

IL DOLORE DI ESISTERE

GIULIANA BERTELLONI

Antonio

Come? le mie preghiere, i miei singhiozzi, le sofferenze della mia carne, gl'impeti del mio ardore, tutto questo si sarebbe rivolto verso una menzogna... nello spazio... inutilmente, come un grido d'uccello, come un turbine di foglie morte!

Piange:

Oh! no! Sopra ogni cosa esiste qualcuno, una grande anima, un Signore, un padre, che il mio cuore adora e che deve amarmi!¹

1. *Il disagio (Foglie morte)*

Freud scrive del disagio di vivere come se la vita fosse il peggiore dei mali. In queste pagine di straordinaria attualità annota²:

La vita, così come ci è imposta, è troppo dura per noi; ci reca troppi dolori, disinganni, compiti impossibili da risolvere. [...] La sofferenza ci minaccia da tre parti: dal nostro *corpo* che, destinato a deperire e a disfarsi, non può eludere quei segnali di allarme che sono il dolore e l'angoscia, dal *mondo* esterno che contro di noi può infierire con forze distruttive inesorabili e di potenza immane, e infine le nostre *relazioni* con gli altri uomini. La sofferenza che trae origine dall'ultima fonte viene da noi avvertita come più dolorosa di ogni altra.

Mai come quando amiamo prestiamo il fianco alla sofferenza, mai come quando abbiamo perduto l'oggetto amato o il suo amore siamo così disperatamente infelici³.

¹ G. FLAUBERT, *La tentazione di sant'Antonio*, Guanda, Milano 1981, pp. 147-48.

² S. FREUD, *Il disagio della civiltà* (1929), in *Opere*, X, Boringhieri, Torino 1978, pp. 567 e sgg.

³ *Ibidem*, p. 574.

Il dolore conduce inevitabilmente alla questione del senso, della finalità della vita, al problema della sua provenienza. *Unde malum?* non cessa di riproporsi. La domanda circa lo scopo della vita umana non ha ancora trovato una risposta soddisfacente, forse non la consente nemmeno. Per quelli che pensano che se dovesse risultare che la vita non ha uno scopo, perderebbe ai loro occhi ogni valore, Freud segnala che l'idea di uno scopo della vita sussiste e cade insieme con il sistema religioso.

Potremmo chiederci: si può vivere senza un dio? Oppure – con Freud – meno ambiziosamente, che cosa, attraverso il loro comportamento, gli uomini stessi ci facciano riconoscere come scopo e intenzione della loro vita, che cosa pretendano da essa, che cosa desiderino ottenere in essa. Mancare la risposta è quasi impossibile: tendono alla felicità, vogliono diventare e rimanere felici. Ma il programma del principio di piacere è assolutamente irrealizzabile; «potremmo dire che nel piano della Creazione non è incluso l'intento che l'uomo sia 'felice'».

E allora, per sopportare la vita, abbiamo assolutamente bisogno di qualche palliativo. «Impossibile farcela senza costruzioni ausiliarie».

Tre sono forse i rimedi di questo tipo: *diversivi* potenti, che ci fanno prendere alla leggera la nostra miseria, *soddisfacimenti sostitutivi*, che la riducono; *sostanze inebrianti*, che ci rendono insensibili ad essa. Qualcosa del genere è indispensabile⁴.

Non facciamo fatica ad ascoltare ciò che Freud dice? La vita è qualcosa di insopportabile, occorre qualcosa che ci renda insensibili ad essa. Insensibili alla vita – per poterla sopportare.

Coltivare il proprio giardino; arte e attività scientifica sono utili diversivi così come l'esercizio della fantasia; il lavoro intellettuale e l'umorismo possono procurare soddisfacenti sostitutivi. La religione ha un suo posto entro

⁴ *Ibidem*, p. 567.

questa serie anche se non semplice da indicare. Il mezzo più efficace per evitare la sofferenza è comunque quello chimico: l'intossicazione. Con l'aiuto dello «scacciapensieri» – continua Freud – sappiamo dunque di poterci sempre sottrarre alla pressione della realtà e trovare riparo in un mondo nostro, che ci offre condizioni migliori.

Come ultima tecnica di vita, che gli promette se non altro soddisfacenti sostitutivi, gli si offre la fuga nella malattia nevrotica, che il più delle volte egli adotta fin dai suoi giovani anni. Chi poi negli anni più avanzati vede delusi i propri sforzi verso la felicità, trova ancora consolazione nel procurarsi piacere tramite l'intossicazione cronica, oppure si butta in quel disperato tentativo di rivolta che è la psicosi⁵.

Si spalanca la questione radicale della *difesa* e del *tornaconto*. Con la nevrosi si sviluppano sintomi che offrono una *soddisfazione narcisistica non ottenibile altrimenti*. È la malattia del conflitto, del compromesso e della colpa.

Freud assimila i sintomi alle formazioni sostitutive messe al posto del processo pulsionale che ha subito l'azione della difesa, indica inoltre che i sintomi nevrotici sono il risultato di un conflitto. Le due forze che si sono separate si incontrano di nuovo e si riconciliano, per così dire, col compromesso che rappresenta la formazione del sintomo. Questo spiega la capacità di resistenza del sintomo: è mantenuto dalle due parti. Il sintomo per Freud è un modo di difendersi, un godimento sostitutivo che ha la struttura di una metafora⁶.

L'intossicazione, la depressione, le dipendenze possono essere intese come contraccolpo dell'illusione che possa esserci una vita senza dolore. È sullo sfondo di una perdita che possiamo parlare; è la perdita (assenza) della madre che dà la possibilità di rappresentarla, immaginarla, nominarla. Il Significante è introdotto da Lacan in termini di

⁵ *Ibidem*, p. 576.

⁶ Cfr. S. FREUD, *Introduzione alla psicanalisi (1915-17)*, Lezione 23, in *Opere*, VIII, Boringhieri, Torino 1976, p. 515.

assassinio della cosa, ma si tratta di un assassinio fecondo. Occorre fare il lutto della cosa per poter accedere al linguaggio; il *medium* è la metafora paterna. Ma i lutti possono durare a lungo. I morti possono non voler morire⁷.

Freud ci parla della *disperata rivolta* della psicosi. Chi non sa, infatti, che il dolore può fare impazzire?

Fin dalla Minuta H nel 1895 Freud ricordava che «l'uomo che non perde la ragione davanti a certi avvenimenti, non ha una ragione da perdere»⁸, e considerava le forme «patologiche» come modalità della difesa.

«Si diventa paranoici in conseguenza di avvenimenti che non si possono tollerare», scrive. Il vantaggio è dato dal meccanismo della *proiezione*, meccanismo di difesa che consiste nel proiettare all'esterno, attribuendo a qualcuno – ad esempio – un giudizio di condanna di se stessi che non è possibile ammettere. Si assiste alla formazione di un'idea delirante che viene mantenuta con la stessa energia con la quale un'altra idea, penosa in modo insopportabile, è stata respinta dall'Io. Così, conclude Freud gli psicotici «*amano il loro delirio come se stessi. Questo è il segreto*»⁹.

C'è sempre qualcosa di sconvolgente quando si entra in contatto e si tenta di ascoltare la sovversione freudiana. Abbiamo l'impressione di essere portati al cospetto del sacro che riguarda ogni vita – terribile, abissale, fragile ed insieme tenace. Ingovernabile e paradossale; il prezzo delle certezze deliranti è il distacco parziale dal mondo; il sintomo, che consente un risparmio di angoscia, comporta un dispendio sempre maggiore per mantenere la rimozione. Tuttavia...

[...] il sintomo prende campo poiché il suo presentarsi stesso si dà – *apparentemente* – come 'risparmio d'angoscia', tutto

⁷ «Perché non lo lascio riposare in pace? È come se non riuscissi a farlo morire; eppure la sua non è stata una bella vita – dice del padre morto che viene a 'visitarla' nei sogni strappandole la carne a morsi».

⁸ S. FREUD, *Minute teoriche per Wilhelm Fliess*, Minuta H, in *Opere*, II, Boringhieri, Torino 1968, p. 36.

⁹ *Ibidem*, p. 40.

sommato come conciliazione possibile rispetto al 'dolore', cioè all' 'abisso' che in realtà riguarda gli 'umani'. Trascurando, così, che in relazione all'angoscia non si dà – se non come illusione, ovviamente – né 'risparmio' né definitiva 'conciliazione': non ostante i pii desideri che le *anime belle* non ci risparmiano¹⁰.

Così Nietzsche affronta questo nodo critico in *Genealogia della morale*:

L'uomo che in qualche modo, in ogni caso fisiologicamente, pressappoco come una bestia che sia chiusa in gabbia, *soffre di se stesso*, senza sapere perché, a che pro, desideroso di ragioni – *ragioni danno sollievo* –, desideroso altresì di rimedi e di narcosi, finisce per consigliarsi con qualcuno che sa anche le cose occulte – ed ecco, riceve un avvertimento, riceve dal suo mago, il prete asceta, il *primo* avvertimento sulla «cagione» del suo soffrire: deve cercarla *in se stesso*, in una *colpa*, un frammento del passato, deve comprendere la sua stessa sofferenza come una *condizione di castigo*¹¹.

Così prosegue:

Qualcosa *mancava*, l'uomo non sapeva giustificare, spiegare, affermare se stesso, *soffriva* del problema del suo significato. Soffriva anche d'altro, era principalmente un animale *malaticcio*: ma non la sofferenza in se stessa era il suo problema, bensì il fatto che il grido della domanda «*a che scopo soffrire?*» restasse senza risposta. L'uomo, l'animale più abituato al dolore, in sé *non* nega la sofferenza; la vuole, la ricerca persino, posto che gli si indichi un *senso* di essa, un «perché» del soffrire. L'assurdità della sofferenza, non la sofferenza, è stata la maledizione che fino ad oggi è dilagata su tutta l'umanità – *e l'ideale ascetico offrì a essa un senso*. La sofferenza venne *interpretata*; l'enorme vuoto parve colmato. L'interpretazione – indubbiamente – comportò nuova sofferenza, più *profonda* più *intima*, più *venefica*, più *corrosiva* rispetto alla vita: dispose ogni sofferenza sotto la prospettiva della *colpa*... Ma ciò nonostante – l'uomo venne in questo modo *salvato*, ebbe

¹⁰ A. RESCIO, *In cammino verso l'inconscio (parte prima)*, in AA.VV., «Trieb», 2 (1989), ETS, Pisa, p. 143.

¹¹ F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, vol. VI, Adelphi, Milano 1968, p. 346.

un *senso*, non fu più, da quel momento in poi, una foglia al vento, un trastullo dell'assurdo, del «senza-senso», ormai poteva *volere* qualcosa – e soprattutto senza che avesse la minima importanza in che direzione, a che scopo, con che mezzo egli volesse: *restava salvata la volontà stessa*¹².

Abbiamo a che fare certamente con una «risposta» all'appello straziante di Antonio che si ripete in ciascun umano, il cui prezzo, però, è una sofferenza ancor più corrosiva. Ma non basta: la maledizione del male diviene la maledizione del vivere se questo non mostra uno scopo, se non corrisponde alle nostre inevitabili aspettative. Da qui l'odio contro il mondo, contro chi ci ha messo al mondo così male equipaggiati, contro se stessi, contro il dio che ci ha fatto così deboli creature. E come sappiamo dopo Lacan: l'odio è una carriera senza limiti.

Ancora Nietzsche:

Non ci si può assolutamente nascondere *che cosa* propriamente esprime tutto quel volere, che sulla base dell'ideale ascetico ha preso il suo indirizzo: questo odio contro l'umano, più ancora contro il ferino, più ancora contro il corporeo, questa ripugnanza ai sensi, alla ragione stessa, il timore della felicità e della bellezza, questo desiderio di evadere da tutto ciò che è apparenza, tramutamento, divenire, morte, desiderio, dal desiderare stesso – tutto ciò significa, si osi rendercene conto, *una volontà del nulla*, un'avversione alla vita, una rivolta contro i presupposti fondamentali della vita, e tuttavia è e resta una *volontà!*... E per ripetere in conclusione quel che già dissi all'inizio: l'uomo preferisce ancora volere *il nulla*, piuttosto che *non volere*...¹³.

Ci troviamo in questa spinosa circostanza: escogitiamo il sintomo per evitare la sofferenza e troviamo la sofferenza del sintomo. Così non sorprende che si possa oscillare fra i due bordi, esitare, come per il titolo di questo scritto, tra *il dolore di esistere* ed *il soffro dunque sono*¹⁴. Nel primo,

¹² *Ibidem*, pp. 366-67.

¹³ *Ibidem*, p. 367.

¹⁴ Cfr. J. LACAN, *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, p. 777; Cfr. A. RESCIO, *op. cit.*, *passim*.

l'accento è posto ad indicare la dimensione tragica della condizione umana di *gettati nel mondo* senza garanzia, impegnati ad evitare il dolore ancor prima di ricercare il piacere. Nel secondo, emerge che il *rimedio* può rivelarsi *peggiore del male*. Non soltanto: si evidenzia altresì che la sofferenza del sintomo costituisce un *soddisfacimento narcisistico non ottenibile altrimenti*, risponde all'esigenza di giustificare, coprire, attraverso il ricorso alla *colpa*, l'assenza di fondamento, la casualità bizzarra che ci causa. Incalzati dal bisogno di situarsi può darsi allora questa eventualità: *sentirsi essere a qualunque costo fino a «sentirsi essere se pure con Thanatos»*¹⁵.

Il rifiuto della mancanza, della finitudine, fa sì che si preferisca continuare a soffrire piuttosto che confrontarsi con il dolore, con l'angoscia originaria. Nel dialogo con l'interlocutore imparziale della *Laienanalyse* si dice: le rimarrebbe da fare una scoperta alla quale non è affatto preparato. Che lei si è totalmente ingannato sul suo paziente, che non può affatto contare sulla sua collaborazione e docilità, che egli è pronto a sabotare con ogni mezzo il vostro lavoro comune, e che cioè, in una parola, non ne vuol sapere di guarire.

Si lamentano dei loro mali ma se ne servono con tutte le loro forze; e quando si vuol liberarli da quei mali, li difendono come la proverbiale leonessa difende i suoi piccoli¹⁶.

Nella vita, i guai, sono quanto di meglio ci possa capitare – scrive Lacan. Dovremmo preferire soccombere lottando lealmente col destino, affrontare il dolore anziché fuggire nella follia? Ecco, questo non è frutto di una *scelta*, tantomeno di una scelta intellettuale.

Allora dovremmo chiederci: è per liberarsi dal sintomo che si formula una domanda d'analisi? Non è sicuro. Occorrerebbe intanto che il sintomo fosse riconosciuto come tale. Qualcosa non va, molti sono i malesseri fisici: mal di

¹⁵ Cfr. A. RESCIO, *op. cit.*, *passim*.

¹⁶ Cfr. S. FREUD, *Il problema dell'analisi condotta da non medici* (1926), in *Opere*, X, *cit.*, pp. 388-89.

schiena, cistiti, emicranie, a volte un estremo senso di fatica, insicurezza, disorientamento, mal d'amore. Per lo più non si riescono ad individuare le condizioni di apparizione del malessere, il tempo e le circostanze della sua insorgenza. Ciò di cui ci si lamenta a volte assomiglia alla difficoltà di adottare forme sintomatiche condivise nel sociale, capita, cioè, che non si abbia il sintomo giusto. Si cercano conferme, sollievo, ascolto. Soltanto a posteriori alcuni analizzanti si accorgono che qualcosa è cambiato. Alcuni nodi sono stati sciolti, orientati da un lavoro che ha lasciato parlare questa sofferenza spesso scritta nel corpo. La sofferenza, pur inscenandosi nei diversi sintomi, domanda sempre di essere ascoltata.

L'analista ha sempre a che fare con il dolore e può ascoltare quello dell'analizzante soltanto a partire dal proprio, dalle proprie incrinature che sono anche le sue fondamenta ed il suo talento.

2. *Mal di mare (Paradossi del dolore)*

Il dolore mette a dura prova le nostre capacità di definizione, ma c'è. È qualcosa che si sente (Freud). Un sentimento che non inganna (Lacan). Ci travolge, fa saltare i limiti posti tra corpo ed anima. Presenta immediatamente degli aspetti paradossali. I disturbi della sensibilità che sono stati osservati nell'isteria, fenomeni di anestesia, iperestesia, parestesie diverse, dolorose o paradossalmente piacevoli. Charcot parla di lesione dinamica o lesione funzionale. Accanto alle crisi pone come stigmate permanenti dell'isteria ciò che chiama perversioni della sensibilità. L'isteria è ciò che ha offerto la possibilità di osservare che l'immagine del corpo non rispetta l'anatomia. Ha un'anatomia non scolastica, le sue paralisi non rispettano le innervazioni, è come se fosse paralizzata l'*idea* dell'organo. Inoltre e soprattutto l'isterica «soffre di reminescenze». Nell'appendice C di *Inibizione, sintomo e angoscia* dopo aver

detto che del dolore sappiamo pochissimo, Freud afferma che «se la lingua ha creato il concetto di dolore interno, psichico, e ha decisamente paragonato le sensazioni di perdita d'oggetto al dolore corporeo, ciò non può essere privo di senso»: nel dolore corporeo si produrrebbe un sovrainvestimento narcisistico delle zone dolenti del corpo che agirebbe sull'Io con un effetto svuotante [la cavità del molare]. Al contrario l'intenso e sempre crescente investimento nostalgico sull'oggetto mancante (perduto) produce condizioni economiche analoghe a quelle dell'investimento doloroso della parte lesa del corpo. «Anche la singolare circostanza che nel caso in cui la psiche sia distratta da un interesse di altra specie, neppure i dolori corporei più intensi vengono avvertiti (non si può dire in questo caso: rimangono inconsci), si spiega con la concentrazione dell'investimento sulla rappresentanza psichica della parte corporea che fa male»¹⁷.

Siamo in presenza quindi di potenti investimenti e controinvestimenti che riguardano il corpo e la rappresentazione per cui possono darsi oscillazioni che vanno dal percepire dolori «immaginari» ad «anestesi» riguardo dolori intensi. L'apparato psichico, l'essere umano, è un garbuglio di istanze, sistemi differenti con mete che possono rivelarsi incompatibili. La rimozione è capace di trasformare un piacere in una fonte di dispiacere e ciò che è dispiacere per un sistema può essere contemporaneamente piacere per un altro. Si presentano aspetti problematici diversi a seconda che si esamini la questione da un punto di vista topico, dinamico o economico o se si segua l'elaborazione freudiana prima o dopo alcuni testi cruciali. In *Al di là del principio di piacere* la strega della metapsicologia conduce all'ipotesi della pulsione di morte. Ciò rende ulteriormente intricata la questione del tornaconto – tanto inquietante e scandaloso quanto i dolori immaginari, soprattutto laddove sembra

¹⁷ S. FREUD, *Inibizione, sintomo e angoscia* (1926), in *Opere*, X, cit., p. 316.

soddisfare il senso di colpa inconscio che induce a non rinunciare allo star male e rende preziosa la sofferenza della nevrosi.

È anche istruttivo constatare che, contro ogni teorizzazione e aspettativa, una nevrosi che ha sfidato ogni sorta di sforzi terapeutici, può magari scomparire quando il soggetto incappa nella penosa situazione di un matrimonio infelice, o quando perde le proprie sostanze, o contrae una pericolosa malattia organica. In questi casi una forma di sofferenza è stata sostituita da un'altra, e vediamo che al soggetto importava unicamente poter conservare un certo grado di sofferenza¹⁸.

Il senso di colpa inconscio o bisogno di punizione come lo rinomina Freud per renderlo più comprensibile, è una manifestazione del masochismo morale, espressione del conflitto tra l'Io e il Super-io. Il sadismo del Super-io e il masochismo dell'Io spiegano come il sentimento di colpevolezza si intensifichi in assenza di atti repressibili. Questo è un punto particolarmente tragico per l'essere umano, l'insostenibilità del senso di colpa può condurre a passaggi all'atto che possano in qualche modo situarlo, giustificarlo. È ancora Freud che ci ha parlato dei delinquenti per senso di colpa e ci ha avvertito che perfino l'autodistruzione della persona non può compiersi senza soddisfacimento libidico¹⁹.

La cosa è oltremodo complessa. Qual è il posto del dolore nella vita psichica secondo la psicanalisi freudiana? In *Al di là del principio di piacere* si dice: «Il masochismo potrebbe anche avere un carattere primario, possibilità che avevo allora escluso» (p. 240)

Non soltanto l'apparato psichico è messo in moto da un dispiacere, ma il dolore ha un suo ruolo nello stabilire i confini del corpo accanto ad altri fondamenti fisiologici quali cenestesia, sensazioni orali, tattili. L'immagine del corpo (sorvolando qui sulle differenze tra schema corporeo,

¹⁸ S. FREUD, *Il problema economico del masochismo* (1924), in *Opere*, X, cit., p. 12.

¹⁹ Cfr. *ibidem*, p. 16.

immagine inconscia del corpo, e corpo proprio legato alla fase dello specchio elaborata da Lacan) – viene costruita e tessuta intorno alle esperienze di piacere e dispiacere delle zone erogene. Ciò che viene a disegnarsi, attraverso l'apporto dell'altro e l'investimento libidico, è un corpo che – come per l'isteria – non corrisponde a quello della medicina ma costituisce il *sentimento di esistere*.

Per Freud «Anche il dolore sembra svolgervi una certa funzione, e il modo in cui in determinate malattie dolorose si ricava una nuova conoscenza relativa ai propri organi è forse paradigmatico per il modo in cui si perviene in generale alla rappresentazione del proprio corpo»²⁰.

Dolore, dunque, come un modo di *sentirsi essere*. Il dolore è meglio di niente. Attraverso esso, l'Io può pensarsi. Può manifestarsi un attaccamento al dolore per lottare contro le minacce di disintegrazione. In presenza di una angoscia annichilente il dolore può apparire come l'unica cosa sicura, l'estremo ricorso contro la minaccia di morte. Questo può condurci a considerare un altro paradosso che riguarda il nesso tra dolore e pensiero.

In *Introduzione al narcisismo* Freud fa ricorso alle malattie organiche, all'ipocondria e alla vita amorosa per accostarsi alla conoscenza del narcisismo che, dice, non può essere affrontato direttamente. Afferma che è universalmente noto ed ovvio che una persona tormentata da un dolore abbandoni ogni interesse per tutto ciò che non abbia a che fare con la sua sofferenza e che, finché questa dura, smetta di amare.

«La sua anima s'indugia – dice Wilhelm Busch del poeta sofferente di mal di denti – nell'angusta cavità del suo molare»²¹. Ma seppure ci sembri ovvio, non sempre è così, i mali di un altro poeta possono essere invece fonte della sua creazione.

²⁰ S. FREUD, *L'Io e l'es* (1923), in *Opere*, IX, Boringhieri, Torino 1977, p. 488.

²¹ S. FREUD, *Introduzione al narcisismo* (1914), in *Opere*, VII, Boringhieri, Torino 1975, p. 452.

Le cose si svolgono all'incirca secondo il modello immaginato da Heine per la psicogenesi della creazione del mondo: Fu malattia ciò che mi diè / L'intimo impulso creativo. Creando vidi che guarivo. Creare fu guarir per me²².

A volte il dolore è fonte di inibizione: paralizza, ammutolisce. A volte mobilita, spinge a darsi da fare, a creare. Riuscire a rappresentare il dolore ha, invece, sempre un effetto apotropaico: allontana, eufemizza. Funziona come uno scudo protettivo che attenua l'orrore della perdita attraverso la rappresentazione sostitutiva.

Ancora Freud:

Un forte egoismo instaura una protezione contro la malattia; tuttavia, prima o poi bisogna ben cominciare ad amare per non ammalarsi e se, in conseguenza di una frustrazione, si diventa incapaci di amare, inevitabilmente ci si ammala²³.

Analogamente, il dolore, la sofferenza possono spingere a formulare una domanda d'analisi e funzionare come motore della cura, oppure scatenare ogni tipo di resistenza alla prosecuzione del lavoro analitico. Sappiamo con Freud che se ci avviciniamo al nucleo della rimozione le resistenze aumentano, e, con l'Ecclesiaste, che *chi accresce il sapere accresce il dolore*.

3. *Figurazioni del male di vivere*

Alla fine del 19° secolo la malattia alla moda era la nevrosi, soprattutto la variante isterica. Compare una forma nuova di sofferenza che, come abbiamo visto, comporta disturbi funzionali in assenza di alcun disturbo organico. Freud, insoddisfatto dalle interpretazioni che spiegano questi fenomeni incomprensibili facendo ricorso alla *simulazione*, si mette all'ascolto delle isteriche. Ascolto che gli

²² *Ibidem*, p. 455.

²³ *Idem*.

permetterà di formulare l'ipotesi dell'*inconscio* che suppone che l'azione dell'uomo, sano o malato che sia, abbia un senso ancorché sconosciuto, e rivelerà così che la chiave della sofferenza delle isteriche risiede nella loro storia. *Soffrono di reminiscenze* – dirà infatti Freud. Svilupperà successivamente la sua metapsicologia: all'ipotesi inconscio/conscio della prima topica seguirà l'articolazione del narcisismo con la potente entrata in gioco della questione dell'*ideale*. Si aggiungeranno poi, con la seconda topica, le istanze *io, es, superio*. Freud ci presenta quindi di un uomo lacerato da profondi *conflitti*. Il nevrotico è un uomo conflittuale. La nevrosi può essere definita con Ehrenberg²⁴ la *malattia del conflitto* o la *malattia della colpa*. Affrancarsi, da divieti, dalla legge, secondo ciò che si è imposto come modello identificatorio, rende nervosi, essere affrancati deprime. «L'angoscia di esser sé si dissimula dietro la *fatica di essere sé*»²⁵.

Il punto di riferimento è la rappresentazione-interpretazione di se stessi, le *figurazioni del sé* che si strutturano a partire da ciò che si presenta come modello o ideale collettivo dominante, cui il soggetto – per costituirsi in quanto tale, cerca di conformarsi. Si realizza una convergenza tra narcisismo e identificazione con gli ideali collettivi. L'immagine di sé è qualche cosa più di *costituente* che *costituita*; se teniamo presente lo *stadio dello specchio* di Lacan, possiamo osservare che è l'*immagine* del corpo proprio che costituisce il soggetto più di quanto e prima che quest'ultimo possa identificarsi nel senso corrente del termine. È solo se si riconosce questa immagine speculare che ci anticipa, come la propria, che lo diventerà nel senso di assicurare un sentimento di realtà di se stessi. Assumendo questa immagine l'io si precipita in una forma, può investirla e farne il proprio *Io ideale*, ceppo delle identificazioni secondarie. Ciò che permette questo riconoscimento,

²⁴ A. EHRENBURG, *La fatigue d'être soi*, Odile Jacob, Paris 1998.

²⁵ *Ibidem*, p. 61.

è il movimento per cui il bambino si rivolge verso colei che lo sostiene per invocare il suo assenso. È necessario cioè che un altro ci abbia immaginati, desiderati, riconosciuti. Occorre uno sguardo amorevole, una parola che dica: tu sei il mio bene, sei il mio piccolo. *Tu sei questo*.

Piera Aulagnier chiedendo alla madre di un malato la ragione delle difficoltà che esistevano tra lei e la suocera ottenne la seguente risposta: «Mi dice che sono una cattiva madre; tra l'altro mi rimprovera di non aver mai lavorato a maglia un coprifasce per mio figlio. Come si può lavorare a maglia un vestito per qualcuno di cui non si conosce le misure del corpo, non vedo proprio come si può fare»²⁶.

Poter *immaginare* il piccolo che verrà al mondo, anticiparne la forma come unificata e separata da sé è senz'altro il primo dono che possa essere fatto al nascituro. Dono ma anche fardello, perché l'assegnazione di un posto nel romanzo familiare – condizione di vita essenziale – è densa di aspettative e il piccolo si troverà ad essere l'incarnazione del fantasma fondamentale di chi l'ha messo al mondo.

[...] la Madre gratificante mi indica lo Specchio, l'Immagine, e mi parla: «Tu sei quella cosa». Ma la madre muta non mi dice cosa sono: io non ho più basi, fluttuo dolorosamente senza esistenza²⁷.

L'identificazione consente al soggetto di dare un progetto, una direzione, una trascendenza alla mancanza-a-essere che lo riguarda – al fondo – offrendogli la possibilità di essere riconosciuto e quindi di amarsi.

Questo nodo ha due conseguenze importanti riguardo al tema della sofferenza, entrambe strutturali. La prima è che la mancanza-a-essere, che l'immagine di onnipotente perfezione del narcisismo vorrebbe liquidare, non può essere eliminata. Il giubilo, dovuto al miraggio effimero dell'iden-

²⁶ AA.VV., *Psicosi e linguaggio, Osservazioni sulla struttura psicotica*, Marsilio, Venezia 1978, p. 126.

²⁷ R. BARTHES, *Frammenti di un discorso amoroso*, Einaudi, Torino 1979, p. 137 – Senza risposta.

tità e della padronanza, ahimè, mostra presto la corda. Si tratta di *rappresentazioni*, niente di certo, sicuro, fondato. Ancorché forniscano al soggetto i supporti grazie ai quali può *sentirsi essere* l'irruzione dell'angoscia ne mostra la precarietà laddove si dia un crollo anche momentaneo di ogni possibile riferimento identificatorio. La mancanza-essere sarà destinata quindi a farsi sentire come ferita, difetto, malfattura, fonte di sofferenza. La seconda conseguenza, poiché *noi siamo identificazione*, ci costituiamo come *con-esserci* per dirla con Heidegger, è che impareremo a soffrire *come tutti*, soffriremo quindi *innanzitutto e per lo più* come *si* soffre. Declineremo e moduleremo la nostra sofferenza come *si deve*, presteremo obbedienza all'imperativo: *così fan tutti*.

Ad un mutamento delle figurazioni del sé, corrisponde un mutamento della figurazione della sofferenza.

Nella metà del 20° secolo assistiamo ad una socializzazione della depressione. La sua definizione è piuttosto vaga ed incerta almeno quanto lo era stata nel secolo precedente la nevrosi. Attualmente è la malattia mentale più diffusa: più di cento milioni di persone ne soffrirebbero. Se il nevrotico è un uomo conflittuale il depresso è per lo più incapace di rappresentarsi i conflitti interiori, si sente vuoto, ha difficoltà a tollerare le frustrazioni, avverte un profondo senso di inadeguatezza.

Secondo Ehrenberg: il peccato riguardava l'uomo che credeva in Dio, la colpa era per l'uomo lacerato dal conflitto. La depressione minaccia invece l'individuo che si è affrancato dalla legge dei padri e che deve essere simile a se stesso, ed indica una patologia della responsabilità. La depressione assocerebbe così la melanconia dell'età classica alla passione egualitaria dei tempi democratici, quelli in cui, secondo la celebre formula di Andy Warhol, ciascuno avrebbe diritto al suo «quarto d'ora di celebrità».

La rappresentazione del soggetto si è modificata, si sono imposti con forza modelli di indipendenza, padronanza, l'idea che tutto sia possibile. Il contraccolpo è il sentimento

di profonda insufficienza che viene a ricordare che non tutto è permesso, che non tutto è possibile. Viene a ricordare all'essere umano che *l'Io non è padrone in casa propria*²⁸ e ciò procura, ora come allora, la più cocente umiliazione, la più profonda mortificazione. L'ombelico del sogno – meglio, dell'essere umano – poggia sull'ignoto. L'impadroneggiabile è quanto costituisce la persona, oggi come ieri. Oggi – nell'epoca delle possibilità illimitate – sono la depressione e le dipendenze le forme, i nomi dell'impadroneggiabile.

Non si guarisce dal male di vivere, non si cancella il dolore di esistere.

4. *Voci della sofferenza*

Primo Levi

Se questo è un uomo

Il bisogno di raccontare agli «altri», di fare gli «altri» partecipi, aveva assunto fra noi, prima della liberazione e dopo, il carattere di un impulso immediato e violento, tanto da rivaleggiare con altri bisogni elementari: il libro è stato scritto per soddisfare a questo bisogno; in primo luogo quindi a scopo di liberazione interiore. Di qui il suo carattere frammentario: i capitoli sono stati scritti non in successione logica, ma per ordine di urgenza (Prefazione).

In *lager* pensare è inutile, perché gli eventi si svolgono per lo più in modo imprevedibile; ed è dannoso, perché mantiene viva una sensibilità che è fonte di dolore, e che qualche provvida legge naturale ottunde quando le sofferenze sorpassano un certo limite (p. 188).

Parte del nostro esistere ha sede nelle anime di chi ci accosta: ecco perché è non umana l'esperienza di chi ha vissuto giorni in cui l'uomo è stato una *cosa* agli occhi dell'uomo (p. 189).

²⁸ Cfr. S. FREUD, *Una difficoltà della psicanalisi* (1916), in *Opere*, VIII, cit., p. 663.

[...] se potessi racchiudere in una immagine tutto il male del nostro tempo, sceglierei questa immagine, che mi è familiare: un uomo scarno, dalla fronte china e dalle spalle curve, sul cui volto e nei cui occhi non si possa leggere traccia di pensiero. I mussulmani (p. 97).

Marguerite Duras²⁹

India song

La si direbbe prigioniera di una specie di sofferenza. Ma molto antica... troppo antica perché possa ancora rattristarla. Tuttavia piange...Qualcuno l'ha vista, nel parco... qualche volta (p. 56).

La douleur

Quando avevo perso i mio fratellino e il mio bambino avevo perduto anche il dolore. [...] Il dolore è impiantato nella speranza (p. 74).

Hiroshima mon amour

Bisogna evitare di pensare alle difficoltà che presenta il mondo, talvolta. Altrimenti, diventerebbe del tutto irrespirabile (p. 107).

Com'era la follia a Nevers? È come l'intelligenza, la follia, sai. Non la si può spiegare. Proprio come l'intelligenza. Ti arriva addosso, ti riempie e allora la si comprende. Ma, quando ti lascia, non si può più capirla per niente (p. 58).

Lui

Avrei preferito che tu fossi morta a Nevers.

Lei

Anch'io. Ma non sono morta a Nevers (p. 117).

Lei consegna a questo giapponese – a Hiroshima – ciò che ha di più caro al mondo, la sua espressione attuale stessa, la sua *sopravvivenza* alla morte del suo amore, a Nevers (p. 155).

²⁹ Julia Kristeva avverte che leggere Margherite Duras può essere pericoloso. I suoi libri ci fanno rasentare la follia. Le sono riconoscente di averlo scritto. Avevo dovuto, qualche anno fa, dopo un periodo in cui leggevo tutto quello che pubblicava in italiano ed in francese, smettere di leggerla. Nel testo *Les paroleuses*, colloquio tra Xavière Gauthier e Marguerite Duras durato un paio di mesi, ci sentiamo sollevati quando nell'introduzione leggiamo: negli intervalli delle registrazioni abbiamo fatto le marmellate.

È come se il disastro di una donna rasata (tondue) a Nevers e il disastro di Hiroshima si rispondessero esattamente.

Lei gli dirà: «Hiroshima, è il tuo nome» (p. 17).

Adriano Sofri

Un filosofo dichiarò che, dopo Auschwitz, non si sarebbe più potuto scrivere poesie. Naturalmente, se ne scrissero. Se ne scrivono ogni giorno, e non solo perché si sia dimenticata Auschwitz. Quel filosofo si era sbagliato? Ma no: aveva cercato le parole per dire qualcosa di indicibile. Per alludere a un'enormità insopportabile.

Ci sono colpi che fanno temere, intuire, forse desiderare, la fine di tutto. Dopo, la vita non potrà più essere quella. Ma per corrispondere davvero a quella paura, a quell'intuizione, la vita dovrebbe dimettersi. Invece, come banalmente si dice, la vita continua. Riprende i suoi diritti. Non c'è esistenza che possa continuare tenendo lo sguardo fisso nell'orrore di Auschwitz. Ci sono, per chi non sa o non vuole distoglierlo, morti dilazionate, eluse, ma alla fine cercate. Le comunità durano in un difficile bilico tra memoria e rimozione, fra commemorazione e distrazione. Non facciamo così anche per i nostri affari personali? In particolare, non facciamo così anche con la nostra destinazione di mortali?

Non siamo capaci di tenere un equilibrio fra memoria e smemoratezza. Sappiamo solo sbattere da un muro all'altro come su una nave in balia della buriana. Se davvero guardassimo negli occhi la nostra morte, rischieremmo di andare a picco. L'equilibrio è forse impossibile, quando le cose sono andate così avanti, quando la situazione è già così pregiudicata. Si può solo continuare come prima, o rompere del tutto – uscire dalla scena comune. Persone che vogliono convertirsi riescono alla fine solo a scomparire. Se si resta, si può andare avanti ondeggiando, col mal di mare. L'11 settembre si è attoniti; il 12 spaventati; il 13 angosciati; il 14 svuotati; il 15 si torna fuori, a cercare un negozio aperto; il 16 si va a vedere la voragine; il 17 si torna a correre nel parco. Figurarsi dopo sei mesi. Questo, fino al prossimo 11 settembre.

Non so se sia bene giocare a scacchi con la propria morte, o se fare finta di niente sia, per tante persone pazienti che tirano avanti, una preziosa piccola virtù.

Bisogna guardarsi da chi vorrebbe far dipendere la vita dalla morte, o anche dalla resurrezione, per avvirla o per farne brutte copie di vite vere. La vita dipenda dalla vita, ma si guardi ogni tanto, di sbieco, nello specchio della morte.

(«la Repubblica», 12 marzo 2002)

Renato Caprile

Non è riuscito a strappare un solo sorriso nonostante la vistosa palandrana da clown, i larghi pantaloni multicolori, il pullover rosa fucsia, i lunghi capelli bianchi e blu, i baffi a manubrio e gli occhiali da arlecchino. Quei bambini stavano troppo male e in quel lazzaretto che è l'Indira Gandhi Hospital di Kabul, c'era troppo dolore perché qualcuno trovasse la forza di ridere. È finita che si è messo a piangere lui il grande Patch Adams, il guru della comico-terapia. E se si scioglie in lacrime uno come il dottor Adams allora vuol proprio dire che al peggio non c'è mai fine. [...]

Ospedale da incubo. Al posto della porta c'è una vecchia sporca coperta. Nello stanzone ci sono otto letti senza lenzuola su cui giacciono bambini malnutriti, affetti da dissenteria, tubercolosi. Non ci sono infermiere, madri e sorelle ..una tazza di tè e un pezzo di pane, da mangiare non c'è altro. L'armadietto dei medicinali è desolatamente vuoto. L'aria è irrespirabile.

La visita è finita, Adams può tornarsene a casa, ha visto cose che non dimenticherà e a chi gli chiede quali siano le sue impressioni, risponde con un lungo silenzio prima di mettersi a piangere proprio come un bambino.

(«la Repubblica», 27 febbraio 2002)

Frammenti

Avevo conosciuto una donna che aveva male al petto. L'avevano mandata al mare. Fa bene, le avevano detto. «Mi hanno mandata a maturare il male non a guarirlo» – diceva poi. Allora arrivò la paura e un dolore. Non mangiavo più, mi nascondevo per intere giornate dietro le canne perché nessuno potesse trovarmi e dirmi: «il dolore che senti al petto è la morte che arriva».

Abitavo da poco in quel paese, non ci volevo stare. La casa era sul fiume. Ero sempre sola. Il fiume era in piena quella notte,

faceva paura. Mi sono affacciata e ho guardato dentro quell'acqua limacciosa. È allora che sono corsa nel letto con le braccia aperte e sopra, uno per braccio, i miei bimbi piccoli per tenermi ferma sul letto e non buttarmi in quei gorghi. Nelle mani stringevo delle medagliette.

Si dice l'esaurimento nervoso, basta reagire. Non è vero. Ti cade addosso e sei sopraffatto.

La donna sta andando all'appuntamento con l'amico che le offre l'eroina. Gliela offre per non «farsi» da solo. «Ma perché qualcuno non mi ferma? – grida. Continua a correre. Ha il viso rigato dalle lacrime seccate dal vento. Continua a correre. Vede con orrore e disprezzo l'inganno che riesce a tessere. La ragnatela di bugie con cui confonde gli altri e che finirà per stordirla.

Perché a me? Perché non l'ho salvato? Mio padre si faceva le pere. Poi il carcere... io non capivo niente. Contavo, contavo all'infinito. Sono condannata a ripetere. Non cambierà mai.

Sono precipitata in un abisso dai muri lisci.

Non c'è eros in me.

Aspirava con voluttà (?) le sigarette, quasi fino alla fine, poi schiacciava con cura le cicche sul suo corpo. Senza lacrime.

Domandavano: «Perché lo fai?»

«È per sentirmi» – rispondeva tranquilla.

L'ingenua *stagiaire* di turno che chiedeva: «Ma perché, allora, non ti masturbi?» incontrava il sorriso di Bernadette tra lo stupore e il compianto.

Perché questo tema? L'incontro con un bambino che mi ha lasciato parlare per mesi e mesi, lasciandomi completamente sola a dare e ridare un senso alla frasi dette, senza mai riuscire a sapere se per lui ne avessero uno ... e per me, quale, infine?

I suoi occhi scuri catturati ogni tanto, nei quali non riuscivo a leggere, avvertendo, eppure, una vaga e disperata ricerca nella quale non ho saputo o potuto essergli di alcun aiuto.

Le tracce dei suoi morsi sul mio corpo come unico segno descrivibile, tutto il resto, come lui, ancora sfugge alla parola.

Tutto quel che significa per me questo bambino, l'inferno nel quale mi ha fatto scendere, e l'illusione magica di poter fare così qualcosa per lui e per me, mi spinge a cercare di scrivere su questo

soggetto; una specie di istanza di riparazione con la confusa consapevolezza che un soggetto così fortemente investito non può essere che destinato allo scacco (*Annotazione su un lavoro sull'autismo*).

C'è un unico male: il male di vivere.

5. *Dare la parola*

Le sofferenze della nevrosi e della psicosi sono per noi la scuola della passione dell'anima³⁰.

Possiamo dire con Lacan che «Sin dall'origine, il bambino si nutre di parole quanto di pane e perisce di parole»³¹; per questo la parola, anche laddove tutto sembra ammutolire, resta la sola via di accesso al dolore. Il dolore è il testimone di questa avventura, – questa follia per cui l'uomo si crede uomo – in effetti miracolosa, di essere esistiti per, attraverso, in vista di un altro³². Se possiamo anche dire che il sintomo è la parola del malato o che è la verità del desiderio che grida nel sintomo, allora la cosa che bisogna fare è dare la parola al soggetto.

L'analisi può essere il luogo d'asilo dei supplicanti, luogo d'ascolto di un disagio inevitabile in cui si avverte, a volte – in mezzo alla chiacchiera sommessa e continua con cui giustifichiamo noi stessi³³ – che la volontà di vita vacilla. Lì allora possiamo tentare la scommessa di aiutare a non soffrire troppo della fragilità dell'esistenza, dell'inconsistenza stessa di questo grumo che noi siamo, frutto di un'alchimia di identificazioni, tenuti insieme da legami amorosi.

³⁰ J. LACAN, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je* (1949), in *Ecrits*, cit., p. 99.

³¹ J. LACAN, *Seminario IV. La relazione d'oggetto*, Einaudi, Torino 1996, p. 204.

³² Cfr. J. KRISTEVA, *Histoires d'amour*, Denoël, Paris 1983, p. 12.

³³ Cfr. J. LACAN, *Le Séminaire. Livre VII, L'éthique de la psychanalyse* (1959-60), Seuil, Paris 1986, p. 76.

L'analisi può essere il luogo dove il grido di sconforto primario, del tempo dell'incontro col mondo che si ripete ogni volta che qualcuno parla a qualcuno, possa trovare un ascolto ed un rilancio che gli restituisca la parola.

È possibile non soffrire troppo del dolore di esistere?

Il labirinto può essere un luogo abitabile?

Il cammino può risultare tanto interessante quanto la meta?

La vita, come la rosa di Angelus Silesius può fare a meno di un per-che?

Questioni che possono essere articolate quando le voci della sofferenza trovano infine accesso alla parola. Ci si potrebbe accorgere di ciò che, troppo impegnati a difenderci, non riusciamo a vedere: che la gioia – per definizione sempre *pazza* – c'è, accade, nonostante la causa della vita appaia spesso indifendibile.

Così è la vita:

cader sette volte

E rialzarsi otto³⁴.

Mi piace lasciare a questa donna il compito di concludere: «Se sono qui è perché non voglio portare scritto sulla faccia e dentro di me il risentimento, l'amarezza, perché quando lo vedo negli altri mi provoca dolore».

³⁴ R. BARTHES, *op. cit.*, p. 117.