chiediamoci: in base a che cosa possiamo valutare se un atto o un soggetto rientra o non rientra in un determinato concetto nosografico, per esempio in quello di perversione? Per esprimerci giustamente, e quindi in modo non perverso, abbiamo già detto, dobbiamo essere perfettamente consapevoli di quali sono gli scopi che ci proponiamo, i quali, nel caso della diagnosi, sono solo quelli della cura. Se questi scopi venissero a cadere, cadrebbe anche ogni fondatezza etica, e quindi scientifica, sia della clinica, sia della nosografia, sia della diagnostica.

4. La pedofilia non è la pederastia

Ora, un soggetto perverso, in quanto tale, non chiede di certo a nessuno, come abbiamo già visto, un aiuto a risolvere un problema che, per lui, semplicemente non esiste (e, se esiste, non è di lui in quanto perverso). Ciò nonostante dei soggetti con delle problematiche di perversione chiedono di tanto in tanto un'analisi. Spesso lo fanno però per cause diverse dalla loro perversione, e che, almeno in apparenza, non sono in relazione con essa. Molte volte accade addirittura che, per periodi molto lunghi – anche per anni –, nel corso dell'analisi, non nomino nemmeno questo aspetto della propria individualità. È evidente che, in questi casi, un'analisi è condannata al fallimento, tanto più che, quando si giunge a porre il problema della perversione, capita non di rado che la relazione con l'analista venga interrotta. Questa difficoltà, del resto, ha contribuito a far rimanere la teoria psicanalitica della perversione troppo astratta e generica.

Ma torniamo alla pedofilia. Di quale criterio possiamo servirci per comprendere se essa è strutturalmente perversa, o se lo è solo nella misura in cui venga appagata con metodi esplicitamente violenti? Per tentare di rispondere a questa domanda mi servirò d'un articolo, *Rivelazione dell'abuso sessuale e teoria edipica*, di Cristina Rocca e Claudio Foti, che hanno il merito di riassumere in modo molto chiaro queste problematiche (l'articolo è pubblicato nel volume *L'abuso sessuale sui minori*, Unicopli, Torino 1997, pp. 145-54). Per controbattere alle pretese dei pedofili d'essere sempre «dalla parte dei bambini», Rocca e Foti citano degli autori che hanno tentato di difendere il loro punto di vista, affermando che le influenze negative sui bambini di questo genere d'attenzioni deriverebbero solo dal fatto che i bambini stessi sono costretti a mantenere il segreto su queste esperienze,

solitamente ritenute condannabili, mentre la degenerazione della pedofilia verso il «pedosadismo» deriverebbe spesso proprio dalla posizione sessuofobica nella quale i bambini sono stati allevati: se la loro educazione fosse stata più liberale, come scrive un testo citato nell'articolo, «probabilmente il bimbo non verrebbe neppure assalito dal panico, e quindi ucciso, e neppure violentato». Come notano Rocca e Foti, questa impostazione del problema tenta di far ricadere la responsabilità del problema sociale e giudiziario della pedofilia solo su chi si oppone ad essa. Del resto questo spirito «liberale» – aggiungo io – rientra perfettamente nella tendenza della perversione a porsi come «benefattrice dell'umanità», tendenza che emerge con tanta chiarezza per esempio in *Francesi, ancora uno sforzo* di Sade e negli scritti di Fourier. Inutile dire che queste teorie «liberali» sono tali solo in apparenza, dal momento che nessuna società potrebbe reggersi in base al principio dell'appagabilità riconosciuta di qualunque desiderio. Giustamente gli autori dell'articolo notano quanto sia assurda la pretesa secondo la quale «spesso il pedofilo non deve ricorrere alla violenza per coinvolgere il bambino in atti sessuali; infatti di solito questi minori hanno gravi carenze affettive, ed effettivamente il pedofilo può rappresentare per loro un mezzo per colmare il vuoto emotivo e affettivo lasciato dai genitori». Che davvero spesso dei bambini non trovino nei propri genitori un supporto affettivo e formativo sufficiente è senza dubbio vero. Ma non è certo meno vero che le pretese dei pedofili di colmare questa loro mancanza sono assolutamente false, dal momento che essi, invece, non fanno che sfruttare e perciò portare agli estremi limiti le stesse mancanze che pretenderebbero di colmare.

5. Quel che ne pensa Giulia

Ora, come ricordano Rocca e Foti citando Ferenczi, «l'atto sessuale attraverso cui adulto e minore si rapportano non ha per entrambi lo stesso valore»; le relazioni basate sulla pedofilia opererebbero quindi una vera e propria «confusione dei linguaggi». Questo è senza dubbio vero. Ma a quante coppie più o meno felicemente sposate d'adulti si potrebbe estendere lo stesso ragionamento? Ritroviamo qui la stessa difficoltà che abbiamo prima segnalato: se per un verso è impossibile negare la validità delle affermazioni di quanti pensano che la pedofilia sia sempre perversa, per un altro non possiamo accontentarci, per spiegare tale validità, delle spiegazioni che ce ne vengono date, dal momento che questi argomenti sono così generici che potrebbero, come quello che abbiamo appena citato, applicarsi anche a situazioni del tutto estranee ad ogni perversione. Gli autori dell'articolo al quale ci stiamo riferendo tuttavia imboccano la strada giusta quando, subito dopo aver citato Ferenczi, si rifanno ad una fonte molto più persuasiva: le parole di Giulia, una ragazza che ha subito per sei anni le attenzioni sessuali d'un adulto (il suo patrigno; ma trascuriamo per ora la loro parentela acquisita, dal momento che non è rilevante quanto al problema che stiamo affrontando, tanto più che tali relazioni adulti-bambini molto spesso sono basate già in partenza sulla loro conoscenza). Il patrigno chiede le prestazioni sessuali della bambina dicendole: «Mifai due coccole?». Ecco come Giulia commenterà, più tardi, queste parole:

> Lui mi ha fatto tanto male con questa frase, perché ricordo che quando io avevo quattro anni mi sedevo sempre sulle sue ginocchia e gli chiedevo: «Mi fai due coccole?». Ero io a chiedere le coccole, e due anni dopo lui mi chiedeva del sesso, chiamandolo «coccole» e mi creava tanta confusione perché io sapevo che quelle erano cose brutte , che non si dovevano fare, ma lui insisteva, diceva che erano solo coccole e che ero io a desiderare le coccole.

Queste parole indicano molto bene il nucleo del problema. In un primo momento abbiamo una bambina che domanda degli atti di tenerezza. Questa domanda a un certo punto viene interpretata in senso sessuale ed attribuita ancora alla bambina: sotto il termine «coccole» viene quindi fatto passare un significato del tutto inaspettato, mentre il desiderio dell'adulto viene proiettato sulla bambina, con le conseguenze di «confusione», come s'esprime Giulia, facilmente immaginabili. La bambina, infatti, sa bene che quel genere d'attività sessuale è vietato ad una persona della sua età. Ma è proprio qualcuno di cui essa si fida che smentisce questa certezza, affermando esattamente il contrario, tuttavia senza riconoscere questa contraddizione. In altri termini, il patrigno non sostiene affatto la liceità dei contatti sessuali fra lui e la figliastra, ma ne minimizza l'importanza,*come se* non si trattasse di sessualità, e continua a chiamare questi contatti con un termine del tutto inadeguato. Ciò non può che provocare nella bambina una vera e propria scissione dell'io – una *Spaltung*, come si esprime Freud –, che in realtà non è che l'effetto della scissione dell'adulto, il quale cela dietro la propria veste familiare una richiesta che invece non vi rientra affatto. Senza dubbio, qui, ci troviamo dinanzi ad un atto di violenza spregevole, perché, attraverso questa falsificazione del linguaggio, l'adulto impedisce alla bambina di fidarsi proprio di colui del quale dovrebbe fidarsi più di ogni altro. Ed è proprio per questo che, come abbiamo già visto, spesso la perversione dei genitori tende a riprodursi in quella dei figli.

Ma le cose, secondo gli autori, non cambiano nemmeno quando le attività sessuali sono esplicitamente chieste dal bambino. Questo caso è illustrato nell'articolo dall'esempio di un'altra ragazza, che chiede apertamente al cognato delle prestazioni sessuali perché «voleva sentire di "esistere" in una famiglia dove le sembrava di essere trattata come una bambina piccola dal ruolo irrilevante ("...mi sentivo come se fossi stata trasparente. Mi guardavano attraverso e non mi vedevano")». Roccia e Foti giustamente commentano:

> È importante che chiunque venga in contatto con un caso di abuso sessuale sia ben consapevole che la responsabilità di quello che accade è sempre dell'adulto, e mai del bambino o del preadolescente. E questo vale anche per situazioni, peraltro molto rare, come quella appena citata, dove l'iniziativa seduttiva è assunta dal minore. Il bambino infatti può solo fantasticare comportamenti sessuali o incestuosi, mentre sono gli adulti che devono comprendere la differenza fra i fantasmi infantili e la loro realizzazione.

E poche pagine dopo:

> Per un bambino [...] è molto più facile ritenersi parte attiva nel determinare l'abuso piuttosto che vittima innocente, perché questo farebbe crollare l'idealizzazione che faticosamente si era costruito dell'adulto [...]. Proprio per questo un minore è tanto più maltrattato [...] quanto più l'aggressione sessuale assume le sembianze dell'amore [...]. A chi potrà rivolgersi se la stessa persona che è causa della sua sofferenza è vissuta come fonte di amore e di sicurezza?.

Qui tocchiamo davvero il punto cruciale del problema. Se *tutte* le patologie dipendono dall'impossibilità del bambino di giudicare l'adulto, è proprio perché questi crede nella fondatezza delle significazioni. Fa male a crederci? Se rispondessimo positivamente a questa domanda – come spesso la psicanalisi, soprattutto lacaniana, sembra invitarci a fare –, dovremmo concludere che tutta la civiltà umana è solo una parvenza, un mondo «fatto fugacemente» come quello che Schreber pensava fosse stato improvvisato apposta per lui, per smentire una distruzione del mondo già avvenuta. Non inganniamoci: quando giunge a questo, la psicanalisi non è più che un delirio psicotico, compensato immaginariamente con il ricorso all'ideale della «causa».

Ma torniamo alla pedofilia. Se quindi un bambino *non può* giudicare le scorrettezze degli adulti e quindi è costretto a rifiutare la *propria* consapevolezza di questo fatto pure per lui così dolorosamente evidente, non è affatto perché egli sarebbe più fragile o bisognoso di supporti immaginari di quanto non lo siano gli adulti. È invece perché, a differenza che agli adulti – per esempio di noi psicanalisti –, a lui pare ancora evidente che le significazioni *debbano* essere fondate, se non vogliamo che tutta la nostra vita non sia che un delirio compensato. Il delirio effettivo, nelle sue varie forme, è solo il minore dei mali. Lo stesso Schreber *preferisce* essere desiderato da Dio come una donna che pensare che non c'è nessun Dio (nessun padre, nessuno che risponda della propria parola). Ora, la sconfessione è un modo del rifiuto del giudizio che consiste nel dividersi: da una parte si ammette ciò che non può venire misconosciuto – appunto che le significazioni sono fondate e che questo loro fondamento deve venire rispettato (altro che castrazione della madre...) –, dall'altra, invece, si *finge* che non lo siano, come fanno appunto gli adulti. Non potendo rinunciare alla fondatezza delle significazioni, un bambino preferirà assumersi in prima persona la responsabilità della loro infondatezza: le significazioni non sono più fondate per colpa del bambino, e non di chi dovrebbe garantirne la veridicità. Proprio per questo le perversioni scaturiscono sempre da un senso di colpa. Ma la colpa dalle quali scaturiscono in effetti non è quella del soggetto che diventa perverso, ma è quella di colui che avrebbe dovuto rispondere della propria parola, vale a dire del padre. Si diviene perversi proprio per non ammettere che l'unica vera perversione è quella del padre. Quando Lacan scriveva *père-version*, invece che *perversion*, intendeva forse dire proprio questo.

L'abuso sessuale dei bambini, quindi, tende a perpetuare la perversione degli abusanti in quella a venire degli abusati, almeno tutte le volte in cui l'abuso stesso non è compensato da altri punti di fermezza. La perversione, fra tutte le situazioni patologiche fondamentali, è infatti forse quella che più chiaramente tende a perpetuarsi di generazione in generazione.

6. La psicanalisi, l'incesto e la pedofilia

Tuttavia, a quanto affermano Roccia e Foti sul fatto che la responsabilità d'un atto di pedofilia è solo dell'adulto si potrebbe obiettare che tutti noi sappiamo bene, perché lo abbiamo imparato da Freud, che i bambini hanno una vita sessuale non meno ricca e complessa di quella degli adulti. I due autori cui ci stiamo riferendo, invece, rimproverano alla psicanalisi d'avere sempre minimizzato il problema degli effetti nocivi delle seduzioni effettive, e non solo fantasticate, alle quali gli adulti sottopongono i bambini. I due autori, inoltre, trovano «curioso» che Freud, pur essendo partito proprio dalla teoria della seduzione come causa scatenante

delle nevrosi, non solo l'ha abbandonata, ma ha anche escluso dalla propria riflessione quest'ordine di fattori, come per esempio nel caso di Dora, nel quale «non è il signor K. a essere considerato portatore di una patologia per le sue iniziative sessuali nei confronti di una ragazza che aveva al primo approccio quattordici anni, bensì è quest'ultima a essere considerata patologica per il fatto di rifiutare tali proposte sessuali». Roccia e Foti invece trovano più utile riferirsi all'analisi del sé, soprattutto in relazione all'opera di Kuhn sulle perversioni.

Senza nulla togliere all'importanza di quest'ultima – a nostro avviso più per il valore delle osservazioni cliniche che per l'impianto teorico generale della sua concezione –, dobbiamo però tenere conto d'un fattore che Roccia e Foti qui sembrano trascurare, vale a dire del fatto che, nel corso dell'ultimo secolo, sia grazie all'allungarsi dell'età media della vita, sia a causa della sempre maggiore complessità dell'organizzazione sociale, si sono molto spostati in avanti anche i limiti fra le fasce d'età; così oggi un uomo di quarant'anni di solito viene considerato ancora giovane e una donna di quattordici ancora una bambina, mentre un secolo fa il primo sarebbe stato considerato un uomo già anziano e la seconda una ragazza da marito.

Tuttavia questa attenuazione non sposta certo di molto il problema. Sta di fatto che, passando dalla teoria della seduzione alla teoria del fantasma, Freud ha anche compiuto una ristrutturazione dei dati della propria concezione, grazie alla quale l'incesto è divenuto un desiderio inconscio di qualunque soggetto, del tutto a prescindere dai dati oggettivi relativi alla famiglia in cui egli si è formato. Bisogna inoltre aggiungere che tutta la clinica psicanalitica, anche a prescindere delle differenze fra le sue varie tendenze, dopo la seconda guerra mondiale ha sottolineato molto più di quanto non facesse Freud il fatto che i sintomi dei bambini – e quindi anche quelli degli adulti – sono sempre radicati nelle insufficienze della loro famiglia (e quindi dei genitori). Questa svolta è stata determinata soprattutto dal fatto che l'interesse degli analisti s'è concentrato, oltre che sulle nevrosi, anche su altre forme cliniche – soprattutto le psicosi –, nelle quali appare molto più chiaramente il ruolo determinante delle insufficienze reali della famiglia originaria sulla determinazione delle patologie dei figli. D'altra parte, come ho già avuto modo d'osservare nel volume sulle dipendenze, la lettura compiuta da Lacan del caso clinico del piccolo Hans ha messo in rilievo come fattore scatenante della nevrosi di questo bambino proprio il desiderio della madre nei suoi confronti. Ciò significa che la rilevanza strutturante della situazione familiare oggettiva non è sfuggita all'attenzione degli analisti nemmeno nel caso delle nevrosi da transfert. Ciò nonostante, nessuna teoria analitica, per quanto ne sappiamo, ha mai modificato il significato complessivo attribuito da Freud all'incesto nella determinazione delle patologie. L'incesto non è mai divenuto un dato di fatto – vuoi perché davvero realizzato, vuoi perché solo fantasmatizzato dai genitori (e non solo dai figli) –, ma è sempre rimasto un elemento strutturante del desiderio del soggetto, pensato comunque come condannato a non poter desiderare che quanto è vietato: vale a dire l'incesto.

7. La psicanalisi e il principio di responsabilità

Come si vede, alla base di questa immobilità della teoria analitica non c'è solo una concezione della soggettività, ma anche e soprattutto una concezione – del resto risalente ad una tradizione secolare – della relazione fra legge e desiderio. Non è difficile dimostrare che le origini remote di questa concezione sono cristiane. È stato infatti San Paolo a dimostrare che la legge non produce mai la salvezza, ma sempre e solo il peccato. Tuttavia questa concezione religiosa, quando è stata privata dal suo corrispettivo necessario – la teoria della grazia –, anche a causa della progressiva laicizzazione della cultura occidentale, è stata anche radicalmente falsificata, e non è affatto escluso che la teoria psicanalitica dell'incesto costituisca per così dire il culmine di questa falsificazione laicizzante (vi ritorneremo).

Ora, gli autori dell'articolo che stiamo seguendo nelle sue tappe essenziali, quando insistono nell'attribuire solo agli adulti la responsabilità degli atti di pedofilia, tengono senza dubbio conto di alcuni fattori essenziali, che converrà isolare e precisare attentamente. Ma prima sarà opportuno considerare che la psicanalisi freudiana, essendo partita dallo studio delle nevrosi, non ha mai avuto motivo di mettere in rilievo, nella patogenesi dei sintomi, la responsabilità di nessuno. Questo per un verso si comprende facilmente: se si ipotizza che un sintomo si produca a causa dell'ineliminabilità d'un desiderio inconscio, è evidente che nessuno può essere ritenuto responsabile, né giuridicamente né moralmente, della persistenza di questo fattore. Il desiderio inconscio, così, veniva ad acquisire nella teoria analitica una sorta di strana naturalità. Ma che nessuno possa essere ritenuto responsabile dal punto di vista morale o giuridico non significa però che, nella determinazione dei sintomi, non intervenga necessariamente una responsabilità etica: quella dell'atto compiuto o della sua insufficienza.

Di questa responsabilità, in effetti, tutta la psicanalisi, nonostante il contrasto fra le sue tendenze, ha tenuto sempre conto, soprattutto, come dicevano, dopo la seconda guerra mondiale. Se così non fosse stato, come accennavamo, nessuno avrebbe potuto elaborare una teoria delle psicosi, delle dipendenze e delle perversioni. Credo tuttavia che, se la differenza tra responsabilità giuridica e morale da una parte e responsabilità etica dall'altra non è mai stata posta in rilievo nella letteratura psicanalitica, ciò è dipeso soprattutto dalla confusione che, nella tradizione culturale moderna, regna ancora fra il concetto di morale e quello di etica. Che per esempio quest'ultima, come teoria dell'atto, sia completamente differente dalla morale, come teoria del giusto, è tutt'altro che scontato anche per la maggior parte della filosofia moderna (per esempio per tutta la tradizione hegeliana). Le conseguenze di questa confusione sono evidentissime nella psicanalisi, la quale ha dovuto ritenere che gli stessi elementi causali (per esempio la posizione dei genitori nei confronti dei figli) fossero al tempo stesso colpevoli (in quanto dipendenti dalla responsabilità soggettiva) e innocenti (in quanto il concetto d'inconscio ha finito per ricostituire una sorta di naturalità di raccatto del desiderio). Le oscillazioni fra questi due punti di vista sono evidentissime in tutta la letteratura psicanalitica, anche nella migliore. Ed è anche evidente che esse obbediscono a sollecitazioni che sono rimaste mute nella consapevolezza teorica degli psicanalisti (credo per motivi culturali, prima ancora che psicanalitici). Ciò non ha giovato senza dubbio né al progresso della psicanalisi, né al riconoscimento del suo effettivo valore di pensiero.

Eppure il problema della responsabilità inevitabilmente connessa all'atto o alla sua inibizione è immediatamente posto da qualunque analizzante già all'inizio del suo percorso. Se la patologia d'un individuo deriva dalle insufficienze d'un altro, come potrà la psicanalisi risolvere il suo problema? Di questo tema mi sono occupato a lungo, soprattutto nel *Tempo etico*. Lo riprendo qui solo perché esso è essenziale nella clinica delle perversioni. La psicanalisi, fino ad ora, lo ha risolto soprattutto grazie alla distinzione tra funzione e soggetto che la svolge. Ad esempio un conto è un padre in quanto padre, un altro è il padre in quanto soggetto che svolge questa funzione. Non si può certo esigere da nessun soggetto che realizzi concretamente tutte le determinazioni del concetto di padre, dal momento che, senza alcune insufficienze, nessun padre reale esisterebbe. Questo senza dubbio è verissimo. Ma non bisogna dimenticare, quando lo si ricorda, che, se dei padri reali esistono, è proprio perché svolgono questa funzione, nonostante le loro insufficienze. Se così non fosse, nessuna patologia sarebbe riarticolabile, e la psicanalisi non avrebbe la minima efficacia. Tenere conto di questo fattore è assolutamente indispensabile soprattutto – anche se non solo – quando si affronta la clinica delle perversioni, alla radice delle quali sta fin troppo spesso, come vedremo meglio fra poco, proprio una deformazione perversa della relazione fra i genitori e i propri figli.

8. Il confine dell'infanzia

Ma veniamo ai fattori essenziali a causa dei quali Roccia e Foti hanno perfettamente ragione nell'attribuire solo agli adulti la responsabilità – stavolta non solo etica, ma anche morale e giuridica – delle patologie dei bambini. Questi fattori sono essenzialmente due. Il primo è che nessun bambino, pur avendo una vita sessuale perfettamente sviluppata, può raggiungere quell'effettualità orgastica del godimento senza la quale nessun atto sessuale potrebbe diventare un atto d'amore dotato d'un valore sociale immediatamente riconoscibile, dal momento che, prima della pubertà, nessuno può generare. Si tratta d'un punto per niente trascurabile, naturalmente non per subordinare la sessualità infantile a quella degli adulti, ma proprio per rispettare, nei bambini, quel principio d'innocenza che, per quanto profondamente scosso, almeno in apparenza, dalla teoria psicanalitica della sessualità infantile, si avrebbe perfettamente torto a trascurare. Non mi sto riferendo naturalmente a quella falsa innocenza che il mito dell'infanzia ha spesso attribuito a torto ad essa (da questo punto di vista nessun bambino è più innocente di chiunque altro), ma ad un'innocenza più fondamentale e che non dipende affatto dal valore morale degli atti che vengono compiuti. Un bambino è comunque innocente perché, non potendo generare, occupa giustamente solo la posizione del generato. Egli è un frutto e non una radice. Per poter divenire qualcos'altro, egli dovrà uscire dall'infanzia e diventare una persona adulta. Questa natura effettuale dell'infanzia dev'essere salvaguardata da tutti i punti di vista: sia da quello etico, sia da quello morale, sia da quello giuridico. Se lo sfruttamento dei bambini e la violenza esercitata su di loro suscita tanto giustamente l'indignazione di chiunque (eccetto che di coloro che li sfruttano e violentano) è appunto perché questa strutturale innocenza dell'infanzia viene generalmente riconosciuta da chiunque.

Tuttavia non basta qui appellarsi a questo principio etico, se non si tiene conto a sufficienza dell'insostituibile valore del diritto (e qui veniamo al

secondo motivo per cui Roccia e Foti hanno perfettamente ragione nell'attribuire solo agli adulti la responsabilità degli atti di pedofilia). I due autori, infatti, associano ai bambini anche gli adolescenti, benché lo facciano senza specificare i motivi di quest'assimilazione, che pure sono assolutamente evidenti. Gli adolescenti – nella *nostra* società, ma non in altre, e nemmeno nel passato – godono degli stessi privilegi dell'infanzia, pur essendo ormai in grado di generare, e questo non per motivi naturali, ma solo per motivi giuridici (e solo di riflesso, in questo caso, anche per motivi morali ed etici). Infatti le leggi di tutti ipaesi civili hanno situato il limite della responsabilità giuridica al diciottesimo anno d'età. Certo, questo limite è convenzionale, e potrebbe benissimo essere spostato di qualche anno indietro o in avanti senza nessuna conseguenza quanto al nocciolo del problema. Ora, se il diritto di tutti i paesi civili riconosce che un bambino – anzi un minore, dobbiamo dire in questo caso – non può essere punito per un suo delitto come lo è un adulto, questo dipende proprio dal fatto che il diritto ha riconosciuto un principio morale ed etico – quello dell'innocenza strutturale dell'infanzia –, appropriandosene, e trasformandolo in un principio giuridico, la cui validità è stata estesa anche all'adolescenza.

Certo, se tutte le leggi che salvaguardano la minorità venissero d'un tratto abrogate in tutto il mondo, questo non sposterebbe d'una virgola il principio morale e quello etico di cui ci stiamo occupando, ma il fatto che esse siano in vigore estende anche agli adolescenti, fino al diciottesimo anno d'età, gli stessi privilegi che spettano all'infanzia, per il semplice motivo che, come il diritto tiene conto della morale e dell'etica (anche se, nella sua versione moderna – il cosiddetto giuspositivismo – non lo riconosce affatto in modo esplicito), così l'etica e la morale non possono misconoscere il valore del diritto. Non possono farlo, ben inteso, perché esso tiene conto appunto dei loro princìpi; se così non fosse, invece, potrebbe essere moralmente o eticamente obbligatorio trasgredire una legge ritenuta moralmente o eticamente ingiusta. Così a nessun cristiano viene rimproverato oggi di non aver venerato gl'imperatori di Roma come dei, anche se questa venerazione era allora giuridicamente obbligatoria; allo stesso modo nessun tedesco che negli anni del nazismo abbia protetto degli ebrei oggi viene considerato un trasgressore della legge; ma gli esempi si potrebbero moltiplicare.

Va da sé che questa riflessione potrebbe suscitare la reazione immediata di chi, occupandosi di diritto, preferisce credere, come ha sempre supposto il giuspositivismo, che il diritto sia autonomo dalla morale e dall'etica. Ma questa presunta autonomia, che è stata giustificata solo a cosa fatte dalla laicizzazione moderna dello stato, è in realtà un principio d'ingiustizia *anche nel campo del diritto*, com'è stato dimostrato più volte dal fatto che il diritto stesso non ha potuto nulla, negli ultimi due secoli, contro lo stravolgimento autoritario dei princìpi costituzionali, tutte le volte che la politica di questo o quel paese s'è allontanata dagli ideali del liberalismo.

Credo doveroso sottolineare, sia pure di sfuggita, questo fatto, perché la laicizzazione dei princìpi del diritto s'è risolta poi, nella società contemporanea, in una riduzione e in uno svuotamento del diritto, che troppo spesso, poi, hanno finito per riflettersi anche nella vita delle famiglie (per esempio nella riduzione e nello svuotamento della funzione paterna, delle cui conseguenze patologiche si è sempre occupata la clinica psicanalitica e psichiatrica). Si tratta, a mio modo di vedere, d'un punto d'evidenza che nessun analista dovrebbe dimenticare, se vuole che la sua esperienza non entri immediatamente in contraddizione con i princìpi che la muovono.

9. La perversione, il padre ed il diritto

La relazione fra la perversione ed il diritto non può essere trascurata, dal punto di vista della clinica, perché la perversione stessa è l'unica forma patologica i cui effetti possono costituire, in quanto tali, oggetto di diritto (né si può negare questo punto d'evidenza appellandosi alle leggi che prevedono la modifica della pena per soggetti psicotici o tossicodipendenti, perché, come abbiamo già visto, queste attenuanti non possono valere per la perversione).

Ma da che cosa dipende questo legame necessario fra la perversione e il diritto? Naturalmente, per comprendere meglio i motivi di questa connessione essenziale, dovremmo soffermarci di più di quanto non abbiamo fatto finora sulla funzione paterna nella perversione. Una cosa è sicura: se la perversione è la conseguenza del fatto che il soggetto è stato fatto oggetto d'una predilezione sessuale intervenuta al posto dell'amore (come se il desiderio fosse un suo equivalente), questo comporta che, nella struttura familiare di partenza, la funzione paterna intervenisse poco o per niente. Fra l'altro desiderante ed il soggetto non è intervenuta, in termini di separazione, questa funzione, della quale è il caso di ricordare che per Freud costituiva il luogo originario dell'amore. La funzione paterna, nella perversione, invece interviene solo con una mera *finzione* di legalità. Non si tratta qui d'un padre assoluto ed assente nello stesso tempo, come

nella psicogenesi delle psicosi; o d'un padre succube del proprio desiderio per la madre, come in quella delle dipendenze; o d'un padre imbarazzato dalla propria funzione, come in quella delle nevrosi; ma d'un padre per il quale questa funzione non ha altra realtà che quella d'una *fictio iuris*, d'una finzione giuridica. La legge, insomma, è mera convenzione. Di conseguenza rappresentarla non impegna in null'altro che nell'esercizio d'una finzione. Ne consegue che il padre d'un soggetto che diventerà perverso sarà, nella migliore delle ipotesi, complice del desiderio della madre per il figlio (le abbandonerà il figlio al posto di ciò che non le dà); nella peggiore sarà lui stesso ad esercitare una violenza sessuale sul figlio.

Ma nella perversione vale anche la reciproca: il soggetto non considererà la legge che come una finzione, con la conseguenza che troverà un modo per sfidarla (attraverso la propria pratica perversa). Tuttavia sfidare la legge è pur sempre un modo per appellarsi al suo esercizio. Da questo punto di vista possiamo dire che la perversione, se per un verso è una conseguenza dello svuotamento della legge, per un altro è anche – in termini abbastanza simili a quelli che intervengono nelle dipendenze – un modo per suscitarne l'effettivo intervento. La patologia, nella perversione come in tutte le altre situazioni nosografiche, non è solo un effetto della mancanza, ma anche un tentativo non riuscito – perché impostato solo come una domanda all'altro – di colmarla. Caratteristico delle dipendenze e delle perversioni è tuttavia il modo estremo in cui questa domanda viene formulata: essa è tanto pressante da trasformarsi in una costrizione. Come un tossicodipendente non si limita a chiedere che qualcuno eserciti la legge, ma, al costo di rischiare la propria vita, costringe gli altri (la propria famiglia, le istituzioni ecc.) ad intervenire, così un perverso, attraverso la trasgressione della legge, al rischio della vita di qualcun altro, imporrà d'esercitarla. Proprio per questo, come vedremo, l'importanza del diritto – anzi del suo esercizio quotidiano, attraverso i tribunali – non dev'essere affatto sottovalutato in questi casi, anche dal punto di vista terapeutico.

10. Il contratto perverso

Che del resto la perversione abbia una relazione duplice con la legge s'intende facilmente se si constata come questa situazione nosografica, pur consistendo sempre e necessariamente nella trasgressione della legge (o almeno della regola morale), si eserciti poi spesso facendo leva su forme giuridiche ben precise. Per comprendere perfettamente questo punto, basterà pensare alla funzione delle teorie socializzanti che per esempio Sade – come in realtà fanno tutti i perversi – mette in bocca ai protagonisti dei suoi romanzi, che recitano tanto volentieri nel ruolo di benefattori dell'umanità, o al fatto che l'esercizio della perversione, ove non giunga direttamente alle forme estreme dell'assassinio, finisce sempre per autoregolamentarsi, vincolando i partner della relazione sessuale ad un vero e proprio contratto (il caso di Erich Klotz, che abbiamo citato in precedenza, è molto esplicito a questo proposito; in letteratura è invece molto noto l'esempio di Masoch). Così il diritto, per esempio nella forma del contratto, salvaguarda il soggetto dalla sua stessa scomparsa nel godimento, vale a dire dalla morte.

Certo, si potrebbe obiettare che questi contratti sono una parodia, più che un'espressione del diritto. Ma si sarebbe ingiusti se si vedessero le cose solo in questo modo. In realtà la perversione, se per un verso consiste nella volontà di trasgredire la legge, per un altro consiste invece proprio, come abbiamo visto, nell'appello al suo esercizio. E non bisogna affatto trascurare, come abbiamo già accennato, il valore civilizzatore che l'istanza perversa ha avuto nella storia, tutte le volte che ha fatto in modo che i sistemi legali attenuassero la propria morsa e si evolvessero verso concezioni meno dispotiche. Certo, tali effetti non dipendono direttamente dalla posizione perversa, ma solo da una sua evoluzione. Sta di fatto però che molte delle istanze riformatrici e democratizzanti che tanta importanza hanno avuto, dalla rivoluzione francese in poi, hanno preso le mosse proprio dalla difesa della libertà di desiderare. Con ciò – di nuovo – non diciamo che la libertà di desiderare sia un principio perverso (dal momento che invece la perversione non è affatto libera di *non* desiderare); diciamo invece che la perversione, se viene a tradursi in una concezione dell'amore, cessa d'essere quello che è – vale a dire una grave situazione nosografica – per divenire invece un vero e proprio principio di trasformazione e di progresso sociale. Quando per esempio si dimentica di valutare l'importanza della pederastia nella Grecia antica, ci s'impedisce anche di comprendere che, se questa civiltà ha avuto tanta importanza per tutto l'Occidente, questo è dipeso anche al fatto che in Grecia alcune pratiche che avrebbero potuto essere perverse si erano trasformate in espressioni iniziatiche e quindi formative.

11. La legge contro se stessa

Già in un seminario durante il quale avevo commentato il *Fedro* di Platone avevo osservato come una definizione di perversione molto più precisa ed affidabile di quella che troviamo solitamente nei testi psicanalitici si trovi, stranamente, in uno scritto molto più antico: l'*Apologeticum* di Tertulliano, vale a dire d'un autore che, prima ancora d'essere un cristiano, era un giurista. E non è affatto escluso che il rilievo della sua definizione dipenda proprio da questa sua competenza.

Tertulliano si riferisce ad una lettera che Plinio il Giovane, allora governatore della Bitinia, scrisse a Traiano, chiedendogli istruzioni sul comportamento che era necessario tenere con i cristiani. L'Imperatore – che pure non incoraggiò mai la persecuzione dei cristiani – gli risponde che essi non vanno ricercati, ma, quando fossero denunciati, vanno puniti, perché, rifiutandosi di partecipare ai sacrifici, trasgrediscono le leggi dello Stato. Ecco come Tertulliano commenta le parole di Traiano: «*O sententiam necessitate confusam! Negat inquirendos esse ut innocentes et mandat puniendos ut nocentes*»; «Oh sentenza necessariamente ambigua! Vieta che siano ricercati in quanto innocenti, e ordina di punirli in quanto colpevoli» (II, 8). Ma Tertulliano non si limita ad osservare che la risposta di Traiano è autocontraddittoria. In realtà, egli aggiunge, essa, in nome della fedeltà alla lettera della legge, contraddice al suo spirito. L'Imperatore, qui, secondo il giurista africano, compie una vera e propria *perversione* della legge. Gli altri – dice – vengono torturati perché confessino d'essere colpevoli, i cristiani perché neghino di esserlo. «Tale perversione dovrebbe destare il sospetto che qualche forza recondita si serva di voi [cioè degli oppositori del cristianesimo] quali strumenti contro le norme e la natura del procedimento giuridico, contro le leggi stesse» («*Suspecta sit vobis ista perversitas ne qua vis lateat in occulto, quae vos adversus formam, adversus naturam iudicandi, contra ipsas quoque leges ministret*») (II, 14). La sentenza di Traiano, che pure, essendo la sentenza dell'Imperatore, ha valore di legge, è in realtà una vera e propria prevaricazione della legge.

Ma non basta. Se la legge può essere usata in modo illegale, è perché non è bene ciò che la legge prescrive, ma la legge prescrive ciò che è bene. Se invece la legge vieta ciò che è bene, è perché essa, nella sua coerenza di diritto, dipende da una valutazione etica.

> Anzitutto, quando voi sentenziate, a norma di diritto, «non vi è permesso di esistere», e tale principio affermate soffocando ogni esigenza di umanità, voi fate ricorso ad una violenza e ad una tirannide iniqua, in quanto ci negate il diritto di esistere, unicamente perché non volete concedercelo, non già perché non debba concedersi. Ché se voi rifiutate di accordarci tale diritto, in quanto lo considerate illecito, vi risponderò che senza dubbio non deve essere permesso ciò che è male, ma che per conseguenza deve ritenersi lecito ciò che è bene. E allora, se avrò dimostrato che è bene ciò che la legge ha proibito, non se ne dedurrà che la legge non può proibirmi ciò che, se fosse male, avrebbe il diritto di proibirmi? Se la tua legge ha sbagliato, è evidente che un uomo ne è l'autore: ed infatti non è piovuta dal cielo (IV, 4-5).

La legge è opera umana, e quindi può essere ingiusta.

> Quante delle vostre leggi, senza che voi lo sappiate, devono essere emendate! Non il numero degli anni, né l'autorità del legislatore danno infatti valore alle leggi, ma soltanto l'equità: e perciò quando siano riconosciute inique, a buon diritto devono condannarsi, sebbene spetti ad esse il diritto di condannare. Ma perché le ho chiamate inique? In verità, se condannano soltanto un nome, dovrei chiamarle stolte: se invece vogliono punire atti colposi, perché mai puniscono sulla base del nome ciò che in altri perseguono come accertato dai fatti, anzi che provato dal nome? Sono incestuoso: perché non indagano? Sono infanticida: perché non mi sottopongono a tortura? Commetto crimini contro gli dei, contro i Cesari: e perché non sono ascoltato, se posso difendermi? Nessuna legge vieta di indagare su ciò che essa ritenga illecito. Non c'è giudice che possa rivendicare giustamente il diritto di punire, se non ha accertato come realmente perpetrato ciò che non è lecito fare, come non c'è cittadino che rispetti fedelmente le leggi, se ignora che cosa dalla legge sia ad essa ritenuto contrario» (IV, 10-12).

Beninteso, la concezione che Tertulliano ha del diritto è mille miglia lontano dal positivismo giuridico moderno. Per Tertulliano, come per tutto il diritto romano (anche pagano) e medioevale, la legge non è che un'emanazione e uno strumento d'una giustizia che la rende necessaria, ma non vi rientra. E le cose non cambierebbero di molto nemmeno se ci si riferisse ad una legge che esponesse direttamente la volontà divina, come la legge mosaica. Infatti, come San Paolo ha perfettamente spiegato, la legge, per quanto sia giusta, può essere sempre adoperata contro il suo spirito, ed in ogni caso è incapace di decidere ciò che è giusto, ma può solo stabilire ciò ch'è errato. La giustizia non si deduce dalla legge, ma la legge dalla giustizia. Commettere degli atti ingiusti è colpevole *e quindi* vietato dalla legge. È dunque la giustizia, e non la legge, ad implicare la colpa. Ne consegue che *la legge, ogni volta che non è subordinata alla giustizia, è di per sé perversa.*

Com'è facile vedere, siamo lontani, qui, non solo dal positivismo giuridico, ma anche dal principio dell'arbitrarietà della legge, principio che

tanto peso ha anche nella genesi delle perversioni. Tertulliano ci consente invece di rovesciare il problema, e di vedere che un uso perverso della legge può essere fatto da chiunque – anche da un Imperatore di Roma, la cui parola è legge per definizione! – ogni volta che la legge è adoperata contro il suo spirito, vale a dire contro la giustizia, cioè contro il suo fondamento. Ecco che cos'è la perversione *in generale*: un uso illegale della legge. La perversione sessuale non sarà altro che uno dei casi – e certo non il più importante – in cui si verifica questo capovolgimento del diritto.

12. Una nuova definizione di perversione

Perversione è quindi, per Tertulliano, mascherare un atto di violenza contro la giustizia da atto di rispetto della giustizia. Ogni volta che succede questo, siamo di fronte ad una perversione, egli dice. Perversa non è la trasgressione della legge, quando questa trasgressione è evidente, ma è la trasgressione della legge quando è mascherata da fedeltà alla legge. Perverso è compiere un atto d'ingiustizia mascherandolo da atto di giustizia, per motivi che non sono di giustizia ma di dominio. Il verbo *pervertere*, in latino, significa volgere qualcosa contro il senso derivante dalla sua origine. Perversione è quindi il rovesciamento del percorso che dovrebbe portare l'originato a rispettare in sé il principio da cui si origina. Curiosamente, proprio questo capovolgimento costituisce, per lo pseudo Dionigi, il marchio del «contro natura». In questo senso, la perversione è sempre è davvero «contro natura»: non perché la natura come viene pensata, fisicamente, dai moderni, imporrebbe delle leggi da seguire, ma perché è incluso nella natura – nella *physis*, cioè nel modo d'essere – d'un uomo volere che in ciò ch'è originato si compia il destino di ciò da cui s'originò.

Ma tutto questo è applicabile alla perversione come forma clinica? Immediatamente e senza scarti, anche se con delle conseguenze sorprendenti. La perversione – dice Tertulliano – è una colpa compiuta in nome della legge. Torniamo ora ai nostri esempi di perversione. Ebbene, non è forse proprio di questo che si tratta, ogni volta che un perverso trasgredisce la legge, proprio perché qualcuno gli dimostri che essa non è solo l'effetto d'un arbitrio? E come si potrebbe dimostrare che non è arbitraria, se non indicandone il *giusto* fondamento? Certo, proprio questo fondamento di giustizia della legge è sempre più impercettibile, da quando si è preteso che essa coincidesse con la volontà d'un sovrano o, ma è lo stesso, con quella d'un popolo sovrano espressa in una costituzione. Infatti, su che cosa sarebbe fondata la costituzione? Sulla volontà di qualcuno, senza dubbio. Ma allora più nulla consente di distinguere la volontà del despota da quella, liberamente espressa, d'un popolo libero di legiferare. Il paradosso giuridico delle democrazie è che esse non sono riuscite a riconoscersi un ordinamento legale fondato su qualcosa di meno arbitrario della volontà di qualcuno. Proprio questo paradosso ha, fra l'altro, sempre impedito a tutte le democrazie moderne di resistere alla volontà di dominio dei despoti. E non mancano, oggi, alcuni giuristi che iniziano ad accorgersi che solo il concetto di diritto naturale – quasi del tutto abbandonato dal giuspositivismo – potrebbe ovviare a questa infondatezza anche dei regimi costituzionali più affidabili.

Ma torniamo alla clinica. Se l'opinione pubblica oggi si preoccupa tanto della pedofilia, è proprio perché questa viene sempre esercitata in nome del bene della vittima. Qualunque pedofilo, in realtà, non fa che la stessa cosa che hanno fatto tutti i despoti del XX secolo: esercitare un potere tanto assoluto quanto altruistico. Le conseguenze storiche di questo dispotismo altruistico sono state che mai, in nessuna epoca, sono morte in guerra tante persone come nel corso del secolo che si sta concludendo. Certo, equiparare un pedofilo qualunque ad Adolf Hitler potrebbe risultare comico, se non fosse che il senso autentico di questo paragone è che Hitler è molto meno lontano da noi di quanto non ci piacerebbe che fosse. Hitler, o un pedofilo, sono persone qualunque, che difficilmente riusciremmo a distinguere da tutti gli altri, se non li vedessimo compiere la loro opera di distruzione. Certo, nessun pedofilo ha l'incredibile potere di vita o di morte su milioni di persone che i despoti della nostra epoca sono riusciti ad assicurare a se stessi, per di più con il sostegno d'interi popoli. Proprio questo sostegno, in definitiva, è davvero raccapricciante, molto più dei delitti dei nazisti o dei perversi (ed il nazismo, in definitiva, come vedremo, non fu che una perversione diffusasi a macchia d'olio, con uno strano meccanismo d'identificazione collettiva). In realtà la conseguenza immediata del fatto d'accettare la straordinaria definizione di perversione che abbiamo tratto da Tertulliano è che non possiamo più concepire la perversione come una situazione patologica che si manifesterebbe solo o soprattutto nella sessualità. Se la perversione è l'uso illegale della legge, i perversi, oggi, sono forse molto più numerosi di coloro che non lo sono, e la loro opera compie veramente una distruzione continua ed ostinata dei princìpi stessi che dovrebbero stare alla base della nostra civiltà. Ma, se la perversione è questo – e chiunque avrebbe potuto saperlo, visto che tutti gli antichi giuristi, fino alla rivoluzione francese,

lo sapevano perfettamente –, come si spiega che questa categoria clinica sia stata concepita – del resto solo molto di recente, vale a dire a partire dai primi decenni del secolo XIX – solo come una patologia concernente la sessualità?

IV. *Perversione e sessuazione*

1. Un ulteriore chiarimento

Se è vero quello che abbiamo ipotizzato, quando abbiamo affermato che al centro della problematica perversa c'è una relazione con la legge, prima ancora che con la sessualità, come si spiega che la perversione, fin da quando questo concetto è stato delineato nella sua forma moderna, è sempre stata intesa come un comportamento solo sessuale? Si tratta d'una domanda alla quale è necessario tentare di rispondere, anche perché il modo in cui stiamo presentando il concetto di perversione è sicuramente molto lontano da quello in cui la psicopatologia ottocentesca e novecentesca ha affrontato il legame senza dubbio esistente tra la funzione legale – e paterna – e quella sessuale (in termini psicanalitici si dovrebbe dire: fra il Nome del Padre e il fallo). Del resto la sessuologia ottocentesca ha formulato il concetto di perversione a partire dall'assunzione del comportamento umano come un oggetto passibile di classificazione, secondo il modello delle scienze naturali. L'intera opera di Havelock Ellis, per esempio, è interamente costruita come un catalogo naturalistico di comportamenti, in termini molto simili a quelli in cui la biologia, da Linneo in poi, aveva costruito le sue classificazioni botaniche o zoologiche. Ma i comportamenti umani non sono enti naturali, perché sono sempre l'effetto di decisioni, anche se queste non sempre sono consapevoli. La psicopatologia ottocentesca, invece, prendendo a modello le scienze naturali, escludeva dal campo della propria riflessione ogni assunzione etica, morale e giuridica del comportamento, e solo l'opera di Freud sarebbe riuscita più tardi a porre i presupposti per una riconsiderazione di questo problema. La teoria analitica delle perversioni, tuttavia, come abbiamo già visto, partiva dall'esperienza delle nevrosi, e questo ha prodotto gl'inconvenienti che abbiamo già segnalato, i quali sembrano dipendere tutti dal fatto che anche la psicanalisi ha condiviso almeno in parte il

pregiudizio nevrotico secondo il quale nessuno saprebbe godere meglio dei perversi. Proprio alla condivisione di questo pregiudizio, infatti, possiamo far risalire quella strana duplicità di punti di vista secondo la quale, per Freud, la perversione è da un lato una categoria nosografica, ma dall'altro è anche una componente assolutamente normale della vita sessuale di chiunque. Ora, il pregiudizio nevrotico sulla perversione è assolutamente lo stesso che troviamo nei soggetti perversi, eccetto che per la differente distribuzione delle funzioni: mentre per un perverso l'unico che sappia godere è lui stesso, per un nevrotico l'unico che sappia farlo è ancora una volta chi ha il coraggio di godere per le strade proibite della perversione. Questo vuol dire che un nevrotico è fatalmente consegnato ad amare in modo transferale chi *suppone* essere perverso.

Possiamo rovesciare quest'affermazione, ed affermare che un nevrotico finirà prima o poi per attribuire questa o quella perversione a chi suppone sapere? L'esperienza mi pare dimostrare che questo accade spesso, tanto che forse potremmo giungere a dire che anche gli analisti – che dopo tutto sono sempre, nella migliore delle ipotesi, degli ex nevrotici – hanno condiviso questo inquietante transfert per la perversione. Ancora una volta, la nevrosi ne è «la negativa», secondo la famosa formula freudiana, che però non è affatto rovesciabile. In altri termini, non possiamo dire che la perversione sia la negativa della nevrosi senza trasformare la perversione stessa in una nevrosi regredita.

Invece, se è vero che la perversione si sviluppa in un momento logico precedente a quello in cui sorgono le nevrosi, e che viene provocata da comportamenti e modi d'essere differenti da quelli da cui si generano le nevrosi stesse, dobbiamo dedurne che una perversione ha una struttura completamente differente da quella che sta alla base delle nevrosi. A questa ipotesi sembra tuttavia doversi opporre il fatto che noi stessi abbiamo negato che, nel corso dell'infanzia, in corrispondenza di quella che diventerà una situazione perversa, si trovi un corrispettivo patologico che richiami la situazione nosografica successiva. Del resto questo non ci sorprende, se pensiamo che nemmeno alle psicosi o alle dipendenze corrispondono, nel nostro schema, delle forme preliminari, ma già clinicamente perfettamente costituite, delle patologie che si svilupperanno poi negli adulti. Nel nostro schema alle patologie infantili preliminari alle perversioni corrisponde solo uno spazio vuoto. Tuttavia, in esso, sia la genesi delle perversioni sia quella delle nevrosi risale alla «fase fallica», mentre solitamente la psicanalisi ha risolto il problema delle perversioni individuando, nell'infanzia dei soggetti che diventeranno perversi, una nevrosi infantile che in nulla si distinguerebbe da quella dei nevrotici (è quanto appare, per esempio, nello schema, dalla colonna corrispondente al pensiero di Melanie Klein).

Ora, se ci fidiamo di questo schema, dobbiamo dedurre da queste brevi osservazioni una conseguenza ben precisa: quella di negare che le situazioni fino ad ora descritte come perverse nella letteratura psicanalitica, ma derivanti da vere nevrosi infantili, possano venire diagnosticate come effettive perversioni; dobbiamo invece supporre che esse debbano venire considerate come nevrosi a tutti gli effetti. In altri termini, quando dei comportamenti perversi si strutturano all'interno di situazioni nosografiche differenti, per esempio d'una nevrosi, la diagnosi deve vertere su quest'ultima componente, e non su quella perversa. Tuttavia questa non è affatto, come forse potrebbe sembrare, un'eccezione alla nostra «regola delle precedenze diagnostiche». Si tratta invece di tenere sempre viva la consapevolezza delle *condizioni concrete e temporali nelle quali la diagnosi viene formulata*. Ad esempio, un soggetto che chieda un'analisi per un'inibizione di tipo nevrotico non può che essere considerato un nevrotico, anche quando siano presenti in lui dei tratti perversi, che effettivamente potrebbero disturbare un'analisi che non ne tenesse conto, ma solo perché la domanda d'analisi non può che partire da un disturbo che non è mai la perversione stessa. Una perversione, come abbiamo ripetuto più volte, non viene affatto sentita dal soggetto come un problema; oppure, se questo avviene, ciò c'impedisce di definire perverso questo soggetto, anche se la sua perversione non può venire ignorata (e questo pone evidentemente dei problemi molto complessi nella conduzione dell'analisi).

Mettiamo invece che un analista debba formulare una diagnosi, richiestagli da un tribunale, su un soggetto che abbia compiuto degli atti perversi: in questo caso tutti gli eventuali disturbi nevrotici del soggetto stesso non avranno il minimo rilievo, quanto alla diagnosi, che non potrà essere che di perversione.

Tuttavia dobbiamo chiarire subito che, dicendo questo, non stiamo introducendo nessun relativismo diagnostico. Stiamo invece solo ripetendo ciò che abbiamo già affermato in precedenza, vale a dire che la situazione di partenza della diagnosi fa parte integrante dei dati di cui tenere conto quando la si formula, proprio perché una patologia non è né mai sarà un fatto «naturale» (nel senso della scienza ottocentesca). Ora, una domanda d'analisi, per quanto tentennante e magari contraddittoria, è un atto che strutturalmente non può far parte d'una situazione perversa, nemmeno in quei casi in cui la presenza di comportamenti perversi, a causa

della ben nota «scissione dell'io» prodotta dalla sconfessione, farà restare fuori dall'analisi una parte molto consistente della vita del soggetto.

2. La psicanalisi e la perversione

Ma se questo è vero, allora perché mai la psicanalisi ha così spesso sovrapposto la perversione e la nevrosi, senza riuscire a distinguerle chiaramente e strutturalmente? Come si spiega che in definitiva ha accettato, almeno per quanto riguarda la perversione, la concezione naturalistica «ingenua» della scienza ottocentesca, che considerava questa patologia solo come un disturbo del comportamento sessuale? Per quale motivo, per esempio, la psicanalisi ha fatto propria, senza mai metterla radicalmente in discussione, la classificazione ottocentesca delle perversioni, la quale, essendo compiuta in base al concetto di «disturbo sessuale», riuniva insieme indiscriminatamente dei comportamenti molto diversi come il feticismo, il sadismo e la cosiddetta omosessualità? E per quale motivo ha invece considerato le forme estreme e delittuose di perversione come dei casi del tutto eccezionali, escludendo così dal campo nosografico in questione delle altre forme di comportamento criminale che invece, dal nostro punto di vista, dovrebbero esservi incluse, anche in assenza d'ogni particolare preferenza sessuale? Credo che non sia difficile dare una prima risposta a questa domanda, perché la psicanalisi non è mai partita da un'assunzione etica *strutturale* della clinica e di conseguenza ha sempre assunto il primato fallico come un equivalente del primato paterno, considerando così il versante della scelta sessuale e quello della posizione simbolica in relazione alla legge come tanto strettamente equivalenti da poter venire considerati interscambiabili.

Naturalmente non voglio negare che una determinata posizione relativa alla funzione della legge solitamente si riflette sulla posizione sessuale che il soggetto si assegna. Voglio dire invece esattamente il contrario, cioè che non basta una scelta sessuale perversa (o apparentemente tale) a consentirci di dedurre quale sia la posizione di qualcuno rispetto alla funzione della legge (e quindi la possibilità di diagnosticare una perversione). Ancora una volta, posso solo ripetere che nessuna preferenza sessuale perversa basta ad assegnare una diagnosi di perversione, quando si tratta di definire la posizione nosografica d'un soggetto concreto. Lo affermo, beninteso, senza voler togliere nulla all'importanza delle scelte sessuali nella vita di chiunque: queste scelte sono certamente determinanti per tutta una serie di decisioni, ma sono a loro volta determinate da scelte precedenti, che sono clinicamente molto più rilevanti, dal punto di vista della struttura soggettiva, della scelta dell'oggetto e della meta sessuale. Lo potremmo dimostrare in molti modi, non ultimo richiamandoci alla tendenza di tutta la psicanalisi, almeno da mezzo secolo a questa parte, a vedere nelle scelte sessuali più delle conseguenze che delle cause della situazione edipica e del cosiddetto «romanzo familiare» (tendenza che però, fino ad ora, non è mai giunta, come abbiamo visto, a radicalizzare il concetto di perversione); ma lo potremmo anche dimostrare, in maniera molto più immediata ed evidente, richiamandoci al nostro schema delle scelte patologiche, nel quale la problematica fallica interviene solo nella fascia più bassa, mentre le patologie più radicali – le psicosi e le dipendenze – vengono determinate per così dire a monte del momento in cui può essere compiuta la scelta sessuale (benché naturalmente queste scelte patologiche producano a loro volta degli effetti anche su questa).

Perché dunque la psicanalisi non ha mai né visto né sospettato che potessero esserci delle perversioni non sessuali, nemmeno quando s'è imbattuta in comportamenti – penso soprattutto all'antisemitismo – che pure potevano evocare la perversione in un modo molto diretto ed evidente? Probabilmente ciò è accaduto per gli stessi motivi per cui Freud fin dal primo momento ha messo la sessualità al centro della propria costruzione teorica, tanto da negare ogni valore psicanalitico ai tentativi di Jung d'elaborare una teoria in cui la sessualità non avesse più una funzione centrale. Certamente Freud ha fatto questo per motivi dipendenti dalla situazione storica del suo tempo. Ma oggi nessuno negherebbe, nonostante le affermazioni di Freud, che anche la teoria di Jung ha dato un contributo alla psicanalisi. Perché allora la sessualità era – e certamente è ancora – così essenziale nella teoria psicanalitica? Forse semplicemente perché essa è il campo in cui più direttamente si manifesta la centralità del desiderio nella determinazione degli atti di noi tutti. Questo però non è ancora un motivo sufficiente per naturalizzare il desiderio, come se esso non fosse espressione di nient'altro che d'una naturale spinta alla riproduzione. In definitiva, ciò che s'esprime nella coincidenza – tante volte implicitamente riconosciuta da Freud – fra tendenza alla riproduzione, sessualità e paternità (o maternità) non è che un pregiudizio ottocentesco, che però, nonostante il lento mutare della situazione culturale, nel corso del secolo XX, non sembra essere stato affatto messo in questione dagli psicanalisti, neppure quando Freud associò alle pulsioni sessuali la pulsione di morte, come un fattore non meno determinante del comportamento di

chiunque. Anzi non è escluso nemmeno che proprio questo concetto abbia finito per velare ulteriormente, agli occhi dei teorici della psicanalisi, la componente perversa inclusa in molti comportamenti criminali.

Ma a fianco di quanto abbiamo appena segnalato, bisogna aggiungere pure che la psicanalisi non serve di certo ad eliminare i pregiudizi sessuali di chi ne fa una, tanto che a volte tende addirittura a rafforzarli, perché li sostiene con una teoria mal articolata della relazione fra sessualità e comportamento. Le posizioni di Freud sull'omosessualità sono molto significative a questo riguardo. Freud non pare proprio aver condiviso i pregiudizi di molti altri psicanalisti su questo tema, come risulta dalla risposta che dette ad una donna americana che gli aveva sottoposto il problema dell'omosessualità del proprio figlio. Queste sue convinzioni, tuttavia, non furono mai espresse chiaramente nelle opere che pubblicò, nelle quali continuò a considerare sempre l'omosessualità come una forma di perversione, senza allontanarsi dalle concezioni della sessuologia ottocentesca, che ancora oggi – nonostante la recente eliminazione della voce «omosessualità» dal DSM IV – sembra molto diffusa fra gli psicanalisti e le associazioni di psicanalisi (nonostante il tentativo, compiuto da qualcuno – per esempio da Richard Isay –, di difendere il carattere non necessariamente patologico della scelta omosessuale).

3. Il problema della sessuazione

Tuttavia il vero motivo della difficoltà incontrata dalla psicanalisi a concettualizzare chiaramente la perversione mi pare stare nel legame che la cultura ottocentesca – in apparenza seguendo fedelmente le posizioni dell'intera tradizione occidentale, in realtà riformulandole a modo suo – vedeva fra perversione e sessuazione. Perversi, da questo punto di vista, non venivano considerati solo i comportamenti che, come quelli da noi considerati nel capitolo precedente, costituiscono condizioni particolari dell'appagamento sessuale, ma anche i criteri delle scelte oggettuali, quando sembrano non rispettare le coordinate della divisione sociale dei sessi. Tocchiamo qui un punto estremamente rilevante, che occorrerà chiarire con attenzione, tanto più che la psicanalisi, a causa della cura con cui ha considerato i meccanismi inconsci della sessuazione – vale a dire il fatto che un determinato soggetto si situi dalla parte del sesso maschile o da quella del sesso femminile – ha praticamente eliminato ogni possibilità di considerare questa scelta come determinata solo dalla differenza anatomica e dalla funzione sociale dei sessi. Ora, considerare perversi anche i criteri della scelta dell'oggetto sessuale significava compiere implicitamente due distinte sovrapposizioni: da una parte considerare equivalenti la scelta dell'oggetto e le condizione del godimento, come se l'oggetto desiderato non fosse altro che un feticcio o lo strumento muto d'un comportamento (e questa sarebbe proprio un'impostazione perversa del problema); dall'altra dedurre dal sesso dell'oggetto la posizione sessuale di chi lo sceglie, come se lo stesso oggetto non potesse venire scelto da posizioni sessuali differenti, o come se posizioni sessuali differenti non si potessero avere nei confronti dello stesso oggetto. Ora, non è difficile accorgersi che nessuna di queste due equivalenze, per quanto scontate possano apparire nel comune pregiudizio, è fondata né dal punto di vista etico, né da quello morale, né da quello clinico, tanto che proprio la psicanalisi ha contribuito a distinguere chiaramente questi registri (anche se in questo caso l'ha fatto senza trarne tutte le conseguenze necessarie). In effetti è stata proprio la psicanalisi a consentirci di vedere che la posizione soggettiva maschile e quella femminile non sono dei dati naturali, inclusi nel codice genetico, ma sono il frutto d'una scelta inconscia, che porta un certo soggetto a situarsi prevalentemente dalla parte della funzione legale (del Nome del Padre) o da quello dell'oggetto di desiderio (del fallo). Lacan ha dato poi un contributo imprescindibile a questa riconcettualizzazione della scelta sessuale quando ha posto il maschile dal lato della funzione universalizzante del giudizio ed il femminile da quello della funzione esistenziale.

Non credo necessario ritornare ora dettagliatamente su questo tema, che ho affrontato già nel volume su *La formazione degli analisti* (Biblioteca dell'Immagine, Pordenone 1991, §§115-32), al quale rimando. Riprendo il contenuto di quelle pagine solo per ricordare che l'universalità della funzione fallica viene a trovare sul lato femminile, secondo Lacan, una necessaria eccezione: l'*almeno un* caso in cui essa non è soddisfatta. Ma che significa questo, in concreto, e per quale motivo il fallo assume tanto rilievo nella sessualità? Il fallo è il significante del limite della serie dei significanti, posto dalla parte dell'enunciazione, mentre il Nome del Padre è quello del suo limite dalla parte dell'enunciato. Il «per ogni x» con cui viene predicata la funzione fallica come funzione universale (secondo la credenza di tutti i bambini, a suo tempo sottolineata da Freud, secondo la quale tutti i soggetti, indipendentemente dal loro sesso – anzi tutti gli esseri viventi, come diceva il Piccolo Hans – avrebbero il fallo) corrisponde in realtà all'universalità dell'*enunciato* paterno della legge.

Il soggetto, a qualunque sesso biologico appartenga, si significa sempre e solo sul versante fallico proprio in quanto la legge, nel suo enunciato, non può che essere universale.

Tuttavia non c'è enunciato senza enunciazione, e nessuna enunciazione è universale, perché essa è appunto esistenziale: vale a dire temporale, singolare e irripetibile. È quindi l'enunciazione stessa della legge che comporta, nell'enunciato universalizzante, l'esistenza, sottolineata da Lacan, di *almeno un* caso in cui la funzione universale stessa non è soddisfatta. Ma l'esistenza di questo almeno un caso non è che la proiezione, sull'enunciato, dell'evento dell'enunciazione. Proprio per questo l'assunzione simbolica (e non più biologica) del sesso dipende dal fatto che il soggetto scelga di situarsi nell'enunciato della legge – vale a dire nel registro paterno dell'universalità –, e quindi in una posizione maschile, o da quella dell'evento dell'enunciazione, e quindi in una posizione femminile. Ma in entrambi i casi, dal momento che non c'è enunciato senza enunciazione ed enunciazione senza enunciato, il soggetto deve pagare la propria inscrizione simbolica nella legge (quindi nell'universalità del suo enunciato) con quello che la psicanalisi ha sempre chiamato il complesso di castrazione. Egli deve cioè accettare la possibilità dell'eccezione come constatazione del fatto che non si appartiene al sesso maschile o a quello femminile che in quanto *si agisce* in un modo determinato, e non perché si è stati inscritti nella legge dalla parte della sua universalità o da quella dell'evento. Ma riconoscere questo primato dell'atto sulla sessuazione significa anche riconoscere che l'enunciato di per sé non significa nulla, se non nell'enunciazione che al tempo stesso lo limita e lo rende eventualmente veritiero. È quindi proprio la necessità dell'enunciazione a mettere in rilievo, dalla parte dell'enunciato, il fallo come significante del desiderio sottoposto alla legge. Ma il fallo è appunto il *significante* del limite dell'universalità, della quale quindi inevitabilmente partecipa, mentre l'atto in quanto tale non può essere significato che venendo concettualizzato, quindi subendo una universalizzazione che lo disattualizza proprio mentre lo esprime. Infatti il desiderio non è sottoposto alla legge che in quanto implica una volontà di trasgredirla. È ciò che nella psicanalisi si è sempre espresso come centralità strutturale del complesso edipico, vale a dire della volontà di dare un compimento prematuro all'amore che lega il bambino ad uno o all'altro dei suoi genitori. Infatti la rinuncia a questo desiderio (il «tramonto del complesso edipico», di cui parlava Freud) introduce effettivamente il soggetto all'ordine simbolico del sesso solo nel *secondo tempo* del suo accesso puberale alla scena culturale e sociale.

Ora, questo processo non si svolge sempre secondo questa schematica determinazione del suo significato. Infatti l'atto, in quanto tale, non è significabile, nell'enunciato, se non come limite dell'universalità della legge (quindi sul versante femminile dell'essere il fallo). Ora, porsi da una parte o dall'altra – da quella maschile o da quella femminile – riguarda comunque il versante dell'enunciato, e quindi della legge, e non quello dell'atto, e quindi dell'etica. Infatti anche l'inscrizione femminile, che tiene conto dell'*almeno un* caso in cui la funzione universale non è soddisfatta, avviene all'interno dell'universalità della stessa legge nella quale è prevista questa eccezione. *Vice versa* nessun atto può essere incluso nella legge, perché, se partiamo dalla legge, non giungiamo mai a compierne uno, ma solo ad attuarla o a trasgredirla. Proprio per questo la sessuazione ha di fatto delle relazioni imprescindibili e strutturali con la perversione. Ma basta questo per concludere che assumere una posizione maschile quando si appartiene biologicamente al sesso femminile, o *vice versa* assumerne una femminile quando si appartiene a quello maschile, è una scelta che in quanto tale, e quindi a prescindere da ogni altro criterio di valutazione, può definirsi perversa?

Tuttavia possiamo formulare la stessa domanda anche in un altro modo. Infatti abbiamo già visto come la scoperta, da parte del bambino, della mancanza di pene della madre rimandi in realtà a ben altro, cioè al fatto che il padre stesso, in quanto soggetto, non mantiene la propria parola, e sconfessa così la propria funzione simbolica. Ora, proprio questa sconfessione sta alla base di quella del bambino, il quale preferisce dividersi quanto alle proprie certezze piuttosto che ammettere che l'altro di cui deve fidarsi possa non essere affidabile. Schematicamente, possiamo dire che tutti gli sviluppi dell'assunzione simbolica del sesso dipendono in ultima istanza da un simile processo di sconfessione.

Ma dobbiamo dedurne che tutti gli sviluppi che non portino all'assunzione univoca ed unidirezionale d'una persona dell'altro sesso come oggetto d'amore siano sviluppi perversi? In altri termini, dobbiamo continuare a supporre che il sesso simbolico d'un soggetto dipenda strutturalmente dal sesso del suo oggetto di desiderio sessuale? Niente è più lontano del fatto di credere questo anche da un minimo di consapevolezza psicologica. Tanto meno, quindi, possiamo ammettere che tutte le oscillazioni possibili del sesso dell'oggetto diano luogo a delle perversioni: non solo nel senso della struttura nosografica, ma nemmeno in quello solo descrittivo del comportamento. Eppure la psicanalisi, tutte le volte che ha considerato il transessualismo, il travestitismo e l'omosessualità maschi-

le e femminile come forme di perversione, ha sostenuto proprio questo controsenso.

In realtà dobbiamo prima di tutto sottolineare che altro è assumere una posizione sessuale maschile o femminile e altro è assumere un oggetto sessuale di un sesso determinato. L'esperienza analitica mostra mille volte come delle coppie eterosessuali perfettamente assortite siano spesso in realtà delle coppie in cui i ruoli soggettivi ed i ruoli dell'oggetto sono capovolti, ma solo perché i loro componenti, pur avendo un ruolo sessuale perfettamente adeguato allo schema della relazione fra sessi diversi, hanno poi dei ruoli soggettivi rovesciati (spesso a «portare i pantaloni», come si diceva una volta, è la donna, anziché l'uomo); ma esistono senza dubbio anche ottime relazioni eterosessuali in cui le posizioni soggettive sono entrambe maschili o entrambe femminili. Si potrebbe anzi aggiungere che lo sviluppo sociale ed economico moderno ha favorito lo sviluppo di queste *mésalliances*, senza dubbio molto spesso comiche, ma i cui effetti, sulle future generazioni, non sempre sono molto divertenti. *Vice versa* è molto facile vedere, se solo si hanno gli occhi non bendati da troppi pregiudizi, che non sempre una scelta sessuale omosessuale comporta una posizione soggettiva «invertita», come si diceva una volta, tanto che il prevalere di comportamenti sessuali rovesciati rispetto al sesso biologico spesso, soprattutto nei cosiddetti omosessuali, è più una conseguenza violentemente imposta da alcune regole di comportamento sociale che uno sviluppo autonomamente coerente dei presupposti effettivi della sessuazione simbolica. Bisogna infatti non dimenticare che il pregiudizio sociale influisce sempre molto facilmente sulla determinazione dei ruoli e dei comportamenti sessuali. Il maschile e il femminile non sono modelli astratti ed indifferenti alla storia, ma si modellano e si adeguano tenendo conto di molte tendenze e di molti fattori determinanti, di carattere simbolico, culturale e sociale. Oggi essere uomo o donna in una tribù della Papuasia, in una città dell'America latina, a New York o a Tokio non è affatto lo stesso, come essere uomo o donna in Italia oggi non è oggi affatto lo stesso che esserlo stati cinquanta, cento o duecento anni fa. La naturalità del sesso, in altri termini, non sta affatto nell'assunzione dell'anatomia come elemento sufficiente di determinazione del comportamento, ma sta invece nella capacità soggettiva, di volta in volta riarticolata e risignificata, d'accordare i dati anatomici, quelli anagrafici, quelli sociali e quelli simbolici con i dati essenziali del proprio desiderio.

Certo, il desiderio sembra essere un terreno particolarmente scivoloso, quando si vuole determinare in che cosa un comportamento è «naturale» o «contro natura», dal momento che esso, in quanto non è assunto e trasfigurato nell'amore, è per definizione contrastante rispetto ad ogni regola («naturale» o non). Ed è proprio all'amore – vale a dire al registro del senso invece che a quello della significazione – che bisogna richiamarsi, se si vuole dare un minimo di coerenza alla teoria psicanalitica della sessuazione, e quindi per comprendere se e perché il transessualismo e la cosiddetta omosessualità siano o non siano in relazione con la perversione.

4. «Omosessualità»: una parola che sarebbe meglio non usare

La parola «omosessualità», com'è noto, non è affatto molto antica, perché è stata inventata in Germania solo poco più d'un secolo fa. Essa tuttavia è stata subito adottata in molti contesti, perché consentiva di riconoscere e di designare una serie di comportamenti (sessuali, ma non solo) che fino a quel momento non erano mai stati ricondotti ad un unico schema esplicativo. Ma proprio perciò sarebbe vano tentare di dare a questo schema qualche coerenza teorica, dal momento che l'unico criterio per includervi dei fatti del tutto disparati – comportamenti sessuali e non, forme artistiche ed espressive, legami sociali ecc. – è un concetto del primato della sessualità che su nient'altro sembra fondato che sulla rigida ideologia ottocentesca della separazione fra i sessi. In realtà l'uso della parola «omosessualità» ha avuto due effetti diametralmente opposti: da un lato ha lentamente favorito, innescando un processo di liberalizzazione dei costumi sessuali che è culminato attorno al 1960, la lotta, senza dubbio imprescindibile, alle discriminazioni esistenti in quasi tutti i settori per le persone alle quali esso poteva venire applicato; ma dall'altro e nello stesso tempo ha consentito di riunire in un unico insieme, chiaramente riconoscibile proprio perché designato da una sola parola, delle persone e dei comportamenti che in realtà non avevano in comune altro che una variante sintattica della combinazione sociale fra i sessi. Ciò ha enormemente accresciuto, nell'immaginario collettivo, l'importanza di questa caratteristica, favorendo anche il fatto che persone diversissime fossero in qualche modo costrette a riconoscersi una sorta d'individualità fittizia, che derivava proprio dall'uso di questo termine. Esso così finiva per riconfermare la stessa discriminazione che chi l'adoperava, all'inizio, avrebbe voluto combattere, dal momento che non si riconoscono i diritti delle minoranze che sancendone appunto il carattere minoritario. Né l'introduzione dell'aggettivo *gay*, che più tardi ha ottenuto un successo non

minore, soprattutto nei movimenti di liberazione sessuale, e che pure proveniva da una fonte culturalmente oltre modo importante (il *gai savoir* dei trovatori, al quale si era riferito del resto un secolo fa, in tutt'altro contesto, anche Nietzsche, quando aveva scritto la *Gaia scienza*), ha modificato di molto questi inconvenienti.

Tale effetto dell'uso di queste parole non è affatto trascurabile, dal momento che il riconoscimento d'una quasi-identità sessuale («omosessuale») non ha fatto altro che riconfermare la tradizionale divisione dei sessi, per di più sancendola non solo sul piano culturale, giuridico e morale, ma anche su un piano presunto scientifico. E non è affatto detto che il ricorso alla scienza, in questo contesto, abbia favorito l'articolazione e la comprensione del problema, dal momento che non è descrivibile scientificamente altro che quanto ha una realtà oggettiva e misurabile, del tutto a prescindere dallo statuto etico dell'atto. La scienza, in questo modo, non poteva che aggiungere ai pregiudizi socio-culturali i suoi propri, i quali del resto non ne erano che delle varianti.

Non si può non vedere tuttavia che, a monte del problema della lotta del movimento *gay* per l'affermazione dei diritti di quanti vi si riconoscono, ve n'è un secondo, molto più complesso e gravido di conseguenze: quello della relazione fra il comportamento sessuale e l'organizzazione sociale. Da questo punto di vista non c'è dubbio che, se il successo dell'aggettivo «omosessuale» è stato essenzialmente un effetto della morale restrittiva del secolo XIX, la «liberazione sessuale» che si è affermata attorno agli anni Sessanta del secolo successivo è dipesa anche dal radicale indebolirsi della struttura familiare come punto di riferimento sociale. Questa tendenza continua a porre oggi dei problemi essenziali soprattutto dal punto di vista dell'educazione e della formazione delle nuove generazioni, e dovrà essere affrontato in termini radicali, visti gli effetti patologici – oltre che, naturalmente, politici e sociali – che sta producendo. Il diffondersi – almeno apparente – di forme di perversione per niente rassicuranti come la pedofilia e l'incesto non è che uno dei molti aspetti di questa evoluzione, e certo non quello più preoccupante.

L'ideologia ottocentesca non dubitava di certo del fatto che tutte le varianti sessuali e di comportamento che mettano in questione la pretesa fondatezza naturale della divisione sociale dei sessi fossero immediatamente da considerare come fattori patologici, vale a dire perversi. Tuttavia oggi gli elementi portanti di questa ideologia sono sempre meno sostenibili, se non per istanze sociali che, come la Chiesa cattolica, possono riferirsi a regole morali che sembrano direttamente derivanti dall'enunciazione della legge divina. Non è tuttavia da questo punto di vista che oggi è possibile affrontare il problema della relazione fra la scelta di chi preferisca avere relazioni sessuali o d'amore con persone del suo stesso sesso e la perversione. Negli ultimi dieci anni la stessa psicanalisi sembra lentamente essersi avviata ad abbandonare questi schemi ottocenteschi e questo, come abbiamo già ricordato, ha prodotto di recente la cancellazione del termine «omosessualità» da quel curioso elenco di patologie che è il DSM. Si tratta senza dubbio d'un progresso. Ma è curioso – e per niente rassicurante – che le posizioni di quegli analisti che vogliono giustamente poter considerare questa scelta sessuale come non necessariamente patologica porti alcuni di loro a privilegiare di nuovo la sua determinazione biologica, riconfermando così l'ideologia che era il presupposto primo della discriminazione. Infatti essi ritengono che, se si accettasse la derivazione psicogenetica della scelta dell'oggetto sessuale, si dovrebbe anche accettare la natura patologica di quella scelta, come se non ci fosse che la biologia a consentire di fondare la normalità d'un comportamento. Ma in questa direzione, appunto, si può solo tornare al punto di partenza, vale a dire al pregiudizio rovesciato. L'unica uscita da questo vicolo cieco è invece quella che crediamo d'aver intrapreso in questo volume, tentando di fondare una teoria della perversione che possa *dimostrare* quando e perché un comportamento è patologico e quando e perché non lo è. Il vero problema clinico non sta nel sapere con chi si preferisce andare a letto, ma come si riesce a vivere. Di questo e solo di questo dovrebbe occuparsi la clinica psicanalitica.

5. La perversione non dipende mai da quello che si fa

Il fatto che la psicanalisi, fino ad oggi, non sia riuscita ad elaborare una clinica della perversione coerente è dipeso in gran parte proprio dal fatto che essa ha condiviso, in assenza d'una compiuta ed esplicita fondazione etica della clinica, l'opinione culturalmente più diffusa nel tempo in cui è sorta, facendo coincidere la propria prospettiva terapeutica con il comune punto di vista sociale su alcuni comportamenti sessuali. Invece solo una fondazione etica – e quindi non morale e non giuridica – della clinica potrebbe farci vedere chiaramente che il desiderio in quanto tale non è che una riduzione-semplificazione dell'amore. È dunque solo nella prospettiva d'una riflessione sull'amore che può essere costruita una clinica delle perversioni, proprio in quanto queste hanno senza dubbio la

caratteristica comune di separare l'amore dal desiderio e di non consentire al soggetto di desiderare se non nella riduzione dell'altro ad oggetto muto ed incapace di svincolarsi sia dal desiderio dell'altro, sia dal proprio. Desiderare l'altro solo nell'abiezione, in realtà, significa ridurlo nel ruolo della vittima espiatoria. In fondo proprio a tale espiazione – molto più che al godimento – è dedicata tutta la complessa attività perversa.

Ciò nonostante, nella perversione le parti si possono scambiare facilmente, affidando all'altro la funzione dell'oggetto idealizzato ed al soggetto quello della vittima; o ancora rendendo l'altro una controfigura idealizzata del soggetto ed il soggetto un replicante del dio impotente e barbaro per ingraziarsi il quale è compiuto il sacrificio. Da questa combinatoria delle identificazioni, nella quale senza dubbio il fantasma mostra tutte le sue sfaccettature, derivano molti aspetti patologici della perversione, dal momento che la facilità con cui i ruoli possono venire scambiati dipende in ultima istanza dal misconoscimento dell'amore che sta alla base di tale patologia. Ma appunto: si può misconoscere solo ciò che già si conosce. Ed anche questa pervicace e spesso violenta negazione perversa dell'amore è in realtà una dimostrazione del fatto che proprio dall'amore dipende in ultima istanza la capacità o l'incapacità d'agire di chiunque. Ricondurre la perversione alla sua radice d'amore dovrebbe essere lo scopo – certo, spesso assai difficile da raggiungere – di qualunque cura. Ma non ci si può prendere curare di nessuno se non si è in grado di vedere qual è il problema fondamentale che egli si pone e che dobbiamo aiutarlo ad impostare meglio. Pensare che si tratti solo d'un problema sessuale non consentirà di certo né all'analista né all'analizzante d'affrontarlo, per il semplice motivo che non permetterà nemmeno di comprendere quali sono i suoi termini.

Per affrontare quindi il tema della perversione con un minimo di coerenza sia con i dati dell'oggetto di cui ci si occupa, sia con i princìpi di fondo della psicanalisi, è necessario non dimenticare mai qual è la configurazione etica, morale e giuridica del problema che si affronta; e questo significa in primo luogo individuare correttamente qual è la prospettiva nella quale siamo chiamati ad intervenire. Proprio per questo non possiamo partire dal pregiudizio morale, quando si tratta d'emettere una diagnosi, perché quest'atto consiste nella formulazione d'un giudizio che deve tenere conto dell'alterità dell'altro e del suo diritto di compiere le sue scelte, anche quando queste non ci paiono da condividere. Tuttavia il fatto che non si possa partire dal diritto, quando si opera come analisti, non significa di certo che se ne debba misconoscere l'importanza che, in questo campo, è assolutamente fondamentale, anche dal punto di vista diagnostico. Infatti, per quale motivo il giuoco con i ruoli sessuali – dipendente dalla differenza strutturale fra l'assunzione simbolica e quella anagrafica o anatomica del sesso – non potrebbe ridursi ad un altro caso d'uso illegittimo della legge, e quindi nuovamente ad una forma di perversione, proprio come ha sempre ritenuto il comune pregiudizio moderno? Questo problema non può liquidarsi con poche battute, dal momento che la stessa assunzione anagrafica del sesso comporta un'inscrizione simbolica dalla quale il soggetto, proprio per motivi di diritto, non potrà mai liberarsi. Ma proprio qui si vede quanto profonda sia la necessità di non considerare il diritto come un campo in sé perfettamente autonomo, come accade in Occidente da quando si sono affermate le concezioni giuspositivistiche, perché, se questa prospettiva fosse soddisfacente, giungeremmo alla paradossale conseguenza (che pure alcuni analisti non si sono vergognati d'accettare) che a stabilire che cosa sia o non sia perversione possa essere solo la legge d'uno stato. In realtà non tutto può essere fatto oggetto di diritto (benché il positivismo giuridico abbia sempre negato quest'affermazione), se non si vuole trasformare il diritto stesso in una perversione, vale a dire in un uso illegittimo della legge. Il genio di Tertulliano, nelle poche pagine cui ci siamo riferiti prima, dimostra proprio questo: la legge è la prima istanza che può essere piegata ad un uso antigiuridico, vale a dire perverso. Tocchiamo qui un problema per risolvere il quale non basta certo, come fa solitamente il diritto più recente, appellarsi alla transitorietà delle norme giuridiche. Certo, le norme possono venire modificate. Ma non potranno esserlo e non lo sono in effetti in modo giusto – cioè coerente con i *princìpi* del diritto – se non tutte le volte che quest'ultimo riconosce come proprio limite costitutivo la competenza della morale e dell'etica. Senza questo rispetto – stavo per dire: senza questo *pudore* – nulla consente di distinguere una legge ottima o proficua dalla semplice imposizione d'una volontà dispotica. Ed è solo un altro paradosso che proprio gli stati democratici non abbiano potuto o voluto distinguere la propria legislazione da quella degli stati totalitari, se non facendo ricorso ad un principio costituzionale che, per quanto senza dubbio immediatamente utilissimo, rimane pur sempre sospeso ad un'infondatezza che certo non facilita il compito di chi dovrebbe vegliare a fare della legge uno strumento della giustizia invece che della semplice amministrazione della cosa pubblica.

Ora, nulla può consentire, dal punto di vista d'una clinica della perversione, d'accontentarsi delle norme vigenti per sancire che cosa sia o non sia perverso. La clinica, infatti, non è certamente una determinazione del dirit-

to, e nemmeno della morale. Essa invece, se divenisse quello che a nostro avviso dovrebbe essere sempre stata, vale a dire una teoria del limite della libertà soggettiva d'agire, dovrebbe far parte di un'etica, e quindi non potrebbe avere nessuna componente prescrittiva. Non è l'etica – e tanto meno la clinica – che possa prescrivere o vietare alcunché, a meno che ciò non avvenga per dimostrazione diretta del fatto che la prescrizione o il divieto sono immediatamente deducibili da quei princìpi senza i quali l'atto si ridurrebbe a non essere che l'attuazione passiva d'una imposizione esterna. Per esempio le leggi che vietano di rubare o d'uccidere, o che prescrivono ai genitori di prendersi cura dei figli, non sono dedotte da nessuna costituzione e in fondo nemmeno da una formulazione sacra come la legge giudaica o quella islamica. Infatti in definitiva anche queste ultime formulazioni non sono che inclusioni all'interno della legge, come principio inscritto della sua fondatezza, di criteri etici dipendenti dalla strutturale autocontraddittorietà del furto, dell'assassinio o del rifiuto di prendersi cura di coloro che abbiamo generato. Benché quindi questi princìpi di legittimità siano di rado formulati come tali nelle leggi – almeno in quelle moderne; per il diritto romano e per quello medioevale le cose stanno in termini del tutto differenti –, è assolutamente necessario tenerne conto, se si vuole poter continuare a distinguere un atto, con il quale un individuo decide veramente del proprio destino, da un ossequio menzognero al potere d'un altro, quand'anche quest'altro sia lo stato stesso.

Quando, allora, dei comportamenti sessuali possono venire definiti perversi? Evidentemente solo quando consistono in un uso illegittimo della legalità, vale a dire quando ci si serve della norma (della legge, della regola morale, del contratto ecc.) solo per trasgredire lo spirito della legge: per esempio quando ci si serva della legge della libertà del comportamento sessuale per rendere la sessualità un fine, invece che un mezzo dell'atto che si compie. Del resto non è un caso che la patologia perversa consista sempre nel compimento di presunti atti, che in realtà non sono altro che «passaggi all'atto», come si esprime la teoria analitica, vale a dire gesti compulsivi, che non scaturiscono affatto da una decisione consapevole, ma s'impongono con violenza anche al soggetto che li compie.

6. La perversione si diffonde epidemicamente?

A questa considerazione si potrebbe obiettare che effettivamente le relazioni fra persone di sesso diverso raramente hanno toccato i limiti di libertà (o di libertinismo, come si diceva una volta) che si riscontrano spesso negli ambienti «omosessuali». Questa obiezione tuttavia non è affatto così ben fondata come potrebbe sembrare a prima vista, dal momento che la separazione fra amore e desiderio, la quale certamente potrebbe essere ritenuta perversa, non è certo meno frequente fra gli uomini che desiderano le donne o le donne che desiderano gli uomini (per esempio: le abitudini sessuali di coloro che prediligono dei contatti con delle prostitute – i quali sicuramente non sono meno numerosi di quanti si dedicano a frequenti contatti sessuali occasionali con persone del loro stesso sesso – non sono di certo meno perverse di quelle dei secondi). Inoltre, non dobbiamo e non possiamo affatto trascurare un dato che appare immediatamente evidente a chiunque riesca a considerare questi aspetti da un minimo di distanza: le abitudini sessuali, come tutte le altre, quando sono connesse con le relazioni intersoggettive, sono sempre sottoposte a dei modelli di riferimento particolarmente efficaci, e la cosiddetta omosessualità non sfugge di certo a questa regola. Così è evidente che la doverosa rivendicazione della parità dei diritto sociali di quanti desiderano prevalentemente delle persone del loro stesso sesso in realtà non ha affatto risolto il problema della loro emarginazione, e non lo risolverà fino al momento in cui questa possibilità non venga riconosciuta come di per sé non meno accettabile delle relazioni fra persone di sesso diverso. È accaduto così che le condizioni d'emarginazione, rimanendo quasi del tutto immutate, hanno paradossalmente facilitato per esempio la diffusione di luoghi appositamente destinati a facilitare tali incontri sessuali, come una volta esistevano i bordelli per risolvere a poco prezzo il problema di quelli fra persone di sesso diverso (ma non sempre solo di questi). Paradossalmente, quindi, come abbiamo visto, la presunta «liberazione sessuale» verificatasi negli anni Sessanta, nonostante i suoi meriti, ha anche finito per confermare il modello perverso, il che non ha certo giovato ad un'effettiva riarticolazione del significato sociale e culturale della divisione dei sessi. Una politica che non sia accompagnata da una riflessione sui suoi princìpi in realtà di solito non produce nessun cambiamento dei meccanismi di ciò che si vuole trasformare. Non lo diciamo di certo perché ignoriamo l'importanza degli effetti che quei movimenti d'idee hanno prodotto. Ma questi effetti sono rimasti chiusi negli stessi limiti angusti che l'ideologia della «libertà sessuale» si riconosceva nel campo dei comportamenti eterosessuali. Ancora una volta, quindi, dobbiamo ripetere che la natura perversa d'un determinato comportamento non può essere stabilita in base alla sua semplice descrizione. Ed in definitiva non dobbiamo

nemmeno dimenticare che l'apparente prevalere di relazioni meramente sessuali su relazioni d'amore effettive, se appare *in generale* come un comportamento perverso, non può mai essere definita come tale per nessun singolo soggetto, a meno che non si tratti d'emettere una diagnosi con un preciso scopo terapeutico. In tutte le altre situazioni, emettere una diagnosi vuol dire ancora una volta adoperare la legge contro lo spirito della legge, e quindi ancora una volta compiere un atto perverso. Se non si tratta di formulare una diagnosi, è preferibile non usare affatto il termine «perversione», quando ci si riferisce ad un soggetto concreto, dal momento che è compito suo, e non nostro, valutare gli atti che decide di compiere

7. La perversione e l'immagine del corpo

Un altro fattore nel comportamento di coloro che privilegiano relazioni sessuali con persone del loro stesso sesso può senza dubbio essere considerato generalmente perverso, ed è quello che si verifica in quei casi in cui la scelta oggettuale è accompagnata da una manifesta assunzione di schemi di comportamento dell'altro sesso. Ciò cui ci riferiamo non è affatto la sola identificazione simbolica con un sesso differente dal proprio sesso biologico, ma l'ostentazione quasi caricaturale di questa identificazione. Tuttavia dobbiamo subito precisare che ciò che ci pare perverso, in questi casi, è la riduzione dell'appartenenza sessuale alla parvenza. Perversa è, qui, la riduzione della corporeità all'immagine che un altro potrà farsi del soggetto. Naturalmente, anche in questi casi non dobbiamo dimenticare che l'ostentazione – tanto sfruttata da comici più o meno dotati –dei tratti femminili nelle persone di sesso maschile e di tratti maschili in quelle di sesso femminile non manca, ancora una volta, d'un risvolto positivo, proprio perché, con il suo aspetto umoristico, esplicita, rendendola caricaturale, la riduzione sociale della sessuazione all'immagine. In altri termini, la perversione che emerge qui non dipende affatto dalla scelta sessuale, ma è esattamente la stessa che domina nel sociale tutte le volte in cui si crede che essere donna significhi comportarsi in un certo modo ed essere uomo comportarsi in un altro.

È inutile aggiungere tuttavia che tali marcature dell'immagine del corpo, che per certi aspetti possono collegare le perversioni alle dipendenze, sono rese tanto più necessarie quanto meno il pregiudizio sociale è disponibile ad accettare alcuni comportamenti sessuali differenti da quelli ritenuti normali. Quando queste forzate necessità vengono meno, ciò che resta del sesso è la mera maschera, e qui ci troviamo senza dubbio nel campo della più schietta commedia, come in quel film, *Victor Victoria*, nel quale una donna, per ottenere successo nel varietà, si traveste da uomo che si traveste da donna, ed ottiene, naturalmente, la giusta ricompensa, nonostante le inevitabili complicazioni della vita quotidiana che ne conseguono. In realtà molto spesso ciò che comunemente si crede essere maschile o femminile non è che questo gioco della maschera.

Infine queste considerazioni possono riguardare anche la cosiddetta omosessualità femminile, che per molti aspetti sembra non rientrare affatto nella nostra definizione di perversione, perché spesso predilige le relazioni d'amore a quelle meramente sessuali. Ma ancora una volta non è affatto certo che questo sia davvero il comportamento più diffuso. In realtà anche in questo caso il primato dato alla sessualità sull'amore riporta immediatamente nel campo della perversione, esattamente come la capacità di sottomettere il desiderio sessuale alla scelta d'amore porta immediatamente fuori da essa.

8. Lo statuto sessuale non è mai dell'atto

Dobbiamo però a questo punto tornare su un concetto che abbiamo solo abbozzato in precedenza, quando abbiamo detto che un atto non è mai determinato nella sua essenza in modo sessuale. Quest'affermazione potrebbe dar luogo a numerosi equivoci, che ci sembra importante chiarire preliminarmente. E per far questo occorre in primo luogo eliminare un malinteso, prodotto dall'ambiguità dell'aggettivo «sessuale». Esso non significa la stessa cosa quando interviene come una derivazione del sostantivo «sesso» e quando invece è inteso come origine della parola «sessualità». In realtà il sesso e la sessualità non appartengono affatto allo stesso registro, tanto che esistono numerose esperienze sessuali che non dipendono affatto dal sesso, per quanto possano essere intrecciate con esso. Il sesso comporta infatti l'inscrizione simbolica e immaginaria, oltre che reale, d'un determinato soggetto all'interno d'un determinato genere, maschile o femminile, e questa inscrizione, come abbiamo già accennato, non comporta affatto necessariamente – se non si vuole negare l'evidenza – una scelta sessuale che privilegi oggetti appartenenti all'altro genere. Si può essere perfettamente donne desiderando delle donne o perfettamente uomini desiderando degli uomini, come una donna si può identificare con un uomo desiderando degli uomini ed un uomo identificarsi con una donna desiderando delle donne (in

fin dei conti l'isteria – come più in generaleogni nevrosi – dimostra proprio questo). Ma se la scelta del sesso dell'oggetto non dipende da quella del soggetto, tanto meno ne dipenderà l'attività sessuale in molte delle sue espressioni. In fin dei conti è davvero strano che non si sia ancora tratta questa conseguenza dalle osservazioni, ormai tradizionali nella psicanalisi, secondo le quali né le pulsioni orali né quelle orali sottostanno al primato fallico come quelle genitali.

Naturalmente, non voglio affatto negare questo primato, ma solo assegnarlo a ciò cui spetta, che non è affatto il criterio della scelta sessuale in quanto tale, ma è solo quello della subordinazione di questa scelta alla scelta d'amore. In altri termini, il vero problema clinico non è affatto se si è «omo-» o «etero-», ma è se si privilegia la sessualità sull'amore (ed allora si entra sempre e comunque nel campo della perversione, indipendentemente dal sesso dei due *partners*, anche se non necessariamente si diviene perversi) o se si subordina la sessualità all'amore (ed in questo caso il comportamento non può certo venire giudicato perverso, ancora una volta del tutto a prescindere dal sesso dei soggetti in questione). Del resto fra questi due estremi astratti esistono mille soluzioni intermedie, che non possono di certo venire ignorate, e che sfuggono comunque ai criteri binari adottati di solito in tutte le classificazioni.

Solo a partire da questo possiamo capire meglio in che senso dicevamo che un atto, in quanto tale, non è mai sessuale: non lo è perché non è determinato immediatamente dal sesso. Ciò non significa che ad impostare gli atti che compiamo non contribuisca anche la nostra identificazione sessuale, ma solo come v'influisce qualunque altro fattore concreto e contingente. In definitiva, infatti, nulla impedisce che la stessa identificazione sessuale possa essere considerata contingente, invece che necessaria, come dimostra la clinica sia delle nevrosi, sia delle dipendenze, sia delle psicosi, sia delle perversioni. Ma ciò che costituisce l'attualità dell'atto – vale a dire la sua determinazione etica – non è mai il terreno all'interno del quale esso viene a precipitare. Come un atto non è politico, o giuridico o d'amore solo per il fatto d'essere compiuto in parlamento, in tribunale o quando si corteggia una ragazza, ma può essere determinato con uno di questi aggettivi solo quando è impostato dall'interno in modo da produrre determinati effetti politici, giuridici o d'amore, così un atto non è mai sessuale solo perché concerne lo sfregamento di questa o quella zona erogena. Possiamo parlare ancora, allora, d'un atto sessuale? Certamente sì, ma solo se ci troviamo nel campo della perversione, vale a dire del privilegio della sessualità sull'amore. Che del resto la sessualità, che non dipende affatto solo dal sesso, si chiami come si chiama, non è che un indizio manifesto del modo in cui essa è stata pensata nella tradizione occidentale (e per di più solo a partire da una data che può essere fissata in modo abbastanza preciso attorno agli ultimi anni del XVIII secolo), in base alla pretesa di poter estrarre dal sesso anche quelle esperienze corporee che, strutturalmente, non vi sono affatto contenute (perché se mai è il sesso ad essere contenuto nella sessualità). Il fatto poi che le riflessioni della psicanalisi su questo tema non abbiano prodotto fino ad ora nessun mutamento del modo in cui questi concetti o preconcetti vengono ancora generalmente pensati dimostra che anche per gli psicanalisti è più facile subire l'influenza dei luoghi comuni sulla sessualità che tentare di modificarli a partire dai risultati della loro esperienza. Proprio per questo un atto *non perverso* – vale a dire eticamente fondato, che possa *unicuique suum tribuere*, come s'esprime il *Corpus iuris*, diventando così anche un atto *di giustizia* – non sarà mai un atto sessuale, nemmeno quando consista in un atto che sarebbe meglio chiamare d'amore.

9. Perché il transessualismo non è una perversione

Nel nostro schema di partenza al transessualismo è stato dato un posto distinto dalla perversione. Credo infatti che la volontà transessuale di far corrispondere il sesso anagrafico a quello simbolico possa difficilmente essere considerata perversa, perché qui in realtà non si tratta *affatto* di servirsi della legge per aggirarla ma, proprio al contrario, di farla funzionare secondo il suo spirito effettivo di giustizia e di rispetto del desiderio naturale di ciascuno. Il transessualismo, insomma, non è una perversione, ma è, se mai, proprio il contrario d'una perversione (e, com'è noto, tutti i contrari sono in qualche modo simili).

Inoltre la struttura transessuale, quando è effettivamente tale, sembra radicarsi in una posizione soggettiva per molti aspetti ancora prossima a quella delle dipendenze (soprattutto ai disturbi psicosomatici), dal momento che la prevalenza dell'immagine, qui, non è assunta affatto per il versante della mascherata sociale, ma per il suo fondamento naturale nel desiderio del soggetto. Certo, anche il transessualismo rientra facilmente nella commedia delle sembianze, dal momento che poche donne sono più donne dei travestiti e dei transessuali. Tutto sommato questo dovrebbe darci qualche elemento di riflessione sul destino della differenza fra i sessi nel mondo d'oggi, nel quale sembra sempre più difficile per chiun-

que capire che cosa voglia dire essere uomo o essere donna. Esserlo, infatti, non dipende di certo dall'immagine che si vuole che gli altri si facciano di noi, ma dipende invece totalmente dalla fermezza con cui si sostiene il proprio desiderio nell'amore: del tutto a prescindere da dettagli in ultima istanza secondari come il sesso anagrafico delle persone che si prediligono come *partners*. Nessuno, forse, è veramente uomo se non riesce a partorire da se stesso un'opera o veramente donna se non riesce a generare nominando, nella giustezza, il principio della propria azione. Non lo diciamo di certo per privilegiare nessun ideale androgino (l'androginia, come la s'intende di solito, in realtà non è altro che un sinonimo del travestimento). Lo diciamo invece per sottolineare ancora una volta che l'appartenenza ad un sesso obbliga ad assegnarsi un compito. Ed è solo questo compito a definire eticamente – e quindi anche moralmente prima e giuridicamente poi (almeno così ci pare che dovrebbe essere) – il sesso di qualcuno, e certo non una superficiale identificazione a delle immagini caduche.

V. *La psicanalisi e la legge. La funzione paterna e la proibizione dell'incesto*

1. Alcune precisazioni sulla psicogenesi delle perversioni

Cerchiamo di descrivere brevemente e schematicamente la situazione patogenetica della perversione, tenendo conto naturalmente del fatto che ciò che viene proposto qui è solo uno schema astratto. Abbiamo detto che in queste situazioni l'amore materno sembra essersi ridotto al desiderio sessuale per il figlio, considerato come oggetto. Questa sorta di fagocitazione da parte della madre, abbiamo aggiunto, non è ostacolata dalla funzione paterna che, in quanto non esercitata o sconfessata, non interviene a porre la giusta distanza fra la madre ed il figlio. Abbiamo però anche ricordato che in realtà questo disinteresse paterno, che assume la funzione d'una vera e propria complicità nei confronti del desiderio della madre, si traduce a propria volta in un comportamento perverso. La perversione genera e riproduce se stessa: questo non è meno vero dal versante paterno che da quello materno. In realtà ora possiamo precisare che il meccanismo che non viene introdotto nella psicogenesi delle perversioni è sempre e solo quello paterno, vale a dire quello che dovrebbe assicurare la separazione fra il soggetto (per esempio la madre) e l'oggetto del desiderio (per esempio il figlio). Non dobbiamo dimenticare, tuttavia, che la relazione naturale che una madre ha con il proprio bambino include – e non può non includere – anche un momento sessuale. Se questo fattore viene solitamente elaborato nei termini dell'amore, invece che in quelli del desiderio, è essenzialmente perché anche la funzione materna è sottoposta alle regole del vivere civile e sociale. Ma queste regole sono prerogativa della funzione paterna anche quando vengono riconosciute o fatte valere dalla madre. Proprio per questo la sconfessione da parte della madre della funzione della legge equivale immediatamente alla sconfessione che della propria funzione può compiere il padre stesso,

almeno nella misura in cui, quando questi interviene effettivamente, non si genera nessuna perversione; in realtà, perché questo accada, non basta che uno solo dei due genitori operi un assoggettamento sessuale del figlio, se anche l'altro non è suo complice; infatti l'esperienza clinica dimostra che l'accordo fra i genitori è, su questo punto, pressoché perfetto: la madre desidera il figlio al posto del marito, e questi la lascia fare perché ha altro da fare che farsi desiderare – o amare – da lei ; oppure il padre desidera la figlia o il figlio invece della moglie, che a sua volta preferisce il ruolo di complice di questo desiderio a quello che le spetterebbe come moglie (di solito questo secondo caso sta alla base delle situazioni effettivamente incestuose). Ma in realtà entrambi i genitori rifiutano di svolgere la propria funzione educativa e formativa, quindi di riconoscere la *parità* fra un soggetto e l'altro (fra se stessi ed il figlio). Senza questo riconoscimento, di quello che dovrebbe essere l'amore non resta che il nudo desiderio, che riduce il figlio ad oggetto svalutato, anche se nello stesso tempo falsamente idealizzato.

Notiamo d'altra parte che questo doppio versante – o «doppio legame» – si produce nella genesi delle perversioni in termini molto simili a quanto avviene in quella delle dipendenze, anche se i due processi non sono di certo assimilabili. Infatti lo schema della psicogenesi delle perversioni che abbiamo tracciato fin qui riassume solo un aspetto della situazione familiare di partenza, perché una struttura familiare impostata in questo modo è già in partenza una struttura perversa, determinata dalla sconfessione e quindi necessariamente strutturata in termini contraddittori. Perciò la relazione distruttiva che la madre ed il padre stabiliscono con il figlio è di solito controbilanciata – ma non corretta – da una parallela idealizzazione amorosa, che però finisce per confermare l'asservimento del figlio, invece che il suo riconoscimento come individuo distinto di diritto. E proprio qui appare la differenza strutturale di fondo fra la psicogenesi della perversione e quella della dipendenza: in quest'ultima, infatti, al figlio è assegnato il compito d'essere ciò che la madre non è riuscita a diventare; nella prima, invece, il figlio dev'essere ciò che l'altro (l'oggetto d'amore, per esempio il padre) non ha saputo o voluto essere. Si tratta, come si vede, d'un riorientamento molto netto della stessa situazione di partenza.

Ma l'amore per il figlio, sia pure sconfessato attraverso la sua riduzione a desiderio, in realtà non è mai mancato. Proprio per questo in lui si genera una perversione: l'amore che egli continua a riservare ai genitori – nel nostro schema soprattutto alla madre – si tradurrà di nuovo, dall'adolescenza in poi, in desiderio; l'amore resterà riservato ai genitori – solitamente alla madre –, mentre il desiderio sarà rivolto ora ad un oggetto la cui individualità non sarà meno misconosciuta di quanto quella del soggetto lo fosse dai suoi genitori. Sta qui, come si vede, il motivo di quella identificazione con la madre che è spesso stata rilevata dalla letteratura psicanalitica nei casi di perversione: il soggetto perverso ha nei confronti del proprio oggetto sessuale la stessa posizione che la madre aveva nei suoi. Ma, così come questa ripetizione può essere considerata equivalente ad una domanda non formulata di riconoscimento del proprio *diritto* d'individuo, così il desiderio per un oggetto i cui diritti sono appunto misconosciuti o sconfessati nasconde pur sempre un amore che, per così dire, non riesce a pronunciare il proprio nome. E da questo dipende la ben nota contraddittorietà delle situazioni perverse, che per un verso misconoscono la funzione della legge e per un altro la promuovono; che da una parte tradiscono ogni principio pedagogico e dall'altra lo riaffermano; che sembrano ignorare i più elementari criteri del vivere sociale e che pure danno un contributo essenziale alle sue espressioni più importanti (per esempio all'arte).

Ora, il rifiuto da parte del padre o della madre di riconoscere la propria separazione dal figlio deriva dalla loro incapacità di considerare la paternità o la maternità come una scelta tanto libera quanto impegnativa di *donare*: libera perché nessuna giustificazione naturale – nemmeno negli animali – è in grado di spiegare i motivi di quei sentimenti di protezione che stanno alla base dei sentimenti di tutti i genitori per i propri figli; impegnativa perché questa scelta non solo obbliga i genitori a rispondere della propria azione nei confronti dei figli, ma obbliga i figli al rispetto di quel principio della generazione che è espresso con grande chiarezza nel secondo dei comandamenti cristiani: «Onora il padre e la madre». Il padre e la madre *devono* essere onorati non solo e non tanto perché da loro abbiamo avuto la vita, quanto perché, donandocela, si sono assunto il compito di costringerci a rispettare, *in loro*, il principio della *nostra* determinazione etica. Essi hanno corso un rischio: l'unico che noi stessi, in quanto figli, non potremo correre che ripetendo a nostra volta la loro scelta rischiosa, vale a dire generando anche noi qualcuno o qualcosa di vivente. Ed è proprio questo il processo che, nelle perversioni effettivamente diagnosticabili come tali, non può verificarsi, mentre si verifica molto spesso in situazioni in cui dei comportamenti perversi vengono risolti in posizioni soggettive differenti.

2. Che cosa a volte è perverso anche nella psicanalisi

Ma nulla di tutto questo si può comprendere chiaramente quando si suppone, come ha fatto la teoria psicanalitica classica, che la psicogenesi dei disturbi patologici dipenda dalla relazione che i figli hanno con i genitori, e non da quella che i secondi hanno con i primi. Questa prospettiva, riassunta nella formula edipica, in realtà, pur sembrando perfettamente soddisfacente nel caso delle nevrosi (benché anche in queste, come abbiamo cercato di mostrare altrove, lasci aperti dei problemi formativi gravissimi), è manifestamente incapace di spiegare alcunché della psicogenesi delle psicosi, delle dipendenze e delle perversioni. Ora, per comprendere questi processi non basta allargare il concetto di complesso edipico, sino ad includervi anche la relazione dei genitori con i figli (come molti psicanalisti hanno già fatto da molto tempo), se, per fare questo, non si modifica radicalmente sia il concetto di paternità sia quello d'incesto, riconducendoli entrambi alla loro fondazione etica. È molto facile, da questo punto di vista, vedere che i vari modi patogenetici di rifiutare le funzioni genitoriali si risolvono tutti in un rifiuto, da parte dei genitori, di pensare il proprio destino come votato alla finitezza ed alla morte. Ma mai come nella perversione questo rifiuto appare nelle sue più esatte – e più orrende – coordinate di senso, perché solo qui il desiderio sessuale, liberatosi d'un tratto, almeno apparentemente, da tutte le complicazioni dell'amore, osa rivolgersi al figlio come se questi fosse, invece che erede d'un nome e d'un destino, solo un corpo disponibile ad ogni assalto e ad ogni fantasmatizzazione sessuale, come una muta proprietà di coloro che lo hanno generato.

In realtà quell'annullamento del riconoscimento dell'individualità e della singolarità dell'altro in cui consiste sempre la perversione inizia proprio dai genitori. Dirlo non serve certo per rimproverare ad essi nulla di più di quanto accade sempre più spesso dovunque (e non solo nella genesi della perversione). In realtà la stessa psicanalisi, impostando il problema della psicogenesi delle patologie solo a partire dal desiderio inconscio del soggetto, invece che dalla funzione che gli è stata riservata da coloro che avrebbero dovuto prendersi cura della sua crescita e della sua formazione, si è comportata in termini perversizzanti. Lacan notava una volta la psicanalisi non è mai riuscita ad individuare una nuova perversione. In realtà abbiamo cercato di mostrare in questo volume non solo che il catalogo delle perversioni è in realtà pressoché indefinito, ma soprattutto che vi sono dei comportamenti, che solitamente non sono stati considerati perversi se non in termini metaforici, che invece possono benissimo essere considerati tali a tutti gli effetti. Ora, uno di questi casi di perversione può divenire la stessa pratica analitica, almeno nella misura in cui l'analista, misconoscendo il proprio desiderio *d'analista* per il soggetto in analisi, maschera da fedeltà alla causa della psicanalisi proprio l'asservimento a questa causa che egli tenta di promuovere nell'altro (nell'analizzante), facendone un seguace del movimento analitico, considerato non per quello che dovrebbe essere – vale a dire come il riflesso concreto, nella vita d'un determinato numero d'individui, degli effetti d'una certa teoria – ma come un dato di realtà sociale in sé autonomo, quindi come un campo di *potere* culturale o istituzionale. Nulla è più falso di questa presunzione. Ma possiamo anche spingerci a dire che si tratta qui d'un vero e proprio uso perverso della legge: riconosciuto infatti che un determinato comportamento nei confronti dell'analizzante è legalmente e moralmente obbligatorio da parte dell'analista, quest'obbligo non viene interpretato come misura di sicurezza che l'analista stesso assume per proteggere la libertà di decidere del proprio analizzante (quand'anche volesse decidere per il mantenimento della propria patologia, ad abbandonare la quale nessun altro può o deve costringerlo), ma come strumento per avere accesso a non so bene che campo privilegiato della verità del desiderio, verità che farebbe della pratica della psicanalisi l'esercizio privilegiato d'un sapere e d'un potere che resterebbero velati a quanti non sono interessati ad essa. E qui si vede molto bene, mi pare, come lo stesso modo in cui la psicanalisi in estensione ha troppo spesso impostato la propria esperienza di trasmissione e di formazione non poteva che scivolare fatalmente verso un antilegalismo di maniera, che in realtà non è che un legalismo cieco e inconsapevole della specie peggiore, proprio come lo è l'antilegalismo perverso.

3. Da Freud a Lévi-Strauss

Freud non ha mai posto in questione il significato legale della paternità. Per lui, esso era scontato, né più né meno di come lo era per la cultura del suo tempo, tanto che quando, in *Totem e Tabù*, ha elaborato un proprio mito dell'origine della legge, lo ha fatto utilizzando il materiale offertogli dall'antropologia, senza metterne affatto in questione i princìpi e i fondamenti, ma limitandosi ad applicarli alle risultanze della clinica psicanalitica delle nevrosi, che naturalmente non potevano che essere strettamente legate all'ideologia più diffusa in quel tempo. Del resto la concezione che Freud si faceva sia della paternità sia dell'incesto non è poi mai stata modificata

dalla psicanalisi successiva, benché se ne sia presentata l'occasione al tempo di Lacan. L'analista francese, che pure aveva trovato naturale riferirsi all'opera di Claude Lévi-Strauss, che, negli stessi anni in cui egli sottolineava l'importanza della nozione di struttura in psicanalisi, compiva lo stesso lavoro nel campo antropologico, non sottolineò invece minimamente, né a proposito della concezione della paternità, né a proposito di quella d'incesto, il contributo – del tutto discordante da quello freudiano – che Lévi-Strauss stava dando su questi due importanti argomenti. Che Lacan abbia trascurato questo aspetto del problema, del resto, non è affatto sorprendente, dal momento che il suo insegnamento verteva quasi esclusivamente sulle nevrosi, alla base delle quali, mezzo secolo fa, c'era senza dubbio un'ideologia ancora molto prossima a quella condivisa da tutti alla fine del secolo XIX. Lacan non s'è mai occupato delle dipendenze, e solo raramente lo ha fatto delle perversioni. Inoltre, negli anni Sessanta non si erano ancora sviluppate, nel campo delle nevrosi, quelle configurazioni deliranti che, come ho cercato di mostrare nel *Mito di Crono*, non a caso oggi tendono a diffondersi sempre di più. Ma è proprio nel caso delle perversioni che è importante riprendere in modo radicale il problema della relazione fra psicanalisi e legge, dal momento che la prima rischia se no di riferirsi alla seconda in termini troppo riduttivi, che male si presterebbero a consentire d'elaborare una teoria delle perversioni – e della nosografia generale – fondata eticamente *e quindi* capace d'affrontare questi problemi clinici in modo efficace e coerente con i princìpi stessi della psicanalisi.

Al problema del totemismo, com'è noto, Lévi-Strauss ha dedicato un breve libro, *Il totemismo oggi* (PUF, Paris 1974), la cui tesi di fondo, alcuni decenni dopo *Totem e tabù*, si può riassumere in una frase: il totemismo non esiste. Ciò nonostante, osserva l'antropologo francese, questo concetto ha avuto il merito di consentire a Freud di trovare il modo di mettere in evidenza il predominio del significante nell'ambito della struttura familiare e della funzione paterna. Lévi-Strauss afferma tuttavia che Freud si sbagliava, quando impostava, in base ai concetti di totem e di tabù, il proprio mito dell'origine della legge, perché questi concetti derivavano, più che dal materiale emerso sul campo dell'esplorazione antropologica, dai preconcetti occidentali a partire dai quali le testimonianze dei popoli dell'America e dell'Oceania erano state ascoltate ed interpretate nel XIX secolo. Del resto già lo stesso Freud, nell'*Uomo Mosè e la religione monoteistica*, ritornando sul mito dell'uccisione del padre che aveva esposto in *Totem e tabù*, aveva ammesso che gli antropologi, in un quarto di secolo, avevano smesso di credere al totemismo. Tuttavia, pur dinanzi a questa constatazione, egli afferma di non avere nessun motivo per cambiare idea. È come se non necessariamente, per lui, l'avanzamento della scienza comportasse un progresso, benché egli stesso si fosse spesso appellato alla scienza come a un punto di riferimento chiaro per la psicanalisi proprio perché il metodo scientifico impone di rimettere in questione i risultati raggiunti. È certo comunque che a Freud il concetto di totemismo continuava ad essere utile, perché si adattava molto bene ai dati dell'esperienza clinica. Se consideriamo per esempio l'analisi del piccolo Hans, vediamo che, nell'interpretazione di Freud, la relazione tra il padre ed il cavallo è identica a quella che Freud stesso aveva formulato servendosi del concetto di totemismo. D'altra parte lo stesso Lévi-Strauss ammette, alla fine del *Totemismo oggi*: «Se l'illusione contiene una porzione di verità, questa non è fuori di noi» (p. 153). È come dire: nonostante il fatto che il concetto di totemismo sia stato prodotto da un'illusione degli antropologi, questa illusione contiene una sua verità. Ma questa verità non è certo oggettiva. La verità di *Totem e tabù* stava nei fantasmi dei soggetti che andavano a trovare Freud, nella Vienna dell'inizio del secolo. Ma questa verità è ancora valida nelle analisi d'oggi? Il sintomo fobico del piccolo Hans era una sorta di compensazione di un primo scricchiolare della funzione paterna. Quando nell'analisi ci s'imbatte in tali scricchiolii, come accade sempre nelle nevrosi, gli strumenti tradizionali della psicanalisi, ivi compreso il concetto di totemismo, per quanto sia superato dal punto di vista dell'antropologia, sembrano perfettamente adeguati. Ma quando si tratta di psicosi, di dipendenze o di perversioni la funzione paterna non si limita a scricchiolare, perché è fuorclusa, come nelle psicosi, denegata, come nelle dipendenze, o sconfessata, come nelle perversioni.

4. Lévi-Strauss sul totemismo

A proposito del totemismo, nel suo libro Lévi-Strauss dice quindi che si tratta d'una illusione, iniziata già dall'uso del termine «totem»:

> Si sa che la parola totem è stata formulata a partire dall'ojibva, lingua algonchina della regione al Nord dei grandi laghi dell'America settentrionale. L'espressione «o toteman», che significa approssimativamente: «Egli fa parte della mia parentela», si scompone in: *c*, iniziale, suffisso della terza persona, *t* epentesi, per prevenire la coalescenza delle vocali, *m* possessivo, *an* suffisso della terza persona, infine *ote*, che esprime la parentela tra me e un germano, fratello maschio o femmina, che definisce il gruppo esogamico, nel livello della generazione del soggetto. Si esprimeva così l'appartenenza clanica (p. 29 sg.).

Da questa parola algonchina è derivata quindi la parola europea «totemismo». Ma basta l'analisi linguistica della formula originaria per vedere che il suo significato è «essere del mio clan». È quindi il concetto di clan ad emergere fra gli algonchini, e non tutto ciò che Freud vi ha costruito attorno in *Totem e tabù*. Ciò significa che la parola ojibva rinvia ad un'organizzazione clanica, cioè all'organizzazione esogamica della tribù, nella quale la preminenza sociale è senza dubbio del clan, ma non dell'animale totemico, che non fa che distinguere un clan dagli altri, designandolo. Quindi la preminenza dell'animale totemico, che Freud aveva ricondotto alla funzione d'un padre primitivo, prima ucciso e poi rimpianto dai figli, è solo la conseguenza d'una struttura designativa, determinata da un significante qualunque (il totem). Ciò significa che non è il padre a fondare il clan – come tutto, nella concezione freudiana, lascia supporre –, mentre la tribù sarebbe poi costituita dall'unione di diversi clan, ma è invece la tribù che si organizza in clan a funzione esogamica, che vengono poi classificati con nomi d'animali. In altri termini, il percorso logico da seguire, a proposito della nozione di totem, è diametralmente opposto a quello seguito da Freud. Del resto Lévi-Strauss chiarisce che

> le ricerche sugli ojibva dimostrano che nella prima descrizione della pretesa istituzione del totemismo, dovuta al mercante interprete inglese Long, alla fine del XVIII Secolo, risulta una confusione fra il vocabolario clanico, in cui i nomi degli animali corrispondono a delle denominazioni collettive, e le credenze relative agli spiriti guardiani, che sono dei protettori individuali (p. 30).

Il concetto di totemismo sorge quindi da una svista – estremamente fortunata, perché riscosse grandissimo successo – del primo interprete del vocabolario clanico ojibva. In essa viene ad emergere in realtà una struttura moderna ed occidentale, che mette in preminenza la funzione di significazione, di nominazione e di classificazione del significante paterno. Giustamente invece Lévi-Strauss nota dopo poco che la relazione privilegiata, nel cosiddetto totemismo, non è tra un gruppo umano ed una specie animale (secondo i dati della visione ottocentesca), ma è tra i due sistemi posti in relazione. In altri termini, non si tratta di dire: questo gruppo è derivato da quella specie o è in relazione con essa, ma: questo gruppo è in relazione con un altro gruppo, come una specie animale è in relazione con un'altra. Si tratta quindi soltanto d'un sistema di classificazione, che non esprime nessuna gerarchia di significazione. Infatti, se interrogati a proposito degli animali totemici, gli ojibva rispondono: «È solo un nome». È inutile aggiungere che gli antropologi, mettendo invece in rilievo l'aspetto gerarchico, cioè il collegamento tra il clan e l'animale, hanno, per riprendere i termini freudiani, «preso le parole come cose». In altri termini ci troviamo, quanto alla concezione ottocentesca del totemismo, in un vero e proprio delirio scientifico, al quale senza dubbio anche Freud ha partecipato, per lo meno dal punto di vista antropologico, producendo una teoria che rovescia i dati effettivi del problema, in quanto prende per fondamento ciò che invece è soltanto la proiezione sulle tribù americane dell'ideologia paterna diffusa nella società da cui veniva l'osservatore.

In realtà il concetto di totemismo è solo l'espressione dei preconcetti sulla paternità che si sono sviluppati nella società occidentale, soprattutto della fantasmatizzazione relativa al legame tra il potere e la funzione paterna. Invece il sistema di totem, dove si manifesta come un criterio di classificazione, non esprime affatto il predominio del singolo – e quindi del padre – sulla collettività, come nella genealogia freudiana del sociale e della legge. Infatti è chiaro che questa genealogia consiste nel mito, tipicamente ottocentesco, della produzione del sociale a partire dalla volontà d'un singolo che s'impone (o – ma è lo stesso – non riesce ad imporsi abbastanza) sugli altri, vale a dire sui figli. È a partire dal padre e dalla sua uccisione che si organizza la struttura sociale, secondo Freud, e questa struttura si manifesta come una sorta d'effetto di ritorno della volontà del padre originario nell'impotenza dei fratelli ad essere, uno per uno, altrettanto potenti del padre ucciso.

5. La struttura clanica

Il contrasto fra gli antropologi europei e le popolazioni americane è quindi facile da enunciare: l'Occidente ha sempre pensato che, politicamente, il collettivo sia solo il risultato di un'unione fra individui (come nel *Contratto sociale* di Rousseau o in *Totem e tabù*), mentre gli algonchini (e come loro molte popolazioni «primitive») pensano che gl'individui siano invece l'espressione del gruppo (della tribù o del clan). Il totem esprime la collettività (il clan) e l'appartenenza al sistema come fatti primari, mentre il singolo, ch'è posto da Freud all'origine del sociale, in queste strutture arcaiche è soltanto il prodotto di un'esclusione dal gruppo (è solo qualcuno ch'è stato punito, bandito).

Il primo capitolo del *Totemismo oggi* ci offre un'immagine della struttura sociale completamente rovesciata rispetto a quella che veniva delineata da Freud. Nel capitolo successivo Lévi-Strauss passa a considerare i

rapporti tra il totemismo e il nominalismo australiano, che consiste nella divisione esogamica (gli appartenenti ad un clan possono sposare solo le donne appartenenti ad un altro). Le tribù possono essere divise in due, quattro o otto classi esogamiche. È evidente, a questo punto, che dalla differenza fra il modo occidentale e quello tribale di considerare il totem stiamo passando ad occuparci del problema della proibizione dell'incesto. A questo proposito Lévi-Strauss cita Van Gennep, l'autore del ben noto testo sui *Riti di passaggio*, cioè sulle funzioni iniziatiche:

La ragione d'essere di queste regole [esogamiche] è stata ben esposta da Van Gennep: «L'esogamia ha come risultato e probabilmente come scopo quello di legare tra di esse alcune società particolari che, senza di questo, non entrerebbero in contatto naturalmente più di quanto non entrino in contatto i muratori di Rouen con i parrucchieri di Marsiglia. Studiando da questo punto di vista i quadri matrimoniali, si constata che l'elemento positivo dell'esogamia è socialmente altrettanto potente del suo elemento negativo, ma che qui come in tutti i codici si specifica solo ciò che è proibito. L'istituzione nei suoi due aspetti indissolubili serve solo al rafforzamento della coesione e non tanto a quello dei membri del clan tra di loro. Quanto a quello dei diversi clan nei confronti della società generale, si stabilisce uno *chassé-croisé* matrimoniale di generazione in generazione, tanto più complicato quanto più la tribù unità politica esiste da più tempo e si è ripartita in un più gran numero di frazioni». Questo passo di Van Gennep esprime il fatto che i sistemi esogamici sono al servizio e sono allo stesso tempo espressione dell'unità sociale del complesso della tribù, e non certamente dell'ascendenza di un singolo gruppo da un ipotetico avo (p. 53 sg.).

Sulla proibizione dell'incesto ritorneremo fra poco. Per ora soffermiamoci ancora sul fatto che il privilegio per così dire orizzontale della struttura totemica è così evidente nelle tribù esogamiche che ci sono delle strutture totemiche divise in quattro gruppi, nei quali, per esempio, il totem del figlio è diverso sia da quello della madre sia da quello del padre. In altri termini l'eredità totemica, che sarebbe essenziale, se davvero il clan fosse espressione di un'eredità paterna, come ritiene Freud, non sarebbe affatto un elemento determinante della struttura sociale. Invece il totem, di nuovo, non è altro che un sistema di classificazione. Ed è abbastanza irrilevante, dal punto di vista antropologico, il fatto spesso constatato che le sezioni esogamiche provengano dalla divisione di un unico gruppo, che si divide in due o quattro classi esogamiche; altre volte, infatti, un'unica tribù è formata dalla riunione di più gruppi diversi, che allora si mettono a funzionare come clan esogamici all'interno della nuova struttura sociale; ma l'alternanza di queste due possibilità dimostra solo che la storia, e quindi la discendenza, non influenza in nessun modo il criterio di classificazione dei clan. Come afferma Lévi-Strauss, sono le forme sociali a determinare i sentimenti, e non i sentimenti a provocare le forme sociali. Non è perché gli uomini provino ansia in certe situazioni che fanno ricorso alla magia, ma è perché fanno ricorso alla magia che queste situazioni sono generatrici di ansia, dice Lévi-Strauss. Ma quest'argomentazione vale anche contro la teoria del totemismo di Radcliffe-Brown, alla quale s'era riferito Freud, perché la bizzaria delle liste di totem suggerisce che i componenti d'una determinata tribù s'interessano a determinate specie animali o vegetali, delle quali si servono per determinare le classi esogamiche, vale a dire i clan, solo a causa degli atteggiamenti rituali che osservano verso queste specie totemiche. Nell'impostazione di Lévi-Strauss, il mito freudiano di *Totem e tabù* appare come una vera e propria proiezione sul mondo tribale del concetto occidentale di paternità e di proibizione dell'incesto:

Se Freud rinunciasse a credere, come sembra aver fatto, che l'assassinio del padre fosse un evento storico, vi si potrebbe vedere l'espressione simbolica di una virtualità ricorrente, modello generico e atemporale di atteggiamenti psicologici implicati dai fenomeni o dalle istituzioni che si ripetono, come il totemismo e i tabù. Ma il vero problema non è questo. All'inverso di ciò che sostiene Freud, le costrizioni sociali positive e negative non si spiegano né quanto alla loro origine né quanto alla loro persistenza con l'effetto di emozioni e pulsioni che esse rappresenterebbero con gli stessi caratteri, nel corso di secoli e millenni, presso individui diversi. Infatti se la ricorrenza dei sentimenti spiegasse la persistenza dei costumi, l'origine dei costumi dovrebbe coincidere con la comparsa dei sentimenti, e la tesi di Freud non sarebbe modificata, anche se l'impulso parricida corrispondesse ad una situazione tipica, invece che ad un evento storico. Noi non sappiamo e non sapremo mai niente dell'origine prima delle credenze e dei costumi, le cui radici affondano in un lontano passato. Ma per quanto riguarda il presente è certo che i comportamenti sociali non sono messi in atto spontaneamente da ciascun individuo sotto l'effetto di emozioni attuali. Gli uomini non agiscono come membri del gruppo conformemente a ciò che ciascuno sente come individuo, ma ciascun uomo sente in funzione della maniera in cui gli è permesso o prescritto di comportarsi. I costumi sono dati come norme esterne, prima di generare dei sentimenti interni. Queste norme insensibili determinano i sentimenti individuali così come le circostanze in cui essi potranno o dovranno manifestarsi (p. 104 sg.).

Per quanto riguarda il problema dell'origine dei gruppi sociali, è stato dimostrato dall'etologia che anche gli animali hanno delle strutture sociali; le scimmie, per esempio, sono organizzate in gruppi, con un capo e con alcune regole che vengono perfettamente rispettate, e curiosamente questi gruppi hanno delle strutture molto simili a quella attribuita da Freud all'orda primitiva, con una sola differenza: manca la proibizione dell'incesto, anche se non manca affatto il predominio del capo su tutte le femmine del gruppo, e persino lo *ius primae noctis*. L'orda primitiva, quindi, esiste, ed è stata osservata, ma solo presso esseri che non parlano. Ne consegue che il

mito esposto da Freud in *Totem e tabù* in realtà non è altro che un tentativo d'aggirare l'eterno problema dell'origine del linguaggio, cioè di dare una risposta al solito enigma, alla «domanda della sfinge»: «Da dove vengono i bambini?»; domanda che non possiamo affatto intendere, come fa l'attuale stupidità sessuologica, come una richiesta d'educazione sessuale, visto che invece si tratta d'una profondissima domanda filosofica. Chiedersi «da dove vengono i bambini» significa in realtà chiedersi qual è l'origine di ciò che è e, soprattutto, qual è la *nostra* origine, vale a dire, in definitiva, la nostra natura d'esseri consapevoli e parlanti. Proprio questo carattere mitico costituisce la grandezza del testo di Freud. Tuttavia non dobbiamo lasciarci fuorviare dal mito fondamentalmente vittoriano che vi è esposto, se vogliamo comprendere che cosa sono la paternità e la proibizione dell'incesto dal punto di vista della struttura sociale e non da quello dei nostri sentimenti: come dobbiamo fare, se vogliamo comprendere le patologie che si stanno sempre più diffondendo attualmente, come le dipendenze e le perversioni, che non derivano affatto dai nostri sentimenti, ma proprio da ciò che non va nella struttura sociale in cui ci formiamo.

6. Il senso di colpa non spiega la legge, ma la presuppone

Scrive Lévi-Strauss, subito dopo il brano che abbiamo citato prima:

> A qualunque società appartenga il soggetto è raramente capace di assegnare una causa a questo conformismo. Tutto ciò che sa dire è che le cose sono sempre state così, e che egli agisce come gli altri agivano prima di lui. Questa risposta ci sembra perfettamente veridica. Il fervore non traspariva nell'obbedienza e nella pratica, come dovrebbe accadere se ciascun individuo assumesse le credenze sociali, perché in questo o quel momento della sua esistenza le avrebbe intimamente e personalmente vissute. L'emozione viene sì, ma quando il costume indifferente in se stesso è violato. L'elemento affettivo interviene soltanto come l'effetto della trasgressione del costume, se volete della legge (p. 106).

In altri termini l'enunciato «è sempre stato così» non elimina di certo, nella struttura tribale, la funzione significante del Nome del Padre, ma l'alleggerisce, se non altro in quanto è il gruppo stesso – il clan – che si fa carico di questo «è sempre stato così», che esprime il principio della trasmissione della significazione, ma anche della trasmissione della generazione e della nominazione (e quindi anche, attraverso i meccanismi iniziatici, della formazione delle nuove generazioni). Le cose, in altri termini, nell'ordine sociale al quale ci stiamo riferendo, funzionano esattamente al contrario di quanto pensassero Freud e Lacan (e quest'ultimo avrebbe potuto pur tenerne conto, visto che conosceva benissimo gli scritti di Lévi-Strauss, se un altro fattore, dipendente dalla tradizione stessa della psicanalisi, non gliel'avesse impedito): l'ordine sociale, la consuetudine, e quindi in definitiva *la legge*, così come l'ordine simbolico nei suoi vari aspetti, non sono affatto il prodotto della funzione paterna, come supponeva Freud in *Totem e tabù*, ma, esattamente al contrario, la natura simbolica del Nome del Padre si spiega solo perché «è sempre stato così», cioè perché essa è inserita all'interno d'un ordine simbolico preesistente. In realtà lo stesso mito di *Totem e tabù*, essendo, come tutti i miti, un mito dell'origine (della significazione e della legge), in realtà non spiega affatto quest'origine, se non dal punto di vista della tradizione occidentale, dal momento che non spiega perché mai i fratelli, dopo aver ucciso un padre che li privava d'ogni riconoscimento della loro individualità, e quindi non riconosceva in nessun modo il valore morale e sociale della filiazione – e che quindi non era affatto un padre nel solo senso che può darsi a questa parola –, dovessero sentirsi in colpa per questa uccisione e quindi instaurare l'ordine sociale e legale come rappresentante del padre morto. Ciò significa che il valore determinante del Nome del Padre, così come è stato presentato fino ad ora dalla psicanalisi, è in realtà il valore del principio simbolico del gruppo (il «totem»), e non è affatto affidato all'opera d'un singolo (il padre stesso). Ma ciò significa anche che non possiamo far derivare la legge e l'ordine sociale dal senso di colpa, per il semplice motivo che questo la presuppone, invece che spiegarla. Si tratta, come si vede, di un'indicazione che ha un valore assolutamente determinante non solo per quanto riguarda una teoria generale della paternità dal punto di vista clinico (e quindi anche da quello terapeutico), ma anche per quanto riguarda un rivolgimento di centottanta gradi di molti dei pregiudizi sociali che stanno alla base sia del nostro modo di vivere, sia dei tentativi, spesso vani, che facciamo per migliorarlo.

7. Per una genealogia della funzione paterna

Nessun padre, oggi, è più in grado di dire, come i padri d'una volta, o come gl'indigeni americani o australiani, «è sempre stato così», e proprio per questo la sua parola appare come sempre più vuota d'ogni peso simbolico e sociale. Egli può solo sostenerla con la giustezza della propria azione, ma senza trovare, nel far questo, nessun aiuto in una tradizione. Possiamo, schematicamente, distinguere tre momenti logicamente distinti:

1. il momento in cui «è sempre stato così», in cui quindi il Nome del Padre ha una sua collocazione all'interno d'un ordine sociale (clanico) complessivo, che ne supporta la funzione e l'autorità;

2. il momento in cui la funzione paterna emerge in primo piano come funzione sociale; ma qui siamo già fuori dall'ordine tribale, perché ci troviamo di fronte ad un principio aristocratico (entriamo infatti in un ordine genealogico, nel quale non si può più dire «è sempre stato così», perché «è stato così» solo a partire da un certo momento: infatti esiste un luogo d'origine dell'albero genealogico, e da allora in poi, ancora una volta, torna a vigere il principio «è sempre stato così»; di fatti negli ordinamenti aristocratici spesso sopravvivono le strutture tribali, opportunamente riformulate, come accadeva in Grecia e a Roma);

3. infine la situazione attuale, in cui *non* è mai «stato così», non si capisce da quando «è stato così» e tanto meno come le cose andranno a finire. Il padre – il padre cui si riferisce per esempio il mito freudiano – ha una responsabilità simbolica che può supportare eticamente solo a condizione d'essere in una posizione di giustezza etica davvero difficile da raggiungere. Quando questa posizione rischiosissima non è raggiunta (ma quando lo è davvero?), ne derivano quei quattro modi di contraddizione fra l'esperienza reale della paternità e la funzione simbolica del Nome del Padre che si riflettono, con crescente gravità, sulle nevrosi, sulle perversioni, sulle dipendenze e infine sulle psicosi.

Da queste nostre affermazioni si deduce però un problema di metodo scientifico la cui mancata soluzione, nel campo dell'impostazione strutturale, può forse spiegare almeno in parte perché lo stesso Lacan, che pure conosceva benissimo Lévi-Strauss, non ha tenuto affatto conto del suo contributo essenziale sia ad una teoria della funzione paterna sia, come vedremo ora, ad una teoria dell'incesto. Il fatto è che la formula «è sempre stato così» non esprime solo una tradizione tribale remotissima dal nostro ordinamento sociale, ma anche il principio della ricerca strutturale. Una cosa infatti è chiara: lo strutturalismo, puntando tutto sul sistema, non può spiegare nulla sulla genesi del sistema stesso. Questo è del tutto manifesto in Lévi-Strauss, che ne è perfettamente consapevole, come lo è Lacan, che però è stato costretto ad integrare i dati che ricavava dalla considerazione strutturale dei fatti soggettivi con il «romanzo familiare», vale a dire, ancora una volta, con un mito della genesi di questi fatti (e non poteva far altro se voleva – e come analista era costretto a farlo – spiegare la genesi dei sintomi e delle patologie).

Questo problema è posto esplicitamente da Lévi-Strauss nelle pagine finali del *Totemismo oggi*, nelle quali egli riconosce esplicitamente il limite d'una scienza impostata in modo strutturale. Per esempio, scrive,

> il totemismo oggi è servito per rinforzare l'attenzione esercitata sulle istituzioni primitive per allontanarle dalle nostre, cosa che era particolarmente opportuna nel caso dei fenomeni religiosi, in cui il confronto avrebbe reso manifeste troppe affinità (p. 152).

Ma proprio questo esclude, per esempio, che l'antropologia possa costruire una teoria della religione coerente con quest'oggetto. Infatti, se vorrà produrne una teoria razionale, dovrà considerare la religione alla pari d'ogni altra struttura sociale; se invece vorrà occuparsi della religione in quanto tale, non potrà farlo che per «le strade di accostamento affettivo, se non addirittura organico e sociologico, che non fanno altro che girare attorno al problema» (*ibid.*). Ma, scrive ancora Lévi-Strauss,

> Il preteso totemismo ha a che fare con la comprensione e con le sue esigenze, alle quali risponde. E la maniera con cui cerca di soddisfarle sono prima di tutto d'ordine intellettuale. In questo senso esso non ha nulla d'arcaico o di lontano. La sua immagine è proiettata, non ricevuta. Essa non trae la sua sostanza dal di fuori, perché, se l'illusione ricopre una parcella di verità, questa non è fuori di noi, ma dentro di noi (p. 153).

Potremmo dire che la grandezza tragica della psicanalisi – ed anche il motivo per cui Lévi-Strauss si è tanto interessato all'opera di Freud – dipende dal fatto che essa ha tentato d'esprimere nei termini della scienza i punti di crisi o d'insufficienza della scienza stessa, allo stesso modo in cui ha espresso la fragilità moderna delle funzioni simboliche, come quella paterna, senza però nemmeno pensare a come si sarebbe potuto tentare di rafforzarle. La psicanalisi è stata il tentativo d'esprimere scientificamente quell'oggetto che la scienza non può esprimere perché non è né può diventare un oggetto senza perdere la sua natura, vale a dire il soggetto. Noi possiamo non condividere il mito di *Totem e tabù*, o trovarlo insufficiente o errato; però la sua grandezza sta comunque nel fatto che, attraverso di esso, Freud ha tentato d'integrare le inevitabili lacune della scienza senza abbandonarne il terreno. Ma la grandezza di questo tentativo è tragica proprio perché esso non poteva che confermare le lacune di partenza. Infatti una scienza che pretenda di valere al tempo stesso per la dimensione sincronica o strutturale e per quella diacronica o storica non può che integrare al proprio interno e come propria condizione d'esistenza quella «parcella di verità» che, come dice Lévi-Strauss, è «dentro di noi». Ma questa scienza che includa fra i propri fattori la funzione del soggetto della scienza non è certo quella classica, alla quale si poteva riferire Freud.

Ora, tentare di costruire una scienza siffatta a che cosa porta? Nel campo della psicanalisi necessariamente ad abbandonare molti dei presupposti che Freud, Lacan e tutti gli altri avevano tratto dalla stessa scien-

za che pretende di non tenere conto del soggetto che la elabora. La psicanalisi, se non deciderà di compiere questo passo, resterà condannata a non poter operare che attraverso contraddizioni che presto, dinanzi a forme patologiche così diverse dalle nevrosi, come le perversioni, le dipendenze e le psicosi, ne farebbero ritenere superata l'esperienza, perché una pratica della quale non si elabori una teoria coerente con essa, e quindi *soggettivamente* vera, quando si tratta d'affrontare problematiche come queste, è condannata a divenire solo una stampella immaginaria delle ideologie di partenza (e questo in realtà si verifica anche quando le situazioni patologiche sono delle tradizionalissime nevrosi: cosa che non è priva di pesanti effetti sulla formazione degli analisti).

Che cosa possiamo fare, allora, per salvaguardare oggi la verità della nostra esperienza? In realtà ciò che la clinica delle dipendenze e delle perversioni rende manifesto è che la psicanalisi non può nulla, se non riesce ad influire sulle forme sociali (per esempio familiari) alle quali possiamo ricondurre queste patologie, come appare evidente dal fatto che esse spesso non sono affrontabili se non grazie all'intervento di mutate situazioni sociali: le dipendenze nelle comunità terapeutiche e le perversioni in base agli obblighi imposti dal tribunale (come vedremo meglio nel capitolo che dedicheremo alla cura). Si tratta certamente d'una strada molto ardua, ma che pure è l'unica possibile.

8. Perché il mito di *Totem e tabù* non spiega l'origine della legge

Se è già sorprendente che Lacan non abbia utilizzato le riflessioni di Lévi-Strauss sul totemismo e la funzione paterna, lo è certamente ancora di più il fatto che non abbia mai tenuto conto delle importantissime riflessioni sulla proibizione dell'incesto che si trovano nel primo libro importante dell'antropologo francese, che pure Lacan ha utilizzato per altri aspetti: *Le strutture elementari della parentela*.

Dovunque ci sia una legge – si tratta d'un fatto assolutamente universale –, vi è anche una legge che proibisce l'incesto. In altri termini, la proibizione dell'incesto è l'unica legge davvero universale. Naturalmente variano molto, a seconda delle società, i confini di ciò che s'intende per incesto, ma in qualunque gruppo sociale esistono dei rapporti matrimoniali e sessuali proibiti. Questa legge del resto è una sorta di strano parallelo delle due uniche parole che sono altrettanto universali, «mamma» e «papà», parole che si trovano più o meno uguali in tutte le lingue, del

tutto a prescindere dalle parentele linguistiche o culturali. È stato dimostrato che queste due parole sono universali per il semplice motivo che, in definitiva, all'origine, non sono affatto delle parole, ma l'effetto fonetico dei movimenti di suzione, per quanto riguarda «mamma», e d'interruzione della suzione, per quanto riguarda «papà». Solo a un certo punto dello sviluppo dei bambini i suoni che le compongono cessano d'essere quello che sono, vale a dire delle semplici espressioni motorie, vengono raddoppiati, appunto per segnalare che non si tratta d'emissioni casuali, e diventano delle effettive parole, entrando a far parte della lingua, dal momento che vengono assunte in un reticolo di significanti che, beninteso, è già perfettamente costituito prima che il bambino impari a parlare. Il significante «c'è già» ed è logicamente impossibile concepire la sua genesi come un venire ad essere dal nulla. Infatti un determinato suono, per acquisire significazione, deve inserirsi in una struttura di differenze riconosciute che è già un sistema linguistico. Da un punto di vista strutturale, occorre fermarsi a questa constatazione.

Naturalmente a questa impostazione si potrebbe contrapporre il fatto che, benché gli uomini siano senza dubbio gli unici animali parlanti, ne esistono tuttavia degli altri che usano degli strumenti di comunicazione ben riconoscibili, che hanno indiscutibilmente il valore di segni (d'un determinato pericolo, della possibilità di trovare del cibo in un certo luogo ecc.). Anche se un segno ed un significante non sono lo stesso, perché il primo rappresenta qualcosa, mentre il secondo rappresenta, come Lacan non s'è stancato di ripetere, soprattutto chi parla, dobbiamo allora chiederci se è possibile tentare di pensare geneticamente il sorgere della significazione, e quindi della funzione paterna e della proibizione dell'incesto in quanto legge universale. Freud, formulando il mito di *Totem e tabù*, ha in realtà tentato di rappresentare la genesi della nostra concezione della paternità e della proibizione dell'incesto, supponendo che entrambe scaturiscano dall'uccisione del padre dell'orda. Ma anche lui ha potuto farlo solo supponendo che il significante «ci fosse già». Infatti Freud parte da un ordine primitivo, quello regolato dalla volontà dell'*Urvater* – del padre originario –, che però è un ordine già determinato linguisticamente, perché, se così non fosse, nulla distinguerebbe la mitica orda di *Totem e tabù* dalle orde di scimmie africane regolate in modo così simile a quello previsto da Freud, eccetto che per un fatto: le scimmie non parlano e quindi il capo dell'orda è riconosciuto come capo, ma non certo come padre, mentre l'incesto, lungi dall'essere vietato, è regolarmente praticato, pur non essendo affatto riconosciuto come tale.

Ora, secondo il mito freudiano, la proibizione dell'incesto è solo la manifestazione del volere del più forte: l'incesto è proibito dal capo dell'orda, vale a dire dal «padre», non perché sia illegale, ma semplicemente perché egli vuole avere per sé solo tutte le donne. Come quindi non ci può essere paternità senza l'esperienza – anche linguistica – dell'amore, così non ci può essere legge se chi la formula non vi è sottoposto a propria volta. La legge e la volontà del più forte sono cose senza dubbio diverse. Infatti la prima, come ha mostrato Vico nelle sue splendide opere giuridiche, non sorge affatto dalla volontà del più forte, ma dal duello, proprio perché in esso gli sfidanti si riconoscono in partenza una parità senza la quale non potrebbe esserci nemmeno la loro sfida. Il terzo, che nella legge sarà poi incarnato nel giudice, dice Vico, è in realtà già presente fra i due sfidanti, proprio in quanto entrambi, riconoscendosi pari, si riconoscono anche sottoposti al rischio della sconfitta e della morte. Ma niente di tutto questo è percepibile in *Totem e tabù* e nel mito freudiano dell'orda primitiva.

Il mito di *Totem e tabù* è quindi formulato sulla base di due reticoli contraddittori: da una parte il linguaggio, che è supposto esserci già in partenza, dall'altra un ordine supposto naturale, ma che potrebbe essere tale solo se il linguaggio non intervenisse affatto. Freud in realtà sovrappone i due piani, e il suo mito funziona solo grazie a questa sovrapposizione. Ne consegue che il registro della legge (la proibizione dell'incesto) e il riconoscimento della paternità non sorgono «in natura», e tanto meno in una struttura che dovrebbe essere al tempo stesso naturale e culturale, come l'orda freudiana. Questa inconseguenza logica nella relazione fra i due piani è così palese che viene da chiedersi come mai non sia stata rilevata, prima di tutto dallo stesso Freud. Probabilmente l'unica risposta plausibile a questa domanda è che il mito freudiano rappresenta, più che la struttura supposta originaria del sociale, il suo collasso moderno, vale a dire quello delle cui conseguenze Freud, in quanto analista, era chiamato ad occuparsi. Ma, se questo è vero, dobbiamo essere franchi: è molto grave che una pratica come quella analitica, la quale per definizione non si occupa che del disagio, scambi per struttura sociale originaria una situazione che invece è l'effetto del suo crollo. Ed è grave non certo per dei motivi culturali, ma perché questa strana cecità lascia poco da sperare circa l'efficacia di quella stessa pratica, tutte le volte che ad essa si porranno dei problemi connessi con le strutture sociali. E certamente tutti i problemi di cui si occupa la psicanalisi lo sono.

Se quindi si vuole elaborare un mito dell'origine della legge – e non si può tentare di fare altro che questo – è evidente che non si può dare per presupposto, come ha fatto Freud, che essa sorga dopo il linguaggio, dal momento che non può esserci legge senza linguaggio e che il linguaggio stesso è già una legge per qualunque parlante. Un mito dell'origine della legge, quindi, non può che essere un mito dell'origine del significante. Ma da questo punto di vista solo una cosa è sicura: il significante non può generarsi che da ciò che non lo è, come le parole «mamma» e «papà» sorgono dai movimenti dell'*infans*, e non dal sistema linguistico che usano i loro genitori.

9. La proibizione dell'incesto come rappresentante del principio di legittimità

Nel volume di Lévi-Strauss sulle *Strutture elementari della parentela* (Feltrinelli, Milano 1972) appare evidente che la proibizione dell'incesto, pur essendo il primo fatto culturale del tutto manifesto – vale a dire la prima legge – dev'essere situato tuttavia interamente dalla parte della cultura, perché non è affatto una sorta di mediazione tra la natura e la cultura. Infatti con la proibizione dell'incesto ci troviamo nell'universo delle regole, e la proibizione stessa, in quanto proibizione universale, sembra una sorta di prima regola, la cui funzione è soprattutto di segnalare che non si è più in una situazione naturale, ma appunto culturale (proprio perché il desiderio viene sottoposto ad una legge). Scrive infatti Lévi-Strauss:

> Il *fatto della regola*, considerato in modo assolutamente indipendente dalle sue modalità, costituisce in effetti l'essenza stessa della proibizione dell'incesto. Se infatti la natura abbandona l'accoppiamento al caso e all'arbitrio, la cultura non può non introdurre un ordine di qualche tipo laddove non ne esiste alcuno. Il ruolo primordiale della cultura è di assicurare l'esistenza del gruppo come gruppo e di sostituire dunque l'organizzazione al caso, così in questo come in tutti gli altri campi. La proibizione dell'incesto costituisce una forma o anche forme assai diverse d'intervento ma, prima di ogni altra cosa, essa è intervento, più esattamente essa è *l'intervento* (p. 75).

Quindi la proibizione dell'incesto, prima di proibire questo o quello, definisce il fatto che si è all'interno d'una regola e il fatto che questa regola interviene. Proprio per questo essa è l'unica legge universale. Possiamo quindi incominciare a trarne una conseguenza: la regola non è in rapporto con la consanguineità totemica del clan, come per esempio credeva Durkheim, ma invece dipende – com'è evidente dal punto di vista strutturale – dalla manifestazione, nella regola, del fatto che c'è regola. Ciò significa che la proibizione fa parte delle varie regole che s'impongo-

no nel vivere sociale, quindi d'una legge che potrebbe anche essere scritta, ma che viene riconosciuta come tale solo in un campo di legalità che è già legittimamente costituito. La proibizione dell'incesto, quindi, in questo campo, ha il privilegio di rappresentare la legittimità della legalità, del resto in termini molto simili alle costituzioni, che segnalano, fra le leggi d'uno stato, quali sono i princìpi di legittimità delle sue leggi. Ma, come la costituzione, pur segnalando questi princìpi, non coincide con essi, dal momento che i primi fanno parte d'una legge che, in quanto logicamente presupposta, non è inscrivibile fra le altre, allo stesso modo la proibizione dell'incesto non è identica al principio di legittimità che pure rappresenta all'interno delle leggi legittime. La proibizione dell'incesto manifesta quindi che, dietro le regole o le leggi, c'è un'altra legge, non scritta, che si manifesta in modo privilegiato in una delle regole, costituendola come l'unica necessariamente universale: la stessa proibizione dell'incesto. Ne consegue che questa proibizione è un fattore determinante della struttura sociale, in quanto ne conforma le unità fondamentali, ma lo è *solo secondariamente*, perché essa è l'immediata e diretta manifestazione *dell'azione stessa* di qualcuno (quindi non dell'atto giuridico, che presuppone già l'esistenza d'una legge). Infatti la legge, in quanto tale, non agisce affatto, e rispettarla non significa compiere un atto, ma solo un'attuazione. Tuttavia l'atto di cui stiamo parlando e che si manifesta nella proibizione universale dell'incesto, è quello d'un soggetto che non sarebbe tale se non si situasse all'interno d'un gruppo strutturato (regolato) da leggi. In altri termini, la legge non scritta non proibisce questo o quello, ma costituisce il principio prelegale di legittimità della legge, come nell'esempio che prima abbiamo tratto da Vico il riconoscimento implicito della parità dei contendenti fonda l'esistenza del diritto e della legge prima ancora che entrambe vengano riconosciute. La proibizione dell'incesto, quindi, non è, ma rappresenta, nel registro delle leggi, il loro principio di legittimità. È come se questa legge universale, che in definitiva è la proibizione del desiderio, sancisse la sottomissione del desiderio stesso al registro del riconoscimento *legittimo* fra i componenti del gruppo sociale.

10. La violenza della legge

La nostra definizione di perversione, come comportamento che utilizza in maniera illegittima la legge, ci ha costretti ad aprire, in questo capitolo, una necessaria parentesi sul modo in cui la psicanalisi – ma anche, molto più in generale, tutta la cultura contemporanea – ha inteso la sua funzione. Ciò che abbiamo appena articolato, partendo dall'articolazione lévi-straussiana della proibizione dell'incesto – alla quale torneremo fra poco – ci ha anche suggerito d'insistere sul carattere necessariamente duplice della legge. Su questo punto, sul quale ci siamo già soffermati altrove, crediamo utile tuttavia spendere ora poche parole riassuntive. Che la legge sia sempre stata duplice è immediatamente evidente anche ad una considerazione solo descrittiva, come dimostra il fatto che gli stessi sistemi giuridici moderni, che sono stati formulati proprio in base all'intento d'evitare il riconoscimento di tale duplicità, non hanno potuto che reintrodurla attraverso la distinzione fra le leggi contenute nelle costituzioni e tutte le altre. In realtà il positivismo giuridico è sorto proprio per evitare al diritto degli stati moderni di doversi confrontare con quei princìpi di legittimità esterni alla legislazione concreta che tanta importanza avevano avuto nell'antichità e nel Medioevo, come la legge divina ed il diritto naturale. La legislazione moderna è stata concepita quindi sulla base del presupposto che *tutte* le leggi dovessero essere riconosciute ed approvate come tali.

Questo principio, che serviva a rendere autonomo lo stato da ogni ingerenza esterna, per esempio dal potere della Chiesa, del senso comune ecc., è stato pagato tuttavia con un prezzo molto esoso, vale a dire con la conseguente infondatezza del diritto, alcuni inconvenienti della quale sono stati per esempio la sua incapacità d'opporsi, nelle situazioni di tensione sociale e politica, all'approvazione di leggi ingiuste e dispotiche, lasciando aperta – come ha perfettamente compreso un grande giurista come Carl Schmitt – un'unica possibilità al mutamento dei princìpi legali: la violenza. (Ma naturalmente anche i riflessi clinici della concezione moderna della legge sono immediatamente evidenti, soprattutto nelle dipendenze e nelle perversioni).

11. Duplicità della legge

Nella prospettiva del diritto positivo, quindi, l'antica e sempre riconosciuta duplicità della legge non poteva che venire velata, mentre tutto il diritto antico – e non solo l'antica filosofia del diritto – ne aveva riconosciuto apertamente la necessità. Cicerone, per esempio, ne aveva fatto, nel *De legibus*, un vero principio della legalità (quindi un principio di legittimità). Se infatti, scrive, si rinunciasse a riconoscere che la legge dello Stato dev'essere fondata su una legge superiore e non inscrivibile all'interno di nessun codice lega-

le, si sarebbe immediatamente costretti ad ammettere che nulla distingue le buone leggi da qualunque capriccio del legislatore, che potrebbe in qualunque momento rendere legali anche le colpe più terribili, come la delazione, il furto e l'assassinio. E non possiamo dimenticare che proprio la storia del secolo XX ha dolorosamente dimostrato che queste considerazioni di Cicerone, trasmesse poi, attraverso Sant'Agostino, a tutto il diritto medioevale, non sono affatto il prodotto d'un pregiudizio religioso, dal momento che la pretesa autonomia del diritto non ha impedito che divenissero legali, all'interno degli stati totalitari, la persecuzione razziale e politica, la delazione sistematica, i campi di concentramento e l'assassinio degli oppositori, veri o presunti, del regime di governo (e tutto ciò, ben inteso, senza che i riferimenti costituzionali venissero modificati: la Germania hitleriana conservava la costituzione della Repubblica di Weimar...). Curiosamente, l'evidenza di questo paradosso dell'autonomia del diritto non è stata notata proprio da giuristi della statura di un Hans Kelsen, che ha continuamente tentato di dimostrare questa autonomia, pur avendo potuto constatare *de visu* a quali conseguenze terribili tale concezione del diritto aveva contribuito a portare negli anni della seconda guerra mondiale e della guerra fredda.

E tuttavia i motivi della duplicità della legge sono facilmente comprensibili dal punto di vista d'una logica della significazione. Una legge o un sistema di leggi in realtà non è altro che un sistema di significazioni che, in quanto tale, non può che essere arbitrario. Ora, una legge non può essere ritenuta fondata che facendo ricorso ad un dato esterno alla significazione (e quindi alla legge). La «prima» legge, di conseguenza, è per propria natura non inscrivibile fra le «seconde» (come pretende invece di fare il diritto costituzionale). Proprio per questo i sistemi legali antichi erano fondati solitamente sul suggerimento d'un dio, perché solo la sua parola avrebbe potuto fondare, al di fuori delle stesse leggi che dettava, il loro principio di legittimità (l'esempio delle leggi mosaiche è assolutamente evidente).

Su questi temi, naturalmente, non possiamo dilungarci in questa sede. Basti però notare che tutto sommato non è un caso che l'unico giurista di rilievo che abbia in qualche modo collaborato con Freud è stato proprio Hans Kelsen (che pubblicò su «Imago» un articolo sull'*Amore platonico*).

12. A che serve la proibizione dell'incesto

Da tutto ciò che abbiamo detto risulta quindi che la funzione della legge non può essere preceduta e «spiegata» riconducendola alla funzione paterna, dal momento che questa non esisterebbe nemmeno se non fosse già costituita all'interno d'un ordine legale – di diritto – che si costituisce solo a causa del riconoscimento reciproco *fra pari*. Se ora torniamo al testo di Lévi-Strauss sulle *Strutture elementari della parentela*, vediamo che egli sottolinea che c'è una relazione assai stretta – tanto stretta che, a dire il vero, i suoi termini sono in realtà uno solo – tra le regole matrimoniali e le regole della spartizione dei beni in un certo contesto sociale e giuridico. Il matrimonio, come Lévi-Strauss lo descrive, non è che una struttura economica:

> Fissando una regola d'obbedienza generale e quale che sia questa regola, il gruppo afferma il suo diritto di controllo su ciò che legittimamente considera come un valore essenziale, rifiuta di sanzionare l'ineguaglianza naturale della distribuzione dei sessi in seno alle famiglie e stabilisce un solo fondamento possibile: la libertà d'accesso alle donne del gruppo da parte di tutti gli individui. Il fondamento è in sostanza il seguente: né la condizione di fratello, né quella di padre possono essere invocate per rivendicare una moglie. Una tale rivendicazione è valida soltanto in forza del titolo per cui tutti gli uomini vengono ad essere uguali nella competizione per tutte le donne: quello delle loro rispettive funzioni definite in termini di gruppo e non di famiglia (p. 87).

La proibizione dell'incesto, quindi, per Lévi-Strauss, interviene perché il padre e il fratello non sono, con le donne della propria famiglia, nella stessa relazione in cui sono tutti gli altri; essi sono molto più vicini ad esse ed hanno quindi con loro una relazione privilegiata, che sarebbe molto facile sfruttare sessualmente, sottraendo le donne del nucleo familiare alla regola della circolazione sociale dei beni e quindi della parità fra i membri del gruppo. La regola matrimoniale interviene in base al principio per cui tutti quanti hanno gli stessi diritti su qualunque donna, ed è proprio su questo «avere gli stessi diritti» che si fonda l'ordinamento sociale, che sarebbe invece contraddetto se, fra tutti quelli che hanno gli stessi diritti, intervenissero anche il padre e il fratello, perché essi avrebbero per così dire *maggiori* diritti sulle donne della propria famiglia. Infatti Lévi-Strauss continua:

> Il matrimonio pare come una istituzione a tre, non soltanto nel *vaudeville*. Esso è tale sempre e dovunque per definizione. Poiché le donne costituiscono un valore essenziale per la vita del gruppo, in ogni matrimonio interviene necessariamente il gruppo in duplice

forma: quella del rivale che, tramite il gruppo, afferma che egli possedeva un diritto d'accesso pari a quello del coniuge [...] e quella del gruppo in quanto gruppo, il quale afferma che la relazione che rende possibile il matrimonio deve essere sociale ossia definita nei termini del gruppo, e non naturale, con tutte le conseguenze incompatibili con la vita collettiva [...]. Considerata nel suo aspetto puramente formale, la proibizione dell'incesto non è altro che l'affermazione da parte del gruppo che, in materia di relazioni fra i sessi, *non si può fare qualsiasi cosa*. L'aspetto positivo dell'interdizione è di abbozzare un inizio di organizzazione (p. 88).

L'agente della proibizione dell'incesto, quindi, non è sicuramente il padre, ma il gruppo in quanto tale, cioè in quanto si manifesta come gruppo proprio perché annulla il privilegio naturale paterno – o più in generale della famiglia – a favore del privilegio del gruppo. In realtà è solo all'interno del gruppo sociale che il padre diviene realmente padre in senso simbolico. Prima della proibizione dell'incesto – vale a dire prima del costituirsi dell'ordinamento giuridico del gruppo – il padre sarebbe infatti tale solo dal punto di vista biologico. Per Lévi-Strauss, quindi, la proibizione dell'incesto è espressione immediata e quindi universale della primato del gruppo sulla famiglia e non certamente della famiglia sul gruppo, come si potrebbe credere nei termini freudiani del mito di *Totem e tabù*. Ora, non camuffando in termini d'una presunta naturalità della funzione paterna l'origine della legge, la soluzione lévi-straussiana ci consente di cogliere l'origine del diritto nella sua genesi non temporale ma logica, proprio dal riconoscimento etico e morale, prima ancora che giuridico, della parità fra differenti individui non legati da un legame naturale (familiare), come abbiamo visto nell'esempio vichiano del duello.

Le osservazioni di Lévi-Strauss circa il primato del gruppo sulla famiglia comportano quindi che il gruppo in quanto tale si costituisca su una base di parità fra i suoi componenti nei confronti delle donne. È proprio perché tutti i componenti del gruppo sociale sono pari nelle loro possibilità d'aspirare a sposare una determinata donna che alcuni componenti del gruppo – proprio quelli che sono più vicini ad essa, vale a dire i suoi familiari – devono venire esclusi da questo diritto. La proibizione dell'incesto segnala quindi il fatto che il gruppo, per vivere e sopravvivere come struttura sociale, deve privilegiare lo scambio dei beni in generale e quello delle donne in particolare, sulla base d'una parità virtuale fra i suoi componenti, laddove invece la famiglia contrasta inevitabilmente con questa parità. Le donne che nascono nella famiglia sono per definizione un bene non della famiglia, ma del gruppo sociale, e la proibizione dell'incesto significa in definitiva semplicemente questo: le donne non appartengono alla famiglia, anzi i familiari sono esclusi da questo bene, che pure producono. L'universalità della proibizione dell'incesto consiste sempre in questo privilegio del gruppo sociale sul gruppo familiare. Lo scopo della proibizione dell'incesto – ed il motivo della sua universalità – è di garantire lo scambio. La proibizione dell'incesto è la valvola che deve garantire la possibilità della circolazione sociale. Invece ogni mito dell'origine della legge che la faccia risalire ad un ordinamento supposto non etico, ma naturale, non spiega affatto l'origine della legge, anche se mostra molto bene la decadenza della sua funzione. Il mito di *Totem e tabù* non è un mito del sociale, ma un mito della decadenza del sociale, vale a dire della sua patologia.

13. La proibizione dell'incesto come regola esogamica

La proibizione dell'incesto è quindi un effetto dello scambio che regge il sociale in base al principio del primato della parità – stabilita nell'atto, e quindi eticamente – fra gli appartenenti al gruppo. Ma lo scambio sociale, per essere veramente tale, dev'essere reciproco. Ne consegue che la proibizione dell'incesto non è che un aspetto delle regole che determinano, nell'ambito sociale, la circolazione delle donne fra gli uomini, e quindi la possibilità del matrimonio come sanzione giuridica dell'amore. L'esigenza dell'impianto esogamico sorge proprio da quella d'assicurare all'interno del gruppo la circolazione delle donne. Scrive Lévi-Strauss:

Come l'esogamia anche la proibizione dell'incesto è una regola di reciprocità; io infatti rinuncio a mia figlia o a mia sorella solo a patto che anche il mio vicino rinunci alle sue. La violenta reazione della comunità davanti all'incesto è la reazione di una comunità lesa: a differenza di quel che avviene per l'esogamia, lo scambio può non essere esplicito nell'immediato, ma il fatto che io possa ottenere una moglie è la conseguenza del fatto che un fratello o un padre abbiano rinunciato a lei (p. 112 sg.).

Naturalmente la regola non stabilisce a profitto di chi si rinunci alle donne della propria famiglia. Nel caso dell'esogamia, il beneficiario – vale a dire la classe matrimoniale beneficiaria – è sempre definito. Quindi nell'esogamia bisogna prima definire le classi matrimoniali, per poter definire poi una relazione tra di esse. Ora, a differenza della proibizione dell'incesto, l'esogamia non è una regola universalmente accettata. È tuttavia evidente che la stessa proibizione dell'incesto costituisce un limite esogamico di grado zero: una donna appartenente alla famiglia d'un sog-

getto potrà sposare tutti gli uomini che non appartengano ad essa. Evidentemente i confini fra le relazioni che vengono ritenute incestuose e quelle che non sono ritenute tali variano molto a seconda delle società e delle epoche, ma ciò è del tutto indifferente quanto alla motivazione di fondo del divieto. Del resto la proibizione d'un certo comportamento è sempre il rovescio dell'imposizione del comportamento opposto, tenendo conto d'un determinato reticolo di contrapposizioni concettuali. Infatti la proibizione dell'incesto non è che il risvolto dell'imposizione esogamica: alcuni matrimoni – e *quindi* alcuni rapporti sessuali – sono proibiti perché ne sono obbligatori degli altri. (È del resto superfluo ricordare che anche nella nostra società vigono delle regole esogamiche, anche se non sono sancite da nessuna legge, ed in base ad esse una donna appartenente ad una determinata classe sociale, per esempio, difficilmente sposerà un uomo appartenente ad una classe inferiore).

Che comunque la proibizione dell'incesto sia una sorta di proibizione esogamica minima, nella quale viene eliminata ogni altra classificazione, se non quella fra proibito e consentito, e che quindi il matrimonio si manifesti sempre come scambio, è quanto si vede chiaramente nelle organizzazioni esogamiche di tipo dualistico, nelle quali l'intera impalcatura sociale è sostenuta dai due clan esogamici. Come scrive Lévi-Strauss, «il sistema dualistico non produce la reciprocità, ma ne costituisce piuttosto la messa in forma» (p. 121). Ciò significa che il principio di reciprocità – e di parità –, sul quale ci siamo già soffermati, è già implicito nella proibizione dell'incesto. Le strutture dualistiche sono comunque l'attuazione più chiara del sistema dello scambio, o meglio del suo *principio* giuridico e sociale. Beninteso, il principio dualistico è diffuso soprattutto nelle società molto arcaiche, tanto che le strutture dualistiche hanno un loro privilegio, che ha fatto sì che alcuni antropologi le abbiano considerate come un momento universalmente necessario, dal punto di vista delle strutture sociali, anche se non risulta affatto che tutte le società siano passate attraverso di esse (sono stati Taylor e Frazer che hanno formulato l'ipotesi del privilegio delle strutture dualistiche; si tratta quindi di considerazioni che erano perfettamente accessibili anche a Freud, che però non le ha utilizzate in nessun modo).

VI. *L'incesto come perversione*

1. L'incesto è sempre l'effetto d'una sconfessione della legge

La parentesi aperta da noi nel capitolo precedente non ci ha allontanati affatto, come forse potrebbe sembrare, dall'oggetto di cui ci stiamo occupando, dal momento che la definizione di perversione che noi abbiamo proposto ci ha costretti inevitabilmente a rivedere alcuni dei principi di fondo della psicanalisi classica. Dalla nostra definizione di perversione si deduce del resto, come abbiamo già accennato di sfuggita, che non tutti i comportamenti che di solito vengono definiti perversi possono essere considerati tali; che alcuni lo devono essere sicuramente, anche se da questo non si deduce immediatamente che i soggetti che li adottano possano essere considerati come casi di perversione; ed infine che altri comportamenti, che di solito non vengono affatto definiti perversi, invece devono essere considerati tali. Dedicheremo questo capitolo ad un comportamento che di solito non è incluso nell'elenco delle perversioni sessuali, vale a dire all'incesto, ed il prossimo a considerare un esempio di perversione non sessuale (l'antisemitismo). Infine il capitolo conclusivo sarà invece dedicato al problema della cura della perversione.

Quanto all'incesto effettivamente praticato all'interno delle famiglie, dopo quanto abbiamo detto sia sulla natura della perversione, sia sul significato da attribuire alla funzione paterna ed alla proibizione dell'incesto, è immediatamente evidente che il termine «perversione» è quello più adatto a designarlo. Nell'incesto infatti accade che la prossimità legale, per esempio fra un padre ed una figlia, viene utilizzata dal primo in termini immediatamente contraddittori con il suo significato giuridico e con il principio di legittimità che sta implicitamente – ma non solo – alla base delle leggi dello stato che salvaguardano i diritti dell'infanzia.

Negli ultimi anni un'eccellente bibliografia si è accumulata su tali problematiche, soprattutto in seguito alle attività del Centro Bambini

Abusati di Milano e del Centro Hänsel e Gretel di Torino. Ai risultati raggiunti in lunghi anni di pratica da autori come Marinella Malacrea, Sebastiano Vassalli, Stefano Cirillo, Claudio Foti non abbiamo nulla da aggiungere, se non per rilevare come tutte le caratteristiche da essi riscontrate nei genitori «abusanti» rientrino perfettamente nella nostra definizione di perversione, che ne riceve così una luce sinistra, è vero, ma proprio per questo essenziale.

Se ripensiamo per un attimo a ciò che abbiamo osservato sulla funzione della proibizione dell'incesto in qualunque ordine sociale, appare immediatamente evidente che il cosiddetto abuso sessuale dei bambini consiste sempre, in definitiva, in un rifiuto del principio stesso dell'ordinamento sociale (vale a dire della legge), rifiuto che viene a manifestarsi proprio ad opera di coloro che, come i genitori, dovrebbero farsene i rappresentanti ed i garanti.

Naturalmente, schematizzando, come siamo costretti a fare, dobbiamo rilevare che nella stragrande maggioranza dei casi l'abuso è compiuto dal padre e «lasciato compiere» (almeno fino a un certo punto) dalla madre. Le storie familiari di straordinario interesse che sono state raccolte dalla bibliografia cui ora ci stiamo riferendo (ma naturalmente anche da quella non italiana) lasciano poi emergere una caratteristica quasi generale, vale a dire la tendenza al ripetersi di tali situazioni d'abuso dei bambini di generazione in generazione. Del resto ciò non ci sorprende minimamente, dal momento che, come abbiamo già visto, è proprio il fatto che il figlio venga messo nella posizione dell'oggetto di desiderio, invece che in quella dell'oggetto d'amore, che genera sempre la perversione in tutte le sue forme (anche in quelle meno estreme). La perversione, in altri termini, tende a riprodurre se stessa, istituendo, al posto dell'ordine civile e legale, un ordine rovesciato, al quale i più grandi teorici della perversione – per esempio Sade e Fourier – hanno tentato addirittura di dare una sembianza d'unico ordinamento giuridico davvero liberale: avere il diritto di godere del corpo d'un altro solo perché lo si desidera sarebbe veramente il trionfo estremo del principio rivoluzionario, come il Divino Marchese scrisse in *Francesi ancora uno sforzo, se volete essere davvero repubblicani.*

Crediamo importante sottolinearlo, non perché a questo strano liberalismo vogliamo contrapporre nessuna *pruderie* dei buoni sentimenti (che spesso non è meno perversa dei comportamenti ai quali vorrebbe contrapporsi), ma perché tutta la cultura degli ultimi due secoli è stata attraversata da una tendenza inarrestabile a scambiare la libertà per il diritto d'annullare la libertà e persino la vita degli altri. Non può essere solo per un caso che mai come in questi ultimi due secoli si sia parlato tanto di libertà e che nel contempo la si sia negata concretamente al punto di sterminare in guerre assurde ed insensate milioni e milioni di vite umane.

Naturalmente mi si potrebbe obiettare che, con tutto ciò, il comportamento delle poche famiglie abusanti non ha assolutamente nessuna relazione, e questo statisticamente è senza dubbio vero. Ma il problema non è questo. È invece che proprio la migliore cultura liberale occidentale, a metà strada fra la rivoluzione francese e la caduta del muro di Berlino, ha potuto concettualizzare – anche servendosi per questo della teoria di Freud – che il desiderio umano è di per sé inevitabilmente e strutturalmente incestuoso (proprio perché c'è una legge universale che proibisce l'incesto); e lo ha potuto fare, ben inteso, assumendo il problema non dalla parte dei genitori, ma proprio da quella dei figli, e quindi ascrivendo in definitiva proprio a questi ultimi la responsabilità di questo fatto.

Spesso, nella letteratura sulle situazioni di abuso sessuale, si è insistito sul fatto che lo stesso Freud, dopo aver messo in rilievo come fattore patogenetico dell'isteria la seduzione da parte d'una persona adulta, ha poi rapidamente cambiato orientamento, sostituendo alla teoria della seduzione quella dell'origine fantasmatica dell'isteria: l'incesto non c'è mai stato in effetti, ma è solo stato rappresentato fantasmaticamente dal soggetto. Nell'insistenza su questa osservazione, del resto, non è assente un'ombra, nemmeno troppo sfumata, di rimprovero: Freud avrebbe contribuito insomma a velare la frequenza dei casi in cui l'incesto si verifica davvero.

Naturalmente, per dare a questa osservazione uno statuto d'autentica obiezione alla psicanalisi freudiana non basta certo fermarsi a questo punto, e bisogna spingersi oltre, e considerare se per caso la psicanalisi stessa, in quanto ha partecipato alla *migliore* cultura liberale post-illuministica, non abbia forse senz'accorgersene contribuito a velare, invece che a smascherare, una strisciante ma continua perversizzazione della relazione fra i soggetti e la legge, perversizzazione – se mi si consente d'usare quest'orrendo neologismo – che procederebbe da quella caduta dei presupposti trascendenti della legge che proprio l'illuminismo prima e la rivoluzione francese poi promossero in nome di un'organizzazione civile e sociale che, certo, si sentiva sempre più oppressa dal complicato apparato delle sovranità individuali, ma che non ha potuto democratizzare la vita politica senza passare per una serie ripetuta e sconfortante di bagni di sangue, dapprima velati ancora dall'eroismo rivoluzionario e dalle esigenze degli equilibri nazionali, poi, con lo scoppio delle due guerre mondiali, messi in mostra in tutta la loro barbara crudezza.

Tutto questo ha qualcosa a che fare con la perversione? Crediamo di sì, perché, per impostare chiaramente il problema della sua natura, è necessario che anche la psicanalisi abbandoni molte delle presunte autoevidenze culturali che sono state alla base di due secoli di storia e che forse potrebbero portare oggi anche alla fine della nostra cultura, se non riusciremo a comprendere meglio quali punti di fragilità e di collasso intellettuale hanno potuto consentire che l'epoca del progresso civile, culturale e scientifico sia stata anche l'epoca del terrore, delle stragi indiscriminate e delle guerre mondiali.

2. Violenza e violenza

La differenza tra le situazioni incestuose e quelle di pedofilia non è poi molto grande, se si pensa sia alla frequenza con cui sono i genitori stessi ad imporre ai propri bambini degl'incontri sessuali con degli adulti, sia al fatto che un adulto è sempre – e del tutto a prescindere da ogni effettivo legame di parentela con un bambino – in una posizione parentale nei suoi confronti. È noto del resto che gli stessi pedofili di solito cercano degl'incontri con bambini che abbiano già in partenza dei problemi familiari, perché sono quelli che più facilmente possono essere raggiunti e persuasi dalle loro richieste sessuali. Certo, il termine «violenza» – con il quale vengono designate di solito tali situazioni – ricopre significati molto diversi, e a volte persino contrapposti, tanto che il suo uso in un senso sempre negativo è tutto sommato pericoloso, perché fa dimenticare che la violenza, di per sé, non sempre è un male, dal momento che anche l'amore più disinteressato s'esprime con violenza, e si deve esprimere in questo modo, se vuole divenire evidente e stare all'altezza del proprio compito, nei momenti più difficili. La violenza non è affatto il contrario della delicatezza. Sade parlava d'un «principio di delicatezza» che certo non attenua il carattere perverso delle storie che racconta, e *vice versa* ci sono forme di delicatezza che non sono meno violente, nel senso della patogenesi, della violenza scoperta e manifesta. Certo, le violenze delle quali i bambini possono essere fatti oggetto sono di tipo molto diverso. Altro è la trascuratezza o l'incapacità d'ascoltare, altro l'assenza di punti di riferimento educativi, altro la costrizione sessuale vera e propria. Tuttavia le differenze fra queste modalità di violenza non sono sicuramente tanto grandi come potrebbe sembrare, perché esse si traducono tutte nella stessa ignoranza dell'individualità dell'altro – del bambino –, vale a dire nell'incapacità di rispettare in lui il principio della sua individuazione.

Ma non sempre le famiglie in cui si sviluppano delle perversioni adottano delle modalità manifestamente violente di comportamento. In realtà l'incapacità d'ascoltare spesso non è meno violenta delle percosse o degli atti manifestamente sessuali, e c'è un rifiuto *a priori* della violenza – il cosiddetto permissivismo – che di per sé non è meno violento della violenza che vorrebbe respingere. L'assenza della punizione, come la psicanalisi ha sempre riconosciuto, spesso è una punizione molto più grave della capacità d'assegnarla, perché costringe il soggetto a punire se stesso, con conseguenze inibitorie che spesso possono divenire addirittura permanenti. E non è affatto escluso che l'infelicità che veniva spesso riservata ai bambini nelle vecchie famiglie patriarcali non avesse degli effetti positivi, che sono invece del tutto scomparsi dalle famiglie odierne, nelle quali i genitori pensano d'essere degli ottimi educatori solo perché si rifiutano di svolgere il proprio compito di guida nei confronti dei figli.

Tuttavia le forme di violenza che consistono nel rifiuto del riconoscimento dell'individualità del bambino e del compito del genitore sono invece sempre opposte alla giusta violenza con cui l'amore paterno può e deve manifestarsi, se vuole non essere disgiunto dalla funzione legale che compete alla funzione d'un padre. Non è la violenza di per sé – che può anche essere indizio d'un giusto esercizio della forza – ad essere dannosa, ma la negazione del proprio compito e della vita dell'altro. La parola «violenza», invece, consente troppo facilmente di generalizzare e schematizzare dei comportamenti che rimangono distruttivi e patogenetici tutte le volte che sono indizio d'assenza e di non sottomissione al principio della legge, mentre la sottomissione a questo principio, nelle forme dell'amore, non è certo meno violento – nel senso in cui Vico parla d'una origine violenta della legge – dello stesso rifiuto della legge. Ma spesso anche il rifiuto della legge è una modalità del riconoscimento della legge, mentre il semplice conformismo non lo è mai, nemmeno quando s'adegua pedissequamente all'osservanza di tutte le regole possibili. Quando si tratta di giudicare il bene o il male, non ci si può mai accontentare delle forme, e proprio questo rende tanto difficile accordare le esigenze etiche sia con quelle morali sia con quelle giuridiche. Ma non è certo semplificando i problemi fino al punto di misconoscerne la natura che ci si avvicina alla loro soluzione.

3. *Castus, incestus*

È possibile che definire perverso il comportamento di quei genitori che compiono o lasciano compiere degli atti sessuali sui loro bambini sembri abbastanza indifferente dal punto di vista di ciò che si pensa sull'incesto. In nulla viene modificato infatti il comprensibile orrore che suscitano tali situazioni dall'aggiunta di quest'aggettivo, tanto più che una diagnosi di perversione non costituisce di certo un'attenuante – né giuridica né morale – di nessun delitto. È possibile invece che estendere l'uso del termine «perversione» a tali situazioni estreme aiuti a comprendere meglio che la perversione stessa non è, di per sé, una situazione clinica che solo raramente ed in casi eccezionali tende ad acquisire dei contorni criminali, perché essa è di per sé, anche nelle sue forme in apparenza più innocue, un comportamento sempre tendenzialmente delittuoso, proprio perché non rispetta, nell'altro, la libertà di decidere sul proprio desiderio. Crediamo opportuno sottolinearlo non per drammatizzare l'uso del termine «perversione» – cosa che sarebbe del tutto inopportuna –, ma per situarne il significato al suo giusto posto.

Tuttavia bisogna aggiungere subito che l'incesto effettivamente compiuto interviene nel campo delle perversioni in una posizione di particolare privilegio, perché in definitiva anche i comportamenti perversi che non dipendono da un'effettiva pratica incestosa nella famiglia in cui il soggetto s'è formato tendono sempre, più o meno indirettamente, verso una realizzazione spostata dell'incesto, dal momento che chiunque sia costretto a pratiche perverse per raggiungere il godimento sessuale in realtà non fa che spostare l'oggetto incestuoso al di fuori della famiglia. Paradossalmente, per la psicanalisi classica questo comportamento sarebbe normale per chiunque, com'è chiaro dalla pretesa universalità del complesso edipico: universalità che ora certo non vogliamo ridurre, ma mutare di significato. Infatti ciascuno di noi non sceglierà mai un determinato oggetto sessuale solo perché quest'oggetto gli ricorderà per qualche motivo la relazione libidica che aveva nell'infanzia con la propria madre o con il proprio padre – perché se questo fosse davvero il criterio della scelta sessuale tutti quanti saremmo perversi –, ma, proprio al contrario, sceglierà alcuni oggetti sessuali perché essi si prestano meglio a svolgere la funzione di supporto del suo amore: ed è l'amore – e non direttamente il desiderio – ad essersi formato in base alle esperienze, complesse e spesso difficili da articolare, dell'infanzia.

4. Uso ed abuso dell'infanzia: la perversione come problema politico

Il termine «abuso», quando è riferito a relazioni sessuali che degli adulti hanno con dei bambini, ha l'inconveniente di lasciar supporre che, dell'infanzia, ci sia anche un «usó» non nocivo. Ora, questo è manifestamente falso. I bambini non vengono messi al mondo né per essere usati né per essere abusati. In effetti ogni uso, in questo caso, è totalmente abusivo. «Fabbricare» dei bambini per utilizzarli in qualunque modo – anche se non tutti i modi sono ugualmente raccapriccianti – è comunque venire meno ad un compito etico e civile fondamentale: quello della trasmissione della vita e della cultura. È perché questa trasmissione può essere solo l'effetto d'un dono gratuito che la generazione è un elemento costitutivo essenziale d'ogni ordinamento giuridico, civile, politico e morale. Tuttavia non bisogna lasciarsi ingannare né dalle parole né dai pregiudizi che trasportano. Il «dono» della vita non è affatto innocuo e piacevole. Mettere al mondo un figlio significa invece accollarsi la responsabilità d'un atto di violenza così straordinario – dal momento che dare la vita significa anche dare la morte – che *proprio per questo* le cure parentali sono un dovere radicale per qualunque essere ragionevole. Fra tutte le responsabilità, quella di mettere al mondo dei figli è senza dubbio la più radicale, proprio perché dipende dal più violento – ed anche dal più giusto – degli atti di violenza. Ma appunto, condannabile non è affatto la violenza di per sé, perché essa può essere benissimo l'espressione dell'amore più compiuto, ma è la negazione dell'amore nella negazione dell'*atto* della generazione.

La nostra epoca ha smentito – soprattutto grazie alla psicanalisi – il vecchio pregiudizio sull'innocenza dei bambini. I bambini non sono affatto più innocenti degli adulti: sono solo meno capaci di realizzare i propri desideri distruttivi. Non è però sulla base di questo vero e proprio principio d'impotenza che si può comprendere perché in ogni caso un bambino *deve* essere rispettato, tanto che non a caso questo rispetto è richiesto da ogni sistema di diritto. Solo la perversione può ignorarlo, proprio perché pretende di fondare un sistema di diritto totalmente non impositivo, e paradossalmente totalmente non violento. La violenza perversa – quella che si manifesta in modi terribili soprattutto quando implica dei bambini, e in modo ancora più preoccupante quando i bambini implicati sono i figli stessi, come nei casi d'incesto – è incredibilmente fondata proprio sull'incapacità di tollerare la violenza, vale a dire sull'incapacità di distinguere l'amore dall'arbitrio. In realtà la violenza perversa

– quella che si manifesta per esempio nella pedofilia e nell'incesto – è basata proprio sulla cecità nei riguardi dell'amore, cecità che però non possiamo affrettarci a far derivare da una scelta individuale e soggettiva, dal momento che tutta la cultura moderna – anche nelle sue espressioni migliori – ha proceduto proprio nella stessa direzione. Il vertiginoso problema politico posto dalla perversione dipende dal fatto che essa esprime chiaramente e direttamente una contraddizione che, oggi, è al centro del contrasto fra le nostre modalità di vita ed i princìpi – sempre più impliciti e meno riconosciuti – che stanno alla base dei nostri sentimenti. I giornali, per esempio, quando attingono a piene mani negli episodi di cronaca che comportano delle violenze – sessuali, ma non solo – esercitate su dei bambini, non si limitano a sfruttare il compiacimento dello scandalo, ma fanno di peggio, perché mettono i bambini di cui parlano esattamente nella stessa posizione in cui essi vengono messi dagli adulti che ne fanno degli oggetti sessuali. Ciò significa che la perversione non può essere né combattuta né contrastata se ci si limita a descriverla e ad esecrarla, perché la descrizione e l'esecrazione ne fanno parte costitutivamente.

5. Che cosa bisogna rispettare nei bambini

La legge garantisce e sancisce giustamente la non colpevolezza dei bambini, quando si tratta di atti sessuali, non perché essi non possano commettere dei delitti, ma perché, anche quando ciò accadesse, essa riconosce un limite preciso alla loro responsabilità, perché per esempio imputa i loro atti a problemi d'ordine psicologico, invece che ad un'evidente volontà di trasgressione. Tuttavia il diritto, su questo punto, non fa che riflettere un'impostazione etica la cui origine non è certo giuridica (come dimostra il fatto che in altre epoche i diritti dei bambini venivano considerati in modi completamente differenti da quello attuale). Questa fondazione etica della non responsabilità giuridica dei bambini (e più in generale dei minori) non è che riflessa in modo deformato e ridotto nel luogo comune della loro presunta innocenza. In realtà i bambini non sono né innocenti né colpevoli. Sono, invece, dei soggetti che non sono ancora in possesso d'una compiuta capacità di decidere, perché non sono in grado di compiere alcuni atti. Evidentemente questi atti sono tutti connessi con l'impossibilità dei bambini di riprodursi sessualmente: essi possono avere – ed hanno in effetti – una vita sessuale perfettamente sviluppata ed articolata, ma questo non comporta ancora la possibilità di *generare*.

Naturalmente anche questa differenza dev'essere intesa nel suo giusto senso, dal momento che la differenza giuridica tra l'infanzia e l'età adulta non deriva di certo da una distinzione relativa alla così detta potenza sessuale, perché deriva invece dalla differenza radicale fra una struttura soggettiva che è ancora *in fieri* ed una ch'è già compiuta e che quindi, acquisendo la capacità di generare, entra anche implicitamente nell'orizzonte della morte. Certo, anche i bambini possono morire, come tutti gli esseri viventi, ma la loro morte acquista necessariamente il colore d'un fatto drammaticamente *ingiusto*, anche se naturale: l'orizzonte di senso della vita d'un bambino, infatti, non è determinato dalla morte, ma dalla sua possibilità di divenire un adulto. In altri termini, un bambino non è ancora divenuto colui che pure è già. Ed è solo questa chiara differenza naturale a fondare eticamente la differenza giuridica tra l'infanzia e l'età «d'intendere e di volere».

VII. *Il razzismo come perversione*

1. I diritti dell'uomo nell'epoca delle stragi

Per quale motivo i diritti dell'uomo non sono mai stati calpestati in maniera tanto violenta e manifesta come nell'epoca che si è aperta, in Europa ed in America, con la loro dichiarazione esplicita, per di più all'interno delle leggi degli Stati? Alla fine del XVIII secolo era facile aspettarsi che la laicizzazione del diritto e la rivoluzione, che per la prima volta aveva sancito il principio politico dell'uguaglianza, della fraternità e della libertà, avrebbero portato automaticamente ad una riduzione della violenza e dell'ingiustizia. Invece questo non solo non è accaduto, ma la violenza e l'ingiustizia hanno trovato nei ultimi due secoli, anche grazie ai progressi scientifici, che hanno messo a punto degli strumenti di distruzione prima impensabili, dei modi di manifestarsi che mai erano stati più diretti. In nessuna delle epoche «barbare» del passato erano morti nelle guerra, nelle persecuzioni e nelle rivoluzioni tanti milioni di persone. Che cosa quindi ha fatto sì che l'epoca dei diritti dell'uomo sia stata anche quella in cui questi diritti sono stati e sono ancora tanto scopertamente negati ed ignorati?

Una domanda come questa non è affatto fuori luogo in un libro sulla perversione, se è vero che una diagnosi non può essere pronunciata facendo astrazione dalle concrete situazioni storiche, politiche e civili in cui viene formulata. Fortunatamente, per rispondere ad essa, non dobbiamo far altro che riassumere i risultati dello splendido libro di Hannah Arendt su *Le origini del totalitarismo* (Comunità, Milano 1967[2]), partendo dal capitolo intitolato *Il tramonto dello stato nazionale e la fine dei diritti umani*. Come vedremo, tuttavia, questo volume ci sarà anche utilissimo per comprendere che cosa ci ha consentito di supporre che le perversioni non siano manifestazioni patologiche che riguardano solo la sessualità. Del resto non a caso nelle prime pagine del libro della Arendt il termine «perversione» ricorre molto spesso. Certo, non in senso clinico, ma appunto: la clinica non può essere separata dalla storia; e nemmeno le diverse sfumature di significato d'una parola possono venire distinte e divise come se il fatto che esse costituiscano tutte aspetti diversi (ipostasi diverse) d'un unico concetto possa venire dimenticato senza modificarlo in nulla. Del resto questo grosso volume della Arendt, che è stato rielaborato a lungo (la prima edizione è uscita nel 1951, la terza nel 1966), per quanto consideri un periodo storico ben determinato, non ha perso nulla della sua attualità, anzi, come vedremo, la fine della guerra fredda e del predominio politico dell'Unione Sovietica nell'Europa orientale ha ridato bruciante attualità a problematiche che chiunque, prima della caduta del muro di Berlino, avrebbe ritenuto del tutto superate, e che invece in questi ultimi anni si stanno dimostrando ancora drammaticamente attuali, come dimostrano le ripetute e sanguinose crisi politiche balcaniche.

2. Alcune note storiche

La prima guerra mondiale cancellò definitivamente quel che restava dei vecchi imperi sovranazionali europei: l'Austria e l'Impero ottomano. Non è difficile comprendere che questi Stati, che per secoli avevano lottato, con la Russia, per assicurarsi il predominio della penisola balcanica, in realtà non avevano fatto altro che tentare con scarso successo di sostituire l'antico Impero romano d'oriente, impossessandosi di Costantinopoli. Ma alla fine della prima guerra mondiale fu solo il disfacimento dell'impero turco e di quello asburgico, assieme all'uscita temporanea della Russia dalla scena politica europea in seguito alla rivoluzione del 1917, a segnare il fallimento definitivo di questi tentativi, lasciando totalmente scoperta dal punto di vista politico una parte enorme dell'Europa, dal Baltico all'Egeo. L'unica soluzione di questo enorme problema che fu proposta durante le trattative di pace di Versailles fu di estendere a questo enorme territorio il modello degli stati nazionali occidentali. Ma, come sottolinea giustamente Hannah Arendt, questo modello, che si era sviluppato in una parte d'Europa in cui ciascuno stato corrispondeva con molta precisione e pochissime eccezioni ad una sola nazionalità, era assolutamente inadatto a sostituire il potere dei vecchi imperi sovranazionali, dal momento che in tutta l'Europa orientale i numerosi gruppi etnici non vivevano affatto su territori distinti, come accadeva in Occidente, ma s'intrecciavano dovunque in un modo così complesso e variegato che nessun confine avrebbe potuto assicurare la distinzione netta d'una nazione dal-

l'altra. Le varie nazionalità erano inoltre spesso così diverse una dall'altra, dal punto di vista linguistico, storico, culturale e religioso, anche quando convivevano sullo stesso territorio o nelle stesse città, che la formazione dei nuovi stati nazionali (la Polonia, la Cecoslovacchia, la Iugoslavia ecc.) non avrebbe potuto avvenire che includendo al loro interno delle minoranze così numerose che lo stesso trattato di Versailles si preoccupò di salvaguardarle, con regole giuridiche apposite. I numeri sono davvero stupefacenti: il trenta per cento dei cento milioni di abitanti di questi territori fu protetto da speciali trattati sulle minoranze, mentre addirittura la metà di questa enorme popolazione, come nota la Arendt, non poté che sentirsi tradita dalla soluzione politica che era stata faticosamente trovata. Scrive Hannah Arendt:

> I trattati sulle minoranze dicevano a chiare lettere quel che fino allora era stato implicito nel sistema degli stati nazionali, cioè che soltanto l'appartenenza alla nazione dominante dava veramente diritto alla cittadinanza e alla protezione giuridica, che i gruppi allogeni dovevano accontentarsi delle leggi eccezionali finché non erano completamente assimilati e non avevano fatto dimenticare la loro origine etnica. [...] «La nazione aveva conquistato lo stato», gli interessi nazionali avevano preso il sopravvento sul diritto molto prima che Hitler potesse proclamare: «Diritto è quel che giova al popolo tedesco». [...] Appena fu infranto il precario equilibrio fra nazione e stato, fra interesse nazionale e istituzioni giuridiche, la disintegrazione dello stato nazionale avvenne con terribile rapidità. [...] Gli autori dei trattati sulle minoranze non prevedevano che fosse possibile trasferire intere popolazioni dalla loro zona o che gruppi di persone sarebbero diventati «inesiliabili» perché nessun paese sulla terra avrebbe loro accordato il diritto di soggiorno. Le minoranze potevano ancora essere considerate un fenomeno eccezionale, proprio di determinati territori che deviavano dalla norma. Tale ragionamento era seducente perché lasciava il sistema intatto; in certo qual modo esso è sopravvissuto alla seconda guerra mondiale, i cui vincitori, convinti dell'inattuabilità dei trattati sulle minoranze, hanno provveduto a «rimpatriare» coattivamente i gruppi allogeni nella misura più completa possibile, nello sforzo di districare la «fascia di popolazioni miste» (pp. 382-4).

Quando oggi ci si scandalizza degli orrori della «pulizia etnica» che viene applicata in quella che fu la Iugoslavia (uno stato che fu solo un'invenzione del trattato di Versailles), ci si dimentica che questa stessa soluzione fu imposta con la forza di trattati a milioni di Greci, di Turchi, di Polacchi e di Tedeschi proprio in seguito alla fine dei vasti imperi sovranazionali dalle stesse potenze che, come gli Stati Uniti d'America, oggi tentano di nuovo di salvaguardare le minoranze, per esempio aggredendo uno stato che, come la Serbia, non le rispetta in nessun modo (e che del resto, proprio mentre scrivo, si sta servendo dell'aggressione da parte della NATO per «liberare» il Kossovo dai suoi abitanti albanesi). Certo, alla fine della seconda guerra mondiale, questa soluzione, che fu applicata per esempio nel ridisegnare i confini fra Germania e Polonia, sembrò funzionare, ma solo perché fu garantita dalla divisione dell'Europa in due blocchi contrapposti: la NATO ed il Patto di Varsavia. È bastato però che uno di questi due blocchi cessasse d'esistere perché l'altro mutasse immediatamente la sua natura, e perché si ripresentassero le vecchie «soluzioni» – la «pulizia etnica» – dei problemi politici derivanti dal tentativo d'applicare all'Europa orientale un modello che era del tutto inadatto ad essa.

Fu tuttavia soprattutto uno dei popoli che vivevano in Europa a subire le conseguenze più nefaste ed inattese da questa mancata soluzione: gli Ebrei, che vivevano quasi dovunque, ma non avevano nessuno stato che potesse rappresentare politicamente e garantire giuridicamente la loro nazione. E sappiamo con quali conseguenze questo avvenne.

Certo, si tratta di problemi complessissimi e che naturalmente qui non possiamo che sfiorare, prima di tutto ricordando che la fondazione dello Stato d'Israele, dopo la seconda guerra mondiale, se ha mutato la posizione del popolo ebraico, vi è riuscita solo creando un altro popolo di «senza patria» (i Palestinesi), mentre la fondazione dell'ONU, il processo di Norimberga e l'attuale politica degli Stati Uniti sembrano lentamente dare luogo ad una concezione di diritto internazionale che, se per un verso, come ha notato giustamente un filosofo del diritto come Carl Schmitt, è completamente differente da quella basata sulla equa divisione del mondo extra-europeo fra le varie potenze politiche occidentali – soluzione che aveva regolato la storia europea dalla scoperta dell'America sino alla prima guerra mondiale –, per un altro è ancora molto fluida ed incerta, o perché a nessuna entità politica è riconosciuto il diritto di far valere questo nuovo diritto internazionale (come non è riconosciuto agli Stati Uniti e alla NATO), o perché questo diritto è riconosciuto ma nello stesso tempo vanificato dalle regole di diritto in base alle quali funziona l'entità sovranazionale al quale lo è (ed è questo il caso dell'ONU).

3. Che cos'è il razzismo?

Tutto questo, come dicevamo, ha qualche relazione con il tema di questo libro, se è vero, come vorremmo tentare di dimostrare in questo capitolo, che il razzismo, nella sua manifestazione soggettiva, non è altro che una delle peggiori e più pericolose perversioni: certamente quella che ha provocato il numero maggiore di morti nel corso degli ultimi due seco-

li. Esso, del resto, non poteva nascere che in seguito alla sovrapposizione del concetto di stato a quello di nazione. Da questo punto di vista, per esempio, le antiche discriminazioni effettuate in ogni epoca da parte di tutti i vincitori su tutti i vinti non erano mai dovute a forme di razzismo. Neppure la riduzione in schiavitù, a ben vedere, è mai stata fondata su concezioni razzistiche. Nell'impero romano, per esempio, si poteva essere schiavi o cittadini romani del tutto indipendentemente dalla razza. Un altro esempio: il fatto che i *conquistadores* spagnoli che occuparono l'America si chiedessero se gl'indigeni avessero un'anima dimostra che non c'era da parte loro nessuna posizione razzistica nei confronti degli *indios*, dal momento che, per giustificare le forme di sfruttamento schiavistico adottate nei loro confronti, essi dovevano giungere al punto di negarne la natura umana. Il razzismo non viene a precisarsi nella sua forma moderna che a partire dal momento in cui l'eguaglianza di diritto di *tutti* gli esseri umani viene sancita con un principio esplicito e riconosciuto: solo a partire da questo momento, individuabile molto chiaramente nella fondazione degli Stati Uniti d'America e nella rivoluzione francese, lo schiavismo diventa razzismo. Tutti gli esseri umani hanno gli stessi diritti, ma ci sono minoranze per le quali nessuno garantisce questa parità giuridica: quindi essa viene falsificata proprio dal fatto che, se teoricamente si riconosce la validità del principio dei «diritti dell'uomo», in pratica lo si misconosce riducendolo a vuota affermazione di diritto e negando agli appartenenti ad un'altra razza di partecipare alle concrete possibilità giuridiche che ne dovrebbero conseguire. La persecuzione degli ebrei in Germania, per esempio, come ricorda la Arendt, iniziò proprio distinguendo i *Reichsbürger* – vale a dire i cittadini tedeschi effettivi – dagli *Staatsangehörige* – cittadini privi di diritti politici –, fra i quali tutti gli ebrei furono fatti immediatamente rientrare (p. 399). Ma negli anni fra le due guerre mondiali gli ebrei (e gli armeni) non furono che le minoranze più svantaggiate fra i milioni di apolidi che erano stati creati dai trattati di Versailles. Queste popolazioni restavano fermamente attaccate alla propria nazionalità, ma senza trovare nessuno stato che volesse farsi carico di salvaguardare i loro diritti. Anzi, come ha mostrato chiaramente la Arendt, furono proprio i trattati che tendevano a salvaguardare i diritti delle minoranze all'interno dei nuovi stati che «lungi dall'offrire una protezione sicura, potevano servire come strumento per preparare l'espulsione di certi gruppi» (p. 391 sg.). Del resto anche negli ultimissimi anni la deportazione degli albanesi del Kossovo è stata preparata negando agli abitanti di questa regione l'autonomia di cui aveva goduto al tempo di Tito. Invece solo la nazionalità ha sempre consentito di fatto il godimento dei diritti sanciti dallo stato.

La conseguenza paradossale, negli anni fra le due guerre mondiali, segnalata con chiarezza esemplare dalla Arendt, fu che, mentre i criminali venivano protetti dalle leggi dello stato, furono invece le minoranze a non esserlo più.

> Per stabilire se qualcuno è stato spinto ai margini dell'ordinamento giuridico basta chiedersi se giuridicamente sarebbe avvantaggiato dall'aver commesso un reato comune. Se un piccolo furto con scasso migliora la sua posizione legale, almeno temporaneamente, si può star sicuri che egli è stato privato dei diritti umani. Perché allora un reato diventa il modo migliore per riacquistare una specie di eguaglianza umana, sia pure come eccezione riconosciuta alla norma. L'importante è che questa eccezioni sia contemplata dalla legge. Come delinquente l'apolide non sarà trattato peggio di un altro delinquente, cioè sarà trattato alla stregua di qualsiasi altra persona. Solo come violatore della legge egli può ottenere protezione da essa (p. 397).

Queste parole della Arendt – che non hanno perso nulla della loro drammatica attualità – illustrano un caso chiarissimo di uso perverso della legge: questa non è chiamata in causa per punire i delitti, ma per commetterne. La legge insomma è riconosciuta solo per trasgredirla, nel razzismo come in ogni altra perversione. Ora, come cercheremo di mostrare, le persecuzioni razziali degli Ebrei sono state consentite proprio dagli effetti di quest'uso perverso della legge, producendo in qualche modo automaticamente quel razzismo che immediatamente dilagò in tutta Europa, non solo fra i persecutori diretti di questa minoranza, ma anche fra tutti coloro che, pur essendone a conoscenza, non fecero nulla per opporvisi.

4. Gli analisti, l'antisemitismo e noi

L'antisemitismo e più in generale il razzismo è stato – ed è – un fatto storico del quale non vogliamo di certo misconoscere la complessità, in quanto ci poniamo una domanda che, curiosamente (ma in realtà per motivi che appariranno subito evidenti), non è mai stata posta dalla psicanalisi: clinicamente che posizione possiamo attribuire a tutti coloro che condividono questo pregiudizio e soprattutto a quanti ne hanno materialmente tratto – e ne traggono ancora – le estreme conseguenze, operando degli sterminii che non hanno pari nell'intero corso della storia? Freud, dicevamo, non si è mai posto questa domanda, anche se tutta la sua vita era stata determinata pesantemente dal pregiudizio antiebraico così diffuso in Austria al suo

tempo. Ma non basta: anche dopo che gli effetti dell'antisemitismo, alla fine della seconda guerra mondiale, divennero evidenti, la psicanalisi non ne ha tratto le conseguenze cliniche che avrebbe potuto trarne.

L'esempio più evidente è quello di Bruno Bettelheim, che pure, nel momento in cui Freud, dopo l'*Anschluss*, fuggiva a Londra, servendosi dell'appoggio di Marie Bonaparte, fu internato per due anni prima nel campo di concentramento di Dachau, poi in quello di Buchenwald. Certo, questo avvenne in un momento in cui la persecuzione degli ebrei non aveva ancora raggiunto i vertici della «soluzione finale», che vennero a precisarsi solo nel 1942, tanto che Bettelheim riuscì ad emigrare in America. Tuttavia le sue riflessioni su questa esperienza, che pure non sono affatto prive di punti d'estremo interesse, non ci dicono niente sul problema del quale ci stiamo occupando, anche se lo psicanalista viennese si sofferma molto a lungo, nel suo libro *Il prezzo della vita*, pubblicato nel 1960, sull'insufficienza della psicanalisi non solo a prevedere l'estremità delle conseguenze che si sarebbero prodotte negli anni del nazismo, ma anche a fornire a coloro che, dopo aver fatto un'analisi, erano incappati nelle persecuzioni, degli strumenti che li aiutassero nel tollerarne gli effetti. Scrive Bettelheim,

> quelle persone che, per la psicoanalisi come allora la concepivo, avrebbero dovuto resistere meglio al rigore dell'esperienza del campo, erano spesso esempi ben miseri di comportamento umano sotto l'influsso di una situazione estrema. Altri che, secondo le stesse teorie e le aspettative su di esse basate, avrebbero dovuto reagire miseramente, offrivano esempi luminosi di coraggio e di dignità umana. [...] Non era facile per me giungere a queste constatazioni, ma io dovevo arrivare a formularle rapidamente, se volevo sopravvivere ed in maniera non riprovevole. Le nozioni psicoanalitiche con le quali avevo cercato di dirigere la mia vita mi avevano ingannato, radicalmente ingannato; erano venute meno proprio nel momento in cui ne avevo il massimo bisogno (p. 12 sg.).

La verità evidente di questa ammissione di Bettelheim è del resto confermata anche dal fatto che la psicanalisi, dopo la guerra, forse con l'unica eccezione del libro di Bettelheim al quale ci stiamo riferendo, in pratica non si è occupata quasi mai direttamente di questo problema, come se la sua natura eccezionale non richiedesse una spiegazione teorica. In effetti in questo modo la psicanalisi stessa finiva per partecipare di quella radicale impossibilità storica d'elaborazione del lutto prodotto dagli stermini verificatisi nell'ultima guerra mondiale che ha segnato così pesantemente tutta la storia europea – e mondiale – dell'ultimo cinquantennio, sotto la copertura della guerra fredda e del rischio atomico. Questo generale disinteresse del resto confermava anche la risposta che Bettelheim dava del problema su segnalato, quando faceva, del resto solo implicitamente, appello ad una insufficienza etica della teoria psicanalitica:

> Mentre poteva dirmi molto intorno alla parte «nascosta» dell'uomo, essa mi rivelava molto meno intorno al «vero» uomo. Tanto per usare un solo esempio: era del tutto evidente che l'Io non era affatto un debole servitore dell'Es o del Super-Io. Alcuni uomini rivelarono una stupefacente forza dell'Io che sembrava non derivare né dall'Es né dal Super-Io (p. 17).

Eppure proprio questa teoria che non sa dire nulla sulle radici della vera forza d'alcuni individui – che è la loro *capacità di agire*, come Bettelheim aveva affermato poco prima dell'ultimo brano citato – viene utilizzata, egli osserva, come modello per tutte le teorie del comportamento (p. 22). Eppure lo stesso Bettelheim, che con tanta chiarezza è riuscito a formulare il problema, nei suoi scritti non ci offre nessuno spunto non solo per valutare clinicamente la posizione dei persecutori, ma nemmeno per elaborare una nuova teoria psicanalitica che riesca a dirci, appunto sull'azione, qualcosa di più di quella classica. Del resto ancora più sorprendente è che neppure nell'insegnamento di Jacques Lacan – che pure ha dedicato all'*Atto psicanalitico* un intero seminario, e che aveva perfettamente compreso che il razzismo avrebbe continuato a presentarsi in modo sempre più accentuato – troviamo degli elementi di riflessione significativi sul problema che ora stiamo ponendo.

Come si può spiegare allora questo incredibile mutismo della psicanalisi? Sostanzialmente, credo, come accennavo prima, ricorrendo agli stessi motivi che spiegano l'incapacità di tutto l'Occidente d'elaborare il grande lutto prodotto dalla guerra, incapacità che non solo, come ho cercato di mostrare nel volume *Per una clinica delle dipendenze*, ha prodotto effetti clinici straordinariamente diffusi come l'anoressia e la tossicodipendenza, ma che, soprattutto, ha fatto sì che tutti noi, pochi anni dopo la fine della guerra fredda e la caduta del muro di Berlino, non potessimo che scoprire con raccapriccio che le stesse discriminazioni, deportazioni e massacri che i nazisti avevano riservato agli ebrei venivano a riprodursi, con pochissime varianti, presso i popoli a noi così vicini della penisola balcanica. Si tratta, come si vede, d'un problema storico, politico e sociale talmente enorme che non riuscire a farsene una ragione finirebbe per confutare qualunque psicologia (non solo la psicanalisi).

Del resto, in modo ancora più paradossale, neppure gli ebrei sono stati in grado di compiere una vera e propria elaborazione d'un lutto così evidente, come dimostra il fatto che la fondazione dello Stato d'Israele non

ha fatto altro che produrre delle nuove discriminazioni e delle nuove deportazioni, stavolta nei confronti dei Palestinesi. Degli episodi riportati unanimemente da più fonti confermano del resto questo punto: quando le truppe russe giunsero nei campi di concentramento nazisti, gli ebrei che in questo modo riuscirono a scampare alla morte non manifestarono nessun segno di gioia, ma *si nascosero*. Di che cosa, quindi, si vergognarono? Come ha perfettamente compreso Giorgio Agamben in un suo recente volume, sul quale ritorneremo fra poco, solo riuscire a dare una risposta a questa domanda bruciante può consentirci d'iniziare a comprendere che cosa il razzismo è stato ed è ancora per la società moderna, nata con l'affermazione solenne degli inalienabili diritti dell'uomo.

5. Come si costruisce un persecutore. Franz Stangl

È un fatto facilmente riscontrabile dalle fonti che la stragrande maggioranza di coloro che diressero materialmente i terribili strumenti di persecuzione ed annientamento delle minoranze durante il periodo nazista (ma soprattutto nei tre ultimi anni della guerra) non solo non erano dei nazisti convinti, ma non erano nemmeno antisemiti. Dei personaggi come Franz Stangl, comandante di Sobibor prima e di Treblinka poi, e come lo stesso Karl Adolf Eichmann, per esempio, non erano di per sé né una cosa né l'altra. I ritratti che di essi ci sono stati lasciati da Gitta Sereny, che ha lungamente intervistato il primo negli anni della prigionia, parlandone in un libro intitolato *In quelle tenebre* (Adelphi, Milano 1975), e da Hannah Arendt, che ha dedicato al processo del secondo, svoltosi a Gerusalemme nel 1961, l'importante volume dal titolo estremamente significativo, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* (Feltrinelli, Milano 1992), non mettono in rilievo in essi nessun tratto perversamente diabolico. Sia l'uno, sia l'altro furono persone comuni, sicuramente non dotate di nessuna qualità eccezionale e che in definitiva potrebbero venire definite mediocri. Nonostante questa loro «normalità» a Treblinka furono sterminate molte centinaia di migliaia d'ebrei e sicuramente Eichmann diresse le operazioni della «soluzione finale» in una grande parte d'Europa. Tutto ciò pone, come ha perfettamente inteso soprattutto la Arendt, degli enormi problemi etici, giuridici e politici, ma pone anche – aggiungiamo noi – dei problemi clinici. Che posizione clinica possiamo assegnare a coloro che non rifiutarono d'obbedire agli ordini che ricevevano negli anni del nazionalsocialismo, visto che per tutto il resto erano persone normalissime, sposate, attaccate alla famiglia, che del resto tentarono di proteggere dalle conseguenze d'un proprio eventuale atto d'insubordinazione al regime proprio svolgendo quei compiti terribili?

Iniziamo da Franz Stangl. Le prime pagine del volume della Sereny sono estremamente istruttive. Lasciamo parlare l'ex-comandante di Treblinka. A proposito degli eventi concernenti la sua vita nel 1938, al momento in cui l'Austria fu unita alla Germania nazista (Stangl era austriaco), egli dice:

> «La cosa che ci fece molta impressione [...] fu l'intervento del cardinale Innitzer, che invitò i cattolici a collaborare. [...] Io personalmente ero pieno di paura. Ricorderà quella medaglia che mi avevano data, l'Aquila. Ebbene, a quell'epoca, eravamo in cinque ad aver ricevuto quella decorazione. I nazisti presero il potere il 13 marzo; il 14 arrestarono due di quei cinque, e pochi giorni dopo un terzo. Restavamo soltanto il mio amico Ludwig Werner e io. Frattanto, a Linz avevano fucilato due capi del nostro dipartimento. Gente che avevamo visto fino a pochi giorni prima. Niente processo, niente, li avevano fucilati e basta. [...] Ricordo che uno dei miei colleghi – che si chiamava Schlammer – mi disse: "Faresti bene a gettare la tua Aquila dalla finestra". Ludwig Werner e io stavamo impazzendo dalla paura. Ci dettero a tutti quanti un questionario da riempire. Una delle domande – la più importante, pensavamo – era se avevamo fatto parte del partito nazista clandestino. Werner e io dovevamo assolutamente fare qualcosa – non potevamo starcene tranquilli ad aspettare che ci acchiappassero. [...] E poi Werner si ricordò di un avvocato che era stato nazista clandestino, e che lui, io, e un altro collega, avevamo aiutato poco tempo prima... [...] Werner pensava», disse, «che potevamo chiedere a quest'avvocato, il dottor Bruno Wille, si chiamava – di dire che noi eravamo stati membri del partito nazista clandestino».
>
> «*E funzionò?*».
>
> «Sì. Werner andò a trovarlo, e lui disse che avrebbe fatto in modo che i nostri quattro nomi apparissero nelle liste del partito clandestino per i due anni precedenti. E così, riempimmo il questionario dicendo che eravamo stati membri del partito fin dal 1936».
>
> «*E non era vero?*».
>
> Lui scosse la testa. «No» (pp. 40-2).

In una situazione in cui si può fucilare qualcuno semplicemente perché ritenuto oppositore, senza sottoporlo ad alcun processo, Stangl può quindi costruirsi un passato di nazista, grazie all'aiuto di qualcuno che lo era stato davvero e che egli stesso aveva aiutato in precedenza, senza dubbio in un modo non perfettamente legale. La restituzione di quel vecchio favore fa quindi di lui un personaggio affidabile per il regime? Per nulla, se con questo aggettivo ci riferiamo ad una fiducia ideologica. Il punto non era questo, ma solo che egli non potesse rifiutare d'obbedire agli ordini. Che cosa accade, quindi? Franz Stangl, buon padre di famiglia e poliziotto decorato al valore, diviene senza saperlo, in un attimo solo, un soggetto perverso. *La perversione, infatti, a differenza di qua-*

lunque altra situazione clinica, si può costruire facilmente dall'esterno con l'uso illegittimo della legge. Certo, era stato Stangl il primo ad entrare in questo terreno pericoloso quando aveva avvertito, ancora prima dell'*Anschluss*, Bruno Wille che correva un pericolo; ma chi di noi non si è mai servito della propria posizione legale per favorire «innocentemente» qualcuno? Certo, questo avverbio lo possiamo scrivere solo fra virgolette. Ma dobbiamo pur usarlo, dal momento che la mera obbedienza «prussiana» alla legge non ha mai reso innocente nessuno, tanto che proprio in Germania la mentalità militaristica favorì, invece d'ostacolare, l'affermarsi del nazismo. Stangl comunque non aveva ancora la più pallida idea di quale strada avesse imboccato fingendosi un passato di nazista. La prima conseguenza fu nella sua relazione con la moglie, cattolica convinta e quindi istintivamente antinazista.

«Come può ben immaginare,» disse Stangl, « quel giorno, dopo aver sistemato quella faccenda col dottor Wille, mi sentii enormemente sollevato. [...] Comunque, appena arrivato a casa, raccontai tutto a mia moglie: pensavo che anche lei ne sarebbe stata sollevata...». D'un tratto si rimise a piangere, ma in modo diverso, questa volta: i singhiozzi di un uomo che sfoga un dolore lungamente represso.

«*E invece che cosa successe?*».

«Lei mi odiava», disse alla fine. «Noi siamo cattolici, naturalmente, e lei è molto devota, lo è sempre stata. Si arrabbiò spaventosamente. "Tu mi hai tradito con quei porci!" disse, e d'un tratto mi resi conto che non m'aveva affatto creduto. Pensava che in realtà io ero sempre stato clandestinamente un nazista. Oh, mio Dio...» continuò a piangere per parecchi minuti (p. 43 sg.).

Abbiamo riportato questo brano perché è una chiara dimostrazione della nostra affermazione precedente sulla posizione perversa di Stangl, che è già stata strutturata nel momento stesso in cui si è assicurato un falso passato di nazista e grazie alla quale egli, cattolico – e non nazista né antisemita –, avrebbe diretto lo sterminio di quasi un milione di persone. Infatti l'amore fra lui e la moglie non basta a convincere la seconda della verità di quanto egli le dice quando afferma d'avere mentito dicendo d'essere stato un nazista fin dal 1936. Non c'è nessun paradosso, affermava Lacan, quando si dice di mentire, perché l'altro comprende benissimo se a mentire è il soggetto dell'enunciazione (e quindi l'enunciato «mento» è falso) o quello dell'enunciato (e quindi l'enunciato «mento» è vero)... a meno che, dobbiamo aggiungere, non ci si trovi in una posizione perversa. In questo caso – quando il rispetto della legalità non è subordinato al rispetto per la legittimità – il paradosso è davvero irrisolvibile e la menzogna si diffonde indifferentemente su qualsiasi affermazione, con gli effetti patogenetici facilmente immaginabili (fra l'altro è proprio per questo che la perversione dei genitori provoca facilmente la dipendenza o la perversione dei figli). In realtà per tutti gli anni della guerra, per quelli che trascorse in Brasile subito dopo e per quelli della prigionia, la moglie di Stangl non aveva mai potuto togliersi il dubbio se il marito fosse stato davvero un nazista clandestino o no. E non è un caso che proprio una conversazione con Gitta Sereny, che viene riportata subito dopo, la convinse che il marito, allora, non aveva mentito.

Diversi mesi dopo i miei colloqui con Stangl, sua moglie, in Brasile, mi avrebbe ripetuto che lei non gli aveva creduto.

«No, naturalmente non dissi così, quando dovetti testimoniare al suo processo – e come avrei potuto?» disse. «Se mio marito non gliene avesse parlato, forse non l'avrei ammesso nemmeno con lei. Ma così come stanno le cose, e dato che l'ha detto a *lei* – e per il modo in cui gliel'ha detto – oggi, per la prima volta, penso che forse mi disse la verità. Forse dopo tutto non era stato un nazista clandestino». E anche lei si mise a piangere (p. 44).

La menzogna di Stangl, quindi, non ha reso perverso solo lui, ma anche la moglie. E paradossalmente è solo il colloquio con la giornalista a consentire ad entrambi d'uscire sia dal dubbio, sia dalla perversione. La perversione, infatti, come vedremo meglio nel prossimo capitolo, non è mai totale, ma se ne può uscire solo a determinate condizioni. Se non fosse stato *vero* che Stangl aveva *mentito*, questo non sarebbe mai potuto accadere. E, soprattutto, non sarebbe potuto accadere se Stangl non fosse stato arrestato e imprigionato. È solo quando il rapporto con la legge dello stato non contrasta con i princìpi della legge in quanto tale – insomma è solo quando si obbedisce ad una legge legittima – che si può uscire dalla perversione. Ma a consentire questa uscita fu soprattutto il fatto che entrambi – sia la moglie sia il marito – avevano accettato di mentire prima di tutto per proteggere l'altro. Quindi, erano diventati almeno in parte perversi... per amore (come giustamente conclude Gitta Sereny, «non c'è dubbio, qualunque cosa egli sia divenuto, ch'egli sia stato capace d'amore») (p. 53). Non c'è affatto da stupirsi per quest'affermazione, dal momento che mai nessuno ha scelto una posizione clinica per altro.

6. Come si costruisce un persecutore. Adolf Eichmann

Non abbiamo bisogno, ora, di seguire la «carriera» di persecutore di Stangl nei dettagli. Ci basterà perciò riassumere che egli viene prima di

tutto incaricato d'occuparsi d'un centro dove fu sperimentata per qualche tempo in Germania l'eutanasia, mentre subito dopo fu destinato a Sobibor ed a Treblinka. Ma veniamo ora al caso Eichmann. Anche per lui troviamo conferma di quanto abbiamo detto a proposito di Stangl, come si può dedurre dalle parole di Hannah Arendt nel libro che ha dedicato al processo svoltosi a Gerusalemme, *La banalità del male*:

Non si poteva neppure dire che fosse animato da un folle odio contro gli ebrei, da un fanatico antisemitismo, o che un indottrinamento di qualsiasi tipo avesse provocato in lui una deformazione mentale. [...] Ahimè, nessuno gli credette [a questo proposito]. Il Pubblico ministero non gli credette perché la cosa non lo riguardava; il difensore non gli dette peso perché evidentemente non si curava di problemi di coscienza; e i giudici non gli prestarono fede perché erano troppo buoni e forse anche troppo compresi dei principî basilari della loro professione per ammettere che una persona comune, «normale», non svanita né indottrinata né cinica, potesse essere a tal punto incapace di distinguere il bene dal male.

Ma la Arendt non si ferma qui, e coglie perfettamente il punto del problema giuridico e morale che avrebbe dovuto – ma non fu – essere affrontato nel processo. I giudici, continua,

da alcune occasionali menzogne preferirono concludere che egli era un «bugiardo» – e così trascurarono il più importante problema morale e anche giuridico di tutto il caso. Essi partivano dal presupposto che l'imputato, come tutte le persone «normali», avesse agito ben sapendo di commettere dei crimini; e in effetti Eichmann era normale nel senso che «non era una eccezione tra i tedeschi della Germania nazista», ma sotto il Terzo Reich soltanto le «eccezioni» potevano comportarsi in maniera «normale». Questa semplice verità pose i giudici di fronte a un dilemma insolubile, e a cui tuttavia non ci si poteva sottrarre (p. 34 sg.).

Il vero problema giuridico – e *quindi* clinico – posto dal totalitarismo è proprio questo: commettere orrendi delitti – i cui responsabili del resto sono stati puniti nel processo di Norimberga come in quello di Gerusalemme – *non era affatto illegale*, anche se la Germania nazista non aveva nemmeno modificato la costituzione stabilita al tempo della Repubblica di Weimar. Infatti Eichmann non aveva certo torto quando affermava

di non essere un *innerer Schweinehund*, cioè di non essere nel fondo dell'anima un individuo sordido e indegno; e quanto alla consapevolezza, disse che sicuramente non si sarebbe sentito la coscienza a posto se non avesse fatto ciò che gli veniva ordinato (p. 33),

dal momento che

gli ordini di Hitler – quegli ordini che certo egli aveva fatto del suo meglio per eseguire – possedevano forza di legge». (A questo proposito, la difesa avrebbe potuto citare uno dei più noti esperti di diritto costituzionale del Terzo Reich, [...] che nel 1943 affermò [...]: «Il comando del Führer [...] è il centro assoluto dell'attuale ordinamento giuridico») (p. 32).

Del resto è ben nota la lapidaria frase di Goebbels, pronunciata nel 1943: «Passeremo alla storia come i più grandi statisti di tutti i tempi, o come i più grandi criminali» (p. 30). Eppure proprio il sistema di legalità – perversizzante perché illegittima – che Eichmann aveva seguito, come del resto tutti coloro che realizzarono la «soluzione finale» del problema ebraico, non era affatto incompatibile con la costituzione democratica della Germania di Weimar (che appunto, come ricordavamo poco fa, in quegli anni non fu affatto modificata). Non a caso invece l'attuale costituzione tedesca ammette che un giudice possa dichiarare illegittima e perciò non valida una delle leggi approvate nel periodo nazista. Si tratta di un importante ritorno ai princìpi giuridici e giudiziari tradizionali, anteriori all'affermarsi del positivismo giuridico (su questo tema ritorneremo alla fine del capitolo).

Il comportamento di Eichmann, quindi, non fu illegale dal punto di vista della Germania di allora, anche se, nel momento in cui egli fu condannato, fu considerato tale in base a dei princìpi giuridici internazionali ritenuti dotati di maggiore legittimità di quelli validi nella Germania hitleriana (e questa prevalenza del diritto internazionale vale senza dubbio ancora oggi, quando per esempio si processano in un tribunale internazionale i colpevoli delle recenti stragi avvenute in Bosnia o lo stesso Capo dello Stato iugoslavo). In che modo, quindi, possiamo determinare clinicamente il comportamento di Eichmann negli anni della guerra? Senza dubbio nello stesso modo in cui possiamo determinare quello di Stangl (e della maggior parte del popolo tedesco): come un comportamento perverso, per niente dal punto di vista sessuale, ma senza dubbio relativamente alla cosa più importante, vale a dire alla relazione fra l'etica e la legge. Proprio per questo Eichmann era perfettamente normale («una mezza dozzina di psichiatri lo avevano dichiarato "normale", e uno di questi, si dice, aveva esclamato addirittura: "Più normale di quello che sono io dopo averlo visitato"»)(p. 33 sg.). Che *questa* perversione, senza dubbio molto più preoccupante di quella di feticisti, sadici e voyeuristi, sia divenuta «normale» in un paese come la Germania, in quegli anni, è appunto un enorme problema clinico, tanto più che i sistemi giuridici, dopo la guerra, non hanno affatto mutato i loro presupposti positivistici, se non per l'eccezione, senza dubbio non trascurabile, ma sicuramente

insufficiente, dei «delitti contro l'umanità», la cui applicazione, tuttavia, non si sa bene a chi spetti. Il punto veramente inquietante è che Adolf Eichmann, responsabile della morte di milioni di persone, nel ritratto che ce ne ha lasciato Hannah Arendt, non si distingua quasi in nulla dall'uomo medio delle società democratiche attuali:

> Il testo tedesco dell'interrogatorio [...] è una vera miniera per lo psicologo – purché questo sappia capire che l'orrido può essere non solo ridicolo ma addirittura comico. Alcuni dettagli non possono essere resi convenientemente in altra lingua, perché sono strettamente legati alla disperata lotta di Eichmann contro la lingua tedesca – lotta da cui usciva sempre sconfitto. [...] Il gergo burocratico era la sua lingua perché egli veramente incapace di pronunziare frasi che non fossero *clichés*. (Erano forse questo *clichés* che gli psichiatri trovavano così «normali» e «ideali»? [...]). Quanto più lo si ascoltava, tanto più era evidente che la sua incapacità di esprimersi era strettamente legata ad una incapacità di *pensare*, cioè di pensare dal punto di vista di qualcun altro. Comunicare con lui era impossibile, non perché mentiva, ma perché le parole e la presenza degli altri, e quindi la realtà in quanto tale, non lo toccavano (p. 56 sg.).

A quante «normali» persone d'oggi si potrebbero estendere queste stesse parole?

7. Il ruolo degli ebrei nelle persecuzioni razziali

Scrive Hannah Arendt nel suo libro su Eichmann: «Per un ebreo, il contributo dato dai capi ebraici alla distruzione del proprio popolo è uno dei capitoli più foschi di quella fosca vicenda» (p. 125). Effettivamente i comitati ebraici fornirono alle persecuzioni degli strumenti di mediazione e di «reclutamento» degli ebrei senza i quali gli effetti della «soluzione finale» sarebbero stati molto meno drammatici.

> La verità vera era che sia sul piano locale che su quello internazionale c'erano state comunità ebraiche, partiti ebraici, organizzazioni assistenziali. Ovunque c'erano ebrei, c'erano stati capi ebraici riconosciuti, e questi capi, quasi senza eccezioni, avevano collaborato con i nazisti, in un modo o nell'altro, per una ragione o per l'altra. La verità vera era che se il popolo ebraico fosse stato realmente disorganizzato e senza capi, dappertutto ci sarebbe stato caos e disperazione, ma le vittime non sarebbero state quasi sei milioni. (Secondo i calcoli di Freudiger, circa la metà si sarebbero potute salvare se non avessero seguito le istruzioni dei Consigli ebraici. [...]).
>
> [...] Questo aspetto della storia dello sterminio [...] permette di farsi un'idea esatta della vastità del crollo morale provocato dai nazisti nella «rispettabile» società europea – non solo in Germania ma quasi in tutti i paesi, non solo fra i persecutori ma anche fra le vittime (*ibid.*, p. 132 sg.).

Ci troviamo di fronte, qui, ad un punto su cui riflettere con attenzione, e che del resto spiega perfettamente la vergogna degli ebrei sopravvissuti ai campi di concentramento al momento della loro liberazione (così come del resto le varie complicità degli ebrei che concretamente collaborarono all'esecuzione dei programmi dei campi). Come si può spiegare questa orrenda complicità, che sembra fatta a posta per mettere in imbarazzo chiunque volesse salvaguardare totalmente la purezza morale delle vittime? Per quale motivo chi voglia perseguitare qualcun altro trova inevitabilmente chi si lascia perseguitare? In fondo, rispondere a questa domanda è esattamente ciò che sa fare meglio di chiunque altro qualunque perverso. La prima capacità perversa – e senza dubbio quella più spaventosa – è appunto di suscitare l'involontaria complicità della vittima. Nessuno è più chi è: né il persecutore (o il sadico, o l'esibizionista), che in realtà non è altro che lo strumento involontario ed incapace di rifiutare una inscenazione terribile, il cui senso lo trascende e gli rimane in gran parte oscuro; né il perseguitato (o la vittima, o la persona sedotta), che, pur volendo sottrarsi a questo *jeu de massacre*, non è capace di farlo più di quanto non lo sia il persecutore, anche quando tentasse. La perversione, in altri termini, ci espropria totalmente non solo della nostra volontà, ma anche della nostra ragione e della nostra capacità di giudicare. Ma questa non è affatto una giustificazione, perché, se questa espropriazione avviene – ed avviene senza dubbio –, non è certo perché siamo innocenti, ma è, proprio al contrario, perché siamo *tutti* colpevoli già prima che un soggetto perverso esegua la sua terribile inscenazione.

Ciò non significa, naturalmente, che a questo gioco non ci si possa sottrarre in nessun modo. Anzi sottrarsi è possibilissimo, come lo è ad ogni tentazione diabolica. Ma appunto: la tentazione è ciò che mette alla prova la nostra posizione morale. E per superare questa prova non basta di certo essere delle persone mediocri (nemmeno se si tratta di quella mediocrità che viene assicurata agli ex-pazienti dalla psicanalisi, come ha scoperto con sconcerto Bettelheim nella propria esperienza dei campi), ma si richiede una posizione morale talmente forte da essere inattaccabile: vale a dire, come sapevano gli antichi agiografi, una certa *santità*.

Giobbe è la figura chiave di questa situazione: attaccato dal demonio, con il consenso divino, non cede fino all'ultimo, ed è capace di sottrarsi ai consigli degli amici che gli suggeriscono di pentirsi. Ma Giobbe non ha nulla di cui pentirsi, non ha nulla di cui vergognarsi, e non chiede perdono per ciò che non ha fatto. (Joseph Roth si è riferito al suo modello in uno splendido romanzo, uscito pochi anni prima della guerra). Gli stessi

ebrei, invece, avevano di che vergognarsi anche dinanzi ai loro liberatori. Ma che cos'è la vergogna?

8. Che cosa resta di Auschwitz?

Ponendosi il problema dell'origine della vergogna dei perseguitati dei campi di concentramento, Giorgio Agamben, in *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone* (Bollati Boringhieri, Torino 1998), si è giustamente interrogato sul significato generale di questa sensazione, facendo ricorso, per trovare una risposta, ad alcuni pensatori del nostro tempo (Heidegger, Levinas, Binswanger, Derrida), fra i quali a dire il vero si distingue, come vedremo fra poco, per l'interesse delle sue affermazioni, solo Walter Benjamin. Agamben definisce la vergogna come «l'essere consegnati a una passività inassumibile» e «come la tonalità emotiva più propria della soggettività» (p. 102). Essa quindi sembra non avere più nessuna relazione con la colpa, ma dipendere direttamente dalla struttura della soggettività, assunta *in quanto tale* come colpevole. Riferendosi alle testimonianze dei sopravvissuti dei campi, Scrive Agamben: «Ciò che la testimonianza dice [...] si potrebbe formulare nella tesi: "Gli uomini sono uomini in quanto non sono umani" – o, più precisamente: "Gli uomini sono uomini in quanto testimoniano del non-uomo"» (p. 112). La vergogna quindi non sarebbe altro che la testimonianza della negatività che sta necessariamente al cuore del soggetto: «Proprio perché la coscienza non ha altra consistenza che di linguaggio, tutto ciò che la filosofia e la psicologia hanno creduto di scorgervi non è che un'ombra della lingua, una "sostanza sognata"», dal momento che «è grazie a questa inaudita presenza a se stesso come *io*, come locutore nell'istanza di discorso, che si produce nel vivente qualcosa come un centro unitario d'imputazione dei vissuti e degli atti» (p. 113).

Naturalmente non voglio negare che sia vera l'affermazione di Benveniste – dalla quale è partito Agamben nel formulare la sua definizione – quanto al fatto che «il fondamento della soggettività è nell'esercizio della lingua» (il passo è citato da Agamben alla stessa pagina). Mi pare però importante precisare che ciò che è vero da un punto di vista linguistico come quello di Benveniste non necessariamente lo è immediatamente anche dal punto di vista filosofico (oppure psicanalitico). Se infatti si assume come principio generale e sovradisciplinare che la soggettività è fondata nel linguaggio e non ci s'interroga su che cosa possa dare fondamento alla verità che il linguaggio stesso consente eventualmente di cogliere – o di mancare –, si schiaccia immediatamente il soggetto sulla sua colpevolezza (o sulla sua perversione), assunta come inevitabile e quindi irrimediabile, dal momento che lo stesso principio del diritto (l'esistenza d'un «centro unitario d'imputazione dei vissuti e degli atti», senza il quale il diritto sarebbe solo convenzione) è fatto derivare da un secondo principio non fondato che, come scrive Agamben, «non è che un'ombra della lingua, una "sostanza sognata"». Ma in questo modo anche il diritto (e quindi allo stesso modo la morale e l'etica) non sono altro che effetti di questo «sogno» linguistico. È immediatamente evidente allora che la drammaticità di questa riduzione tipicamente occidentale e moderna della verità soggettiva al negativo diviene inaccettabile, soprattutto quando si tenta di comprendere per quale motivo solo nel nostro tempo si è potuto sviluppare il razzismo e sono potuti accadere gli eventi disastrosi ai quali esso ha dato luogo. La risposta di Agamben – del resto vagamente «lacaniana»: il «*soggetto della testimonianza è quello che testimonia di una desoggettivazione*» (p. 112) –, alla domanda pure giustissima che egli si pone in questo scritto non può essere allora che una: se c'è stata Auschwitz una volta, nulla potrà impedire che ce ne siano delle altre mille volte ancora. Ma il problema che *dobbiamo* porci – non solo in quanto generalmente partecipiamo d'un ordine civile, ma anche in quanto ci prendiamo cura, come psicanalisti, del disagio d'alcuni individui – è invece proprio di comprendere in che modo possiamo, se non impedire che Auschwitz si ripeta (come in effetti sta accadendo oggi nei Balcani), almeno ostacolare questa ripetizione. Invece nulla – né nella psicanalisi, come abbiamo visto in precedenza, né nella cultura del nostro tempo – sembra darci qualche indicazione utile. Invece la cultura fondata sui presupposti laici della scienza non sa far altro che descrivere il soggetto in generale come del tutto incapace d'ostacolare il male che è in lui, tanto da non poterne nemmeno parlare, dandone testimonianza: «*Il soggetto dell'enunciazione consiste integralmente nel discorso e del discorso, ma, proprio per questo, in esso, non può dire nulla, non può parlare*» (p. 108). Il corsivo è dell'autore...

9. La vergogna

Eppure il breve passo di Benjamin sul ribrezzo, citato da Agamben nel capitolo sulla vergogna, avrebbe potuto offrire uno spunto importante. In *Strada a senso unico*, Benjamin ha scritto infatti un aforisma che può aprirci una prospettiva finalmente chiara e non falsificante sulla natura di

questo secondo sentimento (e quindi su ciò che distingue realmente il diritto dalla perversione). Scrive Benjamin: «Quel che rabbrividisce nel profondo dell'animo è l'oscura coscienza che in lui», cioè in chi prova ribrezzo, «vive qualcosa di così poco estraneo all'animale ripugnante da riuscire riconoscibile a questo», vale a dire all'animale stesso. Da questa geniale intuizione Agamben ha dedotto che una presunta «alterità inassumibile» starebbe al cuore del soggetto, alterità derivante dal fatto che questi «si soggettiva in un'assoluta desoggettivazione». Agamben, scrivendo questo, rimane sostanzialmente fedele alle considerazioni fatte da Heidegger sull'*aidós* (parola greca che solo molto approssimativamente si può tradurre con «vergogna»), secondo le quali «l'essere stesso porta con sé la vergogna, la vergogna di essere» (citato a p. 98). Ma, se questo fosse vero, nulla distinguerebbe i persecutori dai perseguitati, per esempio i nazisti dagli ebrei; e nulla distinguerebbe nemmeno un ordine civile da un ordine totalitario, la tirannia dalla giustizia o la perversione dall'amore. Del resto è stato Vico a riconoscere nel pudore – vale a dire nella virtù senza la quale nessuno proverebbe vergogna – la condizione soggettiva preliminare dello svilupparsi del diritto in quanto tale, vale a dire in tutte le sue forme.

Torniamo quindi al passo di Benjamin. Egli scrive che noi proviamo ribrezzo quando pensiamo non solo di non essere almeno in parte meno ripugnanti dell'animale che ci sembra tale, ma soprattutto quando pensiamo che questo animale potrebbe riconoscere questa parte ripugnante di noi, anzi *riconoscersi in essa*. Quello che ci ripugna, quindi, non è l'animale che è fuori di noi, ma quello che è in noi, senza che noi ne siamo del tutto consapevoli. Il ribrezzo è quindi sì segno d'una divisione del soggetto (come vuole Agamben), ma è soprattutto segno del fatto che questa divisione è riconoscibile *da parte d'un soggetto esterno* (dall'animale, in questo caso, ma potremmo dire assolutamente lo stesso se si trattasse del nostro ribrezzo per un assassino o per un soldato assegnato alla sorveglianza dei campi di concentramento). Del resto, non dobbiamo dimenticare che nessuno proverebbe né ribrezzo né vergogna se non fosse diviso da se stesso quanto alla capacità di rispettare delle regole; e soprattutto che non ci sarebbe nessuna regola – e del resto nessun linguaggio – se noi non fossimo degli esseri *sociali*, che si riconoscono nell'altro nel momento stesso in cui sanno d'esserne riconosciuti.

10. «Come uno di noi»

Eppure sarebbe stato facilissimo sviluppare il tema della vergogna richiamandosi al mito fondamentale della sua origine, mito che, come tutti sanno, viene esposto nel libro della Genesi, quando si tratta delle conseguenze del peccato cosiddetto originale (ma forse sarebbe meglio dire originario). Rileggiamo il passo:

> Ora il serpente era astuto più di tutti gli animali selvatici che il Signore Iddio aveva fatto. Disse dunque alla donna: «Davvero Dio vi ha detto: Non mangiate di alcun albero del giardino?». Rispose la donna al serpente: «Noi possiamo mangiare del frutto degli alberi del giardino, ma quanto al frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino, Dio ci ha detto: Non mangiatene, anzi neppure toccatelo, altrimenti morrete». Allora il serpente disse alla donna: «No, voi non morrete, anzi, Dio sa che il giorno in cui voi ne mangerete, vi si apriranno gli occhi e sarete come Dio: conoscitori del bene e del male». La donna vide che l'albero era buono a mangiarsi, piacevole agli occhi e desiderabile per avere la conoscenza, colse perciò del suo frutto, ne mangiò e ne diede all'uomo che era con lei, il quale pure ne mangiò. Allora si aprirono gli occhi di ambedue e conobbero di essere nudi; intrecciarono delle foglie di fico e se ne fecero delle cinture. Udirono poi la voce del Signore Iddio che passeggiava nel giardino alla brezza del giorno; allora l'uomo e la sua donna si nascosero alla vista del Signore Iddio tra gli alberi del giardino (Gn 3, 1-8).

Abbiamo citato questo passo notissimo perché in esso è chiaramente indicato l'elemento fondamentale della vergogna: la conoscenza della distinzione fra il bene e il male. Questa conoscenza, quindi, non proviene affatto dall'enunciazione della proibizione di mangiare (che troviamo già formulata in Gn 2, 16-7). Nonostante l'enunciazione della regola, Adamo ed Eva mangiano quel frutto *senza sapere che farlo è male*, ma al contrario credendo alle parole del serpente, proprio come avevano creduto a quelle del Signore. Ne consegue che quella proibizione non è affatto equivalente alla formulazione d'una legge, ma *è la condizione prima della possibilità d'enunciarne una*. La proibizione di mangiare il frutto dell'albero del bene e del male, quindi, non è una legge – secondo il significato che tutti diamo a questa parola quando parliamo delle leggi d'uno stato o delle regole d'una morale –, ma è quel *principio della legge* o quella «prima legge» senza il rispetto della quale nulla ci farebbe sentire obbligati ad obbedire alla «seconda legge» (vale a dire alle regole concrete di qualsiasi genere), perché non ci sentiremmo affatto colpevoli di nessuna trasgressione. Ma appunto: Adamo ed Eva si sentono colpevoli solo *dopo* aver trasgredito la regola, non prima, appunto perché prima ignoravano del tutto che differenza ci sia fra bene e male. La regola, quindi, solo dopo

essere stata trasgredita diviene effettivamente una «prima legge». Si entra quindi concretamente nel registro giuridico solo con il pudore: nessuna legge concreta è stata aggiunta a quella prima regola, ma Adamo ed Eva ora *si vergognano* (e proprio per questo delle leggi diverranno possibili). Si vergognano di che cosa? Della propria nudità, cioè della determinazione sessuale del proprio corpo. E se ne vergognano perché solo dopo aver trasgredito la regola hanno imparato che cos'è la colpa. La colpa non è la nudità, né la sessualità – infatti, prima, «ambedue erano nudi, l'uomo e la sua donna, ma non ne avevano vergogna» (Gn 2, 25) –, perché è invece la conoscenza della differenza fra il bene e il male.

Naturalmente, nel passo del Genesi non v'è traccia di perversione, se non eventualmente nell'inganno del serpente. Il serpente sa che differenza c'è fra il bene e il male e sa anche che questa conoscenza fa parte della sfera del divino. Non a caso l'episodio del peccato originale si conclude con queste parole:

> Poi il Signore Iddio disse: «Ecco, l'uomo è diventato come uno di noi nella conoscenza del bene e del male. Ora dunque, che egli non stenda la mano e non colga anche dell'albero della vita e ne mangi e viva in eterno» (Gn 3, 22-4).

Questo significa che Adamo ed Eva si vergognano sì perché sono divisi, però sono divisi non in quanto parlano, ma in quanto hanno assunto in sé, trasgredendo la legge, quella consapevolezza della differenza fra il bene e il male che prima era appartenuta solo a chi aveva dettato quella regola. Adamo ed Eva si vergognano, ma solo in quanto sono davvero diventati, almeno in parte, «come Dio». *Ciò che quindi si manifesta nella vergogna è il giudizio che un altro formulerebbe su di noi quando sapesse di noi quello che noi sappiamo*. Ma appunto, in quanto sappiamo, *siamo noi stessi quell'altro che potrebbe giudicarci*, e per di più siamo un altro dal quale non potremo mai fuggire. Quindi ci vergogniamo solo perché la legge non ci è stata imposta che come capacità d'imporla e formularla a nostra volta. Se davvero il pudore, come voleva Vico, è la condizione prima del diritto, è proprio perché il diritto deriva così immediatamente dalla nostra capacità di legiferare da non essere nemmeno distinguibile da essa.

Ora, è appunto questa necessaria distinzione fra il legiferare e il trasgredire che la perversione non può considerare. Nella perversione non c'è nemmeno una minima traccia di vergogna. Ciò non significa, naturalmente, che un soggetto non possa vergognarsi degli atti perversi che compie o che ha compiuto. Ma la relazione d'esclusione fra vergogna e perversione è così totale che possiamo servircene come d'un vero e proprio principio diagnostico: è perverso (come soggetto) solo chi non prova nessuna vergogna della propria perversione. Se non teniamo conto di questa differenza fondamentale, possiamo solo fare della perversione un concetto così inclusivo che nessun soggetto potrebbe venirne escluso.

11. Dal giuspositivismo alla tradizione giuridica

A questo punto, possiamo ritornare al problema dal quale siamo partiti in questo capitolo: quello, divenuto oggi di nuovo attualissimo, delle minoranze e del loro statuto giuridico. Ritorniamo quindi al libro di Hannah Arendt su *Le origini del totalitarismo*. Scrive la Arendt: «Dai trattati di pace del 1919 e 1920 in poi, profughi e apolidi hanno accompagnato come una maledizione il sorgere dei nuovi stati, fondati sulla falsariga dello stato nazionale» (p. 402). Si tratta d'un problema così vasto da coinvolgere in realtà al suo interno lo statuto stesso del diritto nella società moderna. Infatti, una volta posti i diritti dell'uomo come princìpi autonomi della giurisprudenza, questi princìpi hanno bisogno d'essere applicati, e proprio la loro applicazione cessa quando, all'interno degli stati, alcune minoranze vengono discriminate (anche quando ciò avvenga per proteggerle).

> Nella nuova società secolarizzata gli uomini non erano più sicuri dei diritti sociali e umani che fino allora erano stati sottratti all'ordinamento politico e garantiti non dal governo e dalla costituzione, bensì da forze sociali, spirituali e religiose (p. 403).

In altri termini, proprio nel momento in cui l'autorità dell'uomo sostituisce quella di Dio, grazie all'impostazione positivistica del diritto, accade che i diritti dell'uomo, che pure vengono proclamati come punto di partenza dei sistemi giuridici, necessariamente non possono più venire garantiti per tutti. «La questione dei diritti umani si intrecciò ben presto inestricabilmente con quella dell'emancipazione nazionale; solo la sovranità del popolo, del proprio popolo, sembrò capace di garantirli» (p. 404). Ciò ha la paradossale conseguenza che proprio la proclamazione dei diritti dell'uomo ha finito per accendere la miccia dei nazionalismi (e questo non è solo un dato storico, come potrebbe sembrare leggendo il libro della Arendt, dal momento che il crollo dell'impero sovietico ha ripropone oggi questa problematica esattamente negli stessi termini in cui essa si presentava settant'anni fa).

Esiste quindi, nei sistemi giuridici moderni, una contraddizione fra i diritti «universali» dell'uomo e la possibilità d'applicarli.

I diritti umani si sono rivelati inapplicabili, persino nei paesi che basavano su di essi la loro costituzione, ogni qual volta sono apparsi degli individui che non erano più cittadini di nessuno stato sovrano. [...] Quel che è senza precedenti non è la perdita di una patria, bensì l'impossibilità di trovarne una nuova. [...] Anche i nazisti [...], prima di azionare le camere a gas, [...] hanno offerti [gli ebrei] al mondo constatando con soddisfazione che nessuno li voleva. In altre parole è stata creata una condizione di completa assenza di diritti prima di calpestare il diritto alla vita.

Lo stesso vale per il diritto alla libertà, che è talvolta considerata l'essenza dei diritti umani. [...] La [...] libertà di opinione [dei senza patria] è la libertà dei matti, perché quel che pensano non ha la minima importanza per nessuno.

Qui è il nocciolo del problema. [...] Essere schiavi era dopo tutto avere un posto nella società, qualcosa più della nudità astratta dell'essere uomini e nient'altro che uomini. Quindi, non la perdita di specifici diritti, ma la perdita di una comunità disposta e capace di garantire qualsiasi diritto è stata la sventura che si è abbattuta su un numero crescente di persone. L'individuo può perdere tutti i cosiddetti diritti umani senza perdere la sua qualità essenziale di uomo, la sua dignità umana. Soltanto la perdita di una comunità politica lo esclude dalla umanità (pp. 406-12).

Ora, l'affermazione dei diritti dell'uomo – considerati astrattamente solo nella loro generalità – corrisponde, come sappiamo, alla laicizzazione dei sistemi giuridici occidentali. Ma chi potrebbe garantire questo diritto generale? «Il diritto di ogni individuo ad appartenere all'umanità dovrebbe essere garantito dall'umanità stessa», scrive la Arendt. E continua: «Non è affatto certo che questo sia possibile». Certo, si potrebbe obiettare che sia la nuova concezione del diritto internazionale, che si è affermata subito dopo la fine della seconda guerra mondiale, quando alcuni responsabili del regime nazista furono condannati per la prima volta nella storia da un tribunale per i loro atti nel corso della guerra, sia la creazione dell'Organizzazione delle Nazioni unite sembrano puntare – per quanto ancora con mezzi insufficienti e in modo continuamente contraddetto dalla politica di questo o quello stato – verso una concezione del mondo in cui il potere di garantire i diritti dei singoli dovrebbe appartenere non a degli stati, ma ad un organismo sovrastatale e sovranazionale. La Arendt prende in considerazione questa ipotesi, per quanto appaia astratta, ma non può che scartarla, non solo perché «una sfera al di sopra delle nazioni per il momento non esiste» (p. 413), ma soprattutto perché

la difficoltà non viene meno se la collettività a cui si riferisce il bene comune comprende l'umanità intera. Perché è perfettamente concepibile, e in pratica politicamente possibile, che un bel giorno un'umanità altamente organizzata e meccanizzata decida in modo democratico, cioè per maggioranza, che per il tutto è meglio liquidare certe sue parti.

Infatti nessun regime politico, per quanto democratico ed universale, basta a garantire la giustizia delle leggi e l'applicazione del diritto, come pretenderebbero i diritti costituzionali degli stati occidentali. Perciò continua Hannah Arendt, con consequenzialità inesorabile:

Qui, a contatto col reale, ci troviamo di fronte ad uno dei più antichi dubbi della filosofia politica, che è potuto rimanere nascosto finché una solida teologia cristiana ha fornito la cornice per tutti i problemi politici e filosofici, ma che già a Platone aveva fatto dire: «Non l'uomo, ma un dio deve essere la misura di tutte le cose» (p. 414).

Che cosa, allora, potrebbe farci sperare in un sistema giuridico più giusto, se nessun organismo internazionale e nessuna democrazia, per quanto ben sperimentata, sono in grado d'assicurarlo?

Per rispondere a questa domanda Hannah Arendt cita Edmund Burke – un giurista inglese della fine del XVIII secolo – che, contro l'astrattezza dei princìpi proclamati dalla rivoluzione francese, trovava più sicuro richiamarsi all'antica tradizione del diritto. In effetti nulla è più sicuro della tradizione per fondare un sistema giuridico, dal momento che, come scrive la Arendt, «il mondo non ha trovato nulla di sacro nell'astratta nudità dell'essere-uomo» (p. 415) e che non si vede come avrebbe potuto essere diversamente, dal momento che il diritto moderno è stato impostato nei suoi termini laici proprio per evitare ogni ricorso alla sfera del sacro, mentre il razzismo e le sue conseguenze «in un mondo che ha pressoché eliminato la vita selvaggia, [...] appaiono come i primi segni di un possibile regresso della civiltà» (p. 416).

12. Giobbe a Varsavia

Non dobbiamo dimenticare che i veri termini del problema di cui ci stiamo occupando in questo capitolo sono proprio quelli riassunti così chiaramente e fermamente dall'ultima frase di Hannah Arendt che ora abbiamo citato. Ma non basta: il volume al quale ora ci stiamo riferendo coglie perfettamente la natura di questo regresso in una diffusione sempre più capillare della perversione nella relazione che l'intera civiltà occidentale ha con la legge:

Tutto ciò che si è svolto nei campi ci è noto dal mondo delle fantasie malvagie e perverse. La cosa difficile da capire è che, al pari di tali fantasie, questi crimini mostruosi avvengono in un mondo spettrale, peraltro materalizzatosi, in un mondo privo di quella struttura di conseguenze e responsabilità senza la quale la realtà rimane per noi una massa di dati incomprensibili; di modo che alla fine né il torturatore né il torturato, e ancor meno l'estraneo, possono rendersi conto che quanto sta accadendo è qualcosa più che un giuoco crudele o un sogno assurdo. [...] Come gli aspetti volgarizzati della società senza classi hanno una strana somiglianza con l'era messianica, così la realtà dei campi di concentramento corrisponde in modo sorprendente alle immagini medioevali dell'inferno.

[...] Il primo passo decisivo verso il dominio totale è l'uccisione del soggetto di diritto che è nell'uomo. [...] I criminali costituiscono dappertutto l'aristocrazia dei campi. [...] Tale sistema [quello degli stati totalitari] mira infatti a distruggere i diritti civili dell'intera popolazione, che alla fine si trova proscritta nel proprio paese, alla stessa stregua degli apolidi. L'uccisione della personalità giuridica che è nell'uomo è una condizione indispensabile per dominarlo interamente. [...]

Il passo successivo nella preparazione di cadaveri viventi era l'uccisione della personalità morale. Ciò era ottenuto impedendo, per la prima volta nella storia, il martirio: «Quante persone qui credono ancora che una protesta abbia importanza storica? Questo scetticismo è il vero capolavoro delle SS. La loro grande realizzazione. Esse hanno corrotto ogni solidarietà umana. Qui la notte è scesa sul futuro. Quando non rimangono testimoni, non ci può essere testimonianza [...]» [il testo citato è di David Rousset].

Disprezzando la legalità, il regime totalitario pretende di attuare la legge della storia o della natura senza tradurla in princìpi di giusto e ingiusto per il comportamento individuale. [...] Se è vero che i paesi totalitari hanno perso il contatto col mondo civile commettendo crimini mostruosi, è altresì vero che questa criminalità non è stata dovuta semplicemente ad aggressività, spietatezza, bellicosità e perfidia, bensì a una deliberata rottura di quel *consensus iuris* che, secondo Cicerone, costituisce il «popolo» [...]. Giudizio morale e punizione giuridica presuppongono entrambi questo consenso fondamentale; il delinquente può essere giudicato appunto perché partecipa al *consensus iuris*.

A questo punto viene in luce la differenza sostanziale fra la concezione totalitaria del diritto e le altre. La politica totalitaria non sostituisce un corpo di leggi con un altro, non instaura un proprio *consensus iuris*, non crea con una rivoluzione una nuova forma di legalità. La sua noncuranza per tutte le leggi positive, persino per le proprie, implica la convinzione di poter fare a meno di qualsiasi *consensus iuris*, pur non rassegnandosi allo stato tirannico di mancanza di ogni legge. Essa può farne a meno perché promette di liberare l'adempimento della legge dall'azione e dalla volontà dell'uomo; e promette giustizia sulla terra perché pretende di fare dell'umanità stessa l'incarnazione del diritto (pp. 610-33).

L'importanza e la pertinenza delle affermazioni della Arendt scusi la lunghezza di questa serie di citazioni. Non potevamo davvero farne a meno, dal momento che esse sono una conferma letterale della nostra tesi di fondo sulla natura della perversione come uso antigiuridico della legge. E dinanzi allo spaventoso diffondersi, nel corso del secolo XX, dei regimi totalitari in tutto il mondo, nessuno potrà mai dire che tutto ciò è accaduto in paesi lontani e barbari. Né la Germania né la Russia né la Cina sono lontane e barbare. Non solo: ma i princìpi che sono stati alla base del nazismo, del «socialismo reale» e del maoismo sono *esattamente gli stessi* che stanno alla base, dalla rivoluzione francese in poi, del diritto occidentale, sono cioè i princìpi dei diritti dell'uomo dati come fine ultimo del diritto stesso.

Non possiamo, in un libro dedicato alla clinica della perversione, non parlare di questa straordinaria ed orribile coincidenza. I campi di sterminio non sono una deformazione mostruosa, casuale o patologica, dei princìpi delle sane democrazie, ma sono una loro evoluzione spontanea, che in qualunque momento potrebbe essere nuovamente adottata in questo o in quel paese. Soltanto questa profonda, benché non percepita comunanza di princìpi fra torturati e torturatori, fra perseguitati e persecutori, fra assassini e vittime spiega veramente la vergogna degli ebrei nel momento in cui vengono sorpresi non più dalla morte – nella quale già vivevano –, ma dalla liberazione. Essi, in realtà, non sono stati mai davvero liberati. Chi avrebbe potuto farlo veramente? Un'Armata rossa che obbediva ad un regime non meno totalitario di quello hitleriano? Un esercito americano che, benché guidato da ottimi princìpi, fu il primo ad usare la bomba atomica, pochi giorni dopo la liberazione degli ebrei da Auschwitz? E che cosa si sarebbe potuto produrre da quella liberazione senza liberazione, se non il rinnovarsi d'una politica razzista, con la quale lo Stato d'Israele appena sorto non ha potuto che provocare in Palestina le stesse deportazioni che gli ebrei avevano subìto così a lungo in Europa?

Dire questo non significa affatto abbandonarsi ad una facile retorica, ma limitarsi a constatare delle evidenze, i cui effetti clinici sono percettibili oggi molto più di quanto non potessero esserlo alcuni decenni fa, perché solo dal 1970 in poi coloro che sono nati dopo la guerra sono diventati adulti, e la clinica degli ultimi tre decenni dimostra *ad abundantiam* che tutte le «nuove» forme cliniche, come le tossicodipendenze, l'anoressia-bulimia e le perversioni, non sono che l'effetto necessario d'un lutto che né l'Europa né il mondo ha ancora fatto, d'un lutto che non è tanto quello delle decine di milioni di morti che è costata la politica Europea del secolo XX, quanto quello dei princìpi tradizionali e sacri del diritto, della morale e dell'etica, che sono stati cancellati dalla consapevolezza morale degli occidentali, per essere sostituiti solo con ideologie mortali del «progresso», della «libertà» e della «scienza». Ma gli effetti di *questo* progresso, di *questa* libertà e di *questa* scienza continuano a vedersi ancora oggi nella progressiva attenuazione e cancellazione di quel *consensus iuris* che, come notava Cicerone, giustamente citato dalla Arendt, è l'unico elemento che effettivamente costituisca i popoli in quanto portatori di civiltà e di tradizioni.

E non è certo per caso che, dinanzi all'enormità dell'olocausto di vite umane che è costata la seconda guerra mondiale (ma anche tutte le altre guerre che hanno insanguinato e che continuano ad insanguinare il mondo), quasi nessuna voce si sia levata per tentare di spiegare che cosa stava accadendo. Questo trionfo sempre più vasto del non senso appare a tutti noi come l'incomprensibile stesso, tanto che anche molti pretesi intellettuali hanno preferito, subito dopo la fine della guerra, evitare di parlarne (un caso particolarmente esemplare mi pare quello di Georges Bataille, che giunse, in un articolo, a farsi un principio intellettuale di questa volontà di non pensarci...).

Conosco solo uno scritto, del resto molto breve, nel quale un ebreo abbia davvero formulato sino in fondo il senso che l'olocausto deve avere per chiunque: *Yossi Rakover si rivolge a Dio*, di Zvi Kolitz (un autore che del resto non ha scritto nient'altro che abbia un interesse paragonabile a quello di questo vero e proprio testo sacro). Lasciamo la parola a lui per concludere questo capitolo.

Benché il nostro Dio sia il Dio della vendetta, e nella nostra legge abbondino le minacce di morte per le più piccole colpe, tuttavia si racconta nella *Gemara* che era sufficiente che il Sinedrio, il più alto tribunale del nostro popolo quando era libero nella sua terra, pronunciasse una sola condanna a morte in settant'anni, perché si potesse gridare ai giudici:«Assassini!». Il Dio dei popoli invece, che viene chiamato Dio d'amore, ha comandato di amare ogni essere creato a sua immagine; ma nel suo nome veniamo assassinati senza pietà, giorno dopo giorno, da duemila anni.

[...] Credo nel Dio d'Israele, anche se ha fatto di tutto perché non credessi in lui. Credo nelle sue leggi, anche se non posso giustificare i suoi atti. Il mio rapporto con lui non è più quello di uno schiavo verso il suo padrone, ma di un discepolo verso il suo maestro. Chino la testa dinanzi alla sua grandezza, ma non bacerò la verga con cui mi percuote. Io lo amo, ma amo di più la sua Legge, e continuerei ad osservarla anche se perdessi la mia fiducia in lui. [...]

Perciò concedimi, Dio, prima di morire, ora che in me non vi è traccia di paura e la mia condizione è di assoluta calma interiore e sicurezza, di chiederTi ragione, per l'ultima volta nella vita.

Tu dici che abbiamo peccato? Di certo è così. Che perciò veniamo puniti? Posso capire anche questo. Voglio però sapere da Te: Esiste al mondo una colpa che meriti un castigo come quello che ci è stato inflitto?

[...] Non ti chiedo neanche di annientare i colpevoli: È nella logica inesorabile degli avvenimenti che alla fine si annientino da soli, poiché con la nostra morte è stata uccisa la coscienza del mondo, poiché un mondo è stato assassinato con l'assassinio d'Israele.

[...] Muoio tranquillo ma non appagato, colpito, ma non asservito, amareggiato, ma non deluso, credente, ma non supplice, colmo d'amore per Dio, ma senza rispondergli ciecamente «amen».

[...] Sia lodato in eterno il Dio dei morti, il Dio della vendetta, della verità e della giustizia, che presto mostrerà di nuovo il suo volto al mondo, e ne scuoterà le fondamenta con la sua voce onnipotente.

VIII. *La psicanalisi e le nuove prospettive civili della clinica*

1. La perversione come fatto sociale, dato clinico e struttura soggettiva

La lunga parentesi del capitolo precedente era indispensabile per provare una delle tesi di fondo che stiamo sostenendo, vale a dire il fatto che la struttura perversa non necessariamente si manifesta sempre in un comportamento sessuale. Prima d'affrontare però il tema della cura delle perversioni, dovremo chiarire un punto fondamentale della nostra proposta di definizione nosografica, la mancata comprensione del quale genererebbe confusione anche per quanto riguarda il problema della cura; dobbiamo cioè ritornare sulla relazione e sulla differenza che c'è tra la perversione come categoria diagnostica relativa a degl'individui inquadrabili in essa e la perversione come categoria clinica relativa a dei comportamenti, senza che da questi si possa dedurre una diagnosi relativa ai soggetti in questione. In realtà questa differenza fra i due significati della parola «perversione» non è affatto specifica di questa forma nosografica, dal momento che già nel volume sulle dipendenze avevamo insistito sul fatto che per esempio rilevare l'esistenza d'un sintomo nevrotico non significa necessariamente dover emettere una diagnosi di nevrosi, come notare che qualcuno dimostra una dipendenza non significa necessariamente doverlo considerare dipendente. Infatti fra psicosi, dipendenze, perversioni e nevrosi avevamo affermato che la prevalenza dev'essere data, nel momento della diagnosi, a ciascuna di queste manifestazioni nosografiche secondo la stessa successione con cui le abbiamo qui elencate. Nessun soggetto che abbia dei comportamenti perversi, ma possa venire considerato dipendente o psicotico, sarà quindi da considerare perverso, dal momento che l'impostazione dell'analisi dovrà tenere conto di fattori patologici più problematici dal punto di vista strutturale (anche se naturalmente non potrà certo ignorare del tutto la perversione).

Ma ciò che abbiamo detto sulla vastità della diffusione della perversione come comportamento collegato non necessariamente alla sessualità, ma più strutturalmente alla relazione del soggetto con la legge, fa di questa situazione patologica, nella nostra società e nel nostro tempo, un fatto così generalizzato – e il cui prodursi appare per di più del tutto automatico, almeno in certe situazioni politico-sociali – che certo non ci si può fondare solo su di esso quando si tratta d'emettere una diagnosi in una situazione psicanalitica. Quando abbiamo attribuito a Stangl o ad Eichmann dei comportamenti perversi, ad esempio, non abbiamo affatto emesso una diagnosi su di essi (almeno nel senso stretto che dev'essere dato al termine «diagnosi», se non se ne vuole banalizzare il significato), ma abbiamo fatto una considerazione su un fenomeno molto vasto – il razzismo – che in certi luoghi ed in certi momenti è condiviso da un numero elevatissimo di persone, che pure per altri aspetti non potrebbero affatto essere ritenute perverse.

Tuttavia non dobbiamo ingannarci, dando a queste qualifiche diagnostiche un valore che non possono avere. Nessun persecutore degli ebrei durante il nazismo avrebbe mai chiesto un'analisi (pratica che del resto non a caso fu inventata proprio da un ebreo) e non si può emettere una diagnosi nel senso rigoroso del termine se non in una situazione in cui emetterla serve ad uno scopo terapeutico ben preciso. Come abbiamo già notato in passato, dimenticare quali sono le necessarie condizioni della sua formulazione serve solo a far perdere ad essa ogni rigore ed ogni affidabilità. Quando invece si considera l'aspetto politico o sociale del diffondersi d'una patologia, la diagnosi si emette su un intero gruppo di persone, e non su questo o quel soggetto, e non per questo si può dire che ci si trovi di fronte ad un atteggiamento indebito o arbitrario di chi la formula, dal momento che la psicanalisi non può prescindere dal tenere conto anche degli elementi politico-sociali con i quali è chiamata a confrontarsi. Tuttavia altro è il significato dell'atto diagnostico quando si considerano dei fatti generali come il razzismo (o più in generale come l'uso illegittimo della legalità), ed altro è il suo significato quando si tratta d'impostare il lavoro di un'analisi.

2. La perversione in analisi

Posto questo, dobbiamo subito aggiungere che la perversione è per propria natura una struttura soggettiva (quando si tratta appunto di questo, e non d'un comportamento isolato o indotto) che non s'inserisce e non può inserirsi in una relazione transferale e quindi in una situazione analitica. Se è vero che, come abbiamo cercato di dimostrare, un perverso non può supporre sapere altri che se stesso, è anche vero che non può fare una domanda d'analisi a nessuno, a meno che non la formuli da una posizione nosografica esterna alla perversione. Schematizzando, possiamo isolare due casi:

– quello d'un soggetto che chieda l'analisi per liberarsi da un comportamento perverso;

– quello di chi la chieda a causa di altri problemi.

È evidente che, nel primo caso, la posizione etica del soggetto non può venire considerata perversa, almeno nella misura in cui effettivamente chiede un'analisi. Ciò non significa tuttavia che il comportamento perverso non possa emergere o addirittura accompagnare il lavoro che viene intrapreso, con le difficoltà che ne conseguono, che sono tutte legate alla posizione transferale del soggetto. Invece nel secondo caso possono darsi ancora due eventualità differenti:

– quella di chi ammetta l'esistenza del comportamento perverso (sia che se ne voglia liberare, sia che questo non gl'importi affatto);

– e quella di chi invece non lo nomini nemmeno. Naturalmente questa seconda eventualità – che del resto non è affatto rara – pone, in pratica, maggiori difficoltà. Credo ad esempio che spesso i casi sui quali un analista trova molte difficoltà nell'emettere una diagnosi precisa e non contraddittoria possano spesso essere fatti rientrare in una costituzione perversa.

In realtà, a proposito del fatto che l'analizzante parli o no del proprio comportamento perverso, bisogna osservare che l'ultimo caso corrisponde di solito non solo al timore di venire privato dall'analisi del piacere che senza dubbio viene tratto dalla messa in atto perversa del fantasma, ma anche – e non è che l'altra faccia della medaglia – da un'insufficiente fiducia – purtroppo molto spesso ben fondata – nella capacità dell'analista di superare il proprio pregiudizio (o il pregiudizio comune) sulla perversione. Se un analista fondasse la propria posizione su una ripugnanza (propria o comune poco importa) per un determinato comportamento, questo non potrebbe che confermare il presupposto perverso secondo il quale colui che veramente ne sa del desiderio è il soggetto che ammette d'essere perverso, mentre chi pensasse di non esserlo (in questo caso l'analista) sarebbe semplicemente qualcuno che si difenderebbe dalla propria perversione, quindi qualcuno che non avrebbe il coraggio d'affrontarla e di cui non ci sarebbe motivo di fidarsi (anche se, naturalmente, un soggetto perverso non potrebbe fidarsi nemmeno di qualcuno che non fosse

meno perverso di lui). È del tutto evidente che, in una situazione come questa, non si vede affatto come possa esserci analisi. E bisogna pur ammettere che niente prepara solitamente gli analisti a superare i pregiudizi in questo campo.

Parlare di pregiudizio, in questo caso, non significa di certo che un comportamento perverso possa essere considerato non patologico. Il punto non è affatto questo. È invece che, come nel sintomo, anche quando si ha a che fare con una manifestazione perversa occorre non dimenticare che in essa si manifesta pur sempre – benché capovolta, mascherata o negata – una qualche relazione del soggetto con la propria verità. Perciò condannare pregiudizialmente un comportamento equivarrebbe anche a rifiutarsi di vedere questa relazione e quindi a rifiutarsi di svolgere la funzione d'analista. Infatti in una situazione come questa effettivamente non si vede quale giovamento potrebbe offrire l'analisi, se non l'adozione da parte del soggetto d'una perversione differente dalla prima, ma meno contrastante con il pregiudizio comune. In realtà lo stesso pregiudizio non è altro, a ben vedere, che una forma non sessuale di perversione. Come di potrebbe chiedere allora ad un perverso d'abbandonare la propria perversione solo per accettarne una più comune e più comoda? Occorre invece che al soggetto sia chiaro qual è il giudizio – e non il pregiudizio – dell'analista, perché solo questo potrà aprire, come vedremo fra poco, lo spazio di un'analisi effettiva.

Meno problematica è invece l'eventualità che il soggetto parli liberamente della propria perversione. In questo caso il comportamento perverso si manifesta direttamente nell'analisi. Questo pone indiscutibilmente all'analista il problema di doverlo fronteggiare, per un verso senza farsi integrare nel giuoco patologico (cosa che renderebbe immediatamente vana l'analisi), per un altro senza difendersene in nessun modo. Ma allora come può essere gestita la relazione analitica, in questi casi?

3. La funzione del fantasma

La prima osservazione generale che possiamo fare è che la considerazione del fantasma e delle sue varianti, quando si tratta di perversione, non basta a produrre nessun effetto, se non nella misura in cui il fantasma perverso e la sua prevalenza vengano fatti risalire alla storia del soggetto e quindi presentati per quello che sono: un tentativo di soluzione d'un problema etico con il quale l'individuo, nel corso della propria vita – spesso nei suoi primissimi anni – s'è dovuto confrontare senza trovare in quanti avrebbero dovuto accoglierlo e sostenerlo altro che la posizione d'un desiderio sessuale che poteva solo misconoscere la sua individualità, riducendolo ad essere oggetto d'un desiderio sessuale invece che d'un amore ben fondato. Capovolgere questo gioco, ripetendo nei confronti dell'altro (dell'oggetto del desiderio perverso) la stessa ingiustizia che il soggetto perverso ha subìto nella sua storia, di solito non è altro che un tentativo di correggere il *loro* comportamento, rovesciandolo e portandolo alle estreme conseguenze. In altri termini, per quanto quest'affermazione possa sembrare paradossale, lo scopo che un soggetto perverso si propone nei confronti del proprio oggetto sessuale è, in definitiva, proprio uno scopo «terapeutico»: egli vuole *costringerlo* ad assumersi la verità del proprio desiderio. Naturalmente è del tutto evidente che la meta originaria di questa curiosa terapia non era affatto l'oggetto del desiderio sessuale, ma il suo soggetto, vale a dire quell'altro – la madre o il padre – che invece dell'amore ha riservato al figlio soltanto il desiderio. Proprio per questo mettere in evidenza tale capovolgimento meccanico dev'essere una delle leve fondamentali dell'operazione analitica.

Del resto se in questo libro, contrariamente a quanto accade di solito nei testi psicanalitici sulla perversione, ho insistito pochissimo sulla funzione del fantasma, è perché nulla distingue il fantasma perverso da quello nevrotico, se non il fatto che un nevrotico lo rimuove, mentre un perverso lo mette in atto. Ma in nessuno dei due casi, per prendere le distanze dal fantasma, basterà limitarsi ad esaminarlo ed analizzarlo. Bisogna invece far procedere l'individuazione dell'analizzante per le strade dell'atto eticamente fondato e non per quelle della rappresentazione e dell'attuazione perverse. In realtà in nessun'altra situazione patologica la funzione etica dell'interpretazione appare più chiaramente necessaria che quando si tratta di perversione. Ciò nonostante, quando la perversione stessa non è solo un comportamento indotto o secondario nell'economia complessiva del soggetto, non basterà di certo, per portare l'analisi a buon fine, servirsi dell'etica come d'uno stendardo. La perversione opera infatti con un punto di forza indiscutibile: per chiunque il proprio piacere ha sempre la prevalenza sull'eticità, a meno che questo piacere non si sia completamente tradotto in una vera e propria ascesi soggettiva, aver attraversato la quale in prima persona sarà assolutamente necessario all'analista, in questo caso, per non farsi incastrare nella complicità che il soggetto perverso cercherà di suscitare in lui, con il solo scopo di ridurlo ad uno come tutti (ad un imbecille come tutti, vale a dire ad un perverso che non ha il coraggio di riconoscere la propria perversione). E parlare

d'ascesi (cioè d'allenamento), in questa situazione, significa prima di tutto aver imparato a fare veramente i conti con la propria imbecillità: capacità che gli analisti sono troppo spesso incapaci di dimostrare, tanto più che solitamente si servono proprio della loro funzione psicanalitica per credere garantita la propria relazione con la verità (o, come amano dire, con il loro «inconscio»). L'inconscio, con la perversione, non è davvero di nessuna utilità, dal momento che il fantasma rimosso d'un nevrotico non è certo meno perverso di quello messo in atto con perfetta coscienza da un perverso. Ancora una volta, lo strumento dell'atto analitico non sta affatto nella confidenza con l'inconscio, ma nella capacità che si deve dimostrare di *tradurre l'inconscio in un principio d'azione consapevole*: ancora una volta secondo il noto adagio freudiano *wo es war soll ich werden*, «dov'era *es* io devo divenire». È proprio nell'assunzione di questo *sollen*, di questo dovere che si dimostra la realtà dell'ascesi soggettiva, nella quale non si può guidare nessun altro se non nella misura in cui si è in grado di guidare, nello stesso tempo, anche se stessi.

4. Che cosa si divide nella scissione dell'io?

Non dobbiamo dimenticare tuttavia che una funzione essenziale nella determinazione degli effetti perversi è svolta dal meccanismo della sconfessione (*Verleugnung*), il quale, come sappiamo bene da Freud, produce sempre degli effetti di «scissione dell'io» (*Ichspaltung*). Si tratta qui d'un dato di fatto dal quale procedono al tempo stesso sia le difficoltà che la pratica analitica deve superare in queste situazioni, sia le sue effettività possibilità d'operare. Come la rimozione, anche la sconfessione, infatti, si manifesta come resistenza, e la resistenza non produce solo una difficoltà, ma anche la possibilità di procedere (come l'attrito, secondo l'esempio fatto una volta da Freud). Ma in che cosa consiste esattamente la scissione dell'io? Ci siamo già posti questa domanda all'inizio di questo volume. Torniamo a porcela ora, perché forse le nostre ultime considerazioni sulla perversione ci offriranno dei punti di vista nuovi su questo problema.

Se è vero che, come sostiene Freud, la maggior parte dell'io è inconscio, la sua scissione potrebbe non comportare, come abbiamo ricordato in precedenza, nessuna differenza radicale dalla rimozione: una convinzione resterebbe cosciente ed un'altra diventerebbe inconscia, *come se* fosse rimossa (l'esempio della psicogenesi del feticismo è a questo proposito estremamente chiaro). Tuttavia, se Freud distingue la rimozione dalla sconfessione – anche se non teorizza mai chiaramente la loro differenza – questi due meccanismi non possono venire considerati equivalenti. Facciamo quindi un esempio diverso: quello della credenza, per esempio negli oroscopi. È del tutto evidente che, se noi leggiamo un oroscopo, questo non significa necessariamente che crediamo nella verità delle sue profezie; tuttavia questa credenza deve pur essere almeno in parte in noi – o denegata, o appunto sconfessata –, altrimenti non sprecheremmo nemmeno il tempo della lettura. Possiamo dire che essa, per noi, è inconscia *come se* fosse rimossa? Evidentemente no, perché altrimenti appunto non leggeremmo. Essa, quindi, è cosciente, per quanto noi possiamo non tenerne conto fino al punto da lasciarci determinare da essa nella nostra azione. Tuttavia se noi, invece di leggere distrattamente l'oroscopo quando ci capita sott'occhio nel giornale, consultassimo un astrologo ogni volta che dovessimo prendere delle importanti decisioni e ci attenessimo alle sue indicazioni, la situazione sarebbe molto diversa, perché la nostra credenza nella validità della previsione appunto ci determinerebbe nella nostra azione. Il punto è proprio questo: la differenza fra la rimozione e la sconfessione è solo questa: il primo meccanismo ci ostacola nell'azione senza che noi sappiamo come e perché questo accade (la rimozione produce un'inibizione la cui causa ci è sconosciuta, come accade in ogni sintomo nevrotico); mentre il secondo meccanismo ci determina nell'azione facendoci almeno credere di sapere perché agiamo in un certo modo. Ad esempio un nevrotico certamente non sa quali sono i motivi d'un suo sintomo, mentre un feticista crede necessariamente di sapere perché una donna, per lui, diviene desiderabile soprattutto in presenza del feticcio (crede infatti che la funzione di questa presenza sia semplicemente d'aumentare il fascino di lei, come una sua qualche caratteristica fisica o di carattere ha la funzione d'eccitare degli altri soggetti che non per questo possono venire considerati perversi).

Ora, tutto ciò non è affatto secondario come potrebbe sembrare, dal momento che spiega chiaramente molti punti che, fino ad ora, potevano sembrare poco chiari nella nostra esposizione. Ciò che si divide, in seguito ad un processo di sconfessione, non è essenzialmente né la coscienza né l'inconscio del soggetto, ma è invece *l'io come funzione di deliberazione, decisione ed azione*. Nella sconfessione, quindi, e *a fortiori* anche nella perversione, diviso è il soggetto come soggetto dell'azione, è insomma il soggetto nella sua eticità. Certo, potremmo anche estendere il senso di questa divisione al soggetto giuridico ed al soggetto morale, ma a ben vedere queste divisioni non sono che un effetto di quella della capa-

cità di decidere, vale a dire della funzione etica. Se ciascuno di noi si comporta trasgredendo di tanto in tanto delle leggi dello stato o delle regole morali, questo non avviene perché noi pensiamo che la legge o la morale siano divise (vale a dire che esistano due leggi o due morali contrapposte, fra le quali scegliere ciascuna volta che dobbiamo decidere qualcosa come più ci conviene), ma perché è divisa la nostra consapevolezza dell'azione. Ora, ciò che è vero per ciascuno di noi in mille comportamenti insignificanti – o apparentemente insignificanti – della nostra vita quotidiana, lo è a maggior ragione per un soggetto perverso, quando una delle due parti in cui è divisa la sua capacità di decidere prevale sull'altra (del resto con un meccanismo abbastanza simile a quello che interviene nel sintomo e nella rimozione) e s'impone – qualunque cosa egli ne pensi– su di lui, inducendolo a compiere un atto che egli sa benissimo che, per esempio, è vietato dalla legge o dalla morale. Quest'atto gli s'impone perché è la sua capacità di decidere che s'è identificata con un altro (per esempio con la madre), con un meccanismo che è più simile all'incorporazione che all'identificazione nevrotica.

In definitiva, quindi, non possiamo che concludere che ad imporre al soggetto di compiere un atto perverso è, in definitiva, il suo ideale dell'io o il suo superio, senza il cui intervento non capiremmo né perché i comportamenti perversi dimostrano spesso d'avere una natura compulsiva, né perché, ciò nonostante, essi non possono mai venire considerati incolpevoli (né eticamente, né moralmente, né giuridicamente). Ciò non significa naturalmente che la scissione dell'io coincida con la separazione dall'io dell'ideale o del superio. Possiamo dire invece che l'intervento dell'ideale o dell'io o del superio porta alla scissione dell'io, come effetto d'un inconveniente storico determinatosi nello sviluppo identificatorio di quelle due funzioni.

5. La scissione dell'io come problema e strumento dell'analisi

Tutto questo, come accennavo, ci fa comprendere con molta chiarezza alcuni problemi che prima potevano esserci apparsi molto oscuri, ad esempio che differenza ci sia fra un comportamento perverso ed un'effettiva perversione, perché nel primo caso la scissione riguarda un singolo contenuto ed un singolo atto, senza determinare in generale, in maniera complessiva, il comportamento del soggetto (è quel che avviene per esempio ogni volta che lasciamo l'automobile in divieto di sosta perché non troviamo nessun altro modo di parcheggiarla), mentre nel secondo caso, benché l'identificazione con l'altro – vale a dire la funzione superegoica o ideale – resti limitata e non generalizzata, il nostro comportamento è determinato in maniera massiccia da questa prevalenza (per esempio un feticista potrà svolgere tutti i propri atti in maniera per niente patologica, eccetto l'atto sessuale, ma quest'ultima scelta finirà poi per influire indirettamente anche su molte altre).

Da queste considerazioni si deduce anche che la distinzione fra la perversione come comportamento e la perversione come situazione nosografica (del resto come accade sempre nel campo clinico) non è affatto netta come ci piacerebbe che fosse. In realtà, quando formuliamo una diagnosi, siamo noi stessi a fissare i confini in un *continuum* naturale (*natura non facit saltus*) che non li contiene affatto oggettivamente. Allo stesso modo dobbiamo ammettere che i limiti fra i due significati della parola «perversione» non stanno nel soggetto – che non è affatto un ente naturale identico a se stesso –, ma dipendono dall'atto che compiamo. Notarlo non significa affatto relativizzare la validità dell'atto diagnostico, ma situarlo e fondarlo nei suoi giusti termini epistemologici, che del resto non sono affatto in contrasto con quelli che si assegnano anche tutte le scienze.

La natura della sconfessione ci fa comprendere meglio anche perché, come abbiamo visto in precedenza, in certe situazioni politiche, giuridiche o sociali, la perversione tende ad imporsi quasi automaticamente a molti soggetti (anche ad un'intera società, con un effetto di massificazione facilmente riconoscibile, come abbiamo visto nel caso del nazismo) e perché un singolo comportamento perverso transitorio (come per esempio il fatto di non disdegnare di tanto in tanto di guardare delle immagini sessualmente eccitanti) non possa di certo autorizzarci ad emettere una diagnosi di perversione, come dovremmo invece fare, in assenza di altre e più gravi determinazioni nosografiche, se il soggetto non potesse fare a meno della pornografia.

Ma il meccanismo della scissione dell'io, come scissione della nostra funzione di decisione e d'azione, ci fa comprendere meglio soprattutto quali ostacoli e quali possibilità d'azione sono utilizzabili nell'analisi d'un soggetto perverso. Una riflessione su questo punto potrà anzi forse farci intendere in che modo si produca ed in che meccanismo consista esattamente la scissione dell'io. Parecchi testi psicanalitici hanno insistito molto – e non senza motivo – sulle difficoltà che si presentano nell'analisi delle perversioni. In precedenza abbiamo elencato delle situazioni tipiche. Una di queste potrà iniziare ora a farci da guida. Consideriamo la situazione d'un soggetto che, pur adottando dei comportamenti perversi ed iniziando un'analisi, non ne parli con il pro-

prio analista. In questo modo, naturalmente, egli trasgredisce la regola fondamentale. Ma perché lo fa? Se decide liberamente d'iniziare un'analisi, questo accade certamente perché s'aspetta di ricavarne alcuni vantaggi, del resto come accade sempre, relativamente a qualunque situazione clinica, quando l'analizzante tace all'analista degli elementi assolutamente ed evidentemente fondamentali della propria storia. Sappiamo bene – Lacan vi ha giustamente insistito – che ciò accade sempre perché l'analizzante non vuole ingannare l'analista nemmeno dicendogli il vero: non vuole cioè che creda che tutti i suoi problemi dipendano da quell'elemento, pure così importante nella sua vita. La scelta del silenzio, quindi, comporta sempre e necessariamente, anche quando si tratta di perversione, che l'analizzante supponga che l'analista abbia un proprio sapere su ciò che non va nel suo desiderio. Ma la sua reticenza non si differenzia in nulla da quella che ritroviamo nelle analisi dei nevrotici. Ciò significa che anche un nevrotico non suppone mai che l'analista sia dotato d'un sapere infallibile; anzi il sapere che gli viene supposto anche da soggetti nevrotici, per quanto vasto sia, manca pur sempre di qualcosa, cioè esattamente di quel tratto di autenticità che il soggetto, nel transfert, si proporrà di fargli sperimentare – vale a dire conoscere *in vivo*, e non astrattamente – attraverso il proprio amore. In definitiva il sapere supposto nel transfert è *sempre* – anche nelle nevrosi – un sapere meccanico, astratto e svalutato. Anche un soggetto perverso penserà, quanto all'analista, esattamente lo stesso, per il semplice fatto che, pur essendo perverso, per il fatto stesso d'iniziare un'analisi, egli mette in rilievo una parte di sé che non è affatto perversa, ma appunto nevrotica. Tuttavia il principio dell'azione – per esempio della decisione d'iniziarne una – non potrà mai essere solo patologico (altrimenti non ci sarebbe nessuna uscita possibile dalla patologia). Nelle nevrosi, infatti, dietro la volontà di non ingannare l'analista, si nasconde la consapevolezza, per quanto ineffettuale, del fatto che solo lui, il soggetto stesso, è in grado d'orientarsi con giustezza nel proprio desiderio. Perciò l'analisi durerà per tutto il tempo necessario a rendere effettuale questa consapevolezza.

Che cosa accade invece nel caso delle perversioni? Esattamente la stessa cosa: dietro la domanda d'analisi – come dietro il comportamento perverso – si cela sempre e necessariamente questa stessa consapevolezza del fatto che solo il soggetto può interpretare giustamente il proprio desiderio. Essa tuttavia, come nelle nevrosi, è stata smentita dall'incapacità dell'altro – per esempio dei genitori – di riconoscerla e valorizzarla. Ed è proprio in ultima istanza per amore dell'altro che, come un nevrotico avrà adottato il meccanismo transferale per impostare le sue storie d'amore, così un perverso avrà accettato di sostituire all'amore il desiderio sessuale. Ciò significa che pure dietro la scissione dell'io, come dietro la rimozione, si nasconde inevitabilmente un punto d'indivisa autenticità soggettiva. Per esempio Gitta Sereny, quando nota che Stangl senza dubbio aveva amato veramente sua moglie, riconosce proprio questo punto di libera assunzione delle decisioni essenziali, anche se la pesante impalcatura perversa che si era frapposta fra lui ed il suo amore per la moglie aveva reso per decenni del tutto ineffettuale questo loro amore, impedendo sia alla moglie di distinguere la verità dalla menzogna nelle parole del marito sia al marito di dimostrarla con le proprie.

L'effetto della scissione dell'io non è quindi, propriamente, di dividere il soggetto in quanto responsabile delle proprie scelte (e proprio per questo i comportamenti perversi sono colpevoli da tutti i punti i punti di vista, anche da quello clinico), ma di rendere non discernibile il punto d'autenticità soggettiva che sta alla base delle scelte di ciascuno dalla eventuale finzione derivante dall'assunzione d'un punto di decisione extra-soggettivo. Per esempio un bambino, quando misconosce la realtà della castrazione e sostituisce il pene che mancherebbe al corpo femminile con un feticcio, senza dubbio mente, proprio perché finge d'ignorare ciò che pure vede bene. Ma non mente solo per il piacere d'ingannarsi (ed in seguito d'ingannare la sua partner); *mente invece soprattutto per salvare la verità che si celava nella sua precedente presunzione d'universalità della funzione fallica*. (Del resto ciò che ora diciamo a proposito delle perversioni si potrebbe estendere anche all'altra situazione nosografica nella quale la menzogna è assolutamente determinante: le dipendenze).

Qual è, quindi, il punto di verità che emerge anche nella menzogna della sconfessione della castrazione? In definitiva, semplicemente questo: al corpo d'una donna, in quanto è un corpo vivente, non manca assolutamente nulla. La sua mancanza, invece, procede solo dal confronto fra l'anatomia ed un sistema simbolico (quello che appunto prevede l'universalità della funzione fallica), sistema che non deriva affatto dall'anatomia, ma solo dalle leggi della significazione. In definitiva, quindi, la scelta perversa, nonostante le conseguenze orribili alle quali porta talvolta, dipende dalla volontà di difendere un principio giustissimo: quello secondo cui *non tutto può essere tradotto in significazione*. Probabilmente la straordinaria versatilità artistica di molti soggetti perversi dipende proprio da questa consapevolezza. Ciò non elimina la colpevolezza della scelta, allo stesso modo in cui il peccato di Eva non cessa d'essere tale per il fatto che essa volesse, ascoltando la voce del serpente, raggiungere quella stessa divinizzazione che, in fondo, è anche la meta ultima d'ogni

forma di santità. Anzi, proprio questa coincidenza della meta rende ancora più colpevole l'impudicizia di Eva (come di ogni soggetto perverso): quella di credersi in grado di salvarsi senza passare per l'enigma che la volontà dell'altro pone necessariamente al soggetto.

6. L'atto analitico nella cura delle perversioni

Le perversioni pongono quindi particolari problemi nell'analisi, durante la quale, benché la domanda non possa procedere che da una posizione soggettiva non perversa, la scissione dell'io rischia di rendere ineffettuali e quindi inutili o vani tutti i progressi che l'analizzante compie durante il proprio percorso. Gli avanzamenti dell'analisi, certo, sono effettivi, ma lo sono solo dal punto di vista d'una posizione che non è quella perversa. Il soggetto potrebbe quindi, oltre che escludere totalmente, come abbiamo già accennato, il proprio comportamento perverso dalla propria interrogazione, svuotando così tutto il contenuto dell'analisi, anche non voler modificare in nulla la propria posizione di godimento, e questo avrebbe naturalmente lo stesso effetto di vanificazione generale degli effetti dell'analisi. Non intendo negare che, eventualmente, in questi casi, dei sintomi per esempio di tipo nevrotico non possano venire eliminati. Ma la principale posta in giuoco in un'analisi non è certo solo questa: la terapia, come voleva Freud, è un effetto, e non lo scopo dell'analisi, che invece si propone una modifica o un riassetto della capacità complessiva di decidere e quindi anche d'agire.

Ora, da quanto abbiamo detto potrebbe immediatamente dedursi che l'analisi non è affatto in grado di modificare nulla, non solo quando si tratta di perversione nel vero senso nosografico del termine, ma anche quando dei comportamenti perversi si presentino in soggetti che abbiano delle strutture nosografiche differenti. Ma questa deduzione – che spesso alcuni analisti sono giunti a fare – sarebbe senza dubbio troppo pessimistica. Ciò che certamente non basta a produrre veri effetti d'analisi in questi casi è la mera interpretazione analitica «classica», fondata sul giuoco di parole: questa può bastare a dissolvere un sintomo isterico, non certo ad indurre un soggetto ad abbandonare una posizione perversa di godimento (e lo stesso si può ripetere, ben inteso anche per le posizioni di godimento nevrotiche: la vera pietra d'inciampo, nell'analisi, forse non è tanto, come credeva Freud, l'accettazione della castrazione, ma proprio la possibilità di rinunciare a un modo di godere). Inoltre un soggetto perverso non avrebbe davvero da imparare dalla sua analisi nulla che già non sappia sul proprio fantasma sessuale. Del resto, a ben vedere, neppure nei casi di nevrosi più vicini a quelli descritti a suo tempo da Freud a produrre effetti terapeutici bastano le interpretazioni e le costruzioni dell'analista, dal momento che è invece la testimonianza che l'analizzante trae nel corso del proprio lavoro analitico della posizione etica dell'altro a consentirgli di risituare complessivamente la propria capacità di decisione (e a ben vedere è proprio questo il significato più autentico del *wo es war soll ich werden*, da noi evocato poco fa). Ora, è proprio la posizione etica dell'analista che potrà eventualmente produrre degli effetti analitici anche quando si tratta di perversione.

In definitiva, la scissione dell'io non è che una forma di menzogna: ciò che è vero per una posizione soggettiva rimane del tutto ineffettuale per un'altra. Ora, nulla esclude che la posizione soggettiva che effettivamente decide dell'atto possa spostarsi, nel corso dell'analisi, da una all'altra delle parti dell'io «scisso» dalla sconfessione. Quando questo accade le perversioni sono analizzabili come qualunque altra forma patologica. Ma *come* può accadere questo spostamento?

7. Quando la legge non è una menzogna

Per dare una risposta a quest'ultima domanda basterà riprendere brevemente le nostre considerazioni sulla genesi della perversione. Se la nostra ipotesi è esatta, vale a dire se è vero che all'origine della perversione vi è la riduzione della legge a menzogna e convenzione da parte dei genitori, tanto che il figlio, invece che come un oggetto d'amore, è considerato come un oggetto sessuale, ne deriverà necessariamente per quest'ultimo lo svuotamento della sua relazione con la legge, quindi la perversione. La legge sarà diventata così un mero arbitrio, perché avrà perduto il fondamento che trova nella propria relazione con l'amore nella sua forma fondamentale: quella paterna. Se l'analista riuscirà a testimoniare con i propri atti e con le proprie parole che invece la legge può fondarsi nella verità dell'amore, *al di là* del desiderio sessuale – ma questo non vuol dire necessariamente a scapito di esso –, nulla esclude che il soggetto possa riconoscere la fondatezza della legge e così subordinare ad essa – ma solo in nome di quella verità dell'amore che pure, senza saperlo, sollecitava con i propri atti trasgressivi – anche le proprie scelte sessuali.

Stiamo affrontando qui un punto estremamente importante, soprattutto se accettiamo l'ipotesi che la perversione non necessariamente è limitata

alle sue forme sessuali e che quindi è in realtà infinitamente più diffusa di quanto solitamente non si creda (tanto che potremmo giungere a dire che oggi, nelle società occidentali, è per molti aspetti, almeno statisticamente, una vera e propria forma di normalità). Un fatto mi appare certo: una psicanalisi che non potesse modificare in nulla una situazione perversa, non potrebbe raggiungere *nessuno* dei suoi scopi. È probabilmente per questo che nelle situazioni politiche in cui la legge diviene effettivamente l'espressione d'un arbitrio del potere, come in tutte le forme di totalitarismo, l'esistenza stessa della psicanalisi viene immediatamente cancellata.

Ma se quanto ora stiamo dicendo è vero si comprende anche come persino nelle forme estreme di perversione, nelle quali tutta la vita d'un soggetto è determinata dalla scelta sessuale, come nei casi d'incesto o di pedofilia, sia possibile produrre degli effetti terapeutici – anche se in questi casi parlare d'una vera analisi potrebbe davvero sembrare troppo ottimistico –, naturalmente a condizione che la terapia stessa sia resa obbligatoria per esempio dalla sentenza d'un tribunale. Da quello che affermano quanti hanno avuto occasione di collaborare dal punto di vista psicanalitico o comportamentale al riordinamento di situazioni familiari sconvolte da situazioni d'incesto o di pedofilia, sembrerebbe potersi dedurre che delle «cure non volontarie» – espressione che per la psicanalisi tradizionale appare come una vera e propria contraddizione in termini – possono non essere affatto prive d'effetti. Dinanzi a queste conclusioni faremmo male a dubitare per partito preso. Che cosa, infatti, è volontario, in un'analisi? E che cosa sappiamo dire di preciso sulla connessione fra le nostre rappresentazioni e le nostre scelte consapevoli? La psicanalisi ha, su questo punto, ancora molte cose da comprendere. Ma certo non potrà iniziare nemmeno ad orientarsi in queste problematiche urgentissime se non modificherà molti dei suoi presupposti «modernisti» sulla legge, sul desiderio e sull'amore.

In realtà dobbiamo riconoscere che il diritto, se viene esercitato al tempo stesso con fermezza e flessibilità, non coincide affatto con la nuda arbitrarietà della legge. La legge, di per sé, non può nulla, dal punto di vista terapeutico, se non nella misura in cui il legislatore stesso l'abbia formulata già in partenza con un intento non equivoco di prevenzione o di riabilitazione. Gli esempi in questo campo non mancano. Basti pensare per esempio alla possibilità che la legge italiana lascia aperta ai tossicodipendenti di sostituire il carcere con una sosta in una comunità terapeutica, per vedere che nulla impedisce che queste situazioni producano veri effetti di cura (nonostante il fatto che, statisticamente, essi possano essere una minoranza). Lo stesso potrebbe dirsi per le situazioni familiari prodotte dalla perversione. *Ciò che produce effetti, in altri termini, non è mai la legge in quanto tale, nella sua nuda formulazione verbale, ma la sua applicazione, in quanto questa testimonia del libero esercizio d'una volontà che non è affatto inscritta nella legge (ma dalla quale, eventualmente, dipende la sua stessa formulazione).*

Affrontare questi problemi terapeutici, come si vede, è un compito complesso, che non può certo essere affrontato solo dalla psicanalisi, se non lo è anche dalla società civile nel suo complesso. E la psicanalisi non può nulla se non considera il proprio operato all'interno d'una comune volontà di prevenzione e di riduzione dei danni prodotti da certe conseguenze dell'evoluzione storica più recente delle società in cui viviamo.

8. La funzione istituzionale. Verso l'iniziazione

Spesso la terapia delle perversioni – almeno se con questo termine indichiamo delle situazioni effettivamente diagnosticabili come tali – coinvolge necessariamente una dimensione istituzionale complessa, nella quale per esempio una denuncia presentata presso il tribunale dei minori finisce per coinvolgere, prima per gli accertamenti necessari, e poi nella dimensione terapeutica, non solo un'intera famiglia – per esempio per tentare di riparare i danni provocati dagli atti perversi d'un suo componente, come nei casi d'incesto –, ma anche delle funzioni istituzionali molto diverse (giudici, assistenti sociali, psichiatri, psicologi ecc.). Queste situazioni, che recentemente sono state descritte in modo molto ben articolato, non sono affatto remote come potrebbe sembrare dal modello psicanalitico classico (anche se lo sono certamente se ci si attiene alla sua procedura più tradizionale), purché si inizi a concepire il lavoro psicanalitico come dipendente non tanto dalle morte condizioni d'un *setting* che del resto è adeguato solo per le nevrosi da transfert, quanto dalla volontà dell'analista – o comunque del terapeuta – d'incidere nel disagio di alcuni soggetti, producendo degli effetti di cura.

Certo, un grande lavoro resta ancora da fare per far comprendere agli analisti che delle situazioni estreme come quelle alle quali ci stiamo riferendo non sono affatto remote da quelle per loro più abituali. E la premessa di questo lavoro è naturalmente che la pratica analitica non sia più concepita solo in termini descrittivi, ma lo sia in termini etici – ed anche morali e giuridici – adeguati ai suoi scopi ed ai suoi meccanismi d'efficacia. In definitiva lo studio dell'analista, con il divano e la poltrona, non è

che una delle istituzioni nelle quali è possibile svolgere il lavoro analitico. Freud fantasticava d'un tempo futuro in cui la psicanalisi si sarebbe talmente diffusa che avrebbe potuto modellarsi su delle formule terapeutiche semplificate, più adatte a venire incontro ai bisogni d'una vasta massa di persone. Questa fantasia, certo, non s'è realizzata, né appare oggi immediatamente realizzabile, a meno che non s'intenda in termini nuovi la relazione tra lavoro istituzionale e psicanalisi (magari con la mediazione di quelle cosiddette «relazioni d'aiuto» alle quali sempre più chiaramente verrà forse delegato, nei prossimi anni, un importante e vario compito terapeutico e sociale).

Ma per consentire questa integrazione tra lavoro psicanalitico e lavoro istituzionale non basta di certo che la psicanalisi riveda molti dei propri presupposti, perché anche l'istituzione dovrà essere ripensata in termini differenti da quelli classici, solitamente dipendenti da un'impostazione statalistica e centralizzante dell'intervento medico o terapeutico. Il sempre più chiaro esaurimento delle significazioni chiave in tutte le pratiche educative, come quelle che dovrebbero stare alla base della vita familiare, in realtà non fa che aprire un campo nuovo al lavoro istituzionale, soprattutto nell'area del volontariato, nel quale le istituzioni dovranno non più limitarsi ad intervenire per affrontare situazioni estreme d'abbandono, di patologia e di pericolo, ma anche tentare di ricostituire, per quanto è possibile, proprio quelle significazioni – come ad esempio quella paterna – dal cui esaurimento o mancato intervento dipendono oggi sempre più numerosi e gravi disturbi soggettivi (pensiamo non solo alle perversioni ed alle varie forme di dipendenza, ma anche alla microcriminalità giovanile).

Tale prospettiva potrà apparire forse solo immaginaria a quanti ignorino che in realtà, in tutti gli ordinamenti sociali arcaici, la trasmissione delle funzioni simboliche essenziali nella struttura sociale non è affatto affidata, come nella società occidentale, all'educazione familiare, ma lo è ad una dimensione iniziatica, di gruppo, che in realtà non è altro che una dimensione istituzionale. Pensiamo quindi che solo su questo terreno – come avevamo tentato d'iniziare a dimostrare nella *Formazione degli analisti* – la psicanalisi potrebbe trovare un'occasione importante d'integrazione sociale della propria funzione.

9. Un nuovo compito per la psicanalisi

Del resto non è un mistero che il diffondersi sempre più capillare delle nuove patologie dipende in gran parte dal fatto che la struttura familiare classica, sottoposta ai meccanismi sempre più pressanti della produzione, non può essere in grado d'affrontare in termini non patologici l'educazione e la formazione delle nuove generazioni, se non riformulandosi in termini di maggiore apertura alla dimensione istituzionale. Ma questa delega certamente non potrà avvenire in modo costruttivo finché le istituzioni stesse continueranno ad essere organizzate sulla base d'uno specialismo professionale che, invece di venire incontro alle nuove e concrete esigenze educative, non fa altro che misconoscerle in nome del ricorso a modelli sempre più astratti e standardizzati di presunta «normalità» del comportamento. L'attuale tendenza generale del lavoro istituzionale – se prescindiamo da alcune eccellenti eccezioni – sembra infatti insistere sempre di più nella tendenza sbagliata, statalistica, generalizzante ed accentratrice. Questa tendenza, in realtà, non può far altro che favorire lo sviluppo degli stessi effetti patologici che invece le istituzioni dovrebbero tentare di combattere, com'è facilmente percettibile nell'ambito delle istituzioni psichiatriche, sociali, per l'infanzia ecc.

Il terreno sul quale andrebbe impostata una nuova politica della sanità – parola che dovrebbe tornare ad indicare quello che indicava un tempo, vale a dire la salute – è, naturalmente, politico. Ma la politica della quale qui parliamo non è certo quella dei partiti, perché è invece quella del concreto e singolare impegno soggettivo di ciascuno nell'ambito della propria sfera d'intervento e d'azione (vale a dire del proprio *ius*, secondo l'antico significato di questa parola latina, che solo imperfettamente viene tradotta con «diritto»). E bisogna dire che la psicanalisi in quanto tale, dal punto di vista del proprio impegno politico, sociale e terapeutico, non ha certo, oggi, una funzione privilegiata, dal momento che sempre più spesso condivide la stessa mentalità specialistica che invece i padri della psicanalisi – Freud e Lacan prima di tutti gli altri – hanno sempre radicalmente rifiutato. E che questo adeguamento ai criteri della professione (o della superprofessione) avvenga nel loro nome non è che uno dei paradossi che spesso gli analisti stessi non riescono nemmeno a riconoscere nel proprio comportamento. Se si vuole che il lavoro analitico abbia oggi un'effettiva sfera d'intervento sociale e politico, occorre che gli analisti siano i primi a rinunciare al comfort istituzionale che traggono dall'adesione alle proprie associazioni ed alle proprie scuole, e che si avviino ad un lavoro «sul campo» senza dubbio

meno garantito, ma anche certamente molto più produttivo della semplice riarticolazione dei sintomi nevrotici. Naturalmente dal punto di vista istituzionale – e mi riferisco ora alle istituzioni più immediatamente collegate con la psicanalisi – tutto resta da fare, per consentire agli analisti in formazione di comprendere che il lavoro al quale sono oggi chiamati non è più quello *radical-chic* al quale tutti noi eravamo abituati fino a vent'anni fa, ma è invece l'intervento nel campo doloroso delle più catastrofiche deformazioni dell'ordinamento simbolico del sociale. La psicanalisi potrà sopravvivere come un'avventura etica effettiva solo se riuscirà a raccogliere la sfida che viene lanciata oggi a quanti sperino ancora di poter salvare le significazioni fondamentali dell'educazione dall'esaurimento che queste significazioni subiscono in modo sempre più accentuato nelle situazioni sociali e produttive più comuni.

Il problema di fondo, da questo punto di vista, è naturalmente quello di come formare i formatori. Nulla di ciò che sta avvenendo oggi nel campo della psicanalisi (e del resto anche della medicina, della psichiatria, della psicoterapia ecc.) sembra andare nella direzione che ora stiamo evocando (con le stesse poche eccezioni che abbiamo segnalato prima). Naturalmente non è questo un luogo nel quale sia possibile soffermarsi sul problema della formazione degli analisti, al quale del resto ho già dedicato un volume alcuni anni fa. È certo comunque che proprio il lavoro istituzionale può essere, per molti analisti in formazione, l'occasione giusta per percepire l'urgenza dei problemi da affrontare, ed anche quali siano i modi in cui è possibile farlo. Prima di tutto è necessario raccogliere le informazioni che vengono prodotte oggi in campi d'intervento spesso ancora disparati e separati; in secondo luogo bisogna poi riunirle in un'unica diagnosi della situazione socio-simbolica nella quale viviamo; ed infine se ne deve produrre una teoria complessiva nuova ed efficace, che sia in grado, certo, di salvare i punti più vitali della grande tradizione psicanalitica, ma che sia anche capace di metterli alla prova d'una situazione che oggi assomiglia ben poco a quella in cui, un secolo fa, a Vienna operava Sigmund Freud o, mezzo secolo fa, a Parigi lavorava Jacques Lacan.

Indice analitico

a cura di Fabio Masiero

(I numeri di riferimento sono quelli del capitolo e dei relativi paragrafi; i numeri in corsivo sono riferiti all'Introduzione)

Abraham K., I, 1
Agamben G., VII, 4, 8-9
Agostino d'Ippona, V, 11
amore, *2, 4, 5*; I, 5, 8-13; II, 1-2, 5, 8-11; III, 3, 5, 9, 10; V, 1, 8; VI, 2, 4; VII, 5, 9; VIII, 3, 5, 7
– materno, I, 10, 11; V, 1
riduzione dell'–, I, 13;
analisi, cfr. psicanalisi
analista, cfr. psicanalista
André S., *8-9*; I, 6
anoressia, VII, 4, 12
antisemitismo, cfr. razzismo
antropofagia, II, 6
antropologia, V, 3-4, 7
Arendt H., VII, 1-3, 5-7, 11
autismo, I, 15
atto, *2*; I, 3-4, 6-8, 10, 12-13; II, 2, 4, 7, 9,11; III, 2-3, 5-7, 11-12; IV, 1-8; V, 7, 9; VI, 4-5; VII, 4, 8; VIII, 3-6
– sessuale, *5*; I, 6-7; II, 2, 6, 8-9; III, 1-5, 8
– sadico, *2*; II, 10-11
– perverso, *2-3*; I, 3, 7, 9, 13; II, 4, 7, 9, 11; III, 3
– psicanalitico, *7*
– d'amore, I, *10*; III, *8*
azione, cfr. *atto*

Bataille G., II, 11; VII, 12
Benjamin W., VII, 8-9
Benveniste E., VII, 8
Bettelheim B., VII, 4, 7
Binswanger L., VII, 8
Bonaparte M., VII, 4
Boss M., II, 1-2, 6-8, 10-1
Burke E., VII, 11

castrazione, IV, 3; VIII, 5-6
Cicerone, V, 11; VII, 12
Cirillo S., VI, 1
cleptomania, II, 7
clinica, *8-9*; I, 3-4, 9; II, 1, 4, 11; III, 3, 12; IV, 2VII, 1, 5-6, 12; VIII, 1
– psicanalitica, *8*; III, 6, 8;
– psichiatrica, *8*; III, 8
– delle perversioni, *4, 9*; I, 1-2, 7; II, 4, 8; III, 7; V, 3; VIII, 1
colpa, *7, 9*; I, 8; II, 7; III, 5, 11-2; V, 6, 11; VI, 3; VII, 3, 6-8, 10; VIII, 5
coprofilia, II, 6
coprofagia, II, 6
corpo, V, 2; VII, 10
immagine del –, IV, 7
crimine, VI, 3; VII, 3, 6, 12; VIII, 8
cura, *7*; II, 1, 4; III, 3, 9

Dahmer J., *I, 9*
desiderio, 3-5, 7-9; I, 3, 5, 8-13; II, 4-6; III, 4, 6-7; IV, 3, 5; V, 1, 9; VIII, 3-5

delirio, III, 5; V, 3-4
denegazione, I, 1, 3, 9
Derrida J., VII, 8
diagnosi, III, 1-3; IV, 1-2; VII, 1; VIII, 1-2, 5
– di perversione, III,1, 3; IV, 1; VII, 1; VIII, 1-2, 5
dipendenze, *7*; I, 1, 4, 9; II, 2; III, 1, 7, 9; IV, 1, 6; V, 2-3, 7, 10; VII, 4-5, 12; VIII, 5
diritto, *3, 6, 9*; I, 13; II, 4, 7, 10; III, 7-12; IV, 1, 5; V, 1, 9-10, 12; VI, 1-2, 4-5; VII, 1-3, 5-6, 8-12; VIII, 4, 7-9
dono, *6*; I, 2; IV, 3; V, 6, 8
Dostoevskij F., II, 7
Durkheim E., V, 9

Ebrei, VII, 2-5, 7, 9, 12; VIII, 1
edipo, V, 2; VI, 3
educazione, V, 1, 6; VI, 2; VIII, 8-9
Eichmann K. A., VII, 5-6; VIII 1
Ellis H., IV, 1
enunciato, IV, 3; VII, 5
enunciazione, IV, 3; VII, 5
esibizionismo, I, 4, 12; II, 8
esogamia, V, 4, 13
etica, *3, 6-8*; I, 1, 7, 9-10, 12; II, 4, 11; III, 3, 7, 11; IV, 1-2, 8; V, 2-3, 7, 12-3; VI, 2; VII, 5-6, 8, 12; VIII, 3-4, 6, 8

fallo, I, 1-2, 9; II, 2; IV, 2-3; VIII, 5
famiglia, V, 7, 12; VI, 2; VII, 5
fantasma, I, 4-6, 11-2; II, 2, 6; III, 6; VI, 1; VIII, 2-3, 6
Ferenczi S., III, 5
feticismo, *4, 7, 9*; I, 2, 8-9; II, 2, 5-6; IV, 2; VIII, 5
feticcio, I, 2-3, 7-8; II, 2-4, 6
filiazione, V, 6; VI, 1-2
filosofia, *6*; V, 5; VII, 8
Foti C., III, 4-6, 8; VI, 1
Fourier J.-B.-J., III, 4; VI, 1
Frazer J., V, 13
Freud S., *2-4, 6, 9*; I, 1-5, 8, 12; II, 2-4, 11; III, 3, 5-6, 9; IV, 1, 3; V, 3-8, 11-3; VI, 1; VII, 4; VIII, 1, 3-4, 6, 8-9
fuorclusione, I, 1, 3, 9

godimento, *3-4*; I, 3, 5, 7-8, 10, 12; II, 1-3, 9-11; III, 2-3, 8, 10; IV, 2
Gide A., I, 13; II, 7
giudizio, *9*; I, 3-4, 7, 9-10; III, 2-3, 5
giuspositivismo, *9*; I, 13; III, 8, 11; V, 10-1
Goebbels J., VII, 6
Goldberg A., II, 7

Hans, VI, 3; V, 3
Heidegger M., II, 1; VII, 8-9
Hitler A., III, 12; V, 11; VII, 6, 12

ideale, VIII, 4
incesto, *5*; I, 8-9; II, 2, 7-8; III, 5-7; V, 1-3, 5, 7-13; VI, 1-3; VIII, 7-8
– come perversione, VI, 1
inconscio, I, 2, 7; II, 2-4; III, 7; IV, 2; VIII, 3-4
individuo, I, 5; II, 9, 11; III, 4
individuazione, I, 5; IV, 2; VIII, 3
individuo, I, 5; II, 9, 11; III, 4
*i*nfanzia, *2, 5*; I, 1; II, 3-4; III, 4-5, 8; IV, 1; VI, 1, 3-5; VIII, 5
rispetto dell'–, VI, 4-5
abuso dell'–, VI, 1, 3-4
iniziazione, VIII, 8
io, I, 2, 5; II, 4-5
scissione dell'–, I, 2-3, 5, 7; II, 4-5; III, 5; IV, 1; VIII, 1, 3-6
isteria, *7*; II, 2-3
istituzioni terapeutiche, VIII, 8-9

Jaspers K., II, 1

Kelsen H., V, 11
Klein M., I, 1, IV, 1
Klotz E., II, 10-1; III, 10
Kolitz Z., VII, 12
Kierkegaard S., II, 11
Kuhn Th. S., III, 6

Lacan J., *4-9*; I, 5, 7-8; II, 1-2, 6, 8; III, 5-6; IV, 2-3; V, 2-3, 6-8; VII, 4-5, 8; VIII, 5, 9
Laplanche J., I, 6
legame
doppio –, V, 1
legge, *4-5, 9*; I, 4, 8-9, 13; II, 2, 7, 10-1; III, 7, 9-12; IV, 1-2, 5, 8; V, 1-3, 6, 8-13; VI, 1-2, 5; VII, 3, 5-6, 10, 12; VIII, 4, 7
trasgressione della –, II, 8-9, 11; III, 9-10, 12; VII, 5, 10, 12; VIII, 1
duplicità della –, V, 9-11; VII, 5-6, 10; VIII, 1
Lévi-Strauss Cl., I, 3-10, 12-3
Lévinas E., VII, 8
linguaggio, I, 4-5; II, 2; III, 5; V, 5; VII, 8-9
lutto, VII, 4, 12

Malacrea M., *5, 7, 9*; I, 6; VI, 1
Mahler M., I,1
Mannoni O., I, 2
Masoch L., *4*; II, 10; III, 10
masochismo, I, 4, 12; II, 10-1
maternità, V, 1
matrimonio, V, 12-3
mito, II, 11; V, 8
morale, *3-6, 8*; I, 7-8, 10; II, 7, 9; III, 7-8; IV, 1-2; VI, 2; VII, 6-8, 12; VIII, 4, 8
morte, *8*; VI, 5

narcisismo, I, 5
nazismo, VII, 4-6, 9, 11-2; VIII, 1
nevrosi, *2-4, 8*; I, 1-2, 5-6, 9; II, 2-5; III, 6-7; IV, 1-2; V, 2-3, 6-7; VIII, 5
– infantile, II, 3; IV, 1
– narcisistiche, *II, 6-7, 14*
– ossessiva, *7*; II, 6
Nietzsche Fr., IV, 4

odio, II, 11
oggetto, I, 4-5; II, 2; IV, 2-3
– di desiderio, I, 5; VIII, 3
– dell'altro, I, 5
– causa di desiderio, II, 8
– sessuale, IV, 2; VI, 3
– della scienza, V, 7
omosessualità, I, 12-3; III, 2; IV, 2, 4, 6
– femminile, IV, 7
origine, V, 6-8, 12

padre, IV, 2-3; V, 1-5, 7-8, 11-2; VI, 1-3; VIII, 3, 7, 9
funzione del –, *5, 8-9*; III, 7-9; IV, 1
Nome del –, V, 6-7
parricidio, V, 6, 8
Paolo di Tarso, I, 8-9; II, 4; III, 7, 11
Pasolini P., II, 11
pederastia, I, 12; III, 3, 10
pedofilia, I, 12; II, 2; III, 2-5, 7, 12; VI, 1, 4; VIII, 7
perversione, *2-9*; I, 1-13; II, 1-11; III, 1-5, 7, 9-12; IV, 1-6, 9; V, 1-3, 7, 10; VI, 1-4; VII, 3, 5-7, 9-10, 12; VIII, 1-9
cura della –, VIII, 2-9
Platone, I, 10; II, 2; III, 11; VII, 2
Plinio il Giovane, III, 11
politica, VI, 4; VII, 2, 5; VIII, 1, 9
Pontalis J.-B., *1, 6*
pornografia, II, 9; VIII, 5
positivismo giuridico, cfr. giuspositivismo
pregiudizio, IV, 1
prostituzione, II, 9; III, 3
Proust M., I, 13
pseudo Dionigi, III, 12
psicosi, *2-3*; 7; I, 1, 4, 9; III, 1, 6-7; IV, 1; V, 2-3, 7
psicanalisi, *2-4, 6-9*; *I, 1*, 5-6, *8-10*, 12;

II, 1, 3, 9; III, 3, 5-7, 11; IV, 1-3; V, 2, 6-8; VI, 1, 3; VII, 4, 8; VIII, 2, 4-9
psicanalista, *2-5, 7-9*; I, 2, 6, 10, 13; II, 1, 3-4, 7, 11; III, 1-2, 4, 7-8; IV, 1
desiderio dell'–, *7-8*
pudore, VII, 9-10
pulsione, *2*; I, 12; II, 1, 11

Radcliffe-Brown A. R., V, 5
razzismo, V, 11; VII, 3-8, 11-2; VIII, 1
religione, V, 7
responsabilità, III, 7; VI, 1, 4-5; VIII, 5
principio di –, III, 7
– giuridica, III, 7-8; VI, 5
– morale, III, 7-8
– soggettiva, III, 7; VIII, 7
rimozione, *5*; I, 1-4, 9; II, 2-6; VIII, 4
Roccia C., III, 4, 6, 8
Roth J., VII, 7
Rousseau J. J., V, 5
Rousset D., VII, 12

Sade D.-A.-Fr., *4*; III, 4, 10; VI, 1-2
sadismo, I, 4, 7, 12; II, 10-1; III, 3; IV, 2
Schmitt C., V, 10; VII, 2
Schreber D. P., III, 5
scienza, *6*; III, 3; IV, 1-2; V, 7; VII, 12; VIII, 5
Sconfessione, *6*; I, 1-7, 9; II, 2-6; III, 5; IV, 1; V, 1, 6, 8, 11; VI, 1; VIII, 4-5
Sereny G., VII, 5; VIII, 5
sessualità, *2, 5*; I, 6, 9; II, 2-4, 7, 9; III, 2, 5-6, 8, 12; IV, 1-2, 5-6, 8; V, 1, 13; VI, 3, 5; VII, 10; VIII, 1, 3, 7
– e sessuazione, IV, 3
violenza sessuale, VI, 1-3
teoria sessuale, II, 6
abuso sessuale, *5, 7*; III, 5; VI, 5
oggetto sessuale, *5*; I, 9; II, 2; III, 9
delitto sessuale, II, 10
sessuologia, *5*; V, 5
Shakespeare W., I, 12
significante, I, 2-3; V, 3-4, 8
– paterno, V, 4
significazione, I, 2-3, 5-8; II, 2-3; III, 2, 5; V, 4; VIII, 5, 9
– fallica, I, 2; VIII, 5
sodomia, I, 13; II, 6
Soggetto, *4, 7, 9*; I, 1-7, 9, 11-2; II, 2, 5, 11; III, 3-4, 9-10; V, 7; VII, 8; VIII, 1, 3-5
– supposto sapere, *4*; I, 6, 12; II, 4-5, 11; IV, 1; VIII, 2, 5
– perverso, III, 4; VIII, 1
scissione del –, I, 7; VII, 9-10; VIII, 4-5
Stangl Fr., VII, 5-6; VIII, 1, 5
Stoller R., I, 9, 11; II, 11
superìo, VIII, 4-5

terapia, I, 6; II, 4; VIII, 1-9; cfr. cura
Tertulliano, III, 11-2
totalitarismo, V, 11; VII, 6, 9, 11-2; VIII, 7
totemismo, V, 3-5
transessualismo, IV, 9
transfert, *4, 7*; I, 2; II, 3-6; III, 1; IV, 1; VIII, 2, 5
nevrosi da –, *7-9*; I, 2, 5; II, 3; III, 6
trasgressione, *3*; II, 9

Van Gennep A., V, 5
Vassalli S., VI, 1
vergogna, VII, 4, 7-10, 12
verità, I, 12;
– soggettiva, I, 12; II, 11; VIII, 2-3, 5
Vico G. B., V, 8-9, 12; VI, 2; VII 9-10
volontariato, VIII, 8
voyeurismo, I, 4, 12; II, 8

Wille Br., VII, 5