

# MASSIMO RECALCATI PATRIA SENZA PADRI

Psicopatologia della politica italiana

a cura di Christian Raimo

► L'Italia vive in questi anni fasi politiche così complesse e instabili che le analisi giornalistiche o sociologiche sono spesso inadeguate a interpretarle. Un grande psicoanalista ne discute in maniera illuminante e innovativa, leggendo la nostra vita pubblica alla luce di categorie come il desiderio e la perversione, il narcisismo e l'assenza di padri.

*M*  
minimum fax



Massimo Recalcati  
*Patria senza padri.*  
*Psicopatologia della politica italiana*  
a cura di Christian Raimo

© Massimo Recalcati, 2013  
© minimum fax, 2013  
Tutti i diritti riservati

Edizioni minimum fax  
piazzale di Ponte Milvio, 28 - 00135 Roma  
tel. 06.3336545 / 06.3336553 - fax 06.3336385  
[info@minimumfax.com](mailto:info@minimumfax.com)  
[www.minimumfax.com](http://www.minimumfax.com)

I edizione cartacea: maggio 2013  
I edizione digitale: giugno 2013  
ISBN eBook 978-88-7521-535-4

MASSIMO RECALCATI

PATRIA SENZA PADRI  
PSICOPATOLOGIA DELLA POLITICA ITALIANA

a cura di  
CHRISTIAN RAIMO

*M*  
*minimum fax*

## PREFAZIONE

*di Christian Raimo*

La prima volta che mi hanno parlato di Massimo Recalcati è stato cinque o sei anni fa. Avevo da poco cominciato a collaborare con il *Manifesto* e un giorno incontrai su un treno la donna (da poco mia collega, dunque) che per me era (è) la migliore giornalista politica italiana: Ida Dominijanni. Io avevo in mano un libro di Slavoj Žižek, e così ci trovammo a parlare un po' di psicoanalisi e politica. Partivamo da due posizioni opposte; lei era - abbastanza giustamente, dico ex post - scettica sul sincretismo di questo filosofo pop che sembrava aver trovato in un Marx rivisto in chiave lacaniana la chiave di volta per leggere la contemporaneità: «Vuoi leggere uno bravo? Leggi Recalcati», mi disse. Avevo letto Recalcati soltanto sulle pagine del *Manifesto*, quegli articoli che la Dominijanni stessa, insieme a Francesca Borrelli, gli pubblicava da qualche tempo, e l'avevo effettivamente ammirato nell'unico modo che in parte riconosco valido: l'avevo (girardianamente) invidiato. Gli avevo invidiato soprattutto la capacità di portare alla luce con una naturalezza quasi sciamanica la struttura psico-sociale di qualunque fenomeno apparentemente passeggero che attraversava il teatro o teatrino della politica italiana. Ma gli avevo dovuto riconoscere (invidiare) anche altro: una scrittura di un nitore argentino, una fluidità argomentativa cartesiana, la padronanza nella destrutturazione dei simboli...

Ero stato fortunato, per certi versi, a incrociarlo, lo capii da subito. In anni in cui il dibattito pubblico era man mano soffocato da editoriali venefici, ricostruzioni dietrologiche, complottismi storico-giudiziari, vezzi letterari; in cui la cosiddetta scena intellettuale veniva ridotta a una schiera di opinionisti, retroscenisti, moralizzatori; Recalcati ha continuato a rappresentare una mosca bianca. E questo era talmente evidente che non sono stato il solo ad accorgermene. Andate a spulciare i reparti di saggistica nelle librerie: negli ultimi anni la sua voce è diventata un riferimento per chi preferisce l'ermeneutica al manicheismo, la lucidità ai punti esclamativi, la chiarezza all'ermetismo para-accademico. Se come molti ho divorato il suo *Uomo senza inconscio*, è perché in un libro apparentemente specifico (una riflessione sullo stato della psicoanalisi contemporanea), sono riuscito a carpire le migliori intuizioni, le più efficaci categorie di lettura del Disagio della nostra piccola civiltà italiana; per utilizzarle poi come lenti più funzionali a scorgere i segni di uno spirito dei tempi che spesso coincide con il flusso delle nostre timeline su Facebook o su Twitter, delle nostre ansie quotidiane, delle nostre emozioni

psicofarmacologizzate.

Mi è diventato necessario Recalcati, ho preso a sfogliare ora *Il manifesto*, ora *Repubblica*, per cercare i suoi articoli, aspetto che escano i suoi libri, ne discuto con i miei amici, cerco di succhiarne l'intelligenza, da *Cosa resta del padre* fino a *Il Complesso di Telemaco*, mi studio la sua biografia di Lacan, mi viene da sostenere il suo impegno democratico per consentire che la psicoanalisi possa essere una cura alla portata di tutti (l'associazione Jonas con cui promuove un abbassamento delle tariffe delle sedute), seguo la sua polemica contro le terapie brevi, recupero i suoi vecchi testi come quelli sui disturbi alimentari o il bellissimo *Lo psicanalista e la città*. Fino a che, alla fine, gli chiedo da editor di scrivere il libro che da anni cercavo da lettore: un suo ragionamento espressamente, articolatamente politico.

In questi anni, seguendo le tracce del suo percorso, ho preso una gran quantità di appunti mentali, riconoscendo una evidente riflessione unitaria nelle sue pagine dedicate alla critica di quello che Lacan definisce «il discorso del capitalista», nelle sue note sulla perversione berlusconiana nell'*Uomo senza inconscio*, nella sua analisi del totalitarismo soft che prende corpo dalle ceneri fumanti dei totalitarismi del Novecento nello *Psicanalista e la città*. A un certo punto mi sono reso conto che mi sarebbe davvero piaciuto molto che questo filo fosse stato svolto in maniera più evidente.

Ecco, il libro che avete fra le mani è l'esaudirsi di questo desiderio che credo non fosse soltanto mio - un dialogo platonico per il quale mi sono scelto spesso la parte di un Teeteto. L'ho fatto a partire da motivi editoriali, ma anche e soprattutto per l'importanza che ho riconosciuto nelle parole di Recalcati stesso sul «passaggio del testimone». In questo senso *Patria senza padri* ha un ulteriore valore politico. Per una generazione come la mia, quella dei nati negli anni Settanta, che ha dovuto scontare un pessimo rapporto con la politica e con le sue ragioni. Faccio parte infatti di una generazione che ha avuto giusto il tempo di vedere cadere il muro di Berlino per ritrovarsi sgomenta di fronte ai massacri in Jugoslavia, ha creduto all'illusione di una società rinnovata da Tangentopoli per piangere le morti di Falcone e Borsellino o le bombe agli Uffizi e al Velabro, ha assistito alla crisi dei partiti senza aver mai partecipato a una riunione di sezione, ha immaginato, con lo sfaldamento della Prima Repubblica, che fosse prossimo un rinnovamento delle classi dirigenti e ha visto che il nuovo erano camicie verdi che inneggiavano al dio Po e piazzisti miliardari che scendevano in campo per promettere un milione di posti di lavoro, ha sperato che un altro mondo fosse possibile per essere costretta ad assistere al massacro della polizia in una scuola e all'assassinio di un ragazzo di vent'anni, ha accettato di vivere in un'età postideologica, senza interrogarsi su cosa fosse rimasto degli ideali - insomma una generazione disillusa che, stretta dalle spirali della storia, non è mai riuscita a coltivare alcun incanto politico. Suo malgrado estranea alla propria epoca, si è risolta a essere scettica di fronte a coloro che invece raccontano di un tempo diverso, non dominato dalle passioni tristi, in cui

si lottava per le strade, in cui cambiare il mondo era una possibilità a disposizione non solo dell'immaginazione ma anche dell'azione. Eccoli, quelli che oggi potrebbero essere i padri, coloro che hanno inventato la categoria stessa di «contestazione» (che ormai è spesso soltanto un feticcio attorno al quale invocare un pensiero nostalgico) e che da anni invece stanno condannando il nostro paese all'immobilismo.

Per questo da bravo Edipo ho odiato questi padri, senza però averne rispetto né timore. Da novello Telemaco sono andato in cerca di padri che sapessero reinterpretare un ruolo diverso: Massimo Recalcati è uno di questi. Un «ragazzo del '77» che dall'esperienza della contestazione e dai grandi maestri del sospetto del Novecento ha tratto una forma d'insegnamento che non smette un istante di essere feconda, un dispositivo di intelligenza che non finisce di mettere in crisi la nostra lettura del mondo, la capacità di dare testimonianza.

Spero che questo dialogo sia per voi lettori fondamentale quanto lo è stato per me.

NB L'ultima notazione: questo libro è stato datato all'elezione di papa Francesco. Mi sarebbe piaciuto continuare a confrontarmi con con Massimo Recalcati - come abbiamo fatto in questi anni - inseguendo il corso degli eventi (a partire dall'incredibile rielezione di Napolitano avvenuta al momento in cui questo libro sta per andare in stampa). Ma d'altra parte sono sicuro che avverrà in modi diversi e in altri luoghi ancora, e che anche il lettore, una volta riconosciuto il filo di questo discorso, avrà modo di seguirlo e di riannodarlo ogni volta che vuole.

*Un paio di anni fa uscì un rapporto Censis curato da Giuseppe De Rita che nell'introduzione prendeva a piene mani, per non dire saccheggiava, dalle cose che tu avevi scritto negli ultimi vent'anni. La tua riflessione, alimentata dall'esperienza clinica, strutturata su categorie psicoanalitiche, sembrava capace di interpretare alcuni nodi della società attuale anche oltre la sociologia. Da allora la tua voce è centrale nel dibattito politico italiano, che non è quello che ci appare nelle polemiche dei giornali o dei talk-show, ma quello che cerca di capire quali siano i sommovimenti carsici nelle trasformazioni sociali. Da dove nasce questa lucidità, questo sguardo?*

Ricostruirei la cosa così: negli anni della mia giovinezza sono stato molto appassionato di politica. Ti parlo della grande stagione della fine degli anni Settanta. Ero un ragazzo ma sognavo un destino nella militanza politica, nel movimento come si diceva allora. Gravitavo nel grande alveo del movimento studentesco. Facevo parte dell'area libertaria che afferiva solo vagamente a Lotta Continua, che si sarebbe sciolta proprio in quegli anni. Detestavo la componente stalinista e maoista del movimento studentesco. Simpatizzavo anche per i radicali e rifiutavo già allora i vaneggiamenti della violenza e della lotta di classe che provenivano dall'area dell'Autonomia Operaia. Frequentavo gruppi il cui modo di pensare era ispirato a quello che in quegli anni stavamo importando dalla Francia, un certo deleuzismo, una concezione del movimento come dispiegamento di libertà, come rifiuto di organizzazioni rigide, come esperienza di deterritorializzazione continua, ma dove la violenza come espressione della forza era vista con sospetto. Da quella posizione sono entrato in contatto con la parola *desiderio* che è diventata in seguito per me un polo decisivo della mia riflessione. Ma già in quella prima avventura adolescenziale non era mai separata dalle parole *responsabilità* e *impegno* che avevo imparato a frequentare attraverso la lettura appassionata de *L'esistenzialismo è un umanismo* di Sartre. Come da ragazzo riuscissi a conciliare le macchine desideranti impersonali di Deleuze con l'umanismo critico di Sartre era un mistero, ma anticipava, anche in questo caso, un tema vivo della mia ricerca più matura: come si concilia la potenza del desiderio con la figura etica della responsabilità?

Ero un ragazzo, avevo sedici, diciassette anni, stavo per lasciare la scuola per dedicarmi completamente alla politica. Interruppi i miei studi, li interruppi su un'ennesima bocciatura. Perché, devi sapere, il mio curriculum scolastico è fitto di bocciature. La prima avvenne in seconda elementare, la seconda in seconda superiore, in un istituto per esperti in coltivazioni di piante di serre calde che frequentavo nell'estrema periferia di Milano, obbedendo alla volontà di mio padre di avere il primogenito floricultore come lui era. A diciassette anni decisi di lasciare la scuola per darmi anima e corpo alla politica e fu solo mia madre a convincermi che valeva la pena continuare a studiare. Quindi, diciamo che il mio esordio giovanile è stato un esordio nella politica, poi nel corso degli anni, come direbbe Deleuze, sono diventato un «prete», un «nuovo prete», cioè sono



diventato uno psicoanalista! Ho dedicato la mia formazione alla psicoanalisi e il mio lavoro alla clinica. Tutti i miei primi testi sono fortemente segnati dal passaggio dalla politica alla clinica. Si trattava di un passaggio che metteva sempre più al centro la parola del soggetto rispetto a quelle universali della filosofia e della politica. Mi concentrai in particolare sulla clinica dei cosiddetti disturbi del comportamento alimentare, sull'anoressia e la bulimia. Ma proprio questa riflessione clinico-psicoanalitica sui disturbi alimentari come nuova epidemia ipermoderna - come un disturbo di massa, quindi come un disturbo che si prestava a essere letto anche come una cifra politica del Disagio della civiltà contemporaneo - e, in seguito, sulle cosiddette nuove forme del sintomo che informano tutto il mio *Uomo senza inconscio*, mi ha portato a rileggere nuovamente l'esperienza clinica attraverso la chiave politica. Posso allora, se vuoi, isolare due movimenti precisi: in un primo movimento mi sono orientato dalla politica alla clinica, mentre in un secondo movimento, in cui va iscritto *L'Uomo senza inconscio* e l'ampio uso che ne ha fatto il rapporto del Censis, la clinica si riapre alla politica, rivela un suo fondamento politico.

*Perché anoressia e bulimia ti sembravano due cifre leggibili in senso politico del Disagio della civiltà?*

Perché mettevano in luce i due grandi miti su cui si sostiene il discorso del capitalista. Da una parte l'anoressia metteva in evidenza il mito dell'immagine, cioè il mito dell'autoconsistenza narcisistica dell'immagine, della vita che si consacra all'immagine, della vita che muore per l'immagine o della vita che trova il suo senso solo nell'immagine. È il grande dramma dell'anoressia, che è un dramma anche del nostro tempo, dove la vita appare catturata, aspirata, alienata nell'immaginario perseguendo un sogno di autoconsistenza, di autodeterminazione... È la vita che si consacra all'estetica del corpo magro sostenuta da un'ipertrofia della volontà che afferma se stessa, che si afferma come autodeterminata, che si fa da sé, che rifiuta l'Altro. Nulla più della diffusione epidemica dell'anoressia mostra la cifra autistica del nostro tempo!

L'altro grande mito su cui si sostiene il discorso del capitalista è il mito del consumo. Da questo punto di vista la sua incarnazione esemplare avveniva nella bulimia, nel circuito infinito, in ripetizione costante, abbuffata-vomito. Nel senso che vedevo nella bulimia, come nuova figura psicopatologica, la realizzazione di una versione antiweberiana del capitalismo moderno, dove al centro non c'era più l'ascesi del capitalista che rinuncia al godimento immediato per l'accumulazione del capitale, ma la furia bulimica del consumo, il mito della crescita fine a se stessa, del godimento immediato, dell'assenza di accumulazione, dell'assenza di sacrificio pulsionale, della dissipazione illimitata. Ai miei occhi la bulimia rifletteva questa degenerazione del mercato e dello spirito del capitalismo che ha portato poi alla grande crisi finanziaria che stiamo vivendo. Regno dell'avidità sconfinata e mortale della pulsione orale...

*Quando ti sei accorto che nel lavoro terapeutico ci poteva essere una chiave interpretativa che aveva a che fare con il Disagio della civiltà oltre che con un disagio personale dei tuoi pazienti?*

Quando ascolti i pazienti parlare della schiavitù nei confronti di oggetti inumani e non della schiavitù nei confronti dei legami affettivi. Questo è il grande spostamento della sofferenza psichica. Al centro non sono più le pene d'amore ma la difficoltà di entrare nel discorso amoroso. Ascoltare soggetti che parlano della maledizione di legami con gli oggetti più vari (computer, droga, alcol, l'immagine del proprio corpo, la potenza del proprio corpo...), che parlano del loro rapporto con gli oggetti come di un rapporto marcato da una dipendenza angosciata. Non possono esistere senza questi oggetti, non sono nulla senza la protesi narcisistica offerta loro da questi oggetti. Mentre tutta la clinica della psicoanalisi s'è costruita a partire dal malessere provocato dai legami personali, dai legami d'amore, dalle pene d'amore. Non che manchino oggi le pene d'amore... Quando i soggetti incontrano un analista continuano a parlarne, ma è come se la scena del discorso fosse occupata sempre più da queste nuove forme di schiavitù che sono alternative alle pene d'amore. Per esempio, un soggetto bulimico è totalmente prigioniero dall'oggetto cibo, non può che parlare di questo; il suo mondo si restringe a questa dipendenza e nel suo discorso non c'è più posto per i legami sociali, per il discorso amoroso. È questo che ha spostato il baricentro della clinica contemporanea: l'insediamento di nuove forme di schiavitù del godimento. È vero anche che un'altra parola chiave dei pazienti di oggi non è più la parola, se vuoi, *desiderio* - come faccio a vivere la mia vita orientandola verso il desiderio piuttosto che verso il sacrificio? - contrapposta alla parola *realtà*, che fu il grande tema anche del Disagio della civiltà per Freud. Oggi una parola chiave dei nostri pazienti è *lavoro*. I pazienti parlano in modo angosciato del fatto che non c'è più lavoro. Questo significa, se vuoi - e a me non sfugge una eco marxista forte di questo ragionamento che sarebbe probabilmente piaciuta molto a Franco Basaglia - che *lavoro* diventa la parola chiave anche per rifondare la parola *desiderio*. Si capisce allora che c'è stato uno spostamento radicale rispetto agli anni Settanta, dove il desiderio era un'alternativa al lavoro, mentre oggi il lavoro è la possibilità di dare un senso al desiderio... Ecco, se vuoi, questo è un passaggio epocale dal Disagio della civiltà così come lo pensa Freud al fenomeno della precarietà che caratterizza profondamente il Disagio della civiltà contemporaneo.

*Precarietà è un termine plastico, che negli ultimi anni ha significato o ha alluso alle cose più disparate. Partendo dal lessico lavorativo sembra aver dato nome a una condizione contemporanea di indeterminatezza e insieme di fragilità, di mancanza: ma una mancanza, una fragilità senza apertura, mentre il significato latino della parola *pre-carius* era «disposto in preghiera». In qualche modo una condizione di speranza, se non altro trasformativa. Precarietà ti sembra una parola diversa da disagio?*

La parola *precarietà* non esiste nel lessico freudiano mentre credo sia centrale nell'interpretazione del nostro tempo. Siamo in un tempo di precarietà. Precarietà non è sinonimo di Disagio della civiltà perché quest'ultimo è, in ultima istanza, l'espressione instabile di un conflitto strutturale tra l'istanza del desiderio e l'istanza del principio di realtà. Non è l'inferno, ma è la condizione umana; dove c'è una comunità umana c'è istanza del desiderio e c'è programma della civiltà che tende a disciplinare quest'istanza sovversiva e questi due movimenti non sono conciliabili armonicamente; generano sempre delle dissonanze, delle conflittualità inevitabili. Ai tempi di Freud, l'elemento che aggravava il Disagio della civiltà era la guerra ed era il totalitarismo, cioè il fatto che gli esseri umani evitavano la dissonanza tra questi due programmi - il programma del desiderio e quello della civiltà - rifugiandosi nel grande corpo della massa totalitaria, nel grande corpo del totalitarismo. Adesso il problema è che questo grande corpo non c'è più, si è smembrato... fortunatamente. Adesso, senza il grande ombrello dell'ideologia, nulla sembra garantire un sentimento di identità. In primo piano è la dimensione della precarietà. Non solo economica ma anche etica. Non si trova un senso, una iscrizione in un legame, una identità solida... L'assenza di lavoro e di prospettive ha a che fare proprio con questa condizione smarrita della soggettività ipermoderna...

*Cito lo storico delle religioni Colianu per provare a dire della precarietà qualcosa di meno sociologico: la precarietà ci si presenta come una condizione dinamica, la condizione umana come dici tu. Ma cosa accade se questa condizione si cronicizza? Cosa accade al desiderio? In questo senso la terapia psicoanalitica che ruolo ha nella formazione dell'individuo, rispetto a condizioni che diventano stati permanenti?*

La precarietà è per un verso una condizione ontologica dell'umano: essere umani significa essere gettati nella precarietà, nel senso che nessun Dio, nessun padre, nessuna legge, può salvare l'uomo da questa condizione. Tuttavia, questo essere precari, cioè gettati senza fondamento nel linguaggio, è anche la condizione virtuosa dell'umano: la condizione dell'invenzione, della creazione, della generazione, della sublimazione. Quindi la precarietà, in questo caso, non è la maledizione; essere gettati nel mondo - come insistono a dire Heidegger e Sartre - è anche essere liberi; la gettatezza implica la libertà. Esiste invece una declinazione storico-sociale della precarietà che ha a che fare col disastro generato dal discorso del capitalista. La precarietà assume allora il volto della mancanza di lavoro, dell'assenza di avvenire, della cancellazione della marcatura simbolica della differenza generazionale... Potremmo fare un lungo elenco delle forme storico-sociali della precarietà oggi. La caduta totale degli ideali collettivi, la venuta in primo piano della monade impazzita dell'individualità: tutto questo genera uno spaesamento sociale e allora i nuovi sintomi appaiono come delle nicchie autoprotettive che rispondono a questa diffusione spaesante della precarietà. Perché, in fondo, il tossicomane «si fa» da

solo, l'anoressica esiste solo in un mondo fatto di specchi; i giovani rispondono alla precarietà con la violenza, non la violenza politica ma quella gratuita del buttare i massi da un cavalcavia o dell'esporsi a sport pericolosissimi, o la violenza del branco, o del femminicidio, tutti fenomeni che rappresentano una dimensione erratica della violenza. Fenomeni che non rivelano se non l'assenza di senso che scaturisce da un mondo che ha perso orizzonte... Non a caso l'incentivazione di queste forme erratiche della violenza ha a che fare con la caduta del politico, perché il politico è ciò che permette alla violenza di essere tradotta simbolicamente nella dialettica del conflitto. Viceversa quando il conflitto non è ordinato politicamente, abbiamo una violenza erratica, vandalica, violenza del branco senza scopo.

*Stefano Laffi, un sociologo che lavora con un gruppo che si chiama Codici, un po' di tempo fa mi raccontava che sempre di più viene chiamato da associazioni che lavorano sul territorio, in territori complessi, disagiati, con minori a rischio, con fenomeni di illegalità, di sfruttamento della prostituzione, di spaccio, eccetera, perché si trovano spaesate. E questo perché, secondo quello che mi raccontava lui, prima c'erano due modalità di intervento sociale, due direzioni, una orizzontale e una verticale. Da una parte, se c'è un quartiere molto complicato, cercare di mettere un presidio; oppure l'intervento sul singolo, capire da dove si genera un disagio attraverso un percorso storico, analitico. Adesso quello che lui vede è che i fenomeni di disagio e criminalità sono totalmente randomici, che queste due modalità sono entrambe inservibili. Nel senso che magari c'è un ragazzo che non manifesta una psicosi violenta durante la sua crescita ma invece a un certo punto esplose, per poi rientrare. Fare intervento sociale contro questo disagio, contro questa criminalità diventa molto difficile perché appunto la genesi non è definibile né geograficamente né storicamente: ci si trova completamente schiacciati. Era questo che intendevi con violenza erratica?*

Anche il fenomeno dei black bloc è un esempio di come all'interno della stessa conflittualità politica si generino fenomeni di violenza erratica, la quale è una violenza che perde qualsiasi dimensione politica, diventa puro cortocircuito della pulsione di morte. Al di fuori della dimensione politica siamo nell'epoca dove l'esperienza dell'eccesso tende ad assumere le forme erratiche della violenza.

*E perché la nostra è l'epoca in cui l'eccesso tende a tradursi nella violenza?*

Perché è venuto a mancare, ma lo dico senza nessuna nostalgia, il grande Altro della tradizione, degli ideali, che conteneva l'eccesso in generale, dunque anche le forme erratiche della violenza. Venendo meno, svuotandosi il luogo dell'Altro, perdendo di credibilità, di autorevolezza simbolica, di funzione normativa, il nostro tempo diventa il tempo in cui l'eccesso non può più essere governato. E se non è più governato dal grande Altro, uno dei rischi è che si sparpagli anche nella forma della violenza erratica. Questo è un punto molto

importante: la crisi dell'ordine simbolico non comporta solo la proliferazione dell'immaginario, ma anche la diffusione di un eccesso senza legge, di un reale erratico che non può più essere regolato dal Nome del Padre. Allora il problema è come reintrodurre una legge ancora credibile senza che essa possa discendere dal cielo... Non si tratta di andare nella direzione di una sua restaurazione nostalgica. Qui si apre tutta la questione della lettura cattolica di alcune mie tesi, che secondo me è, salvo qualche notevole eccezione, una lettura fuorviante. Anzi, non fuorviante, perché a me fa solo piacere di avere innescato un dibattito anche all'interno del mondo cattolico... Nondimeno ci sono letture de *L'uomo senza inconscio* e di *Cosa resta del padre?* che accentuano in modo erroneo e in senso moralistico l'opposizione, per esempio, tra godimento e desiderio. Come se vi fosse un vizio...

*Proibizionista.*  
Assolutamente.

*Sempre a proposito della violenza erratica, mi vengono in mente i massacri dei bambini e dei ragazzi in America, spesso da parte di altri coetanei. Molte volte si utilizza nell'identificare la patologia degli assassini la parola autismo. Che ne pensi? E perché secondo te tutto questo è accaduto negli Stati Uniti, che - come dire - sono l'avanguardia del discorso del capitalista? Mentre per fortuna in altri luoghi del mondo episodi del genere non sono avvenuti.*

Però in Norvegia sì.

*Sì, ma quella di Breivik era violenza ancora ideologica, partiva da una spinta ideologia nazista e andava a colpire persone che avevano una loro ideologia, i giovani militanti socialdemocratici che campeggiavano all'isola di Utoya. Quindi una violenza folle, terribile, atroce, eccessiva, ma che ancora possiamo tenere in un ambito del politico: devastato ma ancora politico. La violenza dei bambini nella scuola mi sembra invece completamente fuori da quell'ambito lì. Da psicoanalista che si è assunto... mi veniva in mente prima ascoltandoti che il tuo percorso biografico assomiglia a quello di Platone, quando racconta nella Settima Lettera che da ragazzo voleva fare politica, poi si era accorto che la politica era quello che era e allora aveva dovuto percorrere una via lunga e solo nella maturità ricominciare a occuparsi di politica ma sulla base di premesse teoriche diverse - rispetto alla tua esperienza di psicoanalista, dicevo, e rispetto a dei sintomi del genere, secondo te qual è l'interpretazione in cui ci può essere utile la psicoanalisi? Tu hai la grande capacità di interessarti di vari fenomeni sociali per far riconoscere una mappatura di un insieme: i black bloc e il femminicidio, quindi la violenza domestica e la violenza pubblica all'interno di una dimensione di violenza erratica. Per tutto questo hai una lettura?*

Questo è un altro sintomo del nostro disagio che, come tu giustamente hai

detto, è un disagio post-ideologico. Da questo punto di vista il crimine norvegese è ancora un crimine di un altro tempo, cioè un crimine ispirato da un fanatismo religioso, fondamentalista, mentre la strage dei bambini nella scuola americana sarebbe un crimine radicalmente post-ideologico. Si tratta di una differenza importante. Diciamo che la violenza erratica ha una fenomenologia molto varia, come tu hai notato, che forse sarebbe il caso di mappare più analiticamente. Per provare a dare una definizione direi che la violenza erratica è violenza scissa dal senso, violenza pura sganciata da ogni ideale, da ogni Causa. Qualcuno, Gandhi per esempio, potrebbe dire che sempre la violenza è scissa dal senso, cioè che la violenza è un'affermazione pura del non senso, è strutturalmente erratica. Ma storicamente sappiamo che non è così, perché la resistenza partigiana, giusto per fare un riferimento tra i tanti possibili, o quella dei popoli coloniali contro i colonizzatori, mostra l'esistenza di una violenza come difesa, cioè di una violenza associata al senso... Personalmente, pur apprezzando enormemente il valore del Discorso della montagna di Gesù Cristo, ritengo che non si possa stabilire un'alternativa radicale tra la violenza e il senso. La violenza può avere un senso nella misura in cui è difesa dalla violenza del non senso e gli esempi che ti ho citato sono due esempi assolutamente plausibili. La stessa teologia della liberazione si è mossa in questa direzione... Allora il problema è che la violenza erratica è la violenza dissociata dal senso.

*E come clinico invece che considerazioni faresti?*

Sull'episodio della strage dei bambini americani farei due riflessioni. Quello che balza agli occhi è il fatto che sparando su bambini inermi questo ragazzo uccide se stesso. Qualcuno, facendo un suo ritratto, aveva messo in evidenza il suo autismo. Be', l'autismo come posizione soggettiva consiste nell'impossibilità di separarsi dall'Altro, nel sentirsi imprigionati dall'Altro, catturati in una indifferenziazione tra sé e la propria immagine, tra sé e la propria madre. Questo senza voler entrare nel merito delle eventuali basi genetiche di questa patologia. Il dato fenomenico che riscontriamo nell'autismo è l'assenza di separazione. Questo ragazzo prima massacra i bambini, poi la madre e se stesso... Dunque uccidere la madre è uccidere se stesso, è uccidere il bambino che questo ragazzo era e che non gli permetteva l'accesso a una soggettivazione adolescenziale normale, dunque alla vita adulta. Quando il ragazzo-killer uccide i bambini, ammazza non tanto semplicemente la loro innocenza, ma ammazza il bambino che non è mai potuto essere; li ammazza per liberarsi da una simbiosi con l'Altro materno che probabilmente aveva parassitato e mortificato tutta la sua vita. Per potersi separare deve ammazzare quel bambino che lui è stato ed era nel rapporto simbiotico con la madre. Da un punto di vista clinico è abbastanza evidente. Si tratta di una separazione psicotica che non potendo avvenire sul piano simbolico passa direttamente nel reale...

*E invece da un punto di vista politico che valore ti sembra avere?*

C'è appunto un discorso più politico che concerne la doppiezza, l'ambivalenza dell'Altro con cui questo ragazzo si confronta, che è l'Altro della società americana: un Altro che per un verso afferma il diritto di libertà e la tutela della vita come uno dei suoi principi cardine, mentre per l'altro arma indiscriminatamente chiunque. Questa è una follia iscritta in una certa versione della libertà, cioè una libertà senza legge, perché il fatto di armare chiunque secondo me è proprio ciò che rende potenzialmente chiunque un assassino. Allora qui c'è un Altro diviso; le lacrime di Obama, almeno per come sono risuonate in me, sono lacrime autentiche, sono lacrime di fronte a un evento che non ha senso, perché qui non c'è alcun senso. Questa strage non è nemmeno paragonabile alla strage dei bambini nella scuola in Cecenia, perché in quel caso a prevalere è un elemento ancora fortemente ideologico, per cui i bambini sono presi come ostaggi in una guerra senza confine. Non che questo attenui l'orrore! Anzi! La violenza ideologica è sempre orrenda. Ma nel caso del ragazzo-killer in primo piano non c'è la Causa dell'ideale, perché la violenza appare gratuita e staccata da ogni principio ideologico. Allora il nostro tempo è il tempo in cui il senso non è più in grado non di giustificare, perché non lo è mai, ma di dare una ragione alla violenza; la violenza erratica esorbita il senso, mentre persino nel terrorismo ceceno, persino a Beslan, anche se tutti condanniamo senza appello ciò che è accaduto, si può ancora reperire l'elemento del senso. Questa vicenda invece è completamente in eccesso rispetto al senso, un po' come la polio descritta da Philip Roth in *Nemesi*, o come *La peste* di Camus: non c'è alcun senso. Tant'è che nelle prediche del pastore a capo della cittadina devastata dalla peste, noi abbiamo da una parte la predica, diciamo, ancora moderna, in cui il pastore evoca un senso nascosto, come dire: se c'è la peste e la peste ammazza l'innocente, da qualche parte nella legge di Dio c'è un senso che noi non riusciamo pienamente a cogliere; ci sta castigando, ci sta redimendo, eccetera, anche se a noi sfugge il senso, c'è del senso! Ma nella seconda predica, di fronte a una città ormai completamente devastata dalla peste, il male resta imperscrutabile, privo di senso. Nella seconda predica - che è postmoderna - il pastore non può evitare di riconoscere che non c'è alcun senso nella morte innocente dei bambini portati via dalla peste. Ecco, il nostro tempo assomiglia al tempo descritto in questa seconda predica. Il non senso non trova più in Dio - o nell'ideologia - il suo senso ultimo, ma appare nella sua nudità sconcertante.

*Prendo quello che dici e lo confronto con certe letture di Negri, di Badiou, di Virno, di Žižek, che forse potrei mettere in parallelo alla tua formazione dagli anni Settanta in poi: per loro queste forme di violenza, di insorgenza, sembrano invece manifestare un senso nella singolarità dell'evento. Andando oltre Lenin, che considerava la violenza strumentale, si pensa la violenza rivoluzionaria attribuendole un valore intrinseco in sé. Addirittura il valore «redentivo», «divino» che indicava Benjamin, e ridefinendolo come un valore*

*teologico, di apparizione, di manifestazione. Cosa ne pensi di quest'idea di violenza?*

In psicoanalisi c'è un'espressione, «passaggio all'atto», con la quale si tende a definire l'atto violento. Esso si produce quando qualcosa nel discorso non rientra più nell'ordine simbolico e sfiora nel reale, come accade nella clinica delle psicosi che è sempre una clinica del passaggio all'atto. È il caso del ragazzo-killer di cui abbiamo appena parlato. Esiste anche un'altra espressione per definire l'atto, che è *acting out*: ma gli atti di questo genere rispondono a una logica diversa da quella dei passaggi all'atto.

Dal punto di vista clinico il passaggio all'atto è l'atto erratico che sfiora il simbolico; ad esempio il ragazzo autistico che per liberarsi di sua madre uccide il bambino che lui è ammazzando altri bambini. Perché non l'ha detto? Perché non è riuscito a mettere in parole questo e ha dovuto realizzarlo in un passaggio all'atto? Perché è psicotico. Nella psicosi c'è sempre questo rischio: che il discorso non sia in grado di essere sufficientemente soggettivato, non sia in grado di mediare sufficientemente le tempeste emotive che attraversano il soggetto e allora possiamo avere un passaggio all'atto eteroaggressivo o autoaggressivo. La scarica violenta verso l'esterno viene al posto dell'impossibilità di includere l'interno caotico in un discorso. Se vuoi, il suicidio melanconico è la forma più classica del passaggio all'atto psicotico. Diversamente l'*acting out* è un atto che resta in una dialettica aperta con l'Altro. È un atto che esige di essere interpretato. In questo caso la violenza vorrebbe mantenersi in rapporto all'Altro, come, per esempio, può accadere in uno sciopero. Nel passaggio all'atto psicotico invece ogni dialettica con l'Altro è interrotta bruscamente. L'aggressività cieca dei black bloc rientra in questo quadro.

*Come pensi si possa uscire da questa violenza psicotica?*

Soltanto con l'esercizio della traduzione, cioè l'esercizio simbolico della traduzione, in cui secondo me consiste il politico nella sua essenza. E da questo punto di vista la psicoanalisi non è solo in rapporto alla politica ma è *politica*, perché è una prassi che s'incentra sulla traduzione. Cosa facciamo come psicoanalisti? Esigiamo che vi sia traduzione, cioè esigiamo, per esempio, che la pulsione, l'Es, che esigerebbe il passaggio all'atto, la scarica immediata, venga tradotta in un'altra lingua; o che le ingiunzioni ipermorali, sacrificali, repressive del Super-io vengano tradotte in un'altra lingua... La traduzione non è repressione, ma è il cuore di ogni pratica democratica del desiderio.

*Occorre forse rivalutare la forza della dialettica dell'odio di classe, allora, che portava quest'aggressività all'interno di una relazione politica?*

Farei un passo indietro e cercherei di focalizzarmi allora su quale può essere il fondamento e la fenomenologia dell'odio. Cercherei prima di tutto di distinguere tra odio e conflitto. L'odio è evidentemente una passione umana: non



esiste infatti un equivalente animale, in quanto l'odio - come affermava Lacan - è per l'uomo una «carriera senza limiti», cioè una passione permanente, una spinta destinata a non soddisfarsi mai. Nell'animale ci sono reazioni o risposte aggressive, ma l'odio come passione permanente, come carriera senza limiti, è piuttosto qualcosa che pertiene in modo esclusivo all'umano.

La passione dell'odio è sempre presente nella politica. Qual è il suo fondamento? Da dove viene il gesto di Caino? Qual è la matrice inconscia della spinta a distruggere la vita altrui, a distruggere il proprio nemico? La tesi che Lacan ci ha proposto è che il fondamento del gesto di Caino si trova in quello di Narciso. Sono due facce di una stessa medaglia. La passione dell'odio rimane indecifrabile se non si coordina con la passione di Narciso, con il narcisismo come passione fondamentale della vita umana. Il fondamento del gesto di Caino è nel gesto di Narciso, nell'amore folle, suicidario dell'io per la propria immagine. Dal narcisismo può solo derivare politica dell'odio, reazione distruttiva, perché la passione di Narciso è la passione per l'Uno, è la passione per se stessi, è la passione per l'Uno che esclude l'Altro. Allora, da questo punto di vista, la passione per l'Uno scatena l'odio come distruzione dell'Altro. Dunque, non si può intendere fino in fondo la passione distruttiva se non si coordina questa passione all'infatuazione umana per la propria immagine.

*Tu vedi nell'odio allora solo una forma di narcisismo estroflesso.*

Non solo e non proprio. Partiamo da una suggestione di Freud, il padre della psicoanalisi, che in un passaggio ci invita a pensare l'odio a partire da una manifestazione del corpo come quella dello *sputare*. Possiamo pensare a un bambino, a un lattante che a un certo punto rigurgita e sputa fuori qualcosa o, più radicalmente ancora, all'idea di Freud che l'essere umano tenda ad allontanare da se stesso tutto ciò che da dentro gli fa male, tutto ciò che è fonte di dispiacere. L'esperienza del dispiacere che noi facciamo all'interno del nostro corpo trova nello sputare una modalità difensiva originaria: mettere fuori da me qualcosa che in me fa male, esteriorizzare il nemico, mettere nell'Altro qualcosa che è mio proprio ma che, pur essendo mio proprio, io non posso governare. Una malattia, una eccitazione troppo intensa, una vertigine, un dolore...

*Sembra un processo di proiezione ma anche di differenziazione, in un certo senso ricorda molti dei miti genetici...*

C'è questo ma c'è anche l'aspetto politico che mi interessa focalizzare. Freud si fa l'idea che l'origine dell'odio consista precisamente in questo movimento primordiale del corpo che allontana fuori di sé qualcosa che da dentro gli fa male. Sputare fuori, allontanare, quello che mi appartiene ma che non riesco a padroneggiare. Per questo sputare è una manifestazione viscerale dell'odio. Sottolineo questo aspetto perché la passione dell'odio come passione politica si appoggia strutturalmente su questo meccanismo: il nemico interno viene esteriorizzato e proiettato paranoicamente nello straniero e, a sua volta, lo

straniero finisce per coincidere con il nemico, con l'ostile. Questo è un modo per neutralizzare il fatto che in realtà, secondo Freud, il nemico ci accompagna sempre perché è dentro di noi, è l'impurità pulsionale che ci abita. Potremmo dire che la dimensione fondamentalista dell'odio consiste proprio nel fatto che noi attribuiamo proiettivamente l'impurità all'Altro anziché soggettivare la nostra. Si tratta di considerazioni che investono drammaticamente la storia dell'Occidente e di tutto il Novecento: mettere nell'impuro, nello straniero, nel nemico esterno, qualcosa che l'Occidente non riesce a simbolizzare della propria storia, della propria impurità fondamentale...

Continuando a ragionare su questa prima figura dell'odio - che è una figura patemica, una figura somatica - e cioè sullo sputare, sullo sputo, Freud ci fa notare altre due cose. Da una parte come questo allontanare il nemico interno all'esterno, questa sua esteriorizzazione, sia il fondamento della paranoia. Dall'altra parte, egli sostiene che questo movimento dello sputare, come dicevi anche tu, possiede uno statuto genetico, nel senso che fonda un'identità. Provando a semplificare il ragionamento si può pensare a un bambino, anche a un neonato, per il quale la necessità di sputare l'oggetto significa poter introdurre un confine tra lui e l'Altro, tra l'interno e l'esterno. Come se lo sputare delimitasse in questo caso un territorio. Se ci riferiamo all'anoressia, si vede bene come già nelle bambine anoressiche il rifiuto del cibo, lo sputare, sia un modo per introdurre un confine tra il soggetto e l'Altro, un confine che viene abusivamente oltrepassato da un Altro che rifiuta la separazione, che esige un possesso assoluto del suo frutto...

Allora, da questo punto di vista, l'odio, nella sua manifestazione primordiale dello sputare, è un modo per tracciare un primo confine tra me e l'Altro, tra l'interno e l'esterno, tra l'amico e il nemico, tra il proprio e l'improprio. È un'esigenza della vita: la vita ha bisogno di confini. Se non c'è confine c'è schizofrenia, c'è follia, c'è vita smarrita. La vita ha esigenza di confine, ha esigenza di radici, di appartenenza e di identità. Da questo punto di vista, lo sputare, come manifestazione dell'odio che iscrive una prima forma di identità, appartiene all'umano, non è niente di patologico. Potremmo dire che tutti noi abbiamo conosciuto una sorta di anoressia positiva: quando eravamo bambini e i nostri genitori sceglievano i piatti al nostro posto, una delle nostre reazioni per ribadire il nostro essere singolare era il rifiuto di mangiare! Attraverso questo rifiuto rivendicavamo il nostro diritto di scegliere di fronte a un Altro che sembrava ignorare la nostra particolarità. Qui si vede bene come lo sputare è prendere le distanze, introdurre la differenziazione, stabilire un confine. Non a caso possiamo trovare dei veri e propri scatenamenti anoressici in soggetti che sperimentano la durezza della carcerazione, come fu, per esempio, il caso di Bompreschi. Il rifiuto del cibo fa esistere in modo disperato l'istanza singolare del soggetto che il dispositivo carcerario tende invece a segregare e ad annullare.

*E allora quando questa passione positiva, creatrice, perfino vitale, diventa*

*invece patologia? Quando l'odio diventa una passione patologica?*

Quando si esaspera questa esigenza del confine. Potremmo dire che l'odio è una passione per il confine, nel senso che è una passione che finisce per irrigidire il confine, per fare del confine cemento armato, fascio, lega, per fare del confine qualcosa che non si può più attraversare. In questo caso il confine perde la sua porosità per inspessirsi, per irrigidirsi; esso non funziona più per differenziare la mia identità, ma per escludere quella dell'Altro. Se per un verso l'esigenza del confine fa parte dell'umano, per l'altro verso, quando il confine si ingessa, si irrigidisce, diventa impermeabile, esso dà luogo a una posizione paranoica. Il confine perde la sua porosità e si cementifica. Quello che doveva servire a difendere la vita e a potenziarla attraverso la rete dei transiti, degli scambi, dei passaggi di discorsi, diventa una barriera segregativa che fa appassire la vita, che genera una ipertrofia dell'identità.

Per la psicoanalisi, in generale, c'è malattia mentale nell'essere umano, nei gruppi, nelle istituzioni in generale, quando l'elemento poroso del confine viene meno e il confine si irrigidisce diventando barriera. Ecco, l'odio è quella passione umana che trasforma la dimensione porosa del confine in lega, in cemento armato, in qualcosa che non permette il transito e che, di conseguenza, asfissia la vita.

*Richard Sennett in un libro degli anni Settanta, Usi del conflitto, mostrava un paesaggio in trasformazione: i conflitti sociali stavano diventando conflitti privati, domestici. A rileggerlo oggi, quel libretto, insieme al Declino dell'uomo pubblico, ci può far pensare a come la politica si sia spostata da una dimensione internazionalista, collettiva, plurale, a una dimensione molto spesso locale, identitaria, fondamentalista, o come si dice oggi nimby.. A cosa è dovuta secondo te questa evoluzione/involuzione?*

Si può evocare in questo caso la paura, perché dove il confine si irrigidisce è perché viene fortemente percepita la presenza incombente del rischio di disgregazione. Un topos della psicopatologia psicoanalitica stabilisce che la paranoia è una risposta alla minaccia di frammentazione che attraversa la schizofrenia; tradotta in termini politici, direi che c'è tirannide paranoica, tirannide dell'Uno, quando il pluralismo tende a generare frammentazione, disgregazione del campo, sfilacciamento schizoide. L'appello a un Uno forte, al padre col bastone, avviene sempre nel momento in cui i legami sembrano sfaldarsi. Allora ci vuole il bastone, ci vuole l'Uno tirannico, dispotico, ci vuole l'uomo forte che riporti l'ordine, l'identità e l'unità. È la paranoia come soluzione della schizofrenia. Il Novecento ci ha offerto numerosi esempi di questa dialettica. Basti pensare all'affermazione del fascismo e del nazismo.

Sul tema del confine e sulla sua strenua difesa di fronte alla minaccia di un'alterazione, con la conseguente perdita patologica della sua flessibilità, si possono richiamare le riflessioni che Jean Luc Nancy sviluppa sul tema dello straniero. Mi riferisco a un intervento intitolato *L'intruso*, dove scrive pagine

straordinariamente intense sul problema del razzismo a partire dalla sua esperienza di trapiantato di cuore. Un cuore straniero viene ad abitare il suo corpo di filosofo occidentale, bianco: è il cuore di un Altro, di un estraneo, un cuore di basco, di giovane, di donna africana, di zingaro... Non si può sapere l'identità di questo straniero che si installa al centro del nostro corpo e che ci permette di continuare a vivere. Non si sa bene l'identità di questo straniero, ma grazie a un cuore straniero Nancy può continuare a vivere e pensare. Egli elabora quindi questa riflessione sul confine, sostenendo che, affinché il trapianto diventi possibile, affinché il trapianto non generi crisi di rigetto, affinché esso riesca a installare un nuovo organo all'interno del corpo, è necessario che la difesa immunologica dell'organismo si abbassi, riduca la sua forza protettiva; se questa riduzione non avviene, se non c'è un abbassamento della difesa immunologica, non c'è possibilità di trapianto, non c'è politica dell'ospitalità. Il cuore di uno zingaro, di un ebreo, di un nero non può essere ospitato dal corpo del filosofo bianco. Per rendere possibile questa politica dell'ospitalità è necessario che la difesa immunologica ceda un po' delle sue pretese identitarie.

*Il paradigma immunologico, fondamento di tanta politica novecentesca, è ancora utile per capire il mondo contemporaneo?*

In parte sì. In Italia Roberto Esposito ha sviluppato potentemente questo paradigma immunologico mostrando come i gruppi, le istituzioni, le società a volte si ammalano per eccesso di difesa immunitaria. Quello che dovrebbe proteggere la vita, in realtà, diventa ciò che la distrugge. Questo è un buon modo per leggere la passione dell'odio. Oggi, ciò che dovrebbe difendere il confine, ciò che dovrebbe difendere l'identità, nella misura in cui si ipertrofizza, si accentua patologicamente, diventa la condizione della sua distruzione. Il fenomeno che si potrebbe in questo caso evocare è il fenomeno della guerra. La guerra avviene solitamente per un'esigenza propagandata come difensiva che riflette pienamente il paradigma immunologico. Roberto Esposito fa notare nel nazismo la presenza massiccia di questo paradigma: Hitler pensava di essere il grande medico della Germania che doveva proteggere il corpo del popolo tedesco da batteri, virus, microrganismi colpevoli di infiltrare nei suoi tessuti la malattia. Il rafforzamento estremo di questa barriera immunologica ha scatenato l'aggressività terrificante della guerra. Franco Fornari, che è stato il mio professore di Psicologia dinamica quando frequentavo la Statale di Milano, aveva coniato una formula molto convincente della guerra, ritenendola un «trattamento solo paranoico del lutto». Bisognerebbe rileggere il suo libro *Psicoanalisi della guerra* per coglierne tutta la sua attualità politica e bisognerebbe riflettere su questa definizione che è una definizione potente della guerra. La guerra è un'alternativa secca e terrificante al lavoro difficile del lutto. Franco Fornari faceva riferimento a studi antropologici che mostravano come alcune tribù africane scatenavano la guerra nei confronti di tribù vicine

quando moriva un bambino o moriva una figura importante del villaggio; in quel caso, anziché elaborare la perdita del proprio caro, veniva attribuito al potere sciamanico dello stregone della tribù vicina la causa della morte. Questa è una biforcazione fondamentale che riguarda sia la psicologia individuale che quella collettiva. Da una parte la via che comporterebbe un lavoro su noi stessi e sulla perdita, diciamo pure sulla nostra impurità, il lavoro del lutto, come lo chiama Freud, e dall'altra parte la proiezione paranoide del male sull'Altro, sul nemico, sull'esterno, sull'odiato. Da una parte la via che ci conduce di fronte alla nostra difficoltà di simbolizzare la perdita, la morte, il limite che ci attraversa e, dall'altra, il rifiuto rabbioso dell'Altro, del limite, la spinta fondamentalista della distruzione e dell'odio.

*Come facciamo allora a purificarci, come dire, da questa retorica autoimprigionante della purezza?*

Sullo sfondo della passione dell'odio c'è sempre una certa idea assoluta di purezza. Chi odia pensa di essere dalla parte dei puri e i puri hanno sempre bisogno dell'esistenza degli impuri. Il puro esige che da qualche parte ci sia l'impuro su cui scatenare il proprio odio. Tuttavia, Freud ci insegna che l'impurità abita innanzitutto noi stessi e che il lavoro simbolico che dovremmo fare dovrebbe essere un lavoro opposto a quello della proiezione paranoica; piuttosto si tratterebbe di lavoro di riconoscimento e di simbolizzazione di questa impurità. Tra l'altro, quando uno pensa di essere un puro non c'è limite al male che può fare, perché quando il male viene fatto nel nome del bene, per il bene dell'Altro, non c'è niente di peggio, non c'è limite all'orrore... Non c'è mai limite al male di chi vuol fare il vostro bene: questo lo vediamo nelle famiglie ma anche nella vita politica.

*Non c'è molta differenza, potremmo dire, tra chi vuole esportare la democrazia e chi vuole imporre la sua idea di amore in una relazione.*

Fare il bene dell'Altro è la definizione più precisa che possiamo dare delle ideologie totalitarie. Per questo non esistono i partiti dell'amore che sono solo un trucco pubblicitario. Esistono solo i partiti dell'odio, perché l'odio cementa, fa massa, promette un mondo senza l'Altro, un mondo «senza mente», come direbbe Bion. Da questo punto di vista basta guardare tutta la stagione dei grandi totalitarismi storici: la massa si raduna su di un messaggio di odio puro nei confronti dell'Altro; dell'ebreo, del comunista, del mondo occidentale, della democrazia...

*E come si integra questa forma d'odio con il narcisismo contemporaneo?*

Lacan sostiene che l'odio non sorge tanto dalla frustrazione. Certo, in realtà l'odio può anche sorgere dalla frustrazione sociale, dalla precarietà sociale. Ma il fondamento dell'odio non si trova nel carattere frustrante della realtà. L'odio non sorge dalla frustrazione, ma innanzitutto dallo specchio, dal rapporto che

noi abbiamo con la nostra immagine ideale, quindi dalla fascinazione nei confronti della nostra immagine. Ecco ritornare la figura di Narciso; la fascinazione che si ha per la propria immagine, il credersi un Io, pensarsi un Io, essere un Io, è la malattia umana per eccellenza, il sintomo umano per eccellenza dal quale scaturisce la spinta aggressiva. Quando un individuo pensa di essere un Io, quando si crede un Io, quando si fonda come un'identità compatta, come un Io solo, come il solo Io, allora il passo verso l'odio è veramente già tutto scritto in questa infatuazione fondamentale per se stessi. Credersi un Io apre le porte al purismo narcisistico della distruzione dell'Altro. È per questo che i grandi tiranni, che sono animati dall'odio e da una passione narcisistica per se stessi, nella loro politica perseguono sempre la cancellazione dell'Altro.

*Forse non può esistere una forma di potere tirannico efficace senza una forma di narcisismo: l'Io deve essere impermeabile.*

Impermeabile da tutti i lati. Vorrei segnalare due cose che mi hanno sempre molto colpito in tutte le forme delle ideologie totalitarie. In primo luogo, la necessità di ricominciare da zero, di cancellare la storia e ricominciare da zero. Esemplare è stata la vicenda di Mao. Nei suoi discorsi ritorna spesso l'immagine della Cina come una pagina bianca: si tratta di cancellare una storia millenaria per ricominciare tutto da zero. Questo vuol dire, per uno psicoanalista, cancellare la nostra provenienza, cancellare il debito con le generazioni che ci hanno preceduto, cancellare la storicità stessa di un popolo, la sua memoria. È il disegno orwelliano di *1984*. La neolingua è una lingua senza memoria, senza passato, senza storia. L'altra cosa è quella del ritorno alla purezza della fonte, il ritorno all'Origine, al mito dell'Origine. Da una parte l'*ex nihilo*, dall'altra il recupero ideale del passato. Sono due facce di ogni ideologia totalitaria. In Italia, anche in anni recenti, abbiamo avuto e abbiamo diverse declinazioni di questa idea del recupero della fonte, del ritorno alla purezza della fonte, del ripristino dell'Origine. Basti pensare al populismo leghista e al mito delle sorgenti del Po. Ma in queste due figure - ricominciare da zero e recuperare l'origine, la purezza della fonte - si può ritrovare la potenza maligna dell'odio come negazione assoluta dell'Altro, come negazione della storicità, del nostro debito con l'Altro, della nostra provenienza. Nella Bibbia, oltre a Caino, troviamo diverse figure che rappresentano in modo straordinariamente potente questo aspetto. Forse quella più nota è la figura della Torre di Babele: la torre che vuole sfidare Dio, nel nome di un solo popolo, di una sola lingua; il miraggio del totalitarismo, il miraggio dell'Uno solo, del farsi da soli il proprio nome, rispetto al quale il Signore interviene sparpagliando gli uomini sulla faccia della terra, obbligandoli a parlare lingue diverse e introducendo la democrazia come arte della traduzione sullo sfondo della morte dell'illusione che vi sia «una sola lingua», «un solo pensiero», «un solo popolo».

La politica come arte della traduzione è la politica come alternativa all'odio.

Un altro esempio che si potrebbe fare e che colpisce per la sua atrocità è quello di Federico II, che per certi aspetti è stato un sovrano illuminato. Volendo sapere quale fosse la lingua originaria rispetto a tutte le lingue parlate - pensiero che si ritrova in molti psicotici, quello di arrivare a parlare la «lingua fondamentale», la *Grundsprache* - Federico II fa un esperimento atroce, che solo a un tiranno poteva venire in mente: stabilisce che alcuni neonati vengano fatti crescere da balie a cui era stato impartito l'obbligo del silenzio. I bambini crescono quindi fuori dallo scambio della parola, senza il lievito della parola dell'Altro. Questo avrebbe dato a Federico II la prova certa di quale fosse la lingua fondamentale. La prima lingua che questi poveri bimbi avrebbero pronunciato sarebbe stata la lingua fondamentale, perché pronunciata senza aver subito alcun condizionamento. Ma i bambini muoiono tutti, muoiono perché è mancata la parola vivente dell'Altro... Non c'è lingua fondamentale, ma solo lingua che vive attraverso la parola dell'Altro. La lingua fondamentale è solo un sogno totalitario, il delirio dei babelici che ogni tanto nella storia sembra riapparire come uno spettro.

*In che senso il conflitto, da un punto di vista psicoanalitico, reimmette in una dinamica relazionale quello che l'odio aveva estromesso?*

Gli esseri umani hanno bisogno del conflitto perché il conflitto struttura la vita tra le generazioni, tra padri e figli, tra adulti e giovani. Il conflitto è qualcosa di cui la vita si nutre. L'odio è una forma di violenza senza conflitto, perché nel conflitto esiste una dialettica possibile. Il conflitto organizza, per certi versi, la violenza in modo simbolico. Nel nostro tempo, invece, siamo di fronte alla violenza senza conflitto. Lo si può vedere nei giovani: una violenza erratica che non si aggancia al conflitto e non vi si aggancia per diverse ragioni. Tra queste vi è la sempre maggior difficoltà nel fatto che nella nostra cultura le generazioni rispettino i loro compiti e che dunque la generazione dei padri di oggi sappia sopportare il confronto conflittuale con la generazione che viene dopo.

*A cosa pensi sia dovuta questa incapacità di soggettivare il conflitto; a una mancanza di convinzione, di organizzazione?*

Per Freud la soggettività non è un Uno autocentrato, l'Io non è un monarca, non è il sovrano. La soggettività umana non è un Uno compatto ma appare piuttosto come il luogo di un dibattito permanente, il luogo parlamentare di un dibattito permanente tra una molteplicità di voci, di partiti, tra una molteplicità di istanze. Freud ha una concezione pluralista e democratica della soggettività. Per questa ragione in una celebre lezione, la lezione n. 31 dell'*Introduzione alla psicoanalisi*, sostiene la necessità di operare una scomposizione della personalità psichica. Questo significa che la persona non è un *individuum*, non è un blocco monolitico, ma è fatta di più istanze. Freud ci invita a pensare la democrazia, il pluralismo, come qualcosa che attraversa innanzitutto la soggettività. Il soggetto non è un puro cogito, il cogito non è identico all'essere;

il soggetto è fatto, se dovessimo semplificare al massimo l'idea freudiana, quanto meno di tre grandi istanze, di tre grandi partiti. L'istanza dell'Io, l'istanza della ragione, del cogito, del pensiero, della volizione, della motivazione cosciente; l'istanza dell'Es che è l'istanza pulsionale, la spinta acefala al soddisfacimento al di là della ragione; l'istanza del Super-io che istituisce il fondamentalismo irrazionale della legge morale, la sua spietatezza inflessibile e, come afferma Lacan, priva di dialettica.

*Siamo degli esseri politici ancora prima di essere in una dimensione sociale. Qui leggi Freud già attraverso Lacan...*

Insomma, il punto che noi dobbiamo fissare è che per la psicoanalisi la democrazia, prima di essere una forma della vita della *polis*, prima di essere una forma della politica, è innanzitutto una dimensione fondamentale dell'essere umano. Esiste cioè un dibattito democratico, parlamentare, che ci attraversa, che attraversa ciascuno di noi, ma che può dar luogo anche a patologie laddove si sbilanci a senso unico e totalitario verso una sola delle istanze nelle quali il parlamento soggettivo si scompone.

*E allora, leggendo la psicoanalisi in questa interpretazione politica, cosa vuol dire per Freud che c'è malattia mentale? Quando c'è patologia? Quando c'è sofferenza? Quando c'è disagio patologico del soggetto?*

Quando questo dibattito interno, quando questo pluralismo si spegne, quando, cioè, prevale un tiranno interno che esercita un'azione di censura sulle altre voci, quando viene meno l'interlocuzione tra le diverse istanze e si mette fine al dibattito, c'è patologia soggettiva. Su questo punto ti invito a considerare che per Freud, e per la psicoanalisi in generale, la malattia mentale non è provocata, come normalmente si pensa, da un cedimento dell'Io, da un cedimento della ragione, da un cedimento dell'autorità razionale dell'Io, da una perdita di controllo della monarchia dell'Io sulle altre voci che costituiscono il parlamento interno della soggettività. Al contrario, si può ragionevolmente dire che la malattia mentale, la sofferenza mentale, si produce solo per un eccesso di rafforzamento dell'Io, per un eccesso di monarchia, per un eccesso di autoritarismo dell'Io che mette a tacere le altre istanze della vita parlamentare dell'inconscio.

Dove restano vitali più istanze, dove c'è dialogo, confronto, esigenza della traduzione di una lingua nell'altra, c'è una vita psichica e istituzionale sana. Quando invece la traduzione salta abbiamo il passaggio all'atto, il ritorno nel reale di ciò che non è stato simbolizzato. È la dimensione che abbiamo definito come «violenza erratica».

*Questa violenza erratica è lo specchio o l'espressione di un discorso del capitalismo che oggi si presenta anch'esso frammentario, liquido. Pensiamo alla lotta di classe negli anni Settanta e pensiamo a come mi hai detto che*



*viene raccontato il lavoro oggi in analisi. Perché questo discorso del capitalista è oggi così difficile da comprendere e quindi addirittura il lavoro è una condizione sintomatologica, di sofferenza, e non diventa una coscienza di classe? Perché la relazione servo-padrone che tu analizzi anche in Lacan come prima formazione dell'autocoscienza diventa qui una non-formazione di autocoscienza?*

La mia posizione da questo punto di vista è allineata alle analisi ormai storiche che troviamo nella scuola di Francoforte o che troviamo, in Italia, in un intellettuale come Pasolini: la straordinaria plasticità del discorso del capitalista ha ridotto le sedi del conflitto perché ha assimilato gli antagonismi di classe dentro un'identificazione collettiva conformista: è più desiderabile essere un consumatore adattato che non un nemico del sistema. Quello che anche l'esperienza clinica della psicoanalisi oggi testimonia è che la domanda del soggetto è di poter far parte del sistema e non di sovvertirlo. La plasticità del discorso del capitalista ha fatto diventare la stessa critica un suo fenomeno interno, come se non ci fosse più «fuori», come se non esistesse più exteriorità alcuna rispetto a questo discorso. Da qui la difficoltà di poter pensare a un conflitto autentico. Anche in Foucault c'è questo grande tema dell'integrazione del dissenso da parte del sistema.

*Mi viene da pensare a delle immagini di Marchionne in maglioncino. Quest'incarnazione del discorso del capitalista che non sfoggia mai la cravatta. Mi viene da partire da quest'immagine e pensare al rito maschile dell'insegnare a fare il nodo della cravatta: mio padre, che mi ha in qualche modo passato il testimone, mi ha iniziato all'età adulta. Quando mi ha insegnato a fare il nodo alla cravatta, riconosceva che sarei diventato come lui, addirittura la mia prima cravatta è una cravatta di mio padre. Invece Marchionne sfoggia sempre un maglione senza cravatta, nero, un po' come Steve Jobs. Quindi non c'è più nessuna cravatta da passare, in un certo senso; ma allora quell'esercizio di traduzione che tu dicevi che è l'aspetto politico della psicoanalisi come può essere fatto rispetto a un discorso del capitalista di matrice jobsiana o marchionnesca, un discorso elusivo, che in qualche modo evita il simbolico, e lo sostituisce con una sorta di feticismo zen?*

Più che come un ritorno dello spirito ascetico weberiano, in cui appunto c'è questa dimensione monacale del grande manager che mangia nel tinello e che in fondo è antiberlusconiano nell'immagine estetica e nello stile di vita, io vedrei la trasformazione antropologica del capitalista in linea con il carattere sempre più impalpabile del Capitale. Il Capitale non dipende più dal sacrificio personale richiesto dalla sua accumulazione, non ha più un volto, non ha più una rappresentazione umana. Il nuovo ascetismo del capitalista e dei suoi funzionari riflette il carattere anonimo e globalizzante della macchina del discorso del capitalista. Questa macchina può fare a meno della singolarità; riduce i suoi funzionari a comparse anonime, desimbolizzate, post-ideologiche. Vedrei il

fenomeno di cui parli in questi termini. Quando Lacan teorizza il discorso del capitalista, e quando lo faccio io stesso sulla sua scia, non è che ci riferiamo a una versione storico-sociale determinata del capitalismo. Anche nella storia d'Italia abbiamo conosciuto diverse forme di questo discorso, non tutte uguali, diverse dal mondo nordeuropeo, dalla Norvegia o dalla Svezia, per esempio. Non si può paragonare il capitalismo liberista della Thatcher a quello solidaristico del Nord Europa, eppure si tratta sempre di regimi capitalisti. Allora quando Lacan parla del discorso del capitalista è come se penetrasse verticalmente la fenomenologia varia di questo discorso per coglierne la matrice pulsionale, cioè il fatto che questo discorso consuma se stesso, che questo discorso che promette la salvezza in terra sostiene una falsa promessa finalizzata a rendere infinito e in costante accelerazione il suo processo di produzione e di generazione di ricchezza, sino al limite del suo sprofondamento in un debito illimitato... Non è questa forse l'essenza della pulsione di morte?

*E ritorno a chiederti, riconosci una relazione tra questo capitalismo proteiforme e desimbolizzato e la violenza erratica?*

Sì, vorrei tornare un attimo sulla violenza erratica per fare un breve ragionamento politico. Noi abbiamo conosciuto due tornanti principali della violenza giovanile organizzata simbolicamente nel conflitto tra le generazioni e tra il movimento e le istituzioni: nel '68 e nel '77. Anche il terrorismo non si può semplicemente liquidare attraverso la categoria della violenza erratica, perché il terrorismo è stato una organizzazione della violenza, secondo me criminale, ma comunque è stato una organizzazione ideologica della violenza.

*Tu eri un ragazzo nel '68 e un militante politico nel '77.*

Il '68 e il '77 non sono la stessa cosa né dal mio punto di vista personale (nel '68 avevo otto anni) né dal punto di vista politico, però in entrambi i casi abbiamo un'esperienza collettiva della violenza all'interno di un conflitto tra le generazioni, nonostante il '77 sembri, rispetto al '68, antiedipico. Nel '68 la matrice inconscia di tipo edipico è chiara: sono i figli della borghesia che contestano i loro padri e li contestano edipicamente invocando nuovi padri: Mao, Lenin, Marx. Non dei padri qualunque ma dei padri titanici, dei padri che hanno promesso di riscrivere la storia. Lo stesso nome di Stalin appariva negli slogan, nelle manifestazioni, era un riferimento tutt'altro che secondario. Nel '77 ci fu il tentativo, solo apparente, di andare oltre i padri, di liberarsi dell'eredità edipica del '68, tant'è che *L'anti-Edipo* di Deleuze e Guattari esce nel '72 in Francia, da noi nel '76 e diventa immediatamente, almeno per una certa componente del movimento, un polo di riferimento culturale importantissimo, di scavalco del Nome del Padre e di esaltazione di una organizzazione senza gerarchia, rizomatica, collettiva del movimento. Anche da un punto di vista sociale il '77 non è paragonabile al '68. I protagonisti della scena non sono più i figli della borghesia (era il tema critico sollevato da Pasolini: i contestatori fanno parte

integrante del sistema sin dalle loro origini), ma quelli del sottoproletariato urbano. Eppure la dimensione edipica del conflitto ritorna trasversalmente anche nel '77. Si può dire che Deleuze, Bifo e altri abbiano cercato di smarcarsi dalla posizione del leader-padre, del leader-edipico. Ma questo non ci ha liberati dall'ombra del padre. Quest'ombra entrava sulla scena del conflitto nella forma del vecchio Partito Comunista e dei suoi apparati. Mentre il '68 invocava i padri titanici, Mao, Marx, Lenin, Stalin, il '77 rigetta tutti i padri, ma vive la dialettica edipica tutta centrata sul conflitto col pci, che era il grande polo di riferimento critico per le nuove generazioni. Enrico Berlinguer, Luciano Lama, la contestazione dell'Autonomia Operaia nell'ateneo romano... Lì si gioca tutta la partita edipica all'interno della famiglia del comunismo. E non era un caso che Berlinguer in quegli anni predicasse proprio la centralità della questione morale, ovvero la necessità di mettere un limite, di introdurre un senso condiviso della Legge, di entrare in una relazione critica con il fantasma del discorso del capitalista... Tutta la questione dell'austerità non era solo un provvedimento economico di fronte alla crisi petrolifera, ma implicava anche una riforma etica della politica. C'era una straordinaria lungimiranza in questa prospettiva che a noi sfuggì assolutamente. Il movimento riteneva che Berlinguer fosse un cane da guardia del sistema capitalista. L'odio edipico offusca, rende ciechi, ammorba.

*In questo senso come vengono letti il rapimento e l'uccisione di Moro? Di quali padri il '77 si voleva liberare?*

Forse mi sbaglio ma voglio dire che l'aggressione contro il PCI che si è manifestata nel '77 non c'è stata in quelle forme nel '68, perché nel '77 il padre non era tanto il padre-padrone, il padre-borghese, ma era diventato il PCI, era diventato il segretario del Partito Comunista e la politica di austerità e di sacrificio, di rinuncia pulsionale, che Berlinguer prospettava come uscita dai falsi miti edonistici del capitalismo. Potremmo leggere anche il caso Moro con queste lenti. In fondo Moro ha provato a incarnare una figura mite di paternità, cercando, nel suo corteggiamento dell'ipotesi del compromesso storico (le famose «convergenze parallele»), di riattivare un'alleanza possibile fra Legge e desiderio nella direzione di un necessario cambiamento del sistema. Il fatto che questo padre, che si poneva il problema della trasmissione dell'eredità di De Gasperi, lo si sia stato lasciato ammazzare come un cane, mostra fino a che punto il rigetto della trasmissione simbolica aveva generato un ritorno diretto nel reale. Il terrorismo è precisamente questo: il ritorno nel reale di ciò che non si è potuto simbolizzare. L'odio mortale per il padre prende il posto del debito simbolico forcluso. Il terrorismo non è stato solo la rivolta dei figli contro i padri; quest'ultima, infatti, rimane nell'ambito dell'Edipo e della nevrosi. Il terrorismo introduce una rottura, un buco nel simbolico. Si pensa fuori dalla dialettica democratica. Si realizza come esercizio folle di una paternità senza padri (tribunali senza giudici, sentenze mortali senza processi...) che agisce nel reale ciò che ha rifiutato sul piano simbolico. La tirannia violenta delle azioni dei

terroristi riflette esattamente quella rappresentazione atroce, spietata e tirannica della paternità che essi volevano rifiutare. I terroristi assomigliano al mostro che volevano combattere.

*Da una parte Moro e Berlinguer, dall'altra Deleuze e Guattari?*

Sì, da una parte c'era Deleuze che diceva che nel capitalismo c'è qualcosa di cui dobbiamo riappropriarci: la politica dei flussi, la deterritorializzazione, i concatenamenti molteplici e infiniti del desiderio; un'economia che non appariva più organizzata attraverso gerarchie rigide e che quindi poteva permettere la liberazione anarchica dei flussi del desiderio; dall'altra parte Berlinguer che mostrava, direi oggi a ragione, il rischio immanente a questo discorso, cioè la sua collusione fatale con la dimensione più dissipativa e irrazionale dell'iperedonismo del discorso del capitalista. È un fatto ai miei occhi chiaro: Berlinguer ha storicamente vinto su Deleuze. La sua questione morale è oggi ancora una alternativa etica al discorso del capitalista, mentre le macchine desideranti di Deleuze sono state fagocitate dal discorso del capitalista, hanno dato luogo a quella «mutazione antropologica», per usare un'espressione di Pasolini, che ha trasformato l'uomo in una macchina impersonale di godimento.

Sognavo spesso Berlinguer. Lo sognavo proprio negli anni più infuocati della mia giovane militanza politica. E non popolava solo i miei sogni ma anche quelli di molti miei compagni. A volte ne sorridevamo... Avremmo invece dovuto prendere sul serio quei sogni. Io lo feci da lì a poco iniziando la mia prima analisi. Ma quella presenza nei miei sogni mi indicava l'errore che stavo commettendo e che con me stava commettendo una intera generazione: se vuoi liberarti davvero del peso del padre devi servirtene, direbbe Lacan. Noi non volevamo servircene e restavamo inchiodati in una posizione sterile di pura contrapposizione, di puro odio. Non servirsi del padre, non riconoscere il debito simbolico che ci vincola all'Altro, ci lega per sempre al padre anche se nella forma del rifiuto rabbioso.

*Si voleva attaccare il cuore dello Stato, ma lo si faceva forti di strutture organizzative. Quello che mi ha sempre colpito nei racconti di chi ha fatto il militante negli anni Sessanta e Settanta è la capacità di tenere vive organizzazioni e strutture, di parteciparvi. Oggi che i partiti sono così liquidi, che la dimensione politica è spesso solo una forma di schieramento d'opinione, cosa va a sostituire il partito?*

Il berlusconismo mi sembra che abbia contribuito fortemente negli ultimi anni a disfare l'idea di partito. L'antipolitica inizia da lì. Diversamente dall'estremismo leghista che è rimasto comunque nel solco della tradizione politica dell'organizzazione-partito. Il grillismo, da questo punto di vista, raccoglie i frutti della disgregazione berlusconiana dell'idea di partito e della sua funzione sociale. L'estremismo politico di Berlusconi si manifesta come rifiuto di ogni presenza simbolica che ha connotato storicamente la funzione del

partito. Il partito è considerato, come, del resto, la Costituzione stessa, un residuo del passato dal quale è necessario liberarsi. Il nostro tempo resta il tempo del capo mediatico, più che del capo carismatico, o, se si preferisce, del capo che costruisce mediaticamente il proprio carisma. Questa epoca, non illudiamoci, non è esaurita. Il grillismo, che ha radici sociali e manifestazioni antropologiche, estetiche e morali totalmente diverse dal berlusconismo, sorge dall'indignazione nei confronti della degradazione della politica e dalla difesa degli interessi dei cittadini. La sua forza di espressione contiene una vitalità rara, imparagonabile alla difesa conservatrice degli interessi personali che anima il Popolo delle Libertà. Ma anche questo movimento condivide l'antipolitica, il rifiuto del valore ideale della politica. Siamo nell'epoca cosiddetta post-ideologica; nell'epoca della riduzione della politica a pubblicità, a spot, a messaggio subliminale (berlusconismo), ma anche nell'epoca della «rottamazione» della politica come arte della traduzione, nell'epoca della disintegrazione del sistema democratico della rappresentanza anche quando questo avviene - come accade nel grillismo - nel nome di una trasparenza assoluta, di una democrazia diretta. Si tratta, in entrambi i casi, di una forma estrema di quello che Benjamin aveva definito come «esteticizzazione della politica». È vero però che le tornate elettorali comunali del 2011, con la vittoria della sinistra a Napoli, Torino e Milano, avevano segnalato una controtendenza a questo processo di esteticizzazione. Ma era un segnale debole. Solo Bersani ha voluto restare fedele all'idea del partito-strumento, del partito al servizio della società civile, ha voluto rifiutare l'immagine dell'uomo solo al comando... e ha, nella primavera 2013, perso le elezioni. Quello che sembrava essere un segnale forte di discontinuità rispetto al culto narcisistico del partito centrato sulla potenza mediatica del leader e che ha portato a Milano un sindaco come Pisapia, si è rivelato un fuoco di paglia... Eppure le nuove generazioni mostrano di non essere più catturate dallo specchio di un «io forte» di cui il berlusconismo è l'esaltazione più cinica, ma si muovono nel nome del bene comune. Per questo hanno reagito aderendo in massa al M5S di Grillo sospinti da una indignazione legittima. Senza però rendersi conto che la liquidazione della politica è al centro del programma di Grillo come di quello del peggior berlusconismo...

*Cosa ne pensi del fenomeno Grillo? Che analisi psicopatologica ne faresti?*

In un vecchio film di Woody Allen intitolato *Il dittatore dello stato libero di Bananas* si raccontano con sferzante ironia le vicende rocambolesche di un rivoluzionario che combatte l'ingiustizia della dittatura in nome della libertà e che finisce per indossare i panni di un dittatore spietato identico a quello che aveva combattuto. Ogni rivoluzione, ripeteva Lacan agli studenti del '68, tende a ritornare al punto di partenza e la storia ce ne ha dato continue e drammatiche conferme. Anche Grillo si caratterizza per essere animato da quel *fantasma di purezza* che accompagna tutti i rivoluzionari più fondamentalisti. Egli proclama a gran voce la sua diversità assoluta dagli impuri: si colloca con forza fuori dal

sistema, fuori dalle istituzioni, fuori dai circuiti mediatici, fuori da ogni gestione partitocratica del potere, dichiara che la sua persona e il suo movimento non hanno nulla da spartire con gli altri rappresentanti del popolo italiano che siedono in Parlamento, invoca una democrazia diretta resa possibile dalla potenza orizzontale della rete che renderebbe superflua ogni altra mediazione, ritiene che l'Italia debba uscire dall'Europa e dall'euro, giudica l'esistenza dei partiti un obbrobrio, proclama la trasparenza e la collegialità assoluta di ogni scelta politica del suo movimento, adotta l'insulto al posto del dialogo, pensa che dedicare la propria vita alla politica sia di per sé un fatto anomalo e sospetto che bisogna impedire, teorizza una permutazione rigida di tutti gli incarichi di rappresentanza; il suo giudizio sulle classi dirigenti del nostro paese fa di tutta tutta l'erba un fascio ritenendo che sia da mandare *in toto* al macero, alimenta sdegnosamente l'odio verso la politica accusata di affarismo mercenario.

Tutti questi giudizi - senza entrare nel merito del loro contenuto, che si può anche in parte condividere - sono ispirati da un fantasma di purezza che troviamo al centro della vita psicologica degli adolescenti. Si riguardi la diretta della consultazione di Bersani con i rappresentanti del Movimento 5 Stelle al tempo del suo tentativo di costituzione del governo. Cosa vediamo? È il dialogo tra un padre in difficoltà e i suoi due figli adolescenti in piena rivendicazione protestataria. Mi è subito venuto alla mente *Pastorale americana* di Philip Roth, dove si racconta la storia tormentata del rapporto tra un padre - il mitico «svedese» - e una figlia ribelle, balbuziente, prima aderente a una banda di terroristi e poi a una setta religiosa che obbliga a portare una mascherina sul viso per non uccidere i microrganismi che popolano l'aria. Il dialogo tra loro è impossibile. Il padre cerca di capire dove ha sbagliato e cosa può fare per cambiare la situazione, la figlia risponde a colpi di machete: sei tu che mi hai messa al mondo, non io; sei tu che hai creato questa situazione, non io; sei tu che vi devi porre rimedio, non io. Così agisce infatti la critica sterile dell'adolescente rivoltoso. Il mondo degli adulti è falso e impuro e merita solo di essere insultato. Ma quale mondo è possibile in alternativa? E, soprattutto, come costruirlo? Qui il fondamentalismo adolescenziale si ritira. La sua critica risulta impotente perché non è in grado di generare davvero un mondo diverso. Può solo chiamarsi fuori dalle responsabilità che scarica integralmente sull'Altro ribadendo la sua innocenza incontaminata... Ma di qui a dare vita a un autentico cambiamento ce ne passa, perché non c'è cambiamento autentico se non attraverso il rispetto delle generazioni che ci hanno preceduto, se non attraverso una soggettivazione, una riconquista dell'eredità che viene dall'Altro.

Questo fantasma di purezza che ha origine in una fissazione adolescenziale della vita si trova anche a fondamento di tutte le leadership totalitarie (non di quella berlusconiana, che gioca invece sul potere di attrazione della trasgressione perversa della Legge). E sappiamo bene dove esso conduce. Ne abbiamo avuti esempi atroci nel Novecento. Lo psicoanalista, per vizio professionale, guarda sempre con sospetto chi si ritiene portatore di istanze di

purificazione della società, chi agisce in nome del bene. Lo psicoanalista sa che chi si ritiene puro non ha tolleranza verso la diversità. La purga staliniana era la metafora fisiologica radicale di questa intolleranza. Lo stato mentale di un movimento o di un partito si misura sempre dal modo in cui sa accogliere la dissidenza interna. Sa tenerne conto, valorizzarla, integrarla o agisce solo tramite meccanismi espulsivi? Sa garantire il diritto di parola, di obiezione, di opinione personale oppure procede eliminando l'anomalia, estromettendola con la forza dal suo corpo?

Grillo non ha esitazioni da questo punto di vista. Egli applica il regolamento escludendo l'eccezione, secondo il più puro spirito collettivistico. Salvo ribadire la propria posizione di eccezione. Le sue enunciazioni sono singolari, non vengono discusse prima, mentre quelle dei suoi adepti devono essere vagliate scrupolosamente dalla democrazia assoluta della rete. Si proibisce che ciascuno parli e pensi con la propria testa, si esige una sorveglianza su ogni rappresentante eletto perché non si stacchi dalle decisioni condivise. Ma l'aggressione al manifesto con il quale alcuni intellettuali si rivolgevano con speranza al Movimento 5 Stelle chiedendo che dialogasse con il centrosinistra o la minaccia di revocare l'articolo 67 della Costituzione sulla libertà di pensiero dei nostri nuovi rappresentanti parlamentari sono state prese di posizione discusse democraticamente? Come può essere credibile in fatto di democrazia un movimento che attribuisce al suo leader la posizione di incarnare una eccezione assoluta? In questo senso profondo il Movimento 5 Stelle è antipolitico. Il culto demagogico della trasparenza assoluta nasconde questa presenza antidemocratica di una leadership incondizionata. Se l'azione politica è la pazienza della traduzione, se non ammette tempi brevi, non contempla l'agire di Uno solo, il nuovo leader inneggia all'antipolitica come possibilità di avere una sola lingua - la sua - che non è necessario tradurre, ma solo applicare. Come non vedere che c'è un paradosso evidente tra l'esigenza che nessuno parli a partire dalla sua testa e le consultazioni collettive che dovrebbero rendere trasparente ogni atto e condivisa ogni presa di posizione? Il leader anarchico e sovrano resta esterno al movimento che ha fondato. È la sua eccezione assoluta; egli è nella posizione del padre dell'orda di cui parla Freud in *Totem e tabù*. Il culto del collettivo è un culto stalinista. Il soggetto è sacrificato, abolito, negato nella sua singolarità. Una volta avveniva nel nome della Causa della storia, oggi avviene per narcisismo egoico. L'amplificazione megalomaniaca dell'Io è propria di ogni dittatore. Ma anche la trasformazione dei soggetti in un «organo» anonimo non è una caratteristica propria di ogni regime autoritario? L'impossibilità di poter parlare a titolo personale? La cancellazione dei nomi propri? La psicoanalisi insegna che il diritto alla libertà della propria parola è insostituibile. È la ragione per la quale non ha mai avuto grande diffusione nei paesi senza lunghe tradizioni democratiche. Un leader degno di questo nome lavora alla sua successione dal momento dell'insediamento, mantenendo il movimento che rappresenta il più autonomo possibile dalla sua figura. Prepara

cioè le condizioni di una trasmissione simbolica. Tutto ciò diventa di difficile soluzione quando un movimento non ha storia, non ha padri, ma un genitore vivo e vegeto che rivendica il diritto di proprietà sulla sua creatura. «Io ti ho fatta e io ti disfo», ammoniva una madre psicotica una mia paziente terrorizzata. Una leadership democratica deve sempre rispondere al criterio paterno di una responsabilità senza diritto di proprietà. Si pensi invece alla reazione di Casaleggio all'indomani delle elezioni, quando disse che se il movimento non avesse adottato certe sue indicazioni di comportamento dei neoeletti non avrebbe preteso nulla e se ne sarebbe andato. Ecco la minaccia più narcisistica possibile che un fondatore può fare: io starò con te finché tu mi assomiglierai, finché mi riprodurrai; se tu assumerai un tuo volto, una tua originalità, io non ne vorrò più sapere di te e me ne andrò.

Il pluralismo è temuto da Grillo come da tutti i leader autoritari. Il sogno di un consenso al cento per cento è un sintomo eloquente. Come abbiamo visto era il sogno degli uomini di Babele mentre sferravano il loro attacco delirante al cielo, la loro sfida a Dio: un solo popolo, una sola lingua. No, le cose umane non vanno così. Il Signore sparpaglia sulla faccia della terra quella moltitudine esaltata obbligandola alla differenza, al pluralismo delle lingue, esigendo la pazienza della traduzione. Esistono in democrazia più lingue e ciascuna ha diritto di manifestarsi e di essere ascoltata. Guai se il fantasma di purezza si realizzasse al cento per cento. Lo ricorda giustamente Roberto Esposito: una democrazia che si realizzasse compiutamente sarebbe morta, annullerebbe tutte le differenze delle lingue nel corpo compatto della «volontà generale», darebbe luogo a una tirannide.

*Come funzionava invece la strategia di consenso berlusconiano? Te ne sei fatto un'idea da un punto di vista psicoanalitico? Per esempio, mi sono sempre chiesto che ruolo avessero le barzellette.*

Ma non è questo un altro punto di convergenza con Grillo? Non sono entrambi appassionati narratori di barzellette? La forza del berlusconismo, la sua capacità di suscitare consenso, come avviene in realtà in ogni forma di populismo, ivi compreso il grillismo, concerne la sua capacità di mettere in scena l'eccesso pulsionale. Nella cultura berlusconiana la barzelletta tiene il posto che nel mondo della politica tradizionale era occupato dall'argomentazione persuasiva. Questo cambiamento implica l'entrata in scena della pulsione. Lo ricordava Freud: nel motto di spirito è sempre in gioco un moto pulsionale. La barzelletta comunica demagogicamente al popolo che siamo tutti fatti della stessa pasta, della pasta del godimento. In realtà l'oscenità berlusconiana manifesta il disprezzo per l'ordine simbolico e le sue leggi. L'irriverenza del motto di spirito non è semplice trasgressione, ma rivela la posizione del suo autore nei confronti della verità. Quando Berlusconi include il bunga bunga nei suoi motti di spirito dimostra di saper utilizzare fino in fondo le virtù equivoche del linguaggio; la menzogna nell'essere parlante può, infatti, assumere



benissimo le forme della rivelazione della verità. Freud ha raccontato una storiella ebraica divenuta poi molto famosa. Due ebrei si incontrano in treno. «Dove vai?», domanda uno. L'altro risponde: «A Cracovia». Il primo pensa tra sé e sé: «Dice che va a Cracovia perché in realtà vuol farmi credere di andare a Leopoli». Dunque dice una verità che però è una menzogna. Allo stesso modo posso fabbricare delle tracce false che vanno nella stessa direzione che sto percorrendo, non perché i miei inseguitori caschino ingenuamente nel tranello, ma perché le sappiano riconoscere come false e dunque possano decidere di seguire la direzione opposta da quella percorsa da me. Allo stesso modo le barzellette di Berlusconi che hanno come tema l'essere il protagonista scellerato del bunga bunga non sono fatte per indurre negli altri la convinzione che lo sia davvero, ma per suggerire di non esserlo affatto, anche se in realtà lo è veramente. Rivelare la verità che non si vuole rivelare può essere infatti un modo per mantenerla occultata.

*In questi anni mi sono molto scontrato con coloro che hanno cercato di spiegare il berlusconismo come derivazione di una cultura televisiva e della sua invadenza pubblicitaria. Ero e sono convinto che se si facesse una legge sul conflitto d'interessi, il berlusconismo non sparirebbe.*

Ho sempre pensato anche io che una lettura del berlusconismo come puro effetto della manipolazione mediatica della verità fosse una lettura troppo ingenua e ancora troppo umanistica. Il consenso che Berlusconi ha raccolto non è tanto il frutto della manipolazione subdola della verità, ma, ben più oscenamente, del mostrarsi *com'è nella realtà*. Berlusconi non ha guadagnato il consenso *nonostante* i suoi comportamenti estremisti ma *grazie* ai suoi comportamenti estremisti, i quali manifestano non tanto le virtù dello statista ma una spinta a godere al di là di ogni limite, la dimensione pulsionale dell'eccesso. Come quando in queste ultime elezioni ha promesso di restituire l'IMU agli italiani pagando di tasca propria o di moltiplicare condoni di ogni genere e specie... È questo *eccesso pulsionale* ciò che ha affascinato materialisticamente i suoi elettori. È il cardine di una nuova psicologia delle masse. Significa - e questo è ciò che ha dato al berlusconismo la sua forza specifica - affermare un desiderio privo di Legge, dunque un desiderio che sconfina in quel godimento illimitato che per la psicoanalisi è il godimento incestuoso. Per questo l'appellativo «papi» è rivelatore di una tendenza perversa intrinseca al berlusconismo come fenomeno culturale. Il padre non è più simbolo della Legge ma della sua continua trasgressione interna. La libertà sbandierata come parola chiave del suo programma è l'indice di una volontà di godimento che rifiuta ogni esperienza del limite. Per questa ragione il carattere universale della legge viene piegato a una rappresentazione immaginaria, personalistica della legge. La legge *ad personam* è la legge che rifiuta la Legge. È la legge come pura volontà di godimento. Nei resoconti delle notti di Arcore, almeno per come si ricavano dalle intercettazioni, ciò che più mi colpisce è la dimensione

cumulativa, seriale e anonima dei corpi; i quali non solo sono ridotti a meri strumenti di godimento, ma devono soprattutto restituire al loro «utilizzatore finale» il segno della sua potenza fallica, della sua forza pulsionale che nemmeno il tempo può scalfire.

Vorrei inserire una piccola parentesi: perché non può esistere un partito dell'amore? Perché l'amore è sempre amore per il particolare, non c'è l'amore per l'universale. C'è l'amore per l'amato, per il suo nome proprio, per la sua particolarità intraducibile, ma non per l'amore in generale: l'amore in generale, l'amore dell'amore, è solo una falsa retorica. Sono i tiranni che sostengono di amare incondizionatamente il proprio popolo...

*Berlusconi però, mi sembra di capire, è soltanto una variante del populismo. Potrebbe, come un qualunque virus, mutare, assumere altre facce, ritornare sotto altre spoglie. Qual è la forza di questo populismo, quali sono invece le debolezze?*

Il populismo è paradossale perché invoca una orizzontalità senza terzo, una democrazia diretta senza filtri, l'abbattimento di ogni forma di mediazione istituzionale per poi reggersi sull'arbitrio di un padre-padrone. Lo troviamo nella Lega, in Bossi, nel Popolo della Libertà, in Berlusconi, lo troviamo anche nel grillismo. La caratteristica di questo padre, del padre del populismo, è di essere un anti-padre, cioè di essere non ciò che simboleggia la Legge ma il suo punto scabroso di eccezione interna. Il compito del padre è trasmettere il desiderio da una generazione all'altra, è permettere l'eredità. La saggezza più grande è «saper tramontare», dice Nietzsche; è saper scegliere il tempo giusto per uscire di scena, sapere lasciare il posto, vivere la propria dissoluzione, sapere lasciare una eredità, trasmettere una eredità. Il problema è che il leader populista è sempre senza eredi. Il problema dell'eredità si riduce drammaticamente alla scelta di un consanguineo. Questo c'è nel berlusconismo come in Bossi: il problema dell'eredità, che è un problema simbolico, si riduce sempre nei leader populistici al nepotismo, alla consanguineità. Schiaccia l'eredità come movimento simbolico verso l'eredità dei geni, o dei beni, delle rendite e del potere. In questo senso il padre del populismo è un padre totemico, titanico, è quello di cui Freud parla in *Totem e tabù*. È il padre che mangia i propri figli e che gode di tutte le donne.

*Perché Berlusconi non molla, allora?*

Uscire di scena, saper tramontare, è la saggezza più grande perché rivela la capacità di non credere troppo al proprio Io, a quell'Io che crediamo di essere e che Lacan definiva come la «follia più grande» dell'uomo. Tutte le vecchie glorie del passato fanno fatica a scegliere la via del tramonto, restando aggrappate disperatamente ai sembianti del loro antico prestigio. Per Berlusconi, in particolare, è questione di vita o di morte. Senza l'Io illuminato dai riflettori e dai sondaggi di popolarità sarebbe costretto a confrontarsi con il senso dei

propri limiti e della propria fine. Per questa ragione il palcoscenico televisivo non era più sufficiente e doveva necessariamente dilatarsi nell'arena politica. Certo si trattava di anche di difendere i propri interessi economici. Ma non solo. Si trattava di difendere più radicalmente la propria immagine fallica, di salvare la propria potenza fallica dal declino alla quale essa è fatalmente consegnata dalla irreversibilità del tempo, che per la psicoanalisi è un nome della castrazione. Il fantasma berlusconiano incrocia qui quello del marchese De Sade: rendere il godimento eterno, sottratto allo scorrere del tempo e alla morte, assomigliare a Dio. Lo dice anche attraverso una delle sue più note barzellette. Da questo punto di vista la sua impossibilità di congedarsi definitivamente dalla carriera politica - come invece seppe giustamente fare a suo tempo Prodi - non segnala solo un attaccamento spasmodico al potere, ma l'impossibilità di esistere senza occupare la scena del mondo come protagonista. La psicoanalisi chiama tutto questo angoscia di castrazione.

*Negli ultimi anni Berlusconi ha proclamato di uscire di scena molte volte, per poi ricomparire come un'araba fenice, un salvatore della patria, necessitato dalla storia. Perché annuncia e poi non accetta di tramontare?*

Quel che mi appare certo è che quest'uomo non sa accettare la dimensione finita dell'esperienza, la dimensione del lutto che accompagna la vita umana. La sua oscillazione è dovuta al fatto che pur sapendo che il suo tempo è politicamente esaurito - e lo sarebbe stato definitivamente se il PD avesse sostenuto la candidatura Renzi - solo da una parte percepisce questa verità, ne è consapevole, ma dall'altra la vuole negare. Si tratta di un processo di difesa dall'angoscia di castrazione tipico della perversione: Freud lo chiama «rinneamento» o «diniego». Accade di fronte alla percezione della castrazione del corpo materno; una parte del soggetto registra la castrazione, non può non vederla, ma dall'altra parte la rifiuta, non può accettarla perché troppo angosciante. Il problema però è che in questa oscillazione fantasmatica ne va del popolo italiano... Deleuze diceva che non c'è niente di peggio che scoprirsi prigionieri del sogno di un altro. È quello che accade agli italiani a ogni nuova discesa in campo di Silvio Berlusconi. Il suo sogno è senza eredi. È il sogno di un Egoarca, come si esprimeva Giuseppe D'Avanzo. Come padre titanico non ha fatto crescere figli. Piuttosto li mangia: basti pensare al povero Alfano...

*Questo populismo del godimento sembra aver surclassato le forme perverse del potere novecentesche, i fascismi, i totalitarismi: sembra averle integrate con una forma di seduzione aggiornata ai tempi.*

Se seguiamo le indicazioni di Freud, è un errore pensare, come molti filosofi della politica invece fanno, che il totalitarismo e la democrazia siano in un rapporto di esclusione reciproca. È davvero un'ingenuità pensare che da una parte stia la tirannide dell'Uno totalitario e dall'altra la polifonia armoniosa del molteplice della democrazia. Freud ci spinge piuttosto a pensare al rapporto tra

democrazia e tirannide, tra democrazia e totalitarismo, non in termini di pura alternativa, ma di implicazione problematica, come se l'uno fosse il rovescio inconscio dell'altro. Esiste, infatti, una tendenza fondamentale del molteplice a ricercare un capo, a trovare un padrone al quale sottomettersi, a rifiutare la libertà. La massa, «priva di mente», cerca un padrone, il bastone, l'Uno... E lo cerca soprattutto quando la molteplicità dà luogo a una dispersione caotica. Accadde in Italia all'epoca della nascita del fascismo. L'uomo dell'ordine viene invocato come stabilizzatore delle tensioni e dei conflitti sociali. Ricordo ciò che Lacan disse una volta ai giovani del '68 che lo aggredivano nel corso di un dibattito all'Università di Vincennes: voi contestate il potere, il sistema, contestate il padre-padrone, l'autoritarismo borghese dei vostri padri, ma in realtà state cercando un nuovo padrone, e l'avrete! Come dire che nell'inconscio stesso della democrazia striscia sotterraneamente un appello al tiranno. È un insegnamento fondamentale della psicoanalisi che ci costringe a pensare la democrazia non in alternativa al totalitarismo ma come la sua faccia inconscia.

Bion distingueva due tendenze fondamentali dell'essere umano, la tendenza narcisistica e quella socialista. La prima sarebbe la tendenza propria dell'essere umano ad affermare la dimensione irriducibile della propria singolarità, della propria differenza; in questo senso il narcisismo non è solo una figura patologica, perché l'essere umano ha bisogno di sentirsi una singolarità che ha un valore in quanto tale e che la democrazia politica dovrebbe garantire; dall'altra parte, Bion mostra che l'essere umano ha anche l'esigenza, altrettanto intensa, di fare parte di una comunità, di appartenere a un gruppo. È la tendenza socialista. Secondo Bion la democrazia sarebbe quel legame che consente al narcisismo e al socialismo una giusta oscillazione, che contrasta la possibile valorizzazione unilaterale del polo socialista (dove le singolarità vengono inghiottite nell'Uno) e quella, altrettanto unilaterale, del polo del narcisismo, dove non c'è più corpo sociale perché tutto si disgrega, si frammenta in singolarità impazzite, aleatorie, prive di legame.

*In questa oscillazione starebbe la democrazia?*

Sì, è anche l'oscillazione che Melanie Klein ha concepito tra la posizione schizoparanoide e quella depressiva. Tra una spinta anarcoide alla frammentazione violenta e una tendenza alla riparazione e alla integrazione. Più in generale dovremmo pensare alla democrazia come a un legame sociale che implichi un processo di de-totalizzazione permanente. Per il Lacan delle *Tavole della sessuazione* è l'insieme femminile che realizza il legame democratico come legame fondato sul non-tutto. La democrazia sarebbe quella forma di legame mai compiuto una volta per tutte. E la sua incompiutezza non segnalerebbe affatto la sua insufficienza ma sarebbe la garanzia maggiore della sua esistenza. Viceversa, quando la democrazia si pone come compiuta, rischia di fare scivolare il legame verso uno di questi due poli e di esaurirsi in esso. Come ho già accennato, è stato Roberto Esposito a esaltare questa dimensione

permanentemente incompiuta della democrazia. La vera democrazia si deve poter mantenere nell'incompiutezza, in questa oscillazione instabile, col rischio che costantemente l'attraversa e l'accompagna come un'ombra, di scivolare nella tirannide, di derive totalitarie. Per questa ragione quando Grillo invoca il cento per cento dei consensi svela il suo volto tirannico; il cento per cento dei consensi non realizza la democrazia ma la sua deviazione verso la tirannide.

Accade anche nei legami di coppia. La condizione più propria perché un legame sia generativo è che i suoi membri sappiano sopportare la loro solitudine strutturale. Se invece il legame funziona come uno schermo protettivo rispetto alla solitudine, esso è sempre a rischio di derive sadico-masochistiche, appropriative, simbiotiche, totalizzanti. Il legame non potenzia più la vita perché la deve proteggere dall'angoscia della solitudine, che non viene soggettivata, ma esorcizzata dall'esistenza stessa del legame. Come dire che si sta insieme solo per non essere angosciati, solo perché la solitudine non è sopportabile. In questo modo si cementa un legame controfobico, destinato a derive simbiotiche e distruttive.

*Ragiono su quello che tu dici e provo a interpretare in questa prospettiva psicoanalitica l'evidenza di una contraddizione che oggi mi sembra lampante. Tutti coloro, per esempio, che si appellano alla democrazia diretta, alla partecipazione e alla retorica della rete, e poi accettano che ci siano un paio di leader come Grillo e Casaleggio che non accettano nessuna forma di confronto: quale forza li spinge ad affollare un blog su cui praticamente non ha voce nessuna delle cose che vengono dette, e si genera solo una immensa sovrapposizione di discorsi in cui nessuno ascolta l'altro? È la simulazione di far parte di un corpo mistico ecolalico?*

Come ho già detto, nel racconto biblico degli uomini di Babele e della loro torre si vede una moltitudine che punta all'Uno, che punta all'unificazione, che sfida Dio. Il loro obiettivo è abolire la molteplicità: essere un solo popolo, avere una sola lingua, farsi un nome da se stessi. L'Uno come luogo di accudimento è anche un luogo di assorbimento maligno, di annientamento. I babelici vogliono farsi un nome da sé a prescindere dall'Altro. Se nel Diluvio abbiamo l'esperienza pura dell'assenza di Uno, della dispersione della moltitudine, della disgregazione della comunità, qui abbiamo piuttosto l'esperienza di un'aggregazione fanatica del molteplice nell'Uno. Tuttavia, ripeto, il Signore interviene e disperde gli uomini sulla faccia della terra, moltiplicando le lingue e ponendo nella traduzione la possibilità stessa della vita insieme, della vita della democrazia. Dove c'è democrazia c'è infatti impossibilità di una sola lingua, di un solo pensiero, di un solo popolo. Il mio amico Silvano Petrosino fa notare come la soluzione del problema della Torre di Babele si trova nel testo biblico nella Pentecoste, perché è proprio in quell'evento che si dona la possibilità infinita della traduzione che sa rispettare e accogliere la diversità delle lingue. Questo tema della differenziazione dell'Uno e della traduzione sta al cuore della

democrazia: come preservare la differenziazione e, al tempo stesso, la possibilità della traduzione come condizione della vita insieme? Come articolare l'Uno al molteplice? La dimensione democratica della *polis* è precisamente la dimensione della composizione delle lingue, della diversità tra le lingue che esige una integrazione. È il tema kleiniano del superamento depressivo della fase schizoparanoide. Ecco perché il politico ha un compito assai più elevato dello psicoanalista. Mentre lo psicoanalista ascolta le lingue straniere in cui parla l'inconscio del soggetto consentendone la traduzione soggettiva, il politico dovrebbe porsi un compito ancora più alto, ovvero quello di comporre il dibattito della città, di riconoscere le diverse lingue che la popolano e di consentire la loro traduzione sullo sfondo della perdita comune dell'Uno. Questo sfondo - la perdita dell'Uno - ha un'importanza cruciale nella vita della democrazia. Le comunità che si orientano al recupero dell'Origine, al recupero dell'Uno, della lingua originaria, sono sempre animate da uno spirito fondamentalista. Al contrario ogni democrazia si costituisce su questo *lutto dell'Uno*, sull'impossibilità di recuperare il carattere puro dell'Origine. Per questa ragione il lavoro di traduzione delle lingue e di composizione delle differenze non si compie mai una volta per tutte, ma deve poter sempre ricominciare, come se ritenere compiuto questo lavoro fosse contrario allo spirito stesso della democrazia. Ciò significa che la democrazia - come la più autentica forma della paternità - implica una responsabilità illimitata senza alcun diritto di proprietà. Per questo in *Communitas* Roberto Esposito teorizza, molto opportunamente, che «il comune non è il proprio». Piuttosto il comune inizia solo dove finisce il sentimento del proprio. Nell'ideale totalitario c'è il fantasma di una totalizzazione del «proprio» contro il «comune» perché c'è il rifiuto della mancanza - dell'assenza di sostanza - che attraversa invece interamente l'esperienza singolare e collettiva della democrazia.

*Su questo però vorrei ancora uno sforzo di analisi da parte tua, proprio perché non mi convincono mai i facili parallelismi tra il fascismo e il berlusconismo.*

Penso che dovremmo partire dal distinguere un vecchio e un nuovo totalitarismo. È una tesi che è fondamentale per interpretare il fenomeno del berlusconismo, che è un fenomeno di degenerazione della democrazia verso una forma di tirannide egoica, verso una sorta di ritorno dell'Uno incarnato in un padrone che però non si caratterizza più per usare il bastone - come accadeva al leader dei totalitarismi storici - ma per promettere un godimento illimitato a disposizione di tutti, per sovvertire il funzionamento stesso della Legge della castrazione. C'è stato un tempo in cui il potere dell'Uno si è imposto contro la differenza singolare. È il tempo storico dello stalinismo, del fascismo, del nazismo, del maoismo. Dal punto di vista della psicoanalisi possiamo interpretare tutti questi regimi come manifestazioni paranoiche del potere. Dobbiamo, cioè, leggerli attraverso la lente di ingrandimento della paranoia.

Potremmo provare a costruire uno schema comparativo tra le caratteristiche principali del potere paranoico proprio dei regimi totalitari e quelle che invece caratterizzano il berlusconismo come nuova versione totalitaria del potere.

La prima caratteristica del regime totalitario-paranoico è la centralità assunta dalla Causa ideale, dalla Causa con la C maiuscola. Per esempio, la causa della Razza, della Natura, della Storia... Si tratta di una Causa follemente ideale che sa mobilitare fanaticamente le masse. Ogni regime paranoico si sostiene sull'infatuazione esaltata della Causa e, dunque, sul sacrificio dell'individuale in nome dell'universale. Questa passione per la Causa è ciò che ha sospinto le masse del Novecento al disastro della seconda guerra mondiale, alla morte, al sacrificio estremo. Potremmo subito chiederci chi mai tra i nostri politici, specie tra i rappresentanti del berlusconismo, potrebbe essere sfiorato dall'idea che per una Causa ideale si potrebbe mettere a rischio la propria vita! Sarebbe semplicemente impensabile. Eppure c'è stata una stagione in cui, in modo delirante (non sto facendone un elogio), il sacrificio della propria vita era imposto dall'adorazione collettiva della Causa ideale...

Una seconda caratteristica del regime paranoico è la presenza del mito. In tutti i regimi totalitari ciò che sostiene la passione per la Causa è l'esistenza di un mito dell'Origine, il mito del ritorno alla grande Roma imperiale nel fascismo, il recupero delle radici ariane del popolo tedesco nel nazismo, il messaggio di redenzione del marxismo riletto follemente dallo stalinismo... È il grande miraggio del totalitarismo: se la Comunità ha un'essenza, una sostanza, una Origine, il suo compimento sarebbe la realizzazione di quell'essenza, di quella sostanza, di quella Origine. Come se ogni regime paranoico-totalitario mirasse al recupero integrale della Cosa materna senza perdita, senza lutto. Se l'imperfezione e l'incompiutezza accompagnano l'esperienza della democrazia e, di conseguenza, se nessuna democrazia pretende di realizzare un sistema ideale di armonia, in ogni mito totalitario ci si ispira a una società idealmente potente e armoniosa. Per questo Lacan associava l'utopia a una concezione totalitaria della comunità. L'appropriazione incestuosa della Cosa materna (dell'Origine) genera sempre e solo distruzione.

La terza caratteristica è la valorizzazione della dimensione istituzionale. In ogni regime totalitario paranoico le istituzioni sono assai più importanti degli individui. Potremmo fare tanti esempi, spesso atroci, di come la macchina totalitaria ha fatto sempre prevalere a senso unico il dispositivo istituzionale rispetto alla tutela della vita singolare.

La quarta caratteristica è la fede nella esistenza di una verità assoluta. C'è una verità sulla Storia, una sola, solo una Verità, non più verità, non ci sono più punti di vista possibili sulla Storia, c'è un solo punto di vista possibile da cui deriva una *Weltanschauung* totalizzante che strappa le masse dalla dimensione insensata dell'esistenza attribuendole una missione redentrice.

La sesta caratteristica è che nei regimi paranoici totalitari il legame sociale tra le persone è istituito verticalmente dalla identificazione delle masse al loro

leader. La sua matrice è ipnotica. Quello che conta è la parola del Führer, del Duce, del capo del Popolo e le masse si ordinano sul potere suggestivo di questa parola. Come se ci fosse una dimensione irresistibile in questa parola. Essa è una sorta di sonorizzazione dello sguardo che cattura ipnoticamente le vite. Come avviene in Dostoevskij, secondo Freud, di fronte alla potenza primigenia dello sguardo feroce del padre.

Concludo isolando l'ultima caratteristica del regime paranoico totalitario. Si tratta della costituzione dell'identità attraverso un meccanismo di espulsione-evacuazione della differenza. Nel totalitarismo storico ogni identità (fascista, nazista, comunista) si costituisce attraverso l'individuazione di un nemico radicale, di una minaccia, di uno straniero ostile (bolscevismo, ebraismo, democrazia occidentale capitalista). L'Altro, l'esterno, è, in quanto straniero, il nemico attraverso la cui esistenza l'identità totalitaria si cementa. In Bion questo meccanismo risponde alla logica dell'assunto di base di attacco e fuga. È l'esistenza del nemico che impone una difesa strenua del confine identitario. In questo senso la violenza - anche quando assume forme apocalittiche come quella della Shoah - non è mai erratica, ma è sempre incardinata nei binari fanatici dell'ideologia.

*E che cosa resta di questi sette elementi nei populismi attuali? Sembra che questa teoria delinei un desiderio di fondazione, mentre è come se avessi la percezione che nel berlusconismo come nel grillismo quello che attrae sia una vis destruens...*

Giusto. È evidente che c'è un capovolgimento di segno fra il totalitarismo di ieri e il totalitarismo di oggi. Se ho definito *paranoica* la vocazione fondamentale dei totalitarismi storici, definirei *perversa* la vocazione dei neototalitarismi iperedonisti del nostro tempo di cui il berlusconismo mi pare essere un emblema. Nei regimi totalitari di ieri domina la causa ideale, la Causa con la C maiuscola; oggi che cosa domina? Domina lo screditamento di ogni ideale, la sua riduzione cinica a slogan pubblicitario. In un modo raffinato si dice che siamo nell'era post-ideologica, che di fatto è l'epoca del tracollo degli ideali, del tracollo delle Cause, dove al posto della centralità fanatica dell'ideale viene la potenza inumana dell'oggetto del godimento pulsionale: il denaro, il potere come strumento di affermazione personale, gli oggetti, il pullulare degli oggetti-gadget che il discorso del capitalista promette e immette in modo illimitato sul mercato... Da una parte la Causa ideale e dall'altra il trionfo dell'oggetto di godimento di cui il denaro è il convertitore valoriale per eccellenza. Questo comporta altresì l'assenza totale del mito, di ogni mito, dunque di ogni Origine, di ogni radice comune. Abbiamo visto che nel regime paranoico totalitario al centro c'è l'universale, il grande corpo dell'universale; nel regime totalitario perverso, nel *neototalitarismo dell'oggetto*, al centro c'è invece l'individuo, esaltato come un assoluto, contro ogni forma di universalità. Quello che conta è il godimento cinico-pulsionale dell'individuale che è anti-istituzionale per



definizione.

*Se veniamo alla fenomenologia della contemporaneità, partirei da quello che in un recente intervento definivi un maître-à-penser del nostro tempo, Fabrizio Corona, che poneva a tuo avviso una domanda chiave ineludibile sul godimento senza limiti. Fabrizio Corona, ricordavi, interrogato da un giornalista del Fatto Quotidiano che gli chiedeva le motivazioni del comportamento sessuomane di un anziano potente come Berlusconi, diede una risposta tutt'altro che scontata.*

Sì, Corona, che è una persona intelligente e merita tutta la nostra attenzione come maître-à-penser del nostro tempo, in quel caso rispose illustrando senza giri di parole la vera posta in gioco etica del berlusconismo: un uomo a fine corsa, nell'unico giro di giostra che ci è concesso dalla vita, cosa dovrebbe fare se non godere il più possibile? Ecco la questione centrale. Nel tempo in cui gli ideali che hanno fatto da collante della nostra vita civile si sono dissolti, si sono disgregati, nel tempo in cui il padre è evaporato, che cosa resta se non la volontà di godimento? Cosa può giustificare la vita se non il godimento fine a se stesso? Cosa resta se non quella che noi definiamo clinicamente la perversione, il «perché no?» della perversione? Che senso ha la rinuncia o il differimento del godimento se Dio è morto? Che senso ha rinunciare a godere adesso, tutto e subito, se non c'è alcun ideale, alcun senso che giustifica la mia esistenza al mondo? Se nulla può rendere sensata la rinuncia a godere? Questa è la domanda decisiva alla quale dobbiamo dare una risposta diversa da quella che offre l'iperedonismo contemporaneo di cui il berlusconismo è solo una espressione secondaria.

*Secondo te la seduzione tanatologica del godimento illimitato è così potente?*

Trovare un'alternativa convincente alla risposta di Corona non è semplice. Bisognerebbe partire ancora dalla definizione di Lacan del nostro tempo come tempo dell'«evaporazione del padre». Che potremmo tradurre anche come *evaporazione della politica*. Cosa significa quest'evaporazione? Vorrei proporti due scene molto eloquenti di due film, uno recente e uno meno, che ci offrono una sintesi plastica dell'evaporazione del padre e che ho commentato recentemente nel mio *Il complesso di Telemaco*. La prima scena è in *Habemus papam* di Nanni Moretti ed è la scena in cui il papa, il padre-papa, il papa come rappresentante della volontà di Dio in terra, chiamato a dire il senso ultimo del mondo, del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, perde la parola. Si chiama afasia, afonia - Freud comincia la sua carriera di psicoanalista proprio dallo studio delle afasie. Questo padre-papa non solo perde la parola, ma addirittura piange come un bambino disperato...

*Michel Piccoli sembra effettivamente diventare un bambino. Ti sembra una*

*regressione?*

Ancora di più, sembra un'inversione generazionale. Quel papa fa parte di quegli adulti che diventano bambini, di quei padri che hanno bisogno di protezione, che sono come figli smarriti. Il padre-papa perde la parola e il balcone di San Pietro si svuota: ecco l'evaporazione del padre! La parola del padre-papa non fa più presa, non orienta più le masse. Quest'afasia non investe solo il mondo cattolico. Questa afasia rimanda a un altro grande film di Moretti: *Palombella rossa*, che è un film dell'89, e che appare sugli schermi proprio nel momento della traumatica trasformazione del Partito Comunista Italiano e della caduta del muro di Berlino. Questo film si apre con una scena in cui il segretario del pci, in televisione, interrogato sulla trasformazione in corso nel suo partito, perde la memoria: non sa più chi è lui e non sa più cos'è il suo partito. Ebbene, se mettiamo insieme questi due sintomi, amnesia e afasia del padre-papa e del segretario del PCI, vediamo come i due grandi ideali che hanno orientato il mondo occidentale (l'ideale socialista-comunista e l'ideale cattolico) perdono consistenza, si sbriciolano, si sfaldano. Il nostro tempo è il tempo dell'evaporazione della funzione guida, normativa, orientativa dell'ideale. Pasolini aveva colto questo processo negli anni Settanta, nel suo ultimo e inguardabile film che è *Salò e le 120 giornate di Sodoma*: un quartetto perverso gode nel sottoporre corpi di giovani alle sevizie più atroci. Nessun ideale li potrà salvare. Il nostro tempo è il tempo dello smerdamento dell'ideale. Una ragazza viene affogata in un mastello di merda e prima di morire rivolge un appello disperato al suo Dio: «Dio, Dio, perché ci hai abbandonati?» La posizione di Corona traduce efficacemente questa scena di Pasolini: se Dio non risponde, se il cielo sopra le nostre teste è vuoto, se l'ideale è aria fritta, se le parole non contano più nulla, se la verità non esiste, ciò che resta è solo la volontà di godimento. Possiamo chiamare questo con un neologismo: *narcinismo*.

*Il narcinismo, te l'ho letto utilizzare la prima volta nell'Uomo senza inconscio: quando provavi ad analizzare la novità patologica della perversione berlusconiana, questa figura del discorso del capitalismo in salsa italiana, usavi questa categoria ibrida, quella del «narcinismo». Ti sembrava che categorie come il nichilismo o il consumismo non bastassero più?*

Il narcinismo è un neologismo coniato da Colette Soler. Lei lo propone - e io l'ho utilizzato così - come la cifra fondamentale del nostro tempo, considerando il cinismo come il pensare al proprio godimento, al godimento dell'Uno senza l'Altro, quindi a un godimento staccato dal legame, staccato dalla comunità; godimento cinico, autistico, monadico. E il narcisismo come quella dimensione di esaltazione di sé e della propria autoaffermazione che è il solo ideale sopravvissuto nel tempo della morte di tutti gli ideali. È desolante, ma il solo ideale che è sopravvissuto sembra essere l'ideale narcisistico dell'affermazione di sé, della infatuazione per il proprio Io.

*Mi chiedo ancora come è possibile che però questo discorso sia così seduttivo, sia ancora così seduttivo anche per chi ne è incantato. A un certo punto Berlusconi o Corona non dovrebbero stufarsi di un copione che sembra sempre identico? Qual è la fascinazione di quello che Kierkegaard chiamerebbe lo stadio estetico? Il Don Giovanni di Kierkegaard a un certo momento si sente punto dall'angoscia della ripetizione.*

Il Don Giovanni è alla ricerca affannosa del nuovo ma si trova sempre nelle mani la stessa insoddisfazione. Già, il nuovo... anche nella politica ha fatto irruzione questa categoria insensata. Il nuovo in sé non è mai stato un valore. Ma proprio la retorica del nuovo sembra dominare questi ultimi anni. Anche Corona parla di questo. Ma il nuovo è solo un mito del discorso del capitalista. Dietro la volontà di godere, al fondo del ricambio continuo degli oggetti, appare sempre la stessa insoddisfazione, la stessa tristezza fondamentale. C'è una tristezza fondamentale. Per questo ho detto che il vero viagra di Berlusconi non è la vampirizzazione delle giovani donne. Non è nemmeno lo scenario boccaccesco che aveva come sfondo il lettone di Putin. Lo scenario della perversione radicale di Berlusconi è piuttosto il mausoleo che ha costruito nella sua villa di Arcore: quello è il suo viagra di marmo. Quello riflette la verità radicale della sua posizione: il suo terrore della morte, il terrore della fine, il doversi riconoscere non come un Dio - l'aspirazione di ogni perverso è quella di essere Dio - ma come un mortale. L'idea di eternizzare il proprio fallo attraverso il viagra di marmo del mausoleo esprime la difesa di fronte all'orrore della detumescenza come indice del reale della morte. Montanelli, come saprai, aveva raccontato un aneddoto molto divertente a questo proposito. Berlusconi l'aveva portato a visitare il mausoleo, e aveva detto: «I miei amici verranno tutti qua, se lei vuole c'è posto». Montanelli rispose: «Grazie, ma non sono degno...»

*Come si potrebbe secondo te immaginare un percorso terapeutico per questa perversione narcinistica?*

Aggiungiamo ancora qualche elemento. Perché il berlusconismo secondo me aggiunge qualcos'altro rispetto al discorso del narcisismo. Introduce il fantasma della libertà. Il Popolo delle Libertà non si chiama così a caso: il fantasma del berlusconismo è il fantasma della libertà elevata, diciamo così, alla «dignità» anarchica dell'arbitrio. Quello che conta è la libertà senza responsabilità, la libertà di godimento senza alcuna relazione con la Legge della castrazione. Pasolini aveva messo questo genere di libertà al cuore del discorso del capitalista come uno strano misto tra anarchia e tirannide.

*Berlusconi che spara da sempre a zero contro i giudici, Corona che cerca di farsi beffe della giustizia italiana scappando in Portogallo. C'è un evidente fastidio che questi due narcinisti hanno contro qualunque forma di regola. Ma io vedo ancora in questa sfrenatezza anche evidentemente un fortissimo elemento seduttivo.*

Berlusconi e Corona rappresentano una libertà che rifiuta l'esperienza del limite. Ma la libertà senza Legge produce solo disastri. In psicoanalisi la si definisce come pulsione di morte. Quando la libertà non è coniugata con l'esperienza del limite, con la responsabilità, con la Legge della castrazione, produce solamente dissipazione della vita. Da questo punto di vista Berlusconi è veramente l'incarnazione della perversione, ma non della perversione legata ai comportamenti che avvengono nella camera da letto, dove ciascuno è ovviamente libero di fare quello che vuole. La sua perversione non consiste affatto nel fare vestire la Minetti da infermiera... Non è questo il punto. Il cuore della posizione perversa non è il teatrino farsesco del bunga bunga, anche perché quel teatrino accompagna la fantasia di molti nevrotici. Il cuore della posizione perversa consiste nel porsi come antagonista alla castrazione, nel rifiutare la Legge simbolica della castrazione che afferma che non si può avere tutto, godere di tutto, essere tutto, sapere tutto...

*Quale alternativa ideale, possibile, precisamente politica, vedi? Opporsi a questa volontà di godimento non ci può far passare per moralisti, per nostalgici di una dimensione patriarcale che il '68 aveva, appunto, elevata a sua nemica?*

Questa alternativa non può essere, almeno dal punto di vista della psicoanalisi, in nessun modo, la restaurazione, il recupero dell'ideale del padre-papa, perché il balcone di San Pietro è irreversibilmente vuoto. Potremmo dire che tutte le forme occidentali e orientali di fondamentalismo, cristiano o islamico, sono dei tentativi di riempire il balcone di San Pietro, di rifiutare il suo vuoto irreversibile. Essi si rivelano come produzioni deliranti. Ma sono in uno stretto rapporto con quello che invece accade nella dimensione iperedonista del discorso del capitalista. Sono due facce della stessa medaglia. Alla domanda: «Che cosa resta del padre nell'epoca della sua evaporazione?», troviamo due risposte ugualmente patologiche: l'allucinazione del recupero della potenza patriarcale, del padre-padrone e il godimento come unica forma della Legge. Il fondamentalismo e l'iperedonismo nichilista del discorso del capitalista...

*E allora, ti continuo a chiedere, qual è la strada per intravedere un'alternativa politica?*

Quando dico che il godimento può diventare la nuova forma della Legge, dico qualcosa di preciso. Perché la Legge, per come ne parla la psicoanalisi, non è la norma giuridica contenuta nei libri di diritto, ma è una Legge simbolica che per la psicoanalisi si chiama Legge della castrazione. Questo significa che la funzione fondamentale della Legge della castrazione è rendere possibile il patto, rendere possibile il legame sociale, la vita insieme, la comunità. Questa Legge introduce, come condizione della umanizzazione della vita, l'esperienza del limite. Per Freud questo significava il divieto dell'incesto: non è possibile godere del corpo della propria madre. Noi però dobbiamo tradurre questo divieto in un

senso più ampio: vivere in una comunità umana vuol dire non poter godere di tutto, non poter avere tutto, non poter sapere tutto...

*Sembra esattamente il sogno berlusconiano. La ricchezza illimitata, giovani ragazze sempre nuove, il trapianto di capelli, ci possiamo mettere anche la terapia dell'immortalità che dice gli preparasse Scapagnini.*

La perversione è proprio questo: è il mito di una solidarietà inscalfibile tra il corpo e il godimento. Mentre il corpo si umanizza quando accetta la sua castrazione, cioè il suo limite, la sua finitudine, il fatto che non può godere illimitatamente di tutto. Il perverso è invece colui che vuole diventare come Dio, o, in termini freudiani, colui che rifiuta la Legge che interdice l'incesto... In questo senso il berlusconismo è profondamente incestuoso e in questo senso noi parliamo di una perversione generalizzata propria del discorso del capitalista, perché disattiva la Legge della castrazione reintroducendo paradossalmente il tema antiedipico di Deleuze e Guattari; per il perverso «tutto è possibile» perché nulla viene riconosciuto come impossibile, perché l'impossibile del reale viene negato, rigettato, forcluso. La fede nel proprio Io conduce il perverso a negare l'esperienza del reale come esperienza dell'impossibile... Perché Berlusconi è ossessionato dalla questione estetica, dall'immagine narcisistica del suo corpo? Perché i segni del tempo sono i segni della castrazione e il perverso rifiuta l'incontro con la castrazione, dunque deve cancellare la presenza nel corpo dei segni che annunciano la sua fine.

*Corona è uno che se ne frega delle multe, delle regole, che scappa con 40.000 euro per Lisbona per sfuggire all'arresto, che vive in un milieu di illegalità, ma che non è stato un uomo politico. Come si è potuta invece inserire la perversione di Berlusconi in un contesto come quello italiano dove le regole civili ancora esistono? Il Parlamento, la Costituzione, ecc...*

Lacan afferma che le istituzioni hanno come funzione fondamentale quella di porre un freno al godimento. Si può dire che noi stiamo vivendo in un tempo largamente anti-istituzionale e che il berlusconismo è stato e continua a essere radicalmente anti-istituzionale. Tutto ciò che limita la libertà come volontà di godimento è un impiccio. Anche la carta costituzionale è un impiccio. Tutto ciò che evoca la Legge della castrazione suscita orrore.

*La psicoanalisi parla della funzione della castrazione del godimento come generatrice del desiderio. Se non ci fosse castrazione non ci sarebbe desiderio. E tu spesso accanto alla descrizione del nostro tempo come tempo del godimento illimitato, metti in luce un altro aspetto, altrettanto inquietante, quando parli anche del nostro tempo come tempo della morte del desiderio.*

La Legge, per come la pensa la psicoanalisi, vale a dire la Legge simbolica, che è la Legge della castrazione, si manifesta attraverso l'introduzione dell'impossibile nel cuore dell'umano. La Legge segnala l'esistenza di una soglia,

di un limite che è impossibile valicare. Questo impossibile non si chiama Eden, ma incesto. Cosa significa? Significa che è impossibile per l'uomo fare esperienza di un godimento illimitato che è il godimento della Cosa materna. Questo godimento senza limiti è interdetto dalla Legge, la cui funzione è precisamente quella di introdurre il senso del limite come elemento costitutivo dell'esperienza umana. Nello stesso tempo, questo impossibile è ciò che paradossalmente apre la possibilità stessa del desiderio. Noi dobbiamo preservare l'alleanza costitutiva tra la Legge e il desiderio di cui il padre è il simbolo. Dobbiamo preservare l'alleanza che tiene insieme la Legge come ciò che ci introduce all'impossibile e il desiderio come ciò che ci introduce a una libertà in rapporto alla responsabilità. Questo è il punto fondamentale. E allora qui voglio arrivare alla *pars costruens* del mio ragionamento, perché non ho dimenticato la domanda delle cento pistole che Corona ha posto: perché non godere fino alla morte se il nostro tempo è il tempo della morte di ogni ideale? Ecco, allora, come risponderai alla provocazione di Corona?

*Sì, perché io qui mi metto nei panni di Corona e ti dico: ma perché non riconosci la validità del mio desiderio? Perché non dai legittimazione al mio desiderio?*

Quando diciamo desiderio diciamo qualcosa di diverso dal capriccio. Il desiderio assomiglia più a una vocazione che a un capriccio. Piuttosto è una cifra perversa del nostro tempo ridurre il desiderio al capriccio. Non a caso Freud e Lacan definiscono il desiderio come *Wunsh, Voeu*: voto, vocazione. Quando è in gioco il desiderio è in gioco tutta la nostra esistenza. È la tesi fondamentale dell'etica secondo Lacan: c'è una sola colpa che gli umani possono commettere ed è quella di voltare le spalle al proprio desiderio.

*E allora come pensi sia possibile che i desideri non si riducano a capricci? Occorre una pedagogia del desiderio? Come si può trasmettere questo desiderio da una generazione all'altra?*

Noi abbiamo innanzitutto il compito di sostenere una promessa. La cosa che più colpisce come psicoanalista è vedere che il sintomo più diffuso tra i giovani, al di là della depressione, l'anoressia, il panico, le droghe, sia il fatto che sono senza desiderio, che sono vite senza desiderio. Il disagio della giovinezza prende questa forma della vita come turacciolo passivo, inerte, sballottato dalle onde del godimento. Lo stordimento della musica, l'uso delle sostanze, una sessualità senza erotismo, l'intossicazione generalizzata... Allora il problema è: come si trasmette il desiderio da una generazione all'altra? Qual è la responsabilità degli adulti nel rendere possibile questa trasmissione? Ecco la promessa che dovremmo essere capaci di sostenere come alternativa al narcisismo ipermoderno e come risposta a Corona. Dovremmo poter dire ai nostri figli: se tu rinunci al godimento immediato, se non ti perdi nel culto effimero della sensazione, se non inseguì il miraggio del nuovo, se sai rifiutare l'Uno del

godimento incestuoso, potrai avere una soddisfazione assai superiore. Questa è la posta in gioco. Quale soddisfazione? Quella del desiderio. Perché la condizione del desiderio è la rinuncia al godimento immediato, è la separazione dal godimento incestuoso che è solo godimento mortale, godimento della pulsione di morte. Questa è la promessa che dobbiamo essere in grado di sostenere: esiste un godimento assai più ricco, più grande, più libero, più generativo del godimento mortale. E questo godimento si può raggiungere attraverso la scala rovesciata del desiderio. È il godimento erotico dell'incontro d'amore, della poesia, della conoscenza, del lavoro, della invenzione, della vita insieme.. Noi dobbiamo poter sostenere questa promessa. Non solo nel nostro lavoro clinico di psicoanalisti ma anche nella pratica politica. Lo dichiarava nel film *La tigre e la neve* Roberto Benigni: «Innamoratevi!», «Innamoratevi!». Questa è la prevenzione che conta, questo è ciò che dà corpo alla promessa... Ragiono qui come psicoanalista, ma non sarebbe difficile ragionare politicamente. Dal punto di vista della psicoanalisi questa promessa non può essere sostenuta attraverso una retorica pedagogica. Se io prendessi un ragazzo e gli dicessi le cose che ti sto dicendo adesso gli entrerebbero da un orecchio e gli uscirebbero dall'altro. Questa promessa per essere credibile ha bisogno di testimoni...

*Qua però qualcuno ti direbbe quasi che evochi un recupero di una società più normativa ma soprattutto più punitiva...*

Il diritto a essere puniti è un diritto, senza dubbio! Ti faccio l'esempio di una mia paziente cleptomane che ruba nei supermercati. Ruba cleptomanicamente, cioè disfacendosi subito dopo di ciò che ruba. Non ruba perché ha bisogno di quegli oggetti. Ruba e si mostra indifferente rispetto agli oggetti, che getta nel cestino appena uscita dal supermercato. Dunque come possiamo leggere questa cleptomania? Attraverso Edipo, noi la leggeremmo dicendo che lì c'è il brivido della trasgressione della Legge, che il brivido del furto è aggirare la Legge, ingannare la Legge. Ma, nella mia paziente, non è questo che conta. Oggi dobbiamo ripensare totalmente il rapporto Legge-trasgressione in una chiave ultraedipica. *Oggi il problema non è trasgredire la Legge, ma fare esistere la Legge.* Questa ragazza ruba perché qualcuno la fermi! La sua assomiglia all'invocazione di Telemaco più che al voto di morte parricida e incestuoso di Edipo. Il suo passaggio all'atto del furto è l'invocazione che esista un adulto, qualcuno, un padre, un poliziotto, una cassiera, che le dica: «Fermati, hai rubato». Come fa Clint Eastwood-Walter in *Gran Torino*: quando vede Tao, il piccolo coreano che sta per rubare la sua preziosa auto vintage, arriva armato di fucile e gli dice: «Non rubare!» È il primo atto del padre. Anche se poi inciampa, cade goffamente, perché Eastwood mostra sempre la dimensione fragile e antieroica della paternità nel tempo della sua evaporazione. Eppure dice: «Ti vedo, non rubare!»... È il primo atto del padre: introdurre l'interdizione simbolica al godimento mortale. Poi, nel corso del film, adotta

simbolicamente Tao iniziandolo alla vita adulta... C'è tutto un processo di filiazione che eccede il quadro ordinario della stirpe e della discendenza di sangue; la filiazione per la psicoanalisi non è mai legata all'atto del concepimento. Ci vuole qualcosa di più dell'atto del concepimento. Il padre non è lo spermatozoo. La paternità si realizza piuttosto in un atto libero di adozione. Prima quindi c'è la Legge e poi c'è il Dono, l'eredità. E, infatti, nell'atto finale del film l'auto che era stata oggetto del furto viene ereditata dal piccolo coreano, al di là dei legami di sangue, mentre i familiari che interpretavano l'eredità come un bottino rimangono a bocca asciutta... Questo mi pare un punto importante: trasgredire o far esistere la Legge? Ti ricordi quelli che buttavano i sassi dal cavalcavia? Quale legge trasgredivano? Non era il loro piuttosto l'appello affinché qualcosa della Legge potesse ancora esistere? Non erano nella posizione di un Telemaco furioso perché nessun padre ha mai risposto al suo appello?

*Quando mi parli del diritto a essere puniti, mi metti un brivido. Davvero l'evaporazione della paternità, la sparizione della dimensione di responsabilità ci porta a questo bisogno di una punizione?*

Ho parlato del diritto a essere puniti, non del bisogno di punizione... È vero, per uno psicoanalista questa idea rischia sempre di scivolare verso un terreno che è quello del godimento masochista di chi subisce la punizione e di quello sadico di chi esercita la punizione. Abbiamo avuto tutta una pedagogia autoritaria che il '68 e il post '68 hanno giustamente decostruito e che non è il caso di recuperare perché si fonda su un'idea solo padronale-disciplinare della paternità. Per questa ragione è importante che il bisogno di essere puniti venga sganciato dal fantasma sadico che di solito accompagna l'esercizio della punizione. Anche perché quest'ultimo genera quasi sempre una predisposizione masochista nel soggetto che non è altro poi che una predisposizione volontaria alla servitù. Il diritto a essere puniti può invece essere interpretato così: ogni soggetto ha bisogno che la dimensione costitutiva dell'impossibile venga evocata. Ogni soggetto deve imparare, insomma, che la dimensione della libertà non è quella dell'assenza di limiti...

*Ma la lezione libertaria del '68, e ancora di più del '77...? Tu c'eri, eri lì, con Deleuze e Foucault sottobraccio, probabilmente. Quell'apertura ha dato vita, come alcuni sostengono, a una deriva di cui Berlusconi è solo una manifestazione. Ma in quei movimenti lì c'era anche una contestazione forte, forse rifondativa, al concetto di Stato, di governo, un attacco teorico e pratico molto preciso al controllo sociale, ai modelli istituzionali, al disciplinamento.*

Allora partiamo dal concetto di indisciplina. In *Non sorvegliati e impuniti* Giovanni Bottiroli introduce un'osservazione critica rispetto alla lettura foucaultiana del dispositivo istituzionale. A differenza di quanto crede Foucault, l'istituzione oggi non è più tanto l'agenzia del controllo sociale, quanto il luogo



dove si misura la difficoltà a fare esistere quello che l'istituzione dovrebbe incarnare, vale a dire, per usare un'espressione di Lacan, il «freno al godimento». Io non credo che di questo processo il movimento del '68 sia la causa. Il mio giudizio sull'esperienza di quegli anni resta, infatti, complessivamente positivo, a differenza per esempio di Lacan che del '68 ha dato invece un giudizio fortemente critico e, a mio giudizio, riduttivo. Lacan sostiene che il '68 ha radicalmente frainteso il significato della Legge e quindi la funzione del padre; e da un certo punto di vista questo è vero. Tuttavia sono convinto che quel movimento abbia introdotto una necessaria e traumatica discontinuità rispetto al «discorso del padrone», a cui per altro la figura del padre era ancora tradizionalmente legata; questa discontinuità, è bene ricordarlo, è stata vissuta come possibilità della presa di parola di una nuova generazione, come partecipazione attiva alla vita della comunità politica, come spinta alla trasformazione, come esigenza di giustizia e di libertà. Si trattava di uno spazio nuovo che il '68 ha creato e sarebbe davvero ingiusto dimenticare. Senza la forza di quel movimento saremmo molto probabilmente ancora schiacciati dal «discorso del padrone» e dalle sue leggi sadiche. Lacan a questo punto però mi risponderebbe: ma il '68 ha preparato il terreno per il discorso del capitalista, perché la sua decostruzione della mitologia paterna ha aperto la strada a quanto Pasolini, in quegli stessi anni, avrebbe chiamato «il politeismo orizzontale» della società dei consumi!

*È una lettura secondo me destrorsa del '68, ma che in questi ultimi tempi sta facendo fortuna. Mario Perniola e Valerio Magrelli con i loro pamphlet hanno identificato ad esempio proprio con Berlusconi il compimento del '68.*

Bisogna intendersi su cos'è stato il '68. Cosa è stato dal punto di vista della psicoanalisi? Un movimento che ha operato una rottura radicale rispetto alla tradizione teologica e borghese del *pater familias*. Una rottura traumatica, senza dubbio. Ma necessaria e, aggiungerei, irreversibile. Non andava meglio prima! Non era meglio con il padre-padrone! Non si deve avere nessuna nostalgia per quel tempo! Se c'è stato un errore nel '68 che si è dilatato nel '77, esso concerne il mito dell'autogenerazione. Fare a meno di tutti i padri, non servirsi della vecchia generazione ma cancellarla. Questo mito permea oggi la civiltà ipermoderna; l'ideale dell'indipendenza, dell'autonomia, dell'essere genitori di se stessi, ecc. Sono tutte versioni solo immaginarie della libertà che certamente provengono anche dalla cultura del '68. Ma io continuo a pensare che l'esperienza del '68 può aiutarci a riconsiderare l'insieme di questi problemi «paterni» (eredità, tradizione, continuità) cercando nuovi equilibri. Perché se è importante saper riconsiderare il senso della tradizione e della continuità rispetto alla propria provenienza, nello stesso tempo sono altrettanto importanti la rottura con il familismo, lo strappo, l'elemento discontinuo della differenziazione, che è stato, in fondo, l'insegnamento fondamentale di quegli anni. Perché ci sia soggettivazione non basta semplicemente assumere su di sé il

peso dell'eredità; per riconquistare davvero la propria eredità è sempre necessario fare, contro di essa, un gesto eccentrico, una mossa di rottura, un passo traumatico capace di introdurre una conflittualità discontinua. Con il '68 diventa chiaro infatti che il conflitto fra le generazioni è sano se produce differenza.

*Secondo te le generazioni del '68 e del '77 sono state capaci di fare questo percorso di soggettivazione?*

Ti racconto di me. Per ragioni anagrafiche non ho personalmente partecipato al '68. Ero un bambino. Ho però partecipato, giovanissimo, al movimento del '77 aderendo alla sua anima più libertaria e non violenta. È chiaro che lì abbiamo fallito anzitutto sull'atto dell'ereditare. Il rischio delle congiunture rivoluzionarie, come è stato sicuramente il '68, e, almeno in parte, il '77, è sempre il fallimento dell'eredità per eccesso di rivolta. L'eccesso di rivolta accende il rifiuto dell'eredità, non la sua soggettivazione. L'esito terroristico di quel movimento conferma questo tracollo; ciò che non è stato simbolizzato - il conflitto con la generazione precedente - è ritornato nel reale senza alcuna mediazione. Quello che a posteriori mi colpisce oggi di quell'esperienza è infatti una totale assenza di pensiero istituzionale. L'istituzione, che in realtà è il freno al godimento e rappresenta dunque il veicolo della castrazione simbolica, veniva rigettata semplicemente in quanto limite della libertà. È stata questa la macchia cieca del movimento ed è questa la macchia cieca che accompagna solitamente ogni movimento che si pone fuori dalle istituzioni: pensare che l'istituzione sia un limite oppressivo della vita del desiderio. È un pensiero adolescenziale di cui oggi il grillismo sembra purtroppo essere una nuova espressione. Si tratta di un fraintendimento profondo, di natura perversa, del campo istituzionale. La perversione consiste infatti nell'incapacità di pensare un'alleanza possibile fra Legge e desiderio, identificando nella Legge il nemico, l'ostacolo alla realizzazione del desiderio. Il movimento del '77 voleva rompere il sistema o, quantomeno, essere una alternativa ad esso. Ma in moltissimi casi quest'esigenza ha assunto toni talmente radicali da arrivare a coincidere con la pulsione di morte. Se pensiamo alle scelte estreme che ha compiuto la mia generazione, dal terrorismo all'eroina fino alle fughe in India, vediamo bene come l'esigenza di introdurre una discontinuità rivoluzionaria rispetto al sistema, non essendo vissuta in relazione all'assunzione dell'eredità, si sia trasformata in una pura volontà di separazione e di annullamento. Mi pare che oggi l'angoscia giovanile abbia però, almeno per certi versi, cambiato di segno: se per la mia generazione l'angoscia stava nel rischio di essere integrati, il disagio giovanile contemporaneo nasce all'opposto dal non sentirsi sufficientemente integrati nel principio di prestazione in cui, come Marcuse ci aveva spiegato a suo tempo, si è ormai trasfigurato il principio di realtà. Non a caso la droga più comune oggi è la cocaina, che agisce come una specie di protesi dell'io, orientata a potenziare il principio di prestazione. Mentre

L'eroina, che è stata la droga comune di una parte della mia generazione, era la sostanza che interrompeva ogni forma di contatto con la realtà, era la sostanza che annullava la prestazione, che separava illusoriamente dal mondo...

*Mi metto nei panni di un genitore di oggi o di un insegnante e penso come leggere questo tuo discorso, che è sempre rischioso. Si potrebbe ridurlo a una prospettiva di recupero. Il fantasma dell'autorità è sempre dietro l'angolo.*

No, gli educatori e il dispositivo discorsivo della scuola devono essere in grado di evocare questa interdizione senza tuttavia richiamare sulla scena il fantasma del padre autoritario. Non è un compito facile, anche perché non basta pretendere il rispetto delle regole. Credo che in ogni processo di educazione o, come preferiva dire Françoise Dolto, di «umanizzazione» della vita, sia fondamentale introdurre la vita di fronte allo spigolo duro dell'impossibile, ovvero di fronte al senso del limite. Ma incontrare l'impossibile non significa mortificare la vita. È solo l'iscrizione di un limite che rende possibile il gioco del desiderio. Questo significa che un bravo insegnante è qualcuno che si pone lui stesso in rapporto all'impossibile. Non è qualcuno che chiude i discorsi ma qualcuno che sa tenerli aperti perché sa che è impossibile chiuderli...

*Mi fai venire in mente una mia studentessa di qualche anno fa. Aveva cambiato scuola ed è arrivata nella mia classe. Era stata bocciata, ma sembrava invece una tipa sveglia. Io le dissi di mettersi in pari con i programmi, le diedi qualche giorno di tempo prima di interrogarla. Un giorno mi aspetta fuori dalla porta prima di entrare in classe e mi dice: «Prof, io ho studiato, però se lei m'interroga io faccio scena muta, così mi mette quattro e io lo dico a mia madre». Mi sembrava talmente assurdo che mi feci ripetere tutto il sillogismo, poi le dissi: «Va bene, ti sento un'altra volta». Raccontai quest'episodio alla madre al colloquio, e lei mi disse: «Ha ragione, professore. È vero, non le do tante attenzioni. Come ho fatto a non capirlo? Ma sa, professore, anche mia madre non mi ha dato molte attenzioni»... Ecco, ai colloqui coi genitori mi capitano sempre di più casi simili che mi chiedono: ci parli lei, che devo fare, non viene a scuola perché non vuole alzarsi; che mi descrivono il figlio come un ragazzo simpatico, amabile... Tu che panorama hai? Con che genitori, con che educatori ti sembra di confrontarti nella tua esperienza clinica ma non solo?*

I genitori oggi sono in grandi difficoltà. C'è un'alterazione della differenza generazionale. Pensiamo a quali sono le due angosce prevalenti dei genitori contemporanei, dei trentenni, dei quarantenni di oggi. Sono due angosce che non esistevano nella generazione dei miei genitori. L'angoscia prevalente dei genitori ipermoderni è quella di essere sufficientemente amati dai loro figli. Si tratta di un'aberrazione generazionale; nella catena delle generazioni è il figlio che vuole essere amato dal padre. Io mi chiedevo, di fronte a un padre che non vedevo mai, che lavorava tutto il giorno, dalla mattina alla sera, insieme al quale

non ho trascorso nemmeno un giorno di vacanza: «Ma io conto qualcosa per lui?» È il figlio che s'interroga sul desiderio dell'Altro, sul posto che egli ha in questo desiderio. Ed è giusto che s'interroghi. Adesso invece sono i genitori che s'interrogano sul desiderio dei loro figli: mi ama? mi vuol bene? E questa è un'angoscia che paralizza la trasmissione del desiderio e paralizza il gesto educativo. Perché per essere amabile devo dire sempre «sì!» Non posso introdurre lo spigolo duro della Legge della castrazione. È chiaro che è sempre più difficile dire «no!» perché si diventa meno amabili agli occhi dei propri figli...

La seconda angoscia, che ha ormai raggiunto dei livelli collettivi piuttosto inquietanti, è l'angoscia vincolata al principio di prestazione. I genitori di oggi sono sempre più assillati dalla capacità prestazionale dei loro figli. Appena il figlio incontra un ostacolo nel suo percorso si rompe il patto generazionale, per esempio quello tra i genitori e gli insegnanti... Si accusano gli insegnanti di non capire le qualità del proprio figlio, oppure gli si fa cambiare scuola alla prima difficoltà scolastica! Questo è il narcisismo ipermoderno dei genitori per cui non è più il bambino che si adatta ai ritmi della famiglia, al funzionamento simbolico della famiglia, ma è la famiglia che si modella sul capriccio del bambino. Questa è una nuova realtà antropologica: il nostro tempo è il tempo dell'idolatria del bambino, di cui in *Caro diario* Nanni Moretti ci ha dato un ritratto memorabile. Ti ricordi? Bambini che tiranneggiavano gli adulti e li costringevano a fare i versi degli animali al telefono...

*E gli insegnanti? In questi ultimi anni ho molto pensato a come la crisi della famiglia abbia scaricato sulla scuola i suoi costi emotivi. Io mi trovo spesso con alunni che hanno delle carenze emotive e che quindi è come se mi chiedessero di fare le veci del genitore. E mi rendo conto che dall'altra parte, nella solitudine che molti adulti patiscono, per esempio il rapporto con gli alunni può essere un abile succedaneo emotivo. Allora è come se il rapporto educativo fosse subordinato da entrambe le parti a una specie di palliativo emotivo. Insegnanti che escono con gli alunni il sabato sera, che sono amici su Facebook. In questi tempi, mentre si sta selezionando attraverso il concorsone la classe docente del futuro, quali sono le qualità che devono possedere gli insegnanti, a quali responsabilità li richiameresti?*

Quello che mi colpisce è la caduta simbolica della differenza generazionale. Il rispecchiamento reciproco, il vedersi come simili che caratterizza questi rapporti tra allievi e insegnanti e tra genitori e figli, è un indice di questa caduta. Non si tratta di richiamare qualcuno alle sue responsabilità, si tratta piuttosto di ridare senso a questa parola, alla parola *responsabilità* che sembra non trovare più diritto di cittadinanza in una cultura, com'è quella iperedonista, che ha scaricato l'umanismo e la categoria etica di responsabilità come un ferrovicchio della metafisica. La psicoanalisi non può invece esistere senza fare leva su questa categoria. Certamente non sulla responsabilità come dovere morale. L'esperienza analitica non rafforza il Super-io ma casomai lo indebolisce per

raggiungere un altro senso della responsabilità che dovrebbe muovere innanzitutto insegnanti e genitori: sono sufficientemente responsabile del desiderio che mi anima? Sono capace di incarnarlo, di non tradirlo, di farlo esistere?

*In varie tue conferenze metti l'accento, sempre in questa prospettiva, sugli errori commessi da politiche della prevenzione che si riducono a politiche dell'informazione. Mentre mi sembra sia sostanziale invece una forma di alleanza generazionale anche per quel livello basilare di educazione che è la prevenzione.*

Il modo in cui viene concepita la prevenzione, secondo me perlopiù patisce di un rischio che io ho definito, un po' enfaticamente, «neogreco». Cosa voglio dire? L'illusione della prevenzione legata al passaggio della giusta informazione si fonda su un postulato greco: conoscere il bene significa fare il bene; la conoscenza, il sapere portano con sé il bene. Rispetto a questa idea la cultura cristiana ha introdotto una rottura forte, che si traduce per esempio in san Paolo nel porre la centralità extragnoseologica del problema del peccato. Quando, per esempio, nella *Lettera ai Romani* pone così il problema del male: *perché io faccio quello che odio?* Perché facciamo quello che odiamo? Vogliamo dare una definizione semplice di quello di cui si occupa uno psicoanalista dalla mattina alla sera? Eccola: aiutare gli esseri umani non a volersi bene, ma a capire perché fanno così accanitamente quello che a loro fa male, perché vogliono il loro male!

Nel nostro tempo si sta imponendo un modello ipercognitivista del sapere e del suo apprendimento. Il cervello è concepito come un computer che si tratta di riempire il più possibile di file. Ma questo sapere - che vorrebbe contrapporsi a quello condizionato dalla morale valoriale - è sterile, non è, direbbe Nietzsche, utile alla vita. Ricordo che quando frequentavo le scuole elementari venivamo sottoposti a strambi corsi di cosiddetta educazione sessuale. Appariva un maestro diverso dal nostro con un sacchetto pieno di semi che allineava sulla cattedra provando a spiegarci il mistero della riproduzione umana! Nessun corpo sulla scena. La nostra curiosità veniva smorzata da un moralismo che riteneva che il sesso fosse un tabù. Oggi quella barriera sembra caduta. I corsi di educazione sessuale si moltiplicano e fanno uso di tavole anatomiche dettagliate. Il sesso viene trattato come una sezione del corpo alla pari dell'apparato respiratorio o di quello digerente. La retorica dell'informazione corretta ha ridotto i corpi erotici a macchine senza anima. Personalmente vado ripetendo da anni che l'educazione alla sessualità - più che della sessualità - non dovrebbe avvenire né attraverso la repressione morale, né attraverso la spiegazione asettica del funzionamento degli organi. Il corpo sessuale non risponde alle leggi dell'istinto animale, né a quelle di un computer. C'è qualcosa di eccessivo, di strambo, di irregolare che lo attraversa. Come educare oggi alla sessualità? Come prevenire condotte patologiche, a rischio, nei giovani? Leggere i poeti e gli scrittori che hanno parlato dell'amore sarebbe una buona

propedeutica! Pensare il sesso attraverso l'amore è il modo migliore per non ridurlo a un accoppiamento di organi. L'eroticismo vitale implica sempre l'incontro dell'Altro come soggetto e non come oggetto. È chiaro che il soggetto è sempre incarnato in un corpo... Quelle dita, quei capelli, quelle forme delle spalle, quelle gambe, quell'odore, quei seni, quei muscoli... L'amore consente di non ridurre l'incontro a un incontro con pezzi staccati del corpo, ma con il corpo come incarnazione di una vita particolare, del suo nome proprio. Non è mai incontro anonimo perché non è incontro di organi ma di soggetti. Attualmente la spinta erotica dell'amore sembra lasciare il posto - negli adulti come nei giovani - a un uso feticistico del corpo ridotto a macchina di godimento. La nostra cultura dell'immagine valorizza questo spezzettamento del corpo. Basti vedere cosa accade nell'uso pubblicitario del corpo femminile! Eppure l'eroticismo vive anche di dettagli, di frammenti, di parti. Così come non vive solo di parole d'amore ma anche di spinte aggressive che l'amore dovrebbe saper canalizzare rendendo l'incontro sessuale ricco di passione. È qualcosa che eccede ogni possibile educazione sessuale intesa in senso disciplinare-morale o in senso cognitivo-razionale. Lo constatiamo ogni giorno: un eccesso abita la sessualità umana. Nel bene e nel male o, se preferisci, al di là del bene e del male. Di questo eccesso non hanno fatto che parlare i poeti che hanno cantato l'amore. Petrarca compreso. Anche la spinta aggressiva-appropriativa di un corpo sull'altro può entrare in questo quadro. Le parole e i corpi nell'amore sono sempre infiammati...

*Anche per quella che chiamerei una formazione politica di sinistra mi sembra: quella cultura che ha esaltato il buonismo, la memoria per forza condivisa...*

Insomma: la nostra pratica ci mostra quotidianamente che io non cambio la vita di un soggetto sofferente perché gli spiego che quello che fa non dovrebbe farlo o che gli fa del male. Questo glielo dicono già i suoi genitori o semplicemente lo sa già. Che fumare fa male, lo si sa, ma questo non arresta il tabagismo! Che farsi di cocaina brucia le cellule cerebrali, il cocainomane lo sa bene, ma questo non arresta la spinta alla cocaina. Ecco qual è il limite della prevenzione concepita su un modello neogreco. E allora qui bisogna introdurre qualcosa di più forte. La psicoanalisi pensa che i soggetti si possono salvare dalle cattive pratiche, possono separarsi dalle schiavitù maledette che coartano la vita, non tanto attraverso la comprensione e il sapere, ma attraverso una rinascita del desiderio che sospinge verso *un altro godimento*. Non si guarisce né attraverso il convincimento della parola, né attraverso la spiegazione razionale, né attraverso l'appello alla forza di volontà. Si guarisce se entra sulla scena qualcosa di più forte. Se la potenza del desiderio si rianima e mostra che può esistere una soddisfazione più forte di quella della droga o della violenza. E questa è la risposta che noi possiamo dare a Fabrizio Corona e ai maître-à-penser del nostro tempo; esiste *un'altra soddisfazione* rispetto a quella del

godimento mortale!

*Di fronte a questo vuoto simbolico (generazionale, educativo, politico) oggi sembrano presentarsi sulla scena degli uomini nuovi, che tentano di riempire questo vuoto di rancore, di passioni tristi. Perché? Mi viene in mente questa domanda rispetto all'analisi che fai del grillismo, questo movimento ancora molto plastico. Penso a quando un po' di tempo fa Grillo ha attraversato a nuoto lo stretto di Messina, e mi è venuto in mente Mussolini, Mao. Com'è possibile che lui non ci pensi? Berlusconi tu lo presenti come una persona con un fortissimo disagio psichico, con una grandissima mancanza di autoanalisi; questa cosa può essere consapevole? Ossia, c'è un libretto che tu hai scritto tempo fa sulla riduzione della psicoanalisi a delle forme di ortopedia: in realtà l'idea che un percorso di analisi e di trasformazione del sé sia un compito dell'umano può essere rimossa, in questa versione populistica. Cioè, la versione populistica si basa forse sull'idea che l'umano appunto non deve trasformarsi ma deve semplicemente autopreservarsi.*

Freud scrisse *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* nel 1921, quando l'Europa si stava avviando verso il baratro dei regimi totalitari. Il carattere straordinariamente preveggenza di questo testo metteva in risalto la difficoltà dell'essere umano di sopportare il peso della propria libertà e della quota di incertezza e di instabilità che essa necessariamente implica. Freud vedeva nella pulsione gregaria la tendenza degli uomini a ricercare rifugio, protezione, riparo dalla solitudine della libertà e dalla responsabilità individuale che essa comporta. Nel grande corpo omogeneo della massa i soggetti regrediscono a una relazione infantile, di servitù, con l'Altro che spegne ogni facoltà critica e rinuncia alla libertà in cambio del conforto ipnotico di una identificazione cementificata a un solo popolo. Con l'aggiunta decisiva che questa identificazione si struttura sotto il cono luminoso e inebriante dello sguardo invasato del Padre-Duce, del Padre-Führer, del Padre-padrone che promettendo «magnifiche sorti e progressive» in realtà divorava spietatamente i suoi figli impauriti nel nome della Storia, della Razza o dell'Impero.

Freud ci fornisce il ritratto del fantasma inconscio che ha animato tutti i populismi totalitari del Novecento: l'ideale della Causa, incarnato nel corpo sacro del leader e del suo carisma sulfureo, dà senso alla vita della massa altrimenti in balia di una precarietà economica, sociale ed esistenziale fonte di angoscia insopportabile. Il populismo novecentesco rivela l'incidenza del carattere gregario della pulsione; amare chi ci toglie la libertà, idolatrare chi cancella tutti i nostri diritti, baciare la mano di chi ci colpisce a morte...

*Ma se il populismo di oggi sembra riprodurre in modo automatico certe formule novecentesche, è vero anche che ha caratteristiche completamente originali, non riducibili a una dimensione di sinistra o di destra.*

Certo, se proviamo a volgere lo sguardo sulle forme più attuali del populismo,

per esempio quelle che abbiamo visto negli ultimi anni in Italia, ci troviamo di fronte a un deciso cambio di segno. Il fantasma inconscio che le anima non è più quello che invoca il bastone del padrone; non è più un fantasma masochistico che esige il sadismo feroce del padre primigenio. I populismi contemporanei appartengono a un'epoca che è stata definita post-ideologica. Essi fanno piazza pulita della funzione ideale della Causa che ha invece nutrito i vecchi populismi. Quella funzione ha lasciato il posto a un cinismo disincantato e radicalmente antipolitico che vede con sospetto risentito tutto ciò che viene proposto in nome del bene comune. Il populismo ipermoderno non si nutre di ideali - non è più, come diagnosticava la Arendt, una malattia dell'ideologia - ma di pubblicità (berlusconismo) e di tecnologia (grillismo).

*Su cosa si basa il fascino di questi populismi?*

Prendiamo, per esempio, un tema cruciale come quello della libertà. Si tratta di uno dei grandi cavalli di Troia dei populismi post-ideologici, in particolare di quello berlusconiano, ma non solo. La sua invocazione risponde a una finalità semplicemente demagogica. Liberi dalle istituzioni, liberi dalla politica, liberi dall'Europa... La libertà è ridotta a un fantasma che riveste l'esigenza pulsionale di poter fare quello che si vuole senza dover tenere conto dell'Altro, dunque di qualunque limite istituzionale, procedura, legge, condizione storica. Piuttosto è l'idea stessa della Legge che viene vista con sospetto, come se fosse un intralcio alla piena libertà del manovratore (Berlusconi), oppure viene invocata - ed è una variante rischiosa del populismo ipermoderno - come un principio assoluto in grado di garantire il bene comune (Ingroia, Di Pietro). Se il populismo novecentesco nutriva un fantasma masochistico fondato sul sacrificio fanatico di sé, quello ipermoderno nutre un fantasma perverso e narcisistico, centrato sull'affermazione della Legge *ad personam*, su una mentalità profondamente anti-istituzionale e antipolitica, che rigetta come un peso inutile la fatica del confronto e della mediazione, il calcolo e la strategia necessari alla politica. Il suo miraggio non è più sostenuto dall'appello infatuato agli ideali collettivi, ma dalla difesa strenua e rancorosa dei propri interessi particolari. Questo modifica sensibilmente la rappresentazione immaginaria del leader e modifica la stessa psicologia delle masse. Il leader dei nuovi populismi non agisce più in nome della Causa anche quando la sbandiera. Piuttosto si autocelebra come un reuccio senza storia, come un capopopolo solo televisivo, senza più proporsi come strumento al servizio della Storia, come l'incarnazione folle di una volontà impersonale. Piuttosto esso accentua, nell'autocelebrazione della sua persona, quel trionfo dell'Io che sembra aver preso il posto della Causa. Come dire che la sola Causa che conta è quella del proprio Io o quella del proprio territorio, come accade per il populismo regressivo di tipo leghista. Non è più l'Io che si immola masochisticamente nel nome dell'ideale, ma è l'Io che, dopo aver tolto la maschera a ogni ideale, si propone come il solo ideale che vale la pena servire. In questo il populismo ipermoderno è schiavo del discorso del



capitalista e della sua esaltazione dell'individualismo più cinico. Il nuovo leader aggrega le masse promettendo un accesso senza mediazioni - della politica - all'esercizio del potere. Non chiede il sacrificio per la patria, ma mostra piuttosto l'inutilità di ogni sacrificio. Anche il ricorso eventuale a tematiche ideologiche - siano esse legate ad antichi contrasti tra visioni del mondo contrapposte o a rivendicazioni etniche, come accade per il populismo pseudo-mitologico della Lega - appare strumentalmente finalizzato a difendere il proprio orto. Nondimeno il nuovo leader resta un padrone che divora i suoi figli, che non può pensare al suo tramonto, alla propria successione, che non può lasciare eredi credibili perché assolutamente insostituibile, che, dunque, pur proclamando la democrazia diretta del popolo si ritiene esserne, paradossalmente, il garante assoluto non cogliendo il fatto elementare che la sua stessa esistenza di leader contraddice la possibilità di una autentica democrazia interna. È il caso del grillismo, che invoca grazie al potere della Rete una forma di partecipazione diretta del cittadino che rifiuta ogni genere di mediazione e che, di conseguenza, giudica come un arcaismo della democrazia la funzione sociale dei partiti. Ma i segni di discordia che attraversano questo movimento non annunciano niente di buono. È un film che abbiamo già visto. È una legge storica e psichica insieme: chi si pone al di fuori del sistema del confronto politico e della mediazione simbolica che la democrazia impone, finisce sempre per generare il mostro che giustamente combatte.

Come tutti i leader che hanno animato forme populistiche di consenso, il leader dei nuovi populismi non può sottomettersi a nessuna Legge se non quella che egli pretende di incarnare. Di conseguenza non può accettare la logica democratica della permutazione, il ricambio generazionale, la trasmissione dell'eredità. Il suo Io è lo specchio che riflette un corpo frammentato perché privo del cemento armato dell'ideologia. Basti pensare alla seduzione sfacciata con la quale Berlusconi interpreta la sua infinita campagna elettorale comportandosi come quel tiranno demagogo, descritto da Platone, che di fronte a dei bambini gravemente malati non veste i panni scomodi del medico, ma preferisce indossare quelli di un pasticciere che anziché proporre l'amaro sapore delle medicine seduce il suo giovane popolo con l'offerta di carrellate di dolci prelibati.

*Tu non vedi nulla di buono dunque nella lingua di Grillo, nella sua volontà palingenetica, nel non voler scendere a patti in nessun modo con quelli che lui considera compromessi da una pratica politica corrotta?*

Il populismo è sempre il rifiuto della traduzione, il rifiuto della politica come traduzione. La *polis* è il luogo delle lingue, non di una sola lingua. Il politico si costruisce rendendo possibile la traduzione delle lingue. Ogni populismo vorrebbe invece introdurre una sola lingua, che è la lingua del padre-padrone, che è la lingua di Grillo, di Bossi, di Berlusconi... Dove c'è populismo c'è totalitarismo, nel senso che si vorrebbe affermare una sola lingua. Poi è

evidente che il M5S è antropologicamente diverso dal Popolo della Libertà... La sua carica è sorretta da un sentimento giusto di indignazione rispetto alla degradazione disastrosa della politica italiana.

*Perché il popolo italiano ama questa forma di non traduzione?*

Gramsci aveva messo in rilievo una doppia tradizione che attraversa la storia d'Italia: da una parte quella che proviene dal movimento comunale e che segnala l'importanza del «particolare», come diceva Guicciardini, della localizzazione, del decentramento, del federalismo, della rivendicazione della propria etnia, del proprio territorio; e dall'altra parte la grande tradizione umanistico-rinascimentale che implica una visione universalistica dell'uomo. Il particolarismo comunale-medioevale e l'universalismo rinascimentale sono entrambi pensieri antipopulistici. Come si spiega allora la tendenza del popolo italiano a credere alle illusioni populiste? C'è stato un «corpo in frammenti» che l'unità politica dell'Italia non ha affatto ricomposto. Basti pensare alla questione meridionale. E dove manca l'unità, o dove l'unità può essere concepita solo a un livello di teoresi culturale-intellettuale - il Rinascimento - tra il frammento e l'unità ideale impossibile da raggiungere si colloca ogni volta lo sguardo ipnotico del leader, che funziona come punto di identificazione narcisistico ideale di tipo verticale che rende possibile una unità illusoria o che, come è accaduto per la Lega, mostra come un frammento possa assumere la dignità ideale di una nuova forma compiuta di unità. È un'ipotesi, solo un'ipotesi di lettura... Dobbiamo forse partire dal corpo in frammenti dell'Italia per cogliere la disponibilità del popolo italiano a credere alle illusioni narcisistiche. Allora tra il corpo in frammenti e il vagheggiamento solo ideale di un'unità irraggiungibile, il leader populista rende possibile un'unità ipnotica, l'illusione di essere un solo corpo attraverso il delirio dell'identificazione di massa con il capo. È un fenomeno che si è ripetuto più volte nel nostro paese.

*Questa mancanza di traduzione linguistica è come se facesse passare attraverso un'identificazione corporea il discorso politico. Parlavamo prima degli elementi che tu hai ricavato a partire dall'esperienza clinica sulla bulimia e sull'anoressia, cioè su due forme di miopia rispetto al desiderio del corpo; tu trovi anche qui, in Berlusconi, una forma di miopia rispetto al proprio corpo?*

Abbiamo l'esaltazione fallica del corpo come infrangibile, bionico, capace di performance strabilianti che provocano invidia nei suoi simili. Come quando il medico di Berlusconi ci raccontava che i suoi organi avevano trent'anni in meno di quelli normali. È l'idea di un corpo inossidabile, non-castrato, che nelle analisi di Reich o di Fromm, ma anche di altri psicoanalisti che si sono occupati del consenso di massa, viene situato come fenomeno basilico di aggregazione del consenso della massa. La massa si aggrega sulla condivisione di una identificazione all'Uno, a un corpo bionico - quello del Duce, del Capo, del Führer - che scongiura la castrazione...

*In questa versione ipermoderna della politica, berlusconiana, grillina, mi sembra che ci sia una differenza però importante con il populismo totalitario.*

Sì, perché qui la politica scivola da una sua manifestazione paranoica a una sua espressione perversa. Cosa avveniva nei grandi regimi totalitari? Che il corpo dei leader incarnava la missione della Causa, cioè incarnava l'ideale: Stalin incarnava la Causa del comunismo, Hitler la razza, la natura, Mussolini l'impero romano; ma ciò avveniva attraverso il cemento dell'ideologia; è il cemento dell'ideologia che chiude il buco della castrazione. Con Berlusconi non abbiamo più questo. Quando Berlusconi parla dei comunisti non sta riabilitando una conflittualità ideologica, sta facendo della pubblicità, sta promuovendo un prodotto. Berlusconi non crede nei comunisti, ma sa che l'argomento «comunisti» in Italia viene premiato dall'elettore. Il suo anticomunismo è una operazione di marketing, post-ideologica. Se i vecchi leader del totalitarismo sono retti dalla potenza della Causa, della Causa sovraindividuale, la novità che introduce Berlusconi è che al posto della Causa c'è il problema dell'erezione perpetua del proprio fallo.

*Nel tuo libro su Lacan, quando parli dell'invidia, dici: «L'oggetto colpito è una versione del soggetto che colpisce. È il suo "ideale esteriorizzato". L'ammirazione idealizzante dà luogo a un'aggressività invidiosa perché l'esistenza dell'oggetto mostra persecutoriamente al soggetto ciò che esso non è. In questo senso colpire l'altro è sempre un colpire se stessi». La furia berlusconiana, che è anche una furia aggregativa, questo scagliarsi contro i comunisti, i nemici, il suo vittimismo, che l'ha molto premiato in termini di marketing... tu non ci vedi un principio di invidia in questo senso?*

Io penso che Berlusconi non creda per niente al comunismo, alla presenza dei comunisti in Italia, penso che creda probabilmente all'esistenza di un complotto dei giudici contro di lui e i suoi interessi, ma non in modo paranoico... Il modello del funzionamento del potere nell'età che ha preceduto la caduta del Muro di Berlino è un modello fondamentalmente paranoico, ossia regolato da un forte principio di identità, di appartenenza e dunque da una relazione interno/esterno, amico/nemico molto forte. Credo che oggi, invece, la figura dominante sia quella della perversione; e la perversione, nella misura in cui non crede nella parola, nella misura in cui sfiducia la parola - tant'è che Berlusconi dice un giorno una cosa e il giorno dopo un'altra - crede solo alla consistenza del godimento; dunque tutto ciò che si intromette nel rapporto del soggetto perverso con il suo godimento è vissuto come una interferenza abusiva. I giudici, gli avversari politici e la stessa Costituzione sono questo per Berlusconi...

*Sono in un certo senso elementi della castrazione, come i segni sul corpo.*

Come la caduta dei capelli. Considera, per esempio, il rapporto di Berlusconi con la famiglia. Per un verso lui adotta, ma solo come tattica di marketing nel momento della sua discesa in campo, cioè nel '94, il mito italiano, cattolico della

famiglia. Ma lo fa solo per ottenere consenso, senza crederci. C'è una concezione pubblicitaria dei valori in generale e della famiglia. Non c'è nessuna passione ideologica, non c'è la convinzione cattolica militante che pensa che l'unica forma di legame autentico tra uomo e donna sia il sacramento del matrimonio: si tratta di un uso tutto strumentale e pubblicitario di questa trovata. Tant'è che Berlusconi come uomo si è rivelato totalmente eccentrico all'ideale cattolico del buon padre di famiglia e del marito fedele. Il punto è che questa discordanza tra il dire e il fare non genera perdita di consenso ma lo consolida. L'italiano medio rivede in queste contraddizioni tutte le sue proprie, ma risolte con la potenza del denaro e del carisma personale... È irresistibile!

*Come fa Berlusconi a non dare mai un valore di verità alle parole che dice? Sembra che lui stesso non ci creda. Io avevo definito la sua retorica una performatività vuota. Produce la verità che si identifica con l'effetto di autoaffermazione di sé. Ma mi chiedo come Berlusconi non si possa sentire a un certo punto a disagio a naufragare in questa contraddizione continua, in questo vuoto di verità, di coerenza, di senso.*

Il perverso si muove per scissioni continue, dunque non può assumere su di sé la propria contraddizione perché non la vede come tale. Nel nevrotico c'è invece confronto assiduo con le proprie contraddizioni: è questo che gli conferisce un tratto un po' depresso che manca sempre nel perverso. Le scissioni perverse generano personalità a compartimenti stagni perché sono «scissioni verticali», come direbbe Massimo De Carolis, che mantengono separati dei modi di essere che non si possono contraddire perché semplicemente non sono in rapporto tra loro. Freud la chiama *Ichspaltung*, cioè «scissione dell'Io». Quindi abbiamo il Berlusconi della famiglia e quello del bunga bunga scissi verticalmente. Se un nevrotico avesse queste due anime - il che è assai frequente - l'anima cattolico-familista e l'anima bungabunghista, si interrogherebbe di continuo sulla loro compatibilità e si sentirebbe diviso e afflitto dal senso di colpa a causa della loro reciproca esistenza. Il perverso invece vi convive senza nessuna incertezza. Ed è proprio questa assenza di dubbio, questa mancanza di senso di colpa, che può rendere il perverso una guida sicura, un leader che può aggregare il consenso in modo formidabile.

*Berlusconi e Corona sembrano incarnare i prototipi di una forma patologica diffusa tanto da farsi addirittura politica, anche se consideriamo da un certo punto di vista come l'innocentismo rispetto alle forme di illegalità parli di un desiderio di perversione, di incolumità si può dire, di eliminazione della Legge in nome di una possibilità di godimento infinito e impunità totale. Quasi mi riecheggiano le parole di san Paolo nella prima Lettera ai Corinzi, che è la versione biblica dell'interrogativo di Corona: «Se soltanto per fini umani ho lottato con le fiere ad Efeso, che utile ne ho io? Se i morti non risuscitano, mangiamo e beviamo, perché domani morremo».*

Corona dice un'altra cosa, dice: se questa è la nostra unica chance - una forma di immanentismo post-religioso - se questa è la nostra unica vita, perché dovremmo rinunciare a godere fino alla morte? La sinistra non sa rispondere con la dovuta forza a questa domanda anche se sarebbe il suo compito fondamentale: essere una alternativa alla risposta cinico-materialistica dell'iperedonismo. La sinistra tende a rispondere kantianamente, ed è una risposta che fa cilecca, soprattutto per i giovani. Salvo qualche eccezione personale, la sinistra si è limitata a dare una risposta kantiana alla questione-Corona: è la ragione che rifiuta una vita che si consuma solo per il godimento; noi siamo umani, animali sociali, e quindi diversamente dagli animali, ecc...

Questo genere di risposte non convincono i giovani. Bisogna trovare un'altra risposta e, secondo me, la psicoanalisi illumina quest'altra risposta che è una risposta antikantiana, perché parte dal fatto che l'eccesso abita l'uomo, non abita solo il berlusconismo, ma abita l'uomo in quanto tale. Il berlusconismo è un possibile destino dell'eccesso, ma ce ne sono altri. Esiste un destino non dissipativo, non perverso dell'eccesso. Si chiama desiderio. Come abitare questo eccesso fecondamente? Come non accontentarsi della realtà così com'è? Come non schiacciarsi sul principio di realtà? Come generare un altro godimento? Come realizzare un nuovo mondo? Come dare vita a un'altra soddisfazione? Qui l'eccesso prende la via di una forza plastica, dà luogo a nuove forme di vita. Questo soddisfa in modo nuovo la pulsione, questo la soddisfa di più che non il culo della Minetti! C'è più soddisfazione nell'incontro amoroso, nella costruzione di progetti, nella realizzazione di imprese, nella passione culturale, nella vita insieme, che non nel meccanismo perverso che obbliga la pulsione a godere serialmente e compulsivamente, senza erotismo. Non si tratta di demonizzare il godimento dell'eccesso, non si tratta di avallare una visione ascetico-sacrificale della vita. Si tratta di congiungere il godimento al desiderio. Jacques Lacan definisce questa congiunzione «amore».

*È in questo senso dunque una tua distanza dalla morale cattolica...*

I miei libri hanno ispirato molto gli intellettuali cattolici, in particolare il mio amico Mauro Magatti, che ha scritto due libri importanti a ridosso dell'*Uomo senza inconscio*. Il primo è *La libertà immaginaria*, il secondo è *La grande contrazione*. Sono due interpretazioni sociologiche di rilievo del rapporto tra capitalismo e nichilismo, che, tra l'altro, possiamo ritrovare anche nello stesso Lacan, perché non dimentichiamo che quando Lacan parla del discorso del capitalista siamo nel '72, nella primavera del '72 a Milano. È lo stesso anno in cui esce *L'anti-Edipo* a Parigi. Si potrebbe dire che *Il discorso del capitalista* di Lacan, che è una conferenza di poche pagine, e *L'anti-Edipo* di Deleuze e Guattari, che è un libro destinato a fare epoca, sono due commenti alternativi della stagione del '68. Deleuze dice che il '68 e lo spirito del capitalista ci introducono in un nuovo secolo, che Foucault si augurava essere deleuziano: un secolo dove ci siamo liberati dalla colpa, dal padre, dall'Edipo, dalla mancanza,

dal desiderio. Egli propone una lettura propulsiva del '68 e del suo esito politico e dunque anche dello spirito del capitalismo. Mentre Lacan esercita una lettura critica, Magatti direbbe nichilistica, del '68. La lettura di Magatti del mio lavoro, ma potrei citare anche quella di De Rita, interpreta l'opposizione tra desiderio e godimento come un'opposizione morale: il godimento è il male, mentre il desiderio è il bene. Invece nel ragionamento che ho appena sviluppato sull'eccesso, non c'è rifiuto del godimento in nome del desiderio. Al contrario: il desiderio è una via che ci permette di raggiungere un godimento capace di soddisfazione, un altro godimento, un *plusgodere*, come si esprimeva Lacan. Quello che si deve rifiutare è, piuttosto, il godimento mortale che è, in ultima istanza, il godimento incestuoso, il godimento della pulsione di morte, il godimento dei Proci, quel godimento che non libera la vita, ma la vincola a una nuova schiavitù. La liberazione di cui parla la psicoanalisi è senza comunione perché non è mai *liberazione dal godimento in nome di una religione del desiderio*, ma è un *movimento di liberazione dal godimento mortale grazie al desiderio*. Ma non escludo che Mauro Magatti, e con lui molti amici cattolici, possano condividere appieno anche questa affermazione.

*Questo è un punto centrale: nella lettura del berlusconismo come esito del '68 sembra scorgersi la lettura di una tradizione perversa che segue una specie di automatismo storico. Alle alla fine si rischia di buttare il bambino del desiderio con l'acqua sporca del godimento compulsivo. E di inserire anche la tua lettura in una specie di nichilismo morbido da convertire.*

Di qui, rispetto a Magatti, la lettura diversissima di Nietzsche che propongo. Per Magatti, come per Ratzinger, c'è una linea di continuità che va dall'illuminismo a Nietzsche, che attraversa il '68 e viene ripresa dal naturalismo vitalistico di Deleuze sfociando nel discorso nichilistico del capitalista. Io penso che neppure Deleuze stia del tutto su questa linea; basta rileggere *Mille piani* per trovare in diversi punti una rettificazione importante di alcune tesi retoriche dell'*Anti-Edipo*. Anche nello stesso Deleuze, quindi, c'è un'oscillazione altamente problematica nel concepire l'esperienza del desiderio tra spinta espansiva e necessità del limite. Ma soprattutto in Nietzsche possiamo trovare un pensiero fecondissimo sul tema del rapporto tra desiderio e godimento. Il problema di Nietzsche non è sostenere la volontà di potenza come puro arbitrio anarchico, come riduzione della libertà a fare quello che si vuole. Nietzsche poneva piuttosto la grandissima questione per cui l'umano *deve imparare a essere libero*. Egli poneva il problema del rapporto tra libertà e responsabilità in un'epoca in cui Dio è morto, cioè in un'epoca in cui non ci possiamo più rifugiare dietro a nessun idolo. In questa epoca, si chiedeva Nietzsche, saremo in grado di essere liberi, o ci rifugeremo, come poi è accaduto - e Nietzsche l'aveva previsto per certi versi - nei vari fondamentalismi come tentativi estremi di restaurare la vecchia voce di Dio? C'è un aforisma straordinario nella *Gaia scienza* intitolato, mi pare, «La caverna di

Dio», dove ci avverte che una volta constatata la morte di Dio c'è il rischio che la sua ombra ripopoli la caverna vuota. Attraverso quali forme? Non solo attraverso il fondamentalismo religioso, ma piuttosto seguendo la via del delirio scienziato e di quello ideologico-politico. Ecco le due ombre di Dio più pericolose del Novecento. Nietzsche si pone il problema di come si possa aspirare a essere liberi senza tentare di recuperare il cadavere di Dio attraverso le sue ombre.

*Che idea ti sei fatto di questo mondo cattolico che ha cercato di ridurti, di utilizzarti, anche spesso in buona fede?*

Direi sempre in buona fede! Ci sono degli aspetti del lavoro di Magatti che io apprezzo molto e su cui c'è una forte convergenza. La critica agli effetti antropologici del discorso del capitalista, per esempio. E tuttavia la pratica della psicoanalisi resta necessariamente extramorale, non può essere ridotta a una filosofia morale, e, soprattutto, a una filosofia che riproponga l'antitesi valoriale tra bene e male. D'altra parte mi sono sentito molto in sintonia con certe letture cristiane della mia opera, come quella di Gaetano Lettieri, gratificato dall'accoglienza affettuosa e intelligente che ad essa hanno riservato Enzo Bianchi e la sua straordinaria Comunità di Bose, commosso dalla lettura appassionata di padre Ulisse Bresciani di Mantova. Io provengo da un mondo contadino e cattolico. Per me, come ho scritto, pregare è stato come respirare, almeno fino all'età dell'adolescenza, dove mi sono insubordinato a questa cultura che mi pareva elogiare il sacrificio e la mortificazione contro il desiderio. Mi sbagliavo. Se c'è una potenza sovversiva nel messaggio cristiano che ho potuto ritrovare in questo ultimo decennio, sta proprio nella rivalutazione che esso compie della potenza generativa del desiderio! L'abbandono giovanile della mia cultura cattolica di provenienza è avvenuto attraverso l'adesione al marxismo, soprattutto nella sua versione critica, occidentale (Gramsci, Scuola di Francoforte) e in seguito, attraverso la lettura di Nietzsche, di Sartre, di Deleuze, alla psicoanalisi. Io mi sento cristiano, non cattolico; mi sento di appartenere alla cultura cristiana, che è una cultura alta della responsabilità. Dove però il termine *responsabilità*, e questa è la grande novità che Derrida sottolinea come propria del cristianesimo, non è più in rapporto all'ideale, né a una valorialità ontologica, non è la responsabilità platonica del filosofo per la *polis* o per la verità, ma è per l'alterità del prossimo, per l'altro uomo, per il suo nome proprio; è una responsabilità che s'incarica del particolare, del singolare, della sua insostituibilità. Non è mai una responsabilità astratta, generica, rivolta all'universale...

*Un altro degli autori a cui mi sembra che riconosci un debito è forse Levinas, la sua ricezione in ambito cristiano.*

Sì, certo, Levinas ma più ancora Sartre, perché i miei studi filosofici sono stati molto orientati sugli autori classici dell'esistenzialismo: Kierkegaard e la coppia Heidegger-Sartre, in particolare. *Essere e tempo* e *L'essere e il nulla* sono stati

i miei due testi di formazione. Da ragazzo l'incontro con Marx rispondeva alla mia avversione nei confronti del sapere erudito, scolastico, impolverato dell'Università. Nella filosofia della prassi vedevo lo sforzo profondo di accostare la filosofia alla vita, di rigettare una riduzione della filosofia a una vuota ermeneutica. È il programma che si affacciava nella celebre xi tesi di Marx su Feuerbach: «I filosofi sinora hanno interpretato il mondo. Si tratta adesso di cambiarlo!» Questa istanza trasformativa della filosofia della prassi si è poi intersecata con Nietzsche e con Heidegger e Sartre per sfociare infine nella psicoanalisi, la quale è precisamente una pratica simbolica che punta a trasformare il reale del soggetto. Quello che avevo inizialmente trovato nella filosofia attraverso Sartre, ovvero il tema capitale della responsabilità – si è sempre responsabili di fare qualcosa di quello che l'Altro ha fatto di noi – l'ho poi ritrovato in una pratica, quella della psicoanalisi: cosa ne hai fatto di quello che l'Altro ha fatto di te? Non è certamente l'idea della libertà come autoaffermazione di sé, priva di condizionamenti, ma l'effetto di una torsione più radicale: cosa hai fatto del tuo passato, cosa hai fatto di quello che le parole degli altri hanno fatto di te, come hai tradotto la lingua dell'Altro, quella lingua che ti ha costituito? Questo mi pare un punto sensibile della mia ricerca che non è affatto estraneo né a Levinas, né alla visione cristiana della vita. Di fatto è stato il «miracolo» della nascita del mio primo figlio, nel 2004, a sospingermi nuovamente verso le mie radici cristiane. *Che cosa resta del padre?* è forse il libro che rende pubblico questo mio ritorno più intimo al cristianesimo.

*Ma che idea ti sei fatto del mondo cristiano e cattolico in Italia?*

L'idea di un mondo molto variegato. Devo dire che mi hanno chiamato a parlare tutte le anime del cristianesimo; cattolici, protestanti, battisti, movimenti, comunità... Comunione e Liberazione è la sola che non mi ha invitato. Forse non è un caso... Sono andato a parlare dappertutto, sempre con grande interesse e curiosità. E sempre accolto con gentilezza e grande attenzione. Mi sono fatto un'idea di un mondo variegatissimo. Per me meno è confessionale, più è interessante; più è libero dalla teologia scolastica e più è ricco e sorprendente. Da Pierangelo Sequeri, che è il direttore della Scuola teologica di Milano, ai parroci di provincia, ho sempre trovato un pubblico attento e interessante, salvo in rare occasioni in cui ho colto un irrigidimento ideologico, ad esempio su uno dei miei temi fondamentali, che è quello per il quale la paternità è fondamentalmente sempre adottiva, non passa dal sangue, non passa dallo spermatozoo, non passa dalla biologia, ma può derivare solo da un atto... Ecco, questo punto in certe situazioni di cattolicesimo intransigente poneva il problema dell'inizio della vita e la mia posizione in questo senso non può che essere radicalmente alternativa a quella cattolica... Perché per me l'inizio della vita è il «sì» dell'adozione, il «sì» dell'adozione simbolica. Se manca questa per me la vita non è lo spermatozoo che incontra l'ovulo. È anche il valore che ho attribuito a Frankie in *Million dollar baby*, dove il massimo gesto



d'amore verso Maggie è quando le dà la morte, le dona la possibilità di morire. Anche su questo ci sono stati dei punti inevitabili di attrito. Chi mi invitava sentiva comunque che nel mio lavoro c'era un nuovo discorso possibile sul padre, che il padre non veniva messo in soffitta come un arnese vecchio, di una altra epoca, inutilizzabile, che c'era qualcuno che tornava a ragionare, anche se da una posizione diversa, sulla questione paterna... È questo, credo, che ha reso il mio lavoro interessante per il mondo cattolico. L'idea di ripensare il padre dai piedi, non più come simbolo di Dio in terra, ma con gli occhi del figlio, come testimone indebolito, come atto singolare di una testimonianza che non ha più nulla di ideale... Ecco, credo che questo abbia smosso qualcosa, che abbia reso il mio lavoro interessante ai loro occhi.

*Tu usi il cinema, la letteratura, l'arte, come i film di Eastwood, i libri di Roth, di McCarthy, cercando di mappare le figure di questa testimonianza, di questa paternità adottiva, del senso di responsabilità, del passaggio di testimone generazionalmente parlando. Come ti è utile la letteratura in questo senso? Non pensi che i libri di Roth, i film di Eastwood in qualche modo prestino il fianco anche a una lettura reazionaria, nostalgica da cui tu stesso metteresti in guardia?*

Questo è un altro equivoco. Io vedo due equivoci ricorrenti nella lettura dei miei testi: uno è quello scolastico-cattolico, l'altro è quello di sinistra. Da questa parte il lettore che io stimo maggiormente è il mio caro amico Rocco Ronchi. Lui mi rimprovera, in fondo, di assumere una posizione nostalgica che mirerebbe al recupero di una funzione fondativa della paternità che rischierebbe di far regredire anche la psicoanalisi di Lacan verso una logica ancora di tipo edipico. Su questo sfondo nostalgico si genererebbe poi una interpretazione della dialettica tra godimento e desiderio come una opposizione morale. Tant'è che in una intensa recensione apparsa sul *Manifesto* relativa al mio *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Rocco teorizza la mia estrema prossimità con Pasolini: il cristianesimo, l'edipismo, il recupero nostalgico di un'epoca irreversibilmente trascorsa, un certo idealismo estetico, ecc... Io rispetto molto l'intelligenza critica di Rocco Ronchi, e più in generale il suo lavoro filosofico, e trovo anche che la chiave «Pasolini» non sia per nulla estranea. Anzi. In fondo le accuse di conservatorismo destrorso le ho ricevute anch'io, nel mio piccolo. Ma non mi ritrovo per niente in quella atmosfera nostalgica che caratterizza il pensiero pasoliniano. Io sono lacaniano e Lacan comincia dove Pasolini finisce. Come abitiamo il nostro tempo? Questo mi interessa. Non tanto come il nostro tempo ci porta a rimpiangere un tempo che non c'è più, che è un po' la dimensione rousseauiana del discorso pasoliniano. Gli esempi di Roth, Eastwood, McCarthy sono esempi reazionari? Be', non lo so, non mi pare...

*Non reazionari, forse esagero. È che incarnano una visione alle volte rigida*

*del mondo, in cui la visione del presente è molto pessimista. Perché tu fai appello al cinema, alla letteratura?*

Io leggo la letteratura alla ricerca di figure. Per esempio il padre della *Strada* di McCarthy. Il padre della *Strada* è un padre che sopravvive. Non è il padre che esercita il potere. Non è il padre che ha l'ultima parola sul senso della vita e della morte, sul bene e sul male, su ciò che è giusto e su ciò che non lo è. Il padre della *Strada* è un padre che sopravvive perché sopravvivere in quel contesto apocalittico è il dono più grande che può fare a suo figlio... Sopravvive contro tutto. Fa una scelta diversa da quella della madre, che decide di suicidarsi. E questa dimensione della sopravvivenza è già in sé una testimonianza. Per quanto la vita sia sprovvista di senso, per quanto sia assurda, insensata, bisogna continuare e andare avanti, bisogna essere quelli che sopravvivono, quelli che restano. McCarthy ci propone una metafora estrema e agghiacciante del nostro tempo, che è un tempo governato da un godimento mortale, senza freni, dominato da un ritorno del reale che devasta ogni argine simbolico. McCarthy descrive un tempo senza padre, dove però il padre reale è colui che resiste alla sua completa evaporazione simbolica. Il problema della *Strada* è proprio quello di come fare esistere un padre in un'epoca che si costituisce sulla sua evaporazione. La risposta che ci consegna McCarthy è che un padre ha anzitutto il compito di sopravvivere. E che la sua sopravvivenza fa esistere un orizzonte. Quello che mi colpisce, come lacaniano, è che qui il punto centrale della dialettica del riconoscimento non ruota più attorno al nome, ma all'atto. McCarthy mette in scena un riconoscimento che prende forme sensibili, materiali, che si inspessisce. Il padre si prende cura fisicamente del figlio, lo ripara, lo veglia, lo lava, lo nutre. La dimensione singolare dell'atto sopravanza quella universale del Nome del Padre, vale a dire la struttura simbolicamente pura della paternità. Nell'epoca in cui il Nome del Padre evapora, affinché resti qualcosa del padre, affinché qualcosa del padre sopravviva, è necessario che ci sia una sua incarnazione singolare. È solo questa incarnazione che può far esistere di nuovo il valore del nome. Questo per me è il passaggio centrale. E ha una forte risonanza politica. Per riabilitare la dimensione simbolica della politica, oggi completamente screditata, c'è bisogno di testimonianza. Il valore della politica non è più garantito ideologicamente dalla forza delle tradizioni, dalla autorevolezza simbolica dei partiti. Per riabilitare la politica non serve il nome ma l'atto. Come accade per il padre della *Strada*. Testimonianza di come un padre sperduto in un mondo senza Dio sia riuscito a sopravvivere e a non impazzire o suicidarsi. Questa testimonianza può essere la condizione attraverso cui rendere di nuovo possibile l'evocazione del Nome del Padre. Non dall'alto, ma dal basso. C'è un altro aspetto del romanzo che mi ha profondamente commosso: la cura che quest'uomo ha per suo figlio ha qualcosa a che fare con l'esistenza di Dio. Non stiamo certamente parlando del Dio della teologia. Nel romanzo il padre dice a un certo punto: «Finché esiste un bambino, esiste la possibilità di Dio». Non è più Dio che discende e si realizza

nel mondo, che si incarna e diventa bambino, ma è la sola esistenza di un bambino che può far esistere Dio! Ancora una volta si può recuperare il Nome del Padre solo attraverso l'atto singolare della testimonianza. Il bambino rappresenta il futuro, l'avvenire, l'orizzonte, l'andare verso sud, verso il mare... Come accade anche a Telemaco. Il bambino costringe l'apertura dell'orizzonte. E del resto lo sguardo di Telemaco, diversamente dalla cecità di Edipo, ha a che fare proprio con questa necessità di tornare a guardare l'orizzonte.

*Il bambino di McCarthy è la figura che cercavi, una figura premonitrice di Telemaco?*

I giovani di oggi assomigliano a Telemaco. Telemaco è il mio personale sviluppo del bambino della *Strada*. Telemaco che guarda il mare e che si aspetta che qualcosa dal mare torni. Certo, Telemaco si aspetta che dal mare tornino le vele gloriose della flotta invincibile del padre, che dal mare, insomma, torni il padre eroe, sovrano, guerriero e carismatico. E invece Ulisse tornerà dal mare irriconoscibile, come un immigrato, un mendicante, un povero, un vecchio... Telemaco, in un primo momento, infatti, non lo riconosce. Ma è anche questa la sua lezione. Si può riconoscere il padre anche nel sorriso timido di un sindaco. Le nuove generazioni, insomma, sono alla ricerca non tanto di un padre-eroe, quanto di un padre-testimone. Di un padre cioè capace di mostrare, nella propria esistenza singolare, la possibilità concreta di tenere ancora insieme la Legge e il desiderio.

*Ma questa figura di Telemaco non ti sembra che conosci ai giovani una sorta di destino attendista? Mi viene in mente come in politica in questi anni abbia fatto breccia un'idea opposta se vuoi, ancora francamente edipica, che è la retorica della «rottamazione».*

Anche la mia elaborazione del complesso di Telemaco è stata vista da alcuni miei critici come l'espressione di un pensiero nostalgico; Telemaco attende un padre che viene dal mare e che riporti un ordine patriarcale nella *polis*... Le cose non stanno così. Per me nel complesso di Telemaco non c'è nessuna nostalgia. È chiaro che Ulisse non tornerà come un padre carismatico, come un padre che ha diritto sulla vita e sulla morte, perché appunto quel padre è irreversibilmente evaporato. Ma il padre di Telemaco non è Godot! Piuttosto è l'indicazione di un diverso rapporto tra le generazioni. Mentre Edipo pone la generazione dei padri sull'asse mortale di un conflitto spietato dell'uno contro l'altro; e mentre Narciso opera una simmetrizzazione speculare della asperità che anima il conflitto tra le generazioni - i padri che si confondono coi figli, i figli che si confondono con le madri, i padri che vanno a raccontare ai figli le loro vicende amorose, il mondo degli adulti che è diventato totalmente permeabile agli occhi dei figli - Telemaco insiste invece nel porre la differenza tra le generazioni e nell'attendere il padre, nel voler essere un giusto erede. È questa la sua aspirazione. Essere un giusto erede. Per questa ragione non attende

passivamente il padre. Si muove, lo cerca, va alla sua ricerca, compie degli atti. E soprattutto quando il padre torna non lo riconosce. Ecco il punto che voglio amplificare: questa esperienza del non riconoscimento del padre. Il padre ha un aspetto totalmente diverso da quando è partito. Ora è un mendicante. È solo il figlio che può ricostruire l'incontro col padre, che può renderlo di nuovo possibile.

*E l'ideologia della rottamazione come la leggi all'interno di questo recupero di un bisogno del paterno post-evaporazione?*

Ecco, nell'ideologia della rottamazione, io vedo due cose, se vuoi diverse tra loro: una luce e un'ombra. L'ombra ai miei occhi è evidente, ed è il rischio di riprodurre una conflittualità di tipo edipico, sebbene rovesciata di segno. La vecchia generazione non molla il posto, non vuole tramontare, non vuole uscire di scena, non vuole passare il testimone e uccide i figli, secondo un'inversione traumatica e paradossale del legame edipico: per cui non sono i figli che esprimono un voto di morte per il padre, ma sono i padri che occupano tutti i posti di potere e non fanno tramontare, sono i padri che uccidono i figli. L'ideologia della rottamazione reagisce però solo specularmente a questo problema, ponendo il rinnovamento in termini anagrafici, il che è una sciocchezza. Non è che essere giovani anagraficamente qualifica ed essere vecchio anagraficamente squalifica. Questa idea è un'idea ingenua e propagandistica. E, soprattutto, la parola *rottamazione* rischia di misconoscere il senso del debito e dell'eredità. Quando si dice che bisogna rottamare i padri, si rifiuta l'eredità, si rifiuta la continuità storica, si rifiuta la propria provenienza. E quando qualcuno rifiuta il debito s'incammina su un terreno assai scivoloso che non porta niente di buono, almeno dal punto di vista della psicoanalisi. È solo la soggettivazione del debito che rende possibile la separazione...

*Quali sono invece le luci?*

La luce secondo me è che nel gesto della rottamazione, in ogni caso, c'è una assunzione di responsabilità. Telemaco non sta lì fermo ad aspettare. Sarebbe una posizione solo nostalgico-melanconica. Aspettare che arrivi il padre ideale che può salvarci! Ma, come dice Heidegger, nessun dio ci può salvare. Telemaco è il giusto erede perché interpreta l'ereditare come movimento di riconquista. Egli si muove, rischia la sua vita, ripercorre le orme del padre. Si muove, si mette in viaggio e questo movimento lo porta ad assumersi nuove responsabilità. Tieni conto che *Il sergente nella neve* di Mario Rigoni Stern racconta di un sergente che si trova un carico di responsabilità enorme rispetto alla sua vita e a quella dei suoi compagni impegnati nella ritirata di Russia. Rigoni Stern l'ha scritto che aveva vent'anni e noi che lo leggiamo oggi abbiamo l'idea che ci sta parlando almeno di un quarantenne... Quindi il fatto che il sindaco di Firenze abbia cercato di impugnare con vigore il testimone della responsabilità io lo

vedo come un fatto assolutamente positivo. Non si può stare ad aspettare sempre.

*Secondo te è cambiato qualcosa in questo passaggio elettorale? Il post-elezioni prevede un passaggio di testimone o ti sembra che ancora valgano le retoriche della rottamazione, di vecchi e nuovi politici?*

Esiste anche una responsabilità del nuovo, non solo del vecchio. Lo slogan della rottamazione è stato infelice quanto quello dell'«usato sicuro». Se la metafora dell'usato sicuro era sintomatica di una difficoltà a immaginare il trauma necessario del cambiamento - tenere quello che si ha ad ogni costo - quella della rottamazione fallisce il senso autentico dell'ereditare. Il vecchio padre si è irrigidito nella sua posizione perché non si è sentito riconosciuto dal figlio. L'ideologia della rottamazione voleva fare a meno dei padri senza servirsi di loro. Impraticabile: l'anima necessariamente conservatrice del partito e dei suoi organi istituzionali ha reagito emarginando il nuovo e uccidendo il figlio ribelle.

Illustrando il complesso di Edipo, Freud aveva messo in luce come la relazione tra i figli e i padri sia marcata da una ambivalenza profonda: il padre non è solo la rappresentazione eroica di un ideale ineguagliabile, ma è anche un rivale con il quale si combatte un duello all'ultimo sangue. La dimensione conflittuale dell'Edipo si risolve solo se le armi vengono deposte e si sancisce un armistizio: il padre deve riconoscere il suo inevitabile tramonto lasciando il suo posto al figlio, mentre il figlio deve riconoscere al padre il debito simbolico del dono della vita. Il padre diventa così una funzione indispensabile nella trasmissione dell'eredità e il figlio, in quanto erede, avrà il compito di realizzare in una forma nuova ciò che ha ricevuto. Se il padre o il figlio non riconoscono questa discendenza simbolica, la dialettica edipica può incancrenirsi in una rivendicazione sterile: il padre impedisce al figlio di avere un suo posto nel mondo rifiutando di tramontare; mentre il figlio esige la morte del padre e il rinnegamento della sua provenienza e del debito che essa implica. Il conflitto si imbarbarisce: il nuovo vuole uccidere il vecchio perché il vecchio non lascia posto al nuovo e il vecchio non lascia posto al nuovo perché il nuovo non vuole riconoscere il suo debito nei confronti del vecchio. È lo stallo che ha paralizzato il PD.

*Prima parlavi di un'impossibile eredità per il PDL, di Berlusconi strutturalmente privo di possibili eredi. Ma lo stesso problema dell'eredità già oggi sta attraversando e attraverserà fatalmente il movimento dei grillini: che tipo di evoluzione avranno questi movimenti senza eredi?*

Il padre di questo movimento non rappresenta per nulla il vecchio, la provenienza, la radice, la memoria, l'istituzione. Questo nuovo padre si propone come senza storia, senza memoria, senza provenienza, senza un volto politicamente riconoscibile, mascherato, radicalmente post-ideologico. Non ha

mai voluto entrare sulla scena edipica della politica, ma si è sempre mantenuto fuori (Lacan gli direbbe; ma «fuori» da cosa? Tu pensi davvero che esista un «fuori»?). Il rifiuto del confronto con gli altri è una cifra essenziale di questa posizione, che si propone come sorretta da un ideale di incontaminazione. La dialettica democratica lascia allora il posto all'insulto dell'Altro, che si mescola, come spesso accade in ogni fondamentalismo, con un *fantasma di purezza*: da una parte i puri, i redentori, dall'altra gli impuri, gli indegni. Di qui la forza anarchica e sovversiva del movimento, e il suo potere straordinario di aggregazione di fronte a un mondo politico drammaticamente corrotto e incapace di rinnovarsi dall'interno. La saggezza del nostro Presidente della Repubblica, che difende giustamente il diritto del popolo italiano a scegliere i suoi rappresentanti, urta drasticamente contro l'uso violento dell'insulto con il quale il padre del nuovo movimento insiste nel praticare il non-confronto con gli altri. Ma che padre è quello che si manifesta attraverso l'insulto? Si tratta di un padre che non ricalca più in alcun modo il modello edipico del padre come simbolo della Legge. Si tratta di un padre-adolescente, di un padre-ragazzo, che parla, si esprime e si veste come fanno i suoi figli. Si tratta di un padre che rivela sintomaticamente quella alterazione profonda della differenza generazionale che è un grande tema, anche psicopatologico, del nostro tempo. Nondimeno questo padre che si maschera con gli abiti dei figli è un padre che non vuole rinunciare a esercitare il suo diritto assoluto di proprietà sui figli. Si provi a mettere questo padre di fronte alla critica o al dissenso e si vedrà in che cosa consiste la sua pasta. Dietro ogni leader totalitario che reclama la democrazia si cela una insofferenza congenita verso il tempo lungo della mediazione che la pratica della democrazia impone.

*Questi padri adolescenti obbligano in un certo senso i figli ad annullarsi.*

Il problema dell'eredità sembra rovesciarsi rispetto a quello che è accaduto alla sinistra: non è il padre come simbolo del vecchio che non vuole abbandonare il suo posto di fronte alla minaccia edipica della rottamazione, ma saranno probabilmente i figli che dovranno assumersi la responsabilità di non essere più «fuori» dalle istituzioni, essendone diventati invece dei diretti rappresentanti. Quando un movimento come quello del M5S rappresenta in Parlamento il venticinque per cento non può più chiamarsi fuori, non può rivendicare una natura extraparlamentare, non può non assumere la responsabilità dei propri atti. Io mi auguro che questo movimento conquisti la sua libertà di parola e di pensiero; saranno allora i figli a esigere il dialogo politico - rifiutato dal loro padre in quanto segno di indegnità - come unica condizione per assicurare a un paese in gravi difficoltà un governo possibile. A questi nuovi figli dal viso pulito e dagli ideali forti dobbiamo affidare il compito di far ragionare un padre che sembra - almeno sino a questo momento - rifiutare la responsabilità che sempre comporta la sua funzione e mascherarsi da «anima bella», che per Hegel era quella figura della *Fenomenologia dello spirito* che

pretendeva di giudicare la storia dall'alto della sua beata innocenza senza considerare che nessuno mai può giudicare la storia senza considerare di farne parte.

*La tua lettura lacaniana dell'evaporazione del padre mi è sembrata echeggiare ancora nel gesto di dimissioni di Benedetto XVI. Tu come l'hai interpretato questo gesto di Ratzinger?*

Be' è il caso di dire che Nanni Moretti lo aveva previsto. Aveva previsto che l'evaporazione del padre avrebbe intaccato anche il corpo della Chiesa e la sua massima autorità, rappresentata dal Vescovo di Roma, dall'erede di Pietro. Ma colpisce ancora di più che questa evaporazione travolga un papa che in tutti i modi ha cercato di preservare l'immagine del padre-papa come immagine incontaminata. La sua speculazione dottrinaia teologica e la sua politica non hanno per nulla facilitato il cambiamento interno alla Chiesa cattolica. Si pensi solamente alla sua chiusura su ogni istanza di apertura della Chiesa in materia sessuale, di libertà di pensiero, di accoglienza del contributo teologico e pastorale delle donne, nel campo dei grandi temi bioetici, dell'impegno in difesa dei più poveri... Se si paragona l'opera sociale e teologica di Ratzinger a quella del cardinale Martini si resta basiti per la differenza di respiro che le anima. Ma è proprio questo papa conservatore a compiere quello che in psicoanalisi ha la natura di un vero e proprio atto. Cos'è un atto? È qualcosa che ci risveglia dal sonno delle nostre abitudini, è qualcosa che introduce nello scorrere anonimo della nostra vita ordinaria una scossa che ci rende impossibile continuare a vivere come prima. Un atto destruttura un campo consolidato e ci impone di ristrutturarlo, di dare a questo campo una nuova forma. Tale è stato l'atto di Ratzinger rispetto al campo del cristianesimo. E colpisce che sia stato proprio il difensore più dogmatico della Chiesa cattolica e delle sue istituzioni a introdurre questo atto che impone a tutto il mondo cristiano un ripensamento radicale della sua funzione nel nostro tempo, che obbliga al rinnovamento sebbene sia stato compiuto da qualcuno che al cambiamento si è sempre opposto. In questo vedo la sua grandezza e il suo paradosso. Ma è indubbio che Ratzinger con questo atto contribuisca in modo decisivo a fare esistere ancora il cristianesimo come possibilità della vita umana. Non è allora un caso che il nuovo pontefice si sia nominato Francesco e, almeno a giudicare dai suoi primi atti, tenda a dirigere nuovamente l'azione della Chiesa subordinandola al primato della predicazione evangelica. Non può non colpire la differenza tra questi due papi. Il primo ha voluto restaurare un padre inavvicinabile, che parla in latino, che volge la schiena ai suoi figli, che s'identifica con un simbolismo fallico estremo. Il secondo, che sceglie per primo nella storia dei papi il nome di Francesco, è l'espressione di una posizione mistica che sceglie il creato come miracolo permanente e la povertà come imitazione di Cristo, si genuflette dal balcone di San Pietro davanti al suo popolo, si china a lavare i piedi di una detenuta musulmana mostrando che il padre nel cristianesimo non è esente dalla

castrazione e dalla mancanza. Tutto questo fa ben sperare. Tuttavia non bisogna dimenticare che è l'atto di Benedetto XVI che ha reso possibile questa nuova incarnazione della paternità. Che è quell'atto, l'umiltà radicale e cristiana di quell'atto, ad aver reso possibile Francesco.

*Ma dunque cosa leggi davvero nell'atto delle dimissioni, cosa vuol dire lasciare il proprio posto?*

La vita umana necessita sempre di maschere per esistere. È un fatto: ciascuno di noi ne indossa una o più d'una quando si trova impegnato nelle funzioni e nei ruoli sociali che lo riguardano. Non a caso l'interrogativo: «Ma chi credo di essere?» spesso attraversa il dubbio della coscienza che muove qualcuno verso il gesto della dimissione da un incarico, della rinuncia a occupare un posto di prestigio. Per questo i soggetti che credono senza incertezze al proprio Io sono solitamente soggetti immuni dal rischio di dimissioni, in quanto privi di quella distanza da se stessi che rende possibile l'autocritica e il riconoscimento dei propri errori. Mentre una leadership consapevole si misura dal modo in cui sa lavorare per preparare la sua dissoluzione, rendendo possibile il suo ricambio, la trasmissione simbolica della sua eredità, un eccessivo attaccamento al proprio Io rende impossibile l'esercizio di una leadership democratica perché resiste al principio della delega della responsabilità. Accade sia in Grillo che in Berlusconi: il loro partito o il loro movimento non può prescindere dal loro nome proprio. Proprio perché l'amore è solo amore per il nome dell'altro, per il nome proprio dell'altro e non è mai amore dell'amore, amore per la vita, non possono esistere partiti dell'amore. Casomai, l'abbiamo detto, possono esistere partiti dell'odio, ma non partiti dell'amore. È stata una illusione che ha accomunato, non a caso, Berlusconi a Ilona Staller. Quando un partito o un movimento è figlio senza storia, figlio in provetta, artificiale, del suo leader, c'è una identificazione massiva tra il padre e il figlio. È uno dei modi più patologici di fallimento dell'eredità. Clonazione, riproduzione, assimilazione dell'uno nell'altro, del figlio nel padre, del padre nel figlio... Non c'è trinità simbolica, ma specularità immaginaria.

*Sarebbe impossibile allora immaginare di fare un passo indietro, di rinunciare, di tramontare...*

Perché vi sia il gesto autentico di rinuncia vi deve essere esperienza tormentata del dubbio e della propria vulnerabilità. Gli incarichi, i ruoli professionali, le funzioni sociali, le investiture pubbliche, insomma tutto ciò che offre una identità collettivamente riconoscibile, ricopre il carattere finito, mortale, leso dell'esistenza umana. Il gesto delle dimissioni è allora sempre ricco di echi emotivi, perché implica la caduta della funzione stabilizzatrice e rassicurante di tutte queste maschere, che agiscono come dei veri e propri abiti identificatori. Si tratta di una spogliazione traumatica che riporta la nostra vita alla sua condizione più nuda. È l'ora della verità; l'evento che ci ricorda che il



nostro essere è irriducibile alla maschera sociale che lo riveste. Per questa ragione nel soggetto dimissionario - nell'atto della rinuncia, nel passo indietro - possiamo rintracciare sempre una quota depressiva legata alla perdita dell'identità narcisistica che l'identificazione alla maschera pubblica garantisce. Ma può valere anche il contrario: dare le dimissioni può significare, per chi compie questo atto, un effetto salutare di liberazione dai lacci della maschera. All'uomo - che è un essere in continuo divenire - l'abito rigido dell'identificazione appare sempre come un abito troppo stretto; lasciarlo cadere può allora allargare la vita, può essere una perdita feconda che rende possibile un affacciarsi rinnovato sul mondo. Per la psicoanalisi la malattia e la sofferenza mentale sono legate a un eccesso di identificazione rigida al proprio Io e al suo ideale di padronanza. Il gesto della dimissione è un test di salute mentale perché implica la capacità del riconoscimento del proprio limite, cioè della propria castrazione. Non a caso è proprio la Legge simbolica della castrazione a presiedere l'intero percorso evolutivo della vita, il quale esige in realtà continue dimissioni simboliche: il bambino deve dimettersi dal suo ruolo per entrare nelle turbolenze attive dell'adolescenza; l'adolescente deve dimettersi per assumersi la responsabilità della vita adulta e, a sua volta, l'adulto deve affrancarsi dal proprio Io per accettare la vecchiaia come transizione finale verso la morte. E non è forse proprio questo ultimo passaggio della vita a rivelare che l'attaccamento a una identità rigida non può essere il destino dell'uomo, ma soltanto il tentativo, tragico o farsesco, di rivestire artificialmente la sua finitezza mortale? Non è forse questo che s'incontra ogni volta che si dà gesto autentico, non solo tattico, di dimissioni? Non è per questa ragione che Nietzsche pensava all'uomo come a un «ponte», a un «tramonto», a un essere destinato a superare sempre se stesso, a un «oltreuomo»?