

La psicoanalisi come sintomo della crisi del patriarcato

Romano Madera, Milano

È strana l'insensibilità alle parole che si sente spesso circolare dentro discorsi e scritti degli psicoanalisti. Gran parte del vocabolario freudiano è ancora in uso, anche quello che si riferisce alla femminilità e alla sessualità femminile: «invidia del pene», «donna fallica» e l'insieme dei concetti legati a questa terminologia. Spesso con significato mutato, inseriti in un modello relazionale e non più pulsionale, da chi tiene conto di cosa è cambiato dalla Klein e da Fairbairn in poi, a volte inseriti, per marcare la propria apertura o disinvoltura, in altri contesti teorici, come quello della psicologia analitica. A profusione poi queste espressioni compaiono come vaghe metafore, con sovrano dispregio delle teorie e in nome di una «clinica» che, più o meno miracolosamente, riesce ad elevarsi oltre i pensieri, dei quali, volente o no, continua ad essere imbevuta, soprattutto quando crede di poterne fare a meno. Perché non usare per le parole, e le teorie sono prima di ogni altra cosa parole, quella attenta, religiosa considerazione, che riserviamo loro, appunto, nella clinica, quando ne esploriamo il contesto con attenzione più amorosa di quella dei filologi? Questo è in fondo il nostro vanto, l'arte di ascoltare non solo l'esplicita concordanza, ma l'irraggiamento più tenue, fino all'associazione più lontana, lungo il filo sottile e tenace dell'emozione. Perché non prestare un'attenzione simile al nostro discorrere, al peso, a volte mostruoso, di termini che si pretendono scientifici solo per-

che non è stata indagata a fondo la loro genealogia? Per quanto mi riguarda ritengo l'intero complesso delle teorie freudiane sulla femminilità già confutate fin dai saggi di K. Horney, non a caso ispirate da un filosofo-sociologo come Simmel (1). Dico «non a caso» perché l'impostazione di Simmel, comunque più attenta al divenire storico-sociale, contribuisce ad evitare di proiettare sulla fisiologia sessuale femminile, e sul suo vissuto psicologico, inferiorità e svalorizzazioni che nascono nel contesto culturale della società, nei suoi modelli e codici di comportamento. Nella Horney il superamento di Freud si muove in questo senso, anche se, a volte, problematicamente, quando vuole appoggiare le sue tesi, circa l'invidia della capacità procreativa della donna, sulla biologia. È lo stesso errore di Freud, soltanto rovesciato.

Lo spazio, teorico e simbolico, che separa Horney da Irigaray colma in gran parte queste lacune, inevitabilmente dopo che il movimento di emancipazione delle donne, e le rivendicazioni di «uguaglianza», hanno lasciato il passo ad una elaborazione tesa a pronunciare e a praticare, su tutti i piani, la differenza femminile, come unica vera liberazione dalla sudditanza al patriarcato (2).

Eppure il discorso psicoanalitico esce da questa critica ancora poco trasformato, come se bastasse, in fondo, mutarne alcuni contenuti, indebitati con il fallocentrismo, sostituendoli con la genealogia simbolica femminile, di madre in figlia, in rapporto con un maschile divenuto consapevole della propria parzialità. Questi passaggi costituiscono una rivoluzione culturale di prima grandezza. Tuttavia la critica deve precisarsi e puntare al nucleo del metodo analitico stesso, e alle sue presupposizioni concettuali. Infatti, pur dicendo che in Freud il luogo della donna non riesce a svincolarsi dal dispositivo patriarcale, si va poi in direzione, secondo un metodo non dissimile, di una archeologia «buona» della relazione madre-figlia, come se il metodo fosse esente dalla sindrome patriarcale che condiziona il discorso psicoanalitico. Il presupposto concettuale che assegna il primato, nella costituzione psichica, alla psicosessualità, inevitabilmente naturalizza nella sessualità l'iscrizione culturale - e quindi relazionale e psicostorica - della civiltà patriarcale. Anzi, come dirò,

(1)K. Horney (1924). «Sulla genesi del complesso di castrazione nelle donne», in *Psicologia femminile*, tr. it., Roma, Armando, 1973;

(1926). «Fuga dalla femminilità», in J. B. Miller(1974)(a cura di), *Le donne e la psicoanalisi*, Torino, Boringhieri, 1976.

(2) Cfr. l'articolo di Francesca Doria, in questo stesso numero della rivista.

inscrive nella sessualità femminile e maschile la crisi della civiltà patriarcale e la protesta delle sue vittime.

Non che questa iscrizione sia illusoria, ma è appunto registrazione di un processo che non nasce nell'archeologia dell'infanzia, anzi proviene dal presente storico della società e della sua cultura, di cui la famiglia è mediatrice, in questo sguardo rivive quel passato nel quale, peraltro, già operavano svalorizzazioni e strumentalizzazioni della femminilità. Riviste nello specchio della sessualità infantile le strutture dell'antropologia patriarcale vengono cripta-te, e sembrano prodotte nel romanzo pulsionale ambientato in un interno di famiglia. Rileggere questa costruzione, mettendo a fuoco il microtesto freudiano nel grande testo dell'epoca, è il pregio di un recente libro di Sander L. Gilman (3). Diventa persuasivo, allora, vedere nella teoria pulsionale un rifugio, naturalistico e oggettivo-stico, costruito secondo i canoni domandati dalla scienza -unica vera deità cui Freud rimase fedele (4) - nel quale una identità svalorizzata di maschio ebreo si nasconde, trasferendo la sua malattia immaginaria sulla inferiorità della donna. *Die Uebertragung*, la traslazione, significa anche, soprattutto se usato da un medico, «infezione». L'ebreo ha infettato l'immagine della donna, analogicamente al fatto che la infezione-inferiorità della donna, come maschio mancato, viene registrata, nel gergo delle volgarità viennesi di inizio secolo, come «l'ebreo», *der Jud*, la clitoride. Ecco che l'interpretazione del testo freudiano sulla sessualità femminile - il «continente oscuro» secondo le sue parole, cioè l'oscuro della scienza dell'oscuro-inconscio, insomma l'essenza nascosta di tutto il sistema - rivela una scena che, nella dinamica della pulsione sessuale, ha condensato proiettivamente il grande dramma storico della nostra civiltà: antisemitismo e misoginia. Il perturbamento dello straniero fra noi, così simile a noi, il perturbamento dell'altra fra noi, così simile a noi. Entrambi simboli di inquietanti origini: la donna nella generazione del corpo, l'ebraicità nella generazione spirituale, religiosa. Incancellabili e quindi destinati agli ossessivi riti, infinitamente ripetuti, della cancellazione, della segregazione e della mutilazione. Questa, sintomatica, è la forza inesaurita dell'opera freudiana: l'aver messo in scena,

(3) Sander L. Gilman, *Freud, Race, and Gender*, Princeton, Princeton University Press, 1993. Si veda la scheda in «Biblioteca», in questo stesso numero della rivista.

(4) Cfr. le affermazioni sulla concezione scientifica del mondo in «Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)» (1932), in *Opere di S. Freud*, Torino, Boringhieri, 1967/1979, Voi. 11.

oscuramente e uno dentro l'altra, i doppi dei capri espiatori della nostra cultura (5).

Se nel ricostruire la scena originaria della psicoanalisi abbandoniamo la prospettiva monofocale della riflessione di un soggetto, l'analista, su un oggetto, la paziente isterica, allora sarà «il campo» il soggetto-oggetto identico del pensiero e delle sue invenzioni. Ora il campo si mostra come campo di forza, attraversato dai drammi convergenti di due inferiorità culturali iscritte nella carne. La carne mancante che rivela l'identità ebraica, e la carne mancante nella quale si significa la minorità culturale - cioè spirituale, politica ed economica - della donna.

Freud vede benissimo la miserevole condizione delle donne che ha di fronte, ma la necessità di astrarre naturalisticamente dalla condizione sociale e storica, e quindi psicologica, della propria ebraicità, concede all'isteria solo 10 statuto di protestatario compromesso contro la morale sessuale culturale della modernità e la sua repressione degli impulsi (6).

Qui alle donne «in quanto detentrici effettive degli interessi sessuali dell'umanità, è data la facoltà di sublimare la pulsione solo in misura ridotta», e a Freud non riesce di mettere in relazione appropriata, di causa ed effetto, la vita sessuale e intellettuale delle donne dei suoi tempi al loro essere «vaso» della eredità patriarcale da controllare, e da scambiare secondo le regole matrimoniali-patrimoniali. E questo gli accade nonostante l'acuta osservazione di questo stesso fenomeno (7).

Il conflitto nevrotico si tende fra gli opposti della tensione pulsionale insoddisfatta e della sottomissione alla legge morale della civiltà che si è interiorizzata. Freud non nasconde la terribile difficoltà dell'impresa ma, in veste scientifica, la via alla salute, alla salvezza laica, si configura come conquista della legittimazione. E la legittimazione è data dal «nome del padre»: la rinuncia al desiderio per il padre e per il suo fallo configura il posto destinale della sessualità femminile, del godimento vaginale come buona disposizione a ricevere il figlio-sostituto-del-pene-mancante. Ora io vedo questo dramma come impersonificazione sessuale del dramma culturale del patriarcato che già è scosso dalla sua crisi, non casualmente registrata e agita,

(5) Proprio il nesso fra imitazione, desiderio e scambio delle donne come equivalente generale del legame dei gruppi umani, in tutte le forme sociali dominate dal patriarcato, non è visto nelle opere, peraltro acutissime, di R. Girard, e questa mancanza le priva di spessore storico e le intride di una antropologia eccessivamente «idealistica». Cfr. di questo autore *La violenza e il sacro* (1972), Milano. Adelphi. 1980, e *Il capro espiatorio* (1982), Milano, Adelphi, 1987.

(6) Cfr. S. Freud (1908). «La morale sessuale 'culturale' e il nervosismo moderno», in *La sessualità*, Milano, Mondadori. 1988. pp.159-160; nelle *Opere, cit.*, voi. 5.

(7) S. Freud. «Frammento di un'analisi d'isteria (Caso clinico di Dora)» (1901). in *Psicoanalisi dell'isteria*, Milano. Mondadori. 1991, pp. 335-6; nelle *Opere, cit.*, voi. 4.

in primo luogo, fra la fine del secolo e inizio del novecento, dal nascente movimento di emancipazione femminile. Freud percepisce il terremoto di civiltà e lo traduce in un creativo compromesso: la risistemazione della scena interna, oggettivata sessualmente e quindi, a norma di scienza, «quasi naturale», orchestrata attorno al «nome», alla «legge», del padre. Attenzione: questo non è affatto «fallocentrico», è invece la dichiarazione di crisi del fallocentrismo del patriarcato di un tempo, ancora solido nel suo potere. Certo, il fallo continua ad essere l'unico riferimento immaginario delle origini della storia sessuale di entrambi i sessi, ma deve essere superato accedendo alla dimensione della Legge, passando attraverso l'accettazione della castrazione simbolica per il maschio, e la rinuncia fallo-clitoridea per la femmina. Entrambi così accedono all'astrazione del patriarca, alla Legge, ad un padre inferiore che non può essere che Nessuno nel mondo esteriore.

Troppi indizi, dopo Gilman, mi portano così a vedere, in queste teorie, il romanzo della circoncisione e della inferiorità ebraica, in cerca di emancipazione legittimata, rivista sulla donna. Ma nella caverna dello studio analitico, le ombre del rivolgimento storico, in atto fuori dalla caverna, si condensano nelle zone d'ombra proiettata: la vita segreta delle zone genitali è lo sfondo più adatto a ricevere l'impronta dei movimenti nascosti che scuotono le strutture della civiltà patriarcale, e gettano nello sconcerto e nel caos le sue millenarie forme di sensibilità e le sue categorie di pensiero. Così, nel modo contorto che si addice ad un plesso sintomatico oscuro a se stesso, il circonciso e la donna-senza-fallo entrano nel mondo della legge, uguali a tutti gli altri, anch'essi cittadini normali solo in quanto passati attraverso la castrazione simbolica. Esattamente come la questione ebraica e la questione femminile tendono ad essere risolte: l'uguaglianza di diritto, la parità simbolica e formale sotto l'unica Legge.

A questo punto devo precisare, anche se molto sinteticamente, cosa intendo per «patriarcato» e per «crisi del patriarcato». Patriarcato è il tratto comune, l'essenza, di tutte le civiltà precapitalistiche, che si estende fino agli inizi delle società dominate dalle grandi industrie capitalistiche.

Cioè, nei paesi del centro del sistema, fino all'ultimo terzo del secolo scorso. La storia del capitalismo prepara lentamente la crisi del patriarcato, e la rende esplosiva quando la sua forma specifica diventa quella della società industriale. Non penso che il patriarcato sia stato sconfitto dalla libera soggettività femminile e da qualche ribelle e transfuga suo alleato, né che il patriarcato, perduta la superficie o la vernice degli ideali conclamati, sia poi un cane morto. Il patriarcato sia stato superato «dalle cose stesse». Anzi dalla Cosa stessa, in breve: che sia stato minato in ogni passaggio dalla sussunzione formale del lavoro, e delle relazioni sociali precapitalistiche, alla loro sussunzione reale sotto il capitale. Tanto per dirla con una formula marxiana estesa dal «modo di produzione» alla forma di civiltà - con il che ovviamente cambia anche il senso della formula. Il capitalismo differisce dalle altre forme di civiltà proprio in questo: non è più la rete delle relazioni sociali a decidere della divisione sociale e tecnica del lavoro, non sono più le differenze di genere, di età e di rango, etniche e religiose, che assegnano le parti del lavoro del gruppo, ma è, al contrario, la divisione tecnico-sociale del lavoro a decidere le forme della organizzazione di ogni insieme umano.

Così avviene anche per il patriarcato: esso viene scompaginato perché l'ordine dipende, nel capitalismo che ha esaurito le possibilità di sfruttare le precedenti forme sociali, dalla ossatura cosale della produzione e, soprattutto, dalla cosa vivente, dal denaro che figlia denaro accresciuto. Per crescere e per figliare non c'è più ventre materno, né sesso femminile da controllare, ma con ciò anche il patriarca, il loro occhiuto tutore e legislatore, è dichiarato in esubero.

È il regno del neutro, ma il neutro è della cosa, e la cosa è dei rapporti tra le cose che governano e assimilano quelli fra le persone, e tutto è del denaro che nelle cose cresce se stesso. L'appartenenza sessuale, nel capitalismo globale, nel capitale giunto a se stesso, è solo uno svantaggio o un vantaggio concorrenziale, prodotto e strascico della millenaria tradizione patriarcale e del suo uso corporativo all'interno della composizione segmentata della forza di lavoro complessiva. I maschi bianchi utilizzano

etnia, lingua e sesso per difendere i loro privilegi relativi, nella guerra tra i poveri automi che devono servire l'accumulazione. Questo poderoso processo avviene per la forza inerziale degli scontri inconsapevoli di interessi contrapposti, nell'atomismo automatico che si cristallizza e si esprime nel dominio della cosa-denaro-capitale. Si passa, così, dalla ultima incarnazione del patriarcato alla civiltà contrassegnata dalla «neutralità della accumulazione cosale».

La politica di emancipazione femminile, in genere spalleggiata da settori di movimento operaio o dai movimenti di liberazione dal colonialismo, è nata da questa matrice. E l'ha nobilitata; le ha dato coscienza e l'ha spinta ai suoi limiti: quelli della libertà astratta, cioè della libertà delle cittadine in quanto uguali cittadini. In fondo anche la libertà sessuale, matrimoniale (divorzio), e genitoriale (aborto), rimangono in questo orizzonte.

Il patriarcato manteneva la forza dell'identificazione sessuale con la divisione del lavoro e dei ruoli. Quanto a ruoli e atteggiamenti, in venti anni è diventato sempre più raro, nei paesi del centro, sentire la giaculatoria «ma è un uomo o una donna?», così noiosa e frequente negli anni sessanta, di fronte ai capelli lunghi e ai vestiti informi di entrambi i sessi. Tutto questo, unito alla perdita dell'identificazione con il mestiere a vita, bruciata lungo il fordismo e dissolta nella flessibilizzazione, scuote ogni certezza di sé come qualcosa che viene confermato e sanzionato dall'esterno. La libertà atomistica, di atomi tutti uguali, ha un prezzo, e il suo dramma - peraltro già anticipato e descritto nella grande arte del nostro secolo, già pensato nella filosofia e nelle scienze dell'uomo come crisi e critica del soggetto.

Ritorniamo ora sulla scena psicoanalitica. Il labirinto freudiano, ricalcato dalle scuole neo-freudiane, registra nel sismografo della vita sessuale delle donne, e degli uomini, la crisi distruttiva del patriarcato. E la sistema dentro una legalità formale della legge del padre che segna il punto di passaggio fra il patriarcato declinante, ma ancora vivo, specie negli automatismi psichici (l'inconscio), e la nuova civiltà della neutralità dell'accumulazione delle cose, che usa i residui patriarcali segnalando come maschili le sue

preferenze in fatto di stile lavorativo-professionale. Solo in questo senso possiamo leggere l'uso deformato della metafora tragica, l'Edipo, in un campo, inizialmente dominato dall'isteria, che appartiene all'interiorizzazione della colpa e non al conflitto, esterno, tra comportamenti delle famiglie, leggi della città e loro fondazione nella necessità del destino. Ma Edipo si presta bene, col suo corpo vulnerato nei piedi e negli occhi - equivalenti fallici per Freud - a rappresentare il dramma dei reietti dalla città, i circoncisi ebrei e le donne (gli stranieri interni), nel loro volersi uguali alla universalità umana, una volta conquistata l'uguale sottomissione alla legge. In questo modo possiamo capire perché è stato possibile leggere il «dramma sacro» dell'isteria, individuato dalle «stigmata diabolici» fin dentro alle prime sistemazioni mediche, nei motivi, tutt'affatto diversi, della tragedia greca (8). È la demonizzazione, una ferita intessuta di simbologia cristiana, interiorizzata e morale, che deve essere revocata perché il circonciso e la femmina possano abitare, con buona coscienza, sotto la comune Legge. Così Edipo nasconde Mosè e universalizza, alle fonti della cultura europea, la svalorizzazione che ha patito il giudeo e che rimane visibile nel taglio femminile: dove, si noti, la castrazione della donna non è che l'incarnazione della castrazione simbolica che ogni maschio deve attraversare, per raggiungere la dimensione della Legge del Padre Astratto (l'unico padre veramente Padre essendo quello del romanzo scientifico dell'orda primitiva di *Totem e tabù*).

Ma c'è anche un'altra possibile ragione perché l'intelligenza depositata nelle forme simboliche tramandate abbia scelto Edipo, all'insaputa di Freud: lo scuotimento dell'ordine della civiltà patriarcale, che nel centro Europa comincia proprio nell'ultimo terzo del secolo scorso, ricorda uno stampo primordiale, una registrazione arcaica di un avvenimento simile. Non che la tragedia greca, come pensa Tuercke (9), rispecchi davvero il remoto svolgimento della lotta fra declinante matriarcato e nascente patriarcato, ma certo il suo mondo simbolico porta traccia del passaggio da culti centrati sulla figura materna a culti centrati sulla figura paterna. Può avvenire così una retroiezione storica, frequentissima nell'involontario oscuramento sintomatico che

(8) Cfr. su questo tema G. Zilboorg e G.W. Henry (1941), *Storia della psichiatria*, Milano, Feltrinelli, 1963; S. Gilman et al., *Hysteria beyond Freud*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1993.

(9) C. Tuercke (1991), *Sesso e spirito*, Milano, Il Saggiatore, 1995 (si veda la scheda in «Biblioteca», in questo stesso numero della rivista). Sulla tragedia sofoclea cfr. G. Paduano, *Lunga storia di Edipo Rè. Freud, Sofocle e il teatro occidentale*, Torino, Einaudi, 1994. Quanto invece alla insostenibilità di un'epoca matriarcale cfr. F. Héritier, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Ed. Odile Jacob, 1995.

si produce, ideologicamente, quando l'autochiarificazione dei propri interessi è ostacolata da potenziali minacce: il conflitto presente si ammanta dei nobili panni delle origini e, con l'occhio di Edipo che diventa fallo castrato, le origini culturali - greche, e perciò adatte alla borghesia colta e laica, che si vuole lontana dai pregiudizi religiosi - affondano nell'ancor più universale terreno della psicobiologia. È proprio questo complesso dispositivo che cura, non la sua pretesa scientificità, come voleva e vuole molta psicoanalisi. Ma non è neppure la sua artisticità, come vogliono eretici più alla moda, quasi che la passione creativa di forme bastasse a rispondere ai conflitti della propria civiltà, metabolizzati individualmente fin nei dettagli delle biografie. La scienza freudiana è invece una strategia complessa di inserimento e legittimazione, in una sistemazione plausibile, dei disagi dei singoli entro la crisi del patriarcato. In essa è compresa un'intuizione di ciò che si andava affermando: l'emancipazione dai vincoli di genere, e di etnia o religione, nella nascente civiltà dominata dalla «neutralità dell'accumulazione cosale». Dove al maschile non è più concesso il dominio diretto, ma solo il simulacro di più vicina incarnazione del neutro. Non è più preferito in quanto maschile, come patriarca destinato, ma in quanto il maschile è «più adatto» a farsi neutro.

In questo senso, radicalmente contestualizzata e storicizzata, l'avventura analitica conquista, nel mio modo di vedere, una vera universalità. Essa si rivela, infatti, costitutivamente e funzionalmente simile a tutte le pratiche di guarigione psichica, proprie delle culture premoderne:

«influenze», le chiama Nathan (10), intendendo con ciò procedure che, partendo dalle matrici mitiche dei racconti eminenti in una data cultura, portano il malato a pensare, ad agire e a riordinare il proprio mondo affettivo, in modo adeguato alla realtà del gruppo sociale al quale appartiene, tenendo conto delle sue particolari capacità.

Tradotto in un linguaggio più accettabile per noi, potrei dire che l'incontro analitico si configura come una pratica etica, che «riforma» e riorienta la biografia individuale, mirando ad un ideale punto di congiunzione fra esigenze e possibilità del singolo da un lato, e realtà delle correlazioni sociali e culturali entro le quali può agire, dall'altro. Per far questo, con-

(10) T. Nathan. *L'influence qui guerit*, Paris, Ed. Odile Jacob. 1994; T. Nathan, 1. Stengers. *Médecins et sorciers*, Paris, Synthélabo, 1995; P. Coppo, *Guaritori di follia. Storie dell'altopiano Dogon*, Torino, Boringhieri, 1994.

sapevolmente o no, si è guidati da intuizioni, idee e sentimenti che si riferiscono a simboli dell'intero, nella sua vivente relazione con la singolarità più propria. Quello che le immagini e le pratiche religiose, i riti e i miti cercano, da sempre, di esprimere: non esito quindi a definire l'incontro analitico come una pratica etica (l'ethos è un insieme di comportamenti e di valori) guidata da una «intuizione spirituale».

La crisi del patriarcato genera un disorientamento che colpisce alla radice costruzioni educative millenarie - intese qui come costanti antropologiche relative - basate su modelli culturali che informano di sé la sensibilità profonda dei singoli. Ne sono scosse le identificazioni sessuali e generazionali, le appartenenze etniche e religiose, le corrispondenze fra mestieri e prestigio sociale: cambia perciò il modo stesso di fare esperienza e, con esso, diventa problematico il costituirsi delle identità. Questa è la causa del «nervosismo moderno», e questa è la fonte macroscopica, eppure nascosta ai più, della domanda di cura psicologica. Seguendo questo filo, la relazione tra analisi e patologia cambia: l'analisi non è più una scienza neutra che osserva quadri sintomatici di una patologia; è, invece, sintomo essa stessa di quella crisi del patriarcato i cui effetti vuole curare. Se ne diventasse cosciente potrebbe forse riformarsi come ricerca pratica di un nuovo equilibrio etico, contribuendo a portare uno spirito vivente in un'epoca affetta dal predominio dell'accumulazione di cose morte. Certamente l'iniziale quadro freudiano - ancora fin troppo presente nel nostro lessico e nelle nostre categorie - è stato confutato, *iuxta sua propria principia*, da quanto è avvenuto con la fine del patriarcato e con lo sviluppo della civiltà del neutro. Proprio quanto dice sulle cause del nervosismo moderno, nel saggio citato del 1908, è stato in gran parte spazzato via dall'emancipazione femminile e dalla cosiddetta «rivoluzione sessuale»: «In linea generale la nostra civiltà è edificata sulla repressione degli impulsi», «il rimedio contro il nervosismo che ha origine nel matrimonio sarebbe, piuttosto, l'infedeltà coniugale, che però è una via d'uscita tanto più temuta dalla donna quanto più severa è stata la sua educazione, quanto più rigida la sua sottomissione all'istanza della civiltà; e nel conflitto

(11) S. Freud (1908), «La morale sessuale 'culturale' e l'nevrosismo moderno», op. A, pp. 151,160.

tra il desiderio e il senso del dovere essa cerca - ancora una volta - rifugio nella nevrosi. Niente protegge altrettanto bene la sua virtù quanto la malattia» (11). Posizioni che non cambieranno, quanto alla sostanza teorica, neppure ne // *disagio della civiltà*, che è del 1930.

Come si sa una maggiore libertà sessuale non ha per nulla diminuito l'incidenza dei disturbi nevrotici, e la malattia ha cessato di custodire la virtù, senza per questo sparire. Anzi, nonostante la maggiore libertà sessuale, il disturbo nevrotico continua frequentissimamente ad avere almeno una componente sessuale. Dovremo quindi affermare che, anche nella vita sessuale, si iscrive un disturbo che non ha niente a che fare con la dialettica impulsivi-civiltà, e che dipende invece dai conflitti di ruolo e identità di genere, interni alla dinamica socioculturale storicamente data, che chiedono diverse immagini e vissuti psicologici per essere affrontati e rielaborati. Noi registriamo nella patologia lo sconquasso della psiche, femminile e maschile, forgiata dal patriarcato e orientata, al presente, da valori di padroneggiamento neutralizzato dei propri ruoli e dei propri vissuti. Oppure orientata al superamento anche dei valori emancipatori, e dunque alla ricerca della fondazione di una propria differenza, di genere e individuale. Non posso peraltro acconsentire con chi si accontenta di registrare i cambiamenti delle patologie, senza interrogare a fondo i quadri di riferimento teorici della psicoanalisi. Se la liberazione dell'impulso, in presenza di un allentamento delle richieste della moralità comune, conduce a volte a nuovi disturbi, come se si vivesse al di sopra dei propri strati profondi, per conformarsi all'epoca, ciò non significa che, rovesciati i fattori, la teoria non cambia. Perché è proprio la sua assunzione di base a uscirne sconfermata. Il vantaggio della teoria pulsionale di Freud è che registrava puntualmente, anche se per i suoi effetti, il mutamento epocale in atto. I modelli relazionali che l'hanno in seguito corretta hanno percepito la sua insufficienza e, a volte, la sua fallacia, nel far dipendere le relazioni dalla vicenda delle pulsioni, essendo piuttosto vero il contrario. Tuttavia hanno ipostatizzato il mondo delle relazioni familiari, come se ci fosse una storia, sempre la stessa, interna a quelle relazioni, senza riuscire a vedere, nelle stesse costruzioni teoriche,

sempre più spericolate e più affondate nell'origine intrauterina, il riflesso, rimasto impensato, dei cambiamenti del presente che feriscono sedimenti psichici profondi. Lo stesso Jung, brillante critico della sessualizzazione di ogni pulsione e della interpretazione crittografica dei simboli, genericizza le immagini modelli di cultura, trascinandole verso uno sfondo istintuale. Eternizzando così, nella dimensione psicobiologica degli archetipi, i conflitti della crisi del patriarcato, e confondendoli con tutt'altre vicende della storia simbolica di diversissime società patriarcali.

La rivisitazione critica di questo bagaglio teorico, se lo rivela ingombrante come riverbero introiettato del passaggio d'epoca, porta però, proprio attraverso il lavoro del sintomo che anche l'analisi è, alla determinazione delle difficoltà che si iscrivono nel nostro patire.

Patire dell'analista e del suo cliente, entrambi immersi in una civiltà in transizione, messi di fronte alla difficoltà di richiamare tutte le potenzialità dell'esperienza e della fantasia del paziente, per trovare una nuova e più adatta composizione fra risorse psichiche individuali e richieste conflittuali prodotte dall'intreccio di relazioni che anima la sua storia di vita. Ciò significa allontanarsi da imputazioni causali di tipo sostanzialistico, siano esse pulsionali o relazionali, e abbandonare l'idea di dedurre dallo psichico, singolare e familiare, le configurazioni culturali stratificate nell'epoca: il metodo procede invece verso una sintesi biografica, orientata nella scena storica (considerata come sfondo dal quale la biografia emerge e, insieme, come orizzonte prospetticamente e parzialmente plasmabile). Si tratta di «risorgere», rientrando nel ventre simbolico del campo della relazione affettiva, in una sintesi biografica, che sia in grado di reggere le peripezie del mondo e di muoversi in esso attivando tutte le capacità creative disponibili.

Per concludere vorrei accennare piccoli frammenti clinici per suggerire il tipo di correlazioni transitive, e funzionali, che legano storia e biografia. E che iscrivono, nei sintomi e nell'immaginario, i nodi della faticosa ricerca, e dei problematici adattamenti, imposti dalla necessità di tracciare il proprio testo vitale nel linguaggio e nei contesti che hanno formato il nostro mondo.

Una giovane donna di trent'anni che si fa «maltrattare» per poter continuare a desiderare e ad amare. Cerca «espiazione», anche facendo «la strana» e fuggendo la conversazione delle «donne normali», perché si sente inferiore nei ruoli tradizionalmente femminili. Sicuramente è l'ansia che la madre non dissimulava quando doveva adempiere, svolgendoli poi bene, i doveri di padrona di casa, a rivivere in lei, assumendo il tono emotivo della svalorizzazione che si accompagnava al giudizio, spesso negativo, sulle sue capacità o sul suo aspetto.

La ricerca di umiliazione si rivela necessità di vendetta e di rivincita, contrappasso all'esaltazione immaginaria che dovrebbe derivare dalla vittoria sui «modelli» oppressori. Ha un fratello, considerato in famiglia, e nell'ambiente di lavoro, «un genio».

Donna di più di quaranta anni, ben riuscita nella professione, esibisce disinvoltura. Ha avuto più storie, è stata sposata, non riesce a liberarsi dallo sconforto per essere stata lasciata - ma si potrebbe dire che ha fatto quasi tutto lei da un ultimo «fidanzato». Lo sogna con addosso il suo accappatoio rosso, debole e molto giovane. Lui la rifiuta. Lei è segnatissima, vecchia. Poi è lei ad indossare l'accappatoio: da ordini a uomini in uniforme. L'uomo del sogno - il bell'addormentato, lo chiama - aveva superato la sua impotenza nella relazione con lei. Il rovesciamento dei ruoli è visibilissimo, il sogno è angosciante, il fantasma della vecchiaia incombe in una condizione di attuale solitudine e senza la prospettiva di una famiglia. Un mese dopo avrà la percezione, mai sentita così acuta, di essere «sola e abbandonata» e di non aver neppure saputo chiedere e cercare quel che il suo sentimento esigeva. Si innamora in realtà della «debolezza» che non può riconoscere su di sé. Gli uomini equilibrati e «sani», dopo un certo tempo, li sente come «fratelli». Il padre voleva un maschio, la madre non cessa di rimproverarle il suo stile di vita di donna emancipata.

Donna sposata, sui quaranta, con due figli. Divorziata dal primo marito e, nello spazio fra i due matrimoni, fortemente influenzata dai modelli culturali del femminismo anni settanta.

Famiglia di provenienza piccolo-medio borghese, a forte prevalenza femminile con accenti di ossessivizzazione, e di lamentazione conseguente per il peso dei «doveri». Non riesce a trovare spazio per sé, oltre lavoro e famiglia. È insoddisfatta del rapporto col marito. Emerge paura del vuoto quando ha tempo libero, nasce una presa di coscienza dell'imitazione coattiva dei comportamenti materni, scopre che si è sempre rifugiata in rapporti di forza favorevoli con gli uomini, e che proprio questo uccide il desiderio. Comincia, nei sogni, a «lasciare al marito la guida della macchina ereditata dal padre»: nella realtà ci sono segni di maggior calore e attrazione nei rapporti affettivi e sessuali con lui.

Uomo alla metà della trentina, successo professionale ma, quando inizia l'analisi, qualche disturbo anche su questo piano. Apparentemente buoni rapporti sessuali con le donne e buoni gli inizi di relazione, seguiti però sempre da caduta dell'interesse.

Lutto per la madre ancora non rimarginato. Infanzia e adolescenza da timido. Fratelli più considerati dal padre, lui preferito dalla madre. Facciata e comportamento del «bravo ragazzo». Doppia vita: la notte va «a caccia» di transessuali, cosa che vive come dimostrazione di «machismo», come trasgressione dura e con qualche preoccupazione per la sua omosessualità latente. Non sembra, nonostante la sua vivissima intelligenza, rendersi conto del conflitto psichico e morale che pure si manifesta. Attualmente ne ha preso coscienza e pare, almeno in questi ultimi mesi, guardare con più attenzione ai suoi conflitti - parallelamente sono cessate le «spedizioni notturne».

Quest'ultimo caso inviterebbe a lunghe considerazioni sui drammi dell'identità maschile, una volta perduta l'iscrizione, insieme gratificante e opprimente, nell'ordine patriarcale. Ma in realtà i casi decisivi per la psicologia del profondo sono proprio quelli dei suoi fondatori: sembra cioè che la vocazione alla cura dell'anima nasca come risposta alla registrazione sensibilissima della caduta delle immagini paterne e maschili.

I casi biografici di Freud e di Jung sono segnati da questo

avvenimento: l'umiliazione del padre di Freud che, conscio della sua «inferiorità ebraica» non reagisce all'insulto - oltre al carattere passionale delle amicizie maschili dello stesso Freud -; la psicologia rimasta liceale del padre di Jung, rinunciatario nei confronti delle difficoltà della religione che rappresentava anche ufficialmente - oltre all'oscura vicenda delle molestie omosessuali subite da bambino (12). Crisi del patriarcato e passaggio in una sorta di femminilizzazione segnano fin nell'intimo i due padri fondatori, ma appunto in questo sta la loro grandezza: aver dato espressione, aver trasformato creativamente lo svilupparsi di un sintomo in un mito e in un rito capaci di raccogliere ed elaborare le esperienze sofferenti di una moltitudine di uomini e di donne.

(12) Cfr. per una biografia e un'interpretazione dell'opera di Jung fin troppo centrata su questo episodio, il libro di R. Hoefler, *Die Hiobsbotschaft C. Jungs. Folgen sexuellen Missbrauchs*, zu Klampen Verlag, Lueneburg, 1993. Si veda la scheda in «Biblioteca», in questo stesso numero della rivista.