

BRUNO MORONCINI – FELICE CIRO PAPPARO, *DIFFRAZIONI (DUE). LA PSICOANALISI FRA KULTUR E CIVILIZZAZIONE*, FEDERICO II UNIVERSITY PRESS, NAPOLI 2018.



Se il primo volume di *Diffrazioni* (1994) – scritto più di vent’anni fa a sei mani (c’era allora anche Fabio Ciaramelli) – aveva come sottotitolo (e come campo problematico di riflessione) “La filosofia alla prova della psicoanalisi”, questo secondo volume, al di là della sua esplicita e un po’ neutra sotto-titolazione, cerca di rispondere, a mio avviso, a un’altra urgenza, che non è solo quella della *Kultur* messa alla prova dalla “civilizzazione”, ma anche quella della psicoanalisi messa alla prova dalle impetuose trasformazioni indotte, nella civiltà contemporanea, dalla potenza della tecno-scienza e dalla pervasività del capitalismo dei consumi – per indicare solo quelle, tra le cause dei cambiamenti epocali che stiamo vivendo, che emergono nelle pagine dei saggi qui raccolti.

È come se, oltre a tentare di interpretare le trasformazioni della “civiltà” (specie occidentale) alla luce della psicoanalisi, si dovesse anche cominciare a difendere quest’ultima, sia cercando di ridurre al minimo le sue contiguità con una *Kultur* oramai sempre più ridotta a un settore dell’industria culturale (per dirla con Adorno), sia cercando di proteggerla dal suo stesso successo teorico. Infatti, ciò che trapela da questi saggi, molto densi, insistiti, a tratti autenticamente sofferti, è il fatto che oggi, anche in Italia – dopo anni di proliferazione editoriale di saggi psicoanalitici, pari solo alla nota proliferazione delle scuole di psicoanalisi – si avverta la necessità di chiarire ancora una volta dei concetti che sembravano ovvi, ma solo perché oscurati dall’uso gergale, e di sottoporre la psicoanalisi stessa alla prova del *reale* della “civilizzazione”. Si tratta di un indubbio merito degli autori e di un segno dell’autenticità della loro scrittura filosofica.

Molte sono le questioni che gli otto saggi del libro (quattro per ciascun autore) affrontano e, forse, sono ancora più numerose quelle che sfiorano, per cui sarebbe un’impresa improba riassumerle. Tuttavia, per dare il senso della principale “diffrazione” che attraversa i saggi potremmo dire che essa concerne il “taglio (del) significante”: mentre Bruno Moroncini lo difende, ma radicalizzandolo politicamente, Felice Ciro Papparo sembra, per così dire, “darci un taglio”.

Per esemplificare questa mia lettura trasversale, mi soffermerò su due questioni: quella della “pulsione di morte” come principio di opposizione alle politiche della vita, su cui riflette Moroncini, e quella della “rappresentazione del trauma” su cui scrive Papparo. Assumendo, con il Lacan del *Seminario VII*, come etimologia del nome di Antigone quella di “contro-generazione”, Moroncini – tornando sull’interpretazione dell’eroina sofoclea a distanza di anni dal suo *Il sorriso di Antigone. Frammenti per una storia del tragico moderno*, la cui prima edizione è del 1982 e la seconda del 2004 – sostiene che il desiderio che la muove «non è un amore generico e melenso per l’umanità [...] ma il rispetto, spinto fino alla morte, per le leggi [...] che governano l’ordine simbolico su cui si regge la vita dei soggetti» (p. 96). Antigone, cioè, contro la legge moderna e “politica” di Creonte, vuol far valere una legge ben più fondamentale, vale a dire quella, simbolica, dell’ordine della generazione, della stirpe alla quale appartiene. Per amore dell’ordine simbolico – che comunque si svolge “in nome del padre” – Antigone è pronta anche alla morte, a una morte che, commenta Moroncini, ha quasi i tratti di una doppia morte, poiché con la sua morte fisica, essendo ella l’ultima della sua stirpe, andrebbe a morte anche tutta la catena delle generazioni, tutta la catena simbolica cui appartiene, fino a che di questa non se ne sappia più nulla. Con la “scelta” di “non cedere sul proprio desiderio” – in cui, come è noto, per Lacan consiste l’etica della psicoanalisi –, con tale scelta paradossale, poiché, come ogni scelta “tragica”, è senza uscita, cioè senza possibilità di (altra) scelta, Antigone manifesta una pulsione di morte. Anzi potremmo dire che con la sua scelta la pulsione di morte si manifesti in modo puro, non contaminata né con la vita né con i suoi processi entropici; si manifesti cioè come puro desiderio di rottura di un ordine simbolico, puro desiderio di farla finita con esso. Antigone affronta la morte fisica per porre fine, per distruggere, l’ordine simbolico della stirpe alla quale appartiene, dicevamo. Potremmo dire che ella si contrappone alla legge del padre ma non per continuare la generazione, come aveva fatto suo padre Edipo, ma per distruggerne l’ordine. Antigone è una “macchina celibe”, sostiene Moroncini. Mentre Edipo, uccidendo il padre, ripete e perpetua l’ordine simbolico, Antigone, poiché è l’ultima della sua stirpe, facendolo girare a vuoto lo distrugge. Ma allora Antigone sembra desiderare, a un tempo, che la legge della famiglia continui – poiché pretende che Creonte le consenta di seppellire il corpo del fratello Polinice, riconducendolo nel mondo simbolico da cui il decreto del re lo aveva scacciato impedendone la sepoltura – e che la legge della (sua) famiglia sia distrutta. Come tenere insieme questa sua evidente ambivalenza?

Se interpreto correttamente, la tesi di Moroncini è che Antigone, distruggendo la (sua) stirpe, così profondamente segnata dalla sventura, stia al contempo aprendo la possibilità di un *nuovo* ordine simbolico. Distruggendo la catena delle generazioni cui appartiene, apre la possibilità che un nuovo ordine storico nasca “ex nihilo”, cioè nasca da... un taglio simbolico. La pulsione di morte – almeno nella versione lacaniana – si manifesta così nella sua strutturale ambivalenza: è in grado di distruggere e ricostruire, perché il taglio simbolico che ha dato origine al mondo umano non è revocabile se non attraverso un altro taglio. Insomma, non si esce mai dalla storia, soprattutto per fare una rivoluzione. La scelta tragica di Antigone, nell’interpretazione di Moroncini, non appartiene alla dimensione dell’etica ma paradossalmente a quella della politica, di una politica rivoluzionaria che da sempre si contrappone alla politica dei beni, di cui è un esempio Creonte. Interpretazione molto *tranchant* e in evidente controtendenza con la maggioranza delle interpretazioni novecentesche della figura di Antigone che ne esaltano, a volte in modo retorico, la forza della *tessitura* (femminile) delle relazioni etiche piuttosto che quella, politica, del *taglio* nichilistico, o meglio “ex nihilo”. Ma in questo modo non c’è il rischio – forse calcolato – di appiattire la figura di Antigone sulla “legge del padre” in quanto legge (fallica) del “taglio simbolico”? Del resto, se c’è una politica

della psicoanalisi (lacaniana) secondo Moroncini, essa consiste nella attivazione della pulsione di morte contro le politiche della vita e dei beni, ma consiste anche nel desiderio di *nuovo* inizio, di un inizio “ex nihilo” che sia in grado di tagliare i ponti con il passato, anche perché, benjaminianamente, solo una politica rivoluzionaria di tal fatta sarebbe in grado di redimerlo, liberandolo dalle sciagure.

Ma la tesi che la macchina significante non funzioni del tutto senza “basi”; la tesi che essa non funzioni secondo un regime “creazionistico”, trova nel volume la sua “diffrazione” nei saggi scritti da Papparo, che sembrano connotarsi a volte come controcanti rispetto a quelli di Moroncini (cfr., ad esempio, p. 90).

Il discorso di Papparo fa leva su due autori (che, invece, si trovano solo ai margini delle argomentazioni di Moroncini): Bataille da un lato e, dall’altro, il binomio teorico Sergio Finzi / Virginia Finzi Ghisi. Da Bataille egli assume che il senso dell’essere umano non riposi sul taglio del significante ma su una *comunicazione* (sovrana) in grado di “aprire” l’umano alle dimensioni della vita animale. Dalla teoria psicoanalitica di Finzi/Ghisi egli assume la tesi secondo la quale il luogo di nascita del soggetto sia la *fobia* e non il linguaggio o la macchina significante.

Come ho anticipato, il saggio che esemplifica al meglio la posizione di Papparo è, a mio avviso, quello dedicato al *Trauma e alla sua rappresentazione* (pp. 153-189).

La “rappresentazione” è assunta qui in un significato opposto a quello “moderno” di rappresentazione “soggettiva”, intesa come il prodotto dell’attività formattante e riduttiva del soggetto in relazione alla sua esperienza del mondo. La rappresentazione è intesa invece da Papparo come la traccia di un trauma da cui il soggetto si difende in modo fobico, cioè come la traccia/ferita di un’esposizione al mondo esterno che produce il soggetto umano, ben prima che, grazie al linguaggio, tale passività possa essere articolata e pensata.

Queste rappresentazioni-traccia sono quindi il fondo oscuro del soggetto, che Freud ha chiamato *Es* e che, a parere di Papparo, che segue Finzi/Ghisi, è ben distinto dal sistema *Inc* ordinato secondo le leggi del significante. Ciò significa non solo che il soggetto si struttura *nelle* sue risposte fobiche al *fuori* ambientale – e che, quindi, c’è soggetto umano già prima del suo ingresso nell’ordine significante – ma anche che in quelle tracce sepolte nell’*Es* c’è un’apertura a ciò che precede l’umano (gli animali), forse al non-umano stesso (il mondo vegetale e il mondo inorganico), alla *natura rerum*, come si esprime Papparo, per quanto nella forma dell’apprensione/difesa dal trauma.

La rappresentazione del trauma così intesa “apre” il soggetto al mondo e non chiude il mondo nel soggetto. E la via regia per incontrarla è, freudianamente, il *sogno*, ma quello “manifesto” – non i “desideri onirici latenti” che sono il prodotto della rimozione e risiedono nel sistema *Inc*. – che è espressione dell’*Es*, cioè di una «*lavorazione silenziosa e paziente* che lo distanzia nettamente da qualunque forma di *Logos spermatikos* e lo avvicina a quel *concatenantesi Logos* che abita le profondità della psiche, di cui parlava Eraclito» (p. 189).

Se l’etica della psicoanalisi per Lacan consiste nel “non cedere sul proprio desiderio”, se la politica della psicoanalisi, secondo Moroncini, consiste nel riattivare sempre da capo la pulsione di morte rivoluzionaria contro le politiche dei beni, Papparo, seguendo Finzi/Ghisi, sostiene la necessità di “cedere sul proprio desiderio” sottraendosi così al ciclo delle generazioni, ma non per dare inizio di nuovo a un mondo *solo* umano, bensì per aprirsi alla «politeia della natura» (S. Finzi, cit., p. 186).

La diffrazione che questi saggi (ricchi di teoria e di spunti critici) racchiudono è in ultima istanza quella tra “natura” e “cultura”, resa di nuovo attuale, ma anche più difficile da pensare, e risolvere, dalle trasformazioni contemporanee nelle forme della civilizzazione.

Vincenzo Cuomo