

A cura di M. Balsamo, A. Luchetti
F. Napolitano, E. Pozzi

SESSUALE DESTINO SCRITTURA

Ai margini della psicoanalisi

Scritti di André, Balsamo, Laplanche, Luchetti,
Napolitano, Pozzi, Resta, Russo, Scarfone



Le vie della psicoanalisi/Saggi
FrancoAngeli

La linea, il margine e il cadre

di Enrico Pozzi

1. Nelle pagine che seguono, si vuole indagare il sistema di funzioni che svolge nella psicoanalisi il margine, e con esso i termini che appartengono al suo campo semantico: linea, limite, frontiera, confine, zona etc. Secondo la nostra ipotesi di lavoro, il margine è una rappresentazione mentale costitutiva della psicoanalisi come apparato teorico, un principio istitutivo della psicoanalisi come prassi clinica, una matrice fondativa della psicoanalisi come *Erlebnis* e come *Dasein*, ovvero come modo di essere nel mondo. Più chiaramente (speriamo): il margine come campo semantico (il *lmarginel*) sarebbe una categoria a priori cognitiva, emozionale e operativa di un orientamento verso la realtà psichica che in questo secolo ha preso in Occidente il nome di psicoanalisi. Una categoria che è (forse) lì prima che il pensiero si muova, ovvia, implicita, onnipervasiva, invisibile perché costitutiva della visione.

Per indagare il *lmarginel*, adatteremo questo percorso:

- a. alcune figure del margine, per restituirgli pregnanza e complessità riconoscibili;
- b. le proprietà del margine, e in particolare il suo rapporto con la linea;
- c. il rapporto tra il margine e la situazione atomica della psicoanalisi, l'interazione analista/paziente, ridotta ironicamente ad una «formazione collettiva a due» (la definizione freudiana dell'ipnosi in *Psicologia delle masse e analisi dell'io*).

2. *Figure*. In primo luogo, alcune «figure» e narrazioni del margine:

2.1. *Alambrado*, un film del regista italo-cileno Bechis. In capo al mondo, la Patagonia semi-deserta, un villaggio cadente. Arriva uno straniero, forse è inglese. Incontra un ingegnere argentino dalla faccia triste. Questi due rappresentanti della *techne* e della razionalità economica hanno, com'è congruo, un *progetto*: costruire su questo confine del mondo un villaggio di vacanze sullo stile sole/sexo/sabbia, una piccola *polis* capace di trasformare transitiva-

mente il piacere in denaro e il denaro in piacere. I due hanno bisogno di un aeroporto per farvi atterrare i charter dei turisti. C'è un solo luogo adatto: un terreno sul quale è insediata da generazioni una famiglia scozzese: altri stranieri, com'è tipico delle ultime Thule, in cui la marginalità degli spazi si nutre della marginalità degli esseri. Intanto, secondo quanto è giusto e ovvio in Patagonia, soffia il vento senza tregua, un *pneuma* primitivo e divino che nessuna *polis* laicizza ancora con la potenza astrante e mercantile della sua logica.

Strana famiglia, questi scozzesi. La madre non c'è più. È scomparsa in un giorno senza vento. Lo spirito soffia dove vuole, e il giorno in cui ha smesso di soffiare per qualche ora la donna ha perso l'anima, ed è impazzita. Il padre non parla. Non sappiamo se abbia mai parlato. Di tanto in tanto urla nel vento. In uno scritto notevole perché intensamente corporeo¹, Ernest Jones ha segnalato sia la prossimità scandalosa tra la flatulenza, l'anima, lo spirito, il *flatus vocis* e il pensiero, sia la loro rivalità nascosta, il loro gioco a somma zero. Come potrebbe mai parlare il padre, con questo *pneuma* possente che gli taglia la voce? E poi in quale lingua? Non è più scozzese, ma non sarà mai figlio di quel luogo. La sua lingua emozionale del dono, la lingua materna, è irrimediabilmente scissa dalla sua lingua razionale dello scambio e del principio di realtà. La doppia economia libidica e razionale del linguaggio lo inchioda di qua e di là dalla propria parola. In qualche modo, vive su questo clivaggio e lo assume come destino, diventando un'altra raffigurazione dello «inner Fremde» descritto da Simmel², lo «straniero interno», il «nomade potenziale» che appartiene a un luogo e ad un gruppo ma non ha mai rinunciato alla possibilità di «andare e venire» sul confine, un *flâneur* psichico che ricorda al noi l'esistenza del loro e al dentro la presenza del fuori.

Il padre ha due figli, che sognano la fuga. Difficile fuggire in uno spazio che non ha scansioni o limiti. La ragazza, più grande, vuole traversare il mare, andare verso una città, verso la logica della città. Per lei, la Città è Parigi. Studia il francese su una vecchia grammatica, si addestra all'Altro praticando la sessualità con un soldato spedito lì a fare il suo servizio militare (un altro straniero). Il fratello sogna più vicino. Vuole partecipare ad un gioco televisivo che lo chiamerebbe a Buenos Aires. Sempre la città, ma nel nome del Padre: il ragazzo impara a memoria le genealogie bibliche, che ripete senza fine nel vento. La città, che struttura lo spazio, è le litanie con le quali egli sta cercando

1. Cfr. E. Jones, *The Madonna's Conception through the Ear* (1914), in *Essays in Applied Psychoanalysis*, Hillstone, New York, 1974, vol. II [trad. it. *Il concepimento della Madonna attraverso l'orecchio*, in *Saggi di psicoanalisi applicata*, Guaraldi, Rimini, 1972, vol. II].

2. Cfr. G. Simmel, *Excursus sullo straniero* (1908), in *Sociologia*, Comunità, Milano, 1979, pp. 580-585; si veda anche E. Pozzi, *Lo Straniero Interno*, «Laboratorio di storia», Ponte alle Grazie, Firenze, 1989.

di strutturare il suo spazio mentale illimitato e confusivo. I nomi che recita senza tregua sono invocazioni di confini e barriere, di separazioni e distanze – il *fort/da* garantito dalla simbolizzazione – da opporre al *pneuma* che, come si sa, soffia dove vuole. L'aspirazione alla città tramite i nomi si rivela ricerca ossessiva e ritualizzata di una razionalità materializzata che possa contenere la follia. Nel frattempo, per ingannare il tempo, i due fratelli si dedicano ai giochi *illimitati* dell'incesto.

La coppia della *techne* crede alla cogenza della razionalità economica e del calcolo utilitario. Chiedono al padre di cedere il terreno per l'aeroporto. Il padre obbedisce ad altre logiche, e rifiuta. Ma in Patagonia non si è proprietari delle terre, solo concessionari sempre revocabili. Si acquisisce un diritto stabile sulla terra solo quando vi si apportano migliorie significative. Per evitare che i rappresentanti della *techne* gli tolgano una terra per la quale il suo possesso manca di legittimità formale, il padre, imprudente, si lascia sedurre dal calcolo razionale.

Inizia l'*alambrado*, la delimitazione. La famiglia compra pali e filo spinato, e comincia a innalzare recinzioni, un sistema reticolare di filo spinato che disegna una trama nello spazio fino a quel momento indifferenziato della pampa. La notte, gli uomini dell'ingegnere arrivano e distruggono i reticolati. Giorno dopo giorno, *ÇA recommence*.

Passano dei mesi. La ragione economica non regge. Un pomeriggio, l'ingegnere sale in macchina, abbandona il villaggio e il suo Doppio straniero. Questi, l'inglese, non riesce più a staccarsi dal villaggio desolato, e dall'albergo lercio in cui vive. Figlio della *Gesellschaft*, è stato risucchiato dal canto delle sirene della *Gemeinschaft*, ma anche dalla trama geometrica delle recinzioni, che modifica il significato del reale e l'organizzazione dell'immaginario.

Quanto al padre, rimane impigliato nel destino del suo nome. Anche dopo la fine delle demolizioni notturne, non interrompe l'*alambrado*. Come un invasato, aiutato dai figli, istituisce limiti e barriere sulla distesa indifferenziata delle sue terre: palo dopo palo, filo dopo filo, le recinzioni si dispiegano nel paesaggio. Bachofen aveva descritto a lungo il gesto dell'uomo che ara, e iscrive con la geometria del suo solco gli esordi dell'ordine del Padre che impone la Legge al Regno delle Madri. Questo padre tenta la stessa sfida, sotto la forma apparentemente razionale – e patriarcale – della difesa di un diritto tramite il *nomos* (vi torneremo). Ne muore, all'improvviso.

I figli fanno scomparire il cadavere e nascondono la sua morte. Freud ha detto come soprattutto dopo la loro morte si manifesti nel suo fulgore la potenza dei padri. Il gioco dell'incesto vira dall'immaginario al reale. Identificato al padre morto, il figlio prosegue da solo l'*alambrado* ormai inutile del padre vivo. Non ha più pali, perciò demolisce la casa del padre per ottenerne i pali

vicari che pianta nella terra. Meno folle, la sorella sceglie Eros. Seduce lo straniero, e progetta di fuggire con lui. Ma il fratello, ora muto come il padre, intuisce il progetto. Minacciato da una separazione intollerabile che spezzerrebbe l'amalgama incestuoso con il padre e la sorella, tende un filo in più, un'altra *linea* d'ombra, invisibile, a altezza d'uomo, che decapita lo straniero al volante della sua Land Rover. Il figlio scompare, forse si inabissa da quella stessa scogliera dalla quale era stato gettato in mare il corpo del padre. Separata, libera, la ragazza si prepara ad una partenza solitaria e adulta.

2.2. Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, capitolo «Come si diventa etnografi». Lévi-Strauss descrive a lungo la sua passione d'infanzia per la geologia: «Je range encore parmi mes plus chers souvenirs, moins telle équipée dans une zone inconnue du Brésil central que la poursuite sur le flanc d'un cause languedocien de la *ligne de contact* entre deux couches géologiques»³. Camminando lungo questa «secrète fêlure», osservava – cioè, viveva – la giustapposizione di flore diverse, di epoche geologiche tra loro smisuratamente distanti. Poteva abbracciare contemporaneamente con lo sguardo il di là e il di qua, spostarsi rapidamente e senza sforzo da una parte e dall'altra, vedere ciascuna dal punto di vista dell'altra, assumendo mediante il semplice attraversamento di una linea quel «regard éloigné» di cui avrebbe scritto quasi trent'anni dopo. In questa particolare posizione euristica sta, secondo Lévi-Strauss, la specificità dell'etnografia, che la apparenta alla psicoanalisi: il fatto di collocarsi non da una parte o dall'altra, ma *sulla* linea d'ombra, nel luogo in cui si crea un scarto tanto minuto quanto irriducibile tra due segmenti della realtà esterna o psichica, nell'identità duplice che consente di conoscere ciò che le identità semplici non potranno mai vedere: simultaneamente, i due lati del confine e della realtà. La posizione euristica del traditore. Apparteneva ad A, appartiene a B, il nemico di A, spesso fingendo di appartenere ancora ad A. Sa che non appartiene più ad A, sa che in realtà non apparterrà mai del tutto a B (chi si fiderà mai di un traditore, anche se ne ha tratto vantaggio?), è sospeso tra A e B, nella terra di nessuno, fuori da ogni vincolo sociale, individuo puro. L'unico a conoscere contemporaneamente la verità di A e di B, poiché è lui a costruire la verità di A per B, e di B per A; l'unico a sapere cosa A crede e desidera realmente di B, e B di A; l'unico che contemperi in sé la reciprocità dei loro punti di vista: l'autentico «facteur de vérité» (Derrida).

3. C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Plon, Paris, 1955, p. 60 [trad. it. *Tristi tropici*, il Saggiatore, Milano, 1960, 1996, p. 54: «(...) ricordo infatti con particolare soddisfazione, più che la rischiosa spedizione in una zona sconosciuta del Brasile centrale, la ricerca della *linea di contatto* fra due strati geologici»]; nostro il corsivo.

2.3. Il personaggio è Kim Philby, una delle grandi spie di questo secolo, il leader del «gruppo di Cambridge», i cinque pargoli dell'establishment inglese che diventarono traditori a favore dell'Unione Sovietica alla fine degli anni Trenta. Salito quasi ai vertici del controspionaggio inglese, nel 1946 Philby viene mandato alla frontiera «calda» tra Turchia e Unione Sovietica. Già sospettato, deve fingere di lavorare per i sovietici. In realtà lavora per gli inglesi. In realtà lavora per i sovietici, fedele come solo i traditori sanno esserlo.

Graham Greene, suo amico fino alla morte – un'altra fedeltà di un infedele – nonché suo ex-collega nel controspionaggio di Sua Maestà durante la guerra, lo va a trovare in una casupola vicino alla frontiera sovietico-turca, nella zona del lago Van. C'è nella stanza una grande foto del monte Ararat, la cui doppia gobba segna il confine. Greene è in qualche modo infastidito da questa foto, prova un disagio che non riesce a definire, una sorta di dolore cognitivo, la sensazione di un messaggio non decifrato. Non chiede nulla all'amico – del resto, non saprebbe cosa chiedere.

Graham Greene incontra di nuovo Philby a Beirut tra il 1956 e il 1963. Molte cose sono cambiate. I sospetti dello MI5 e della CIA sono diventati certezze. La carriera del traditore si è interrotta, ma per motivi misteriosi Philby non viene messo sotto accusa. Dopo alterne vicende, nel 1956 viene mandato in Libano con una copertura giornalistica. Dovrà lavorare per l'Occidente fingendo di continuare a lavorare per l'Unione sovietica. Di nuovo, lavora realmente per i Sovietici. Nel gennaio del 1963, quando la sua posizione diventa insostenibile, scompare da Beirut e ricompare a Mosca. Riceve l'Ordine di Lenin, viene nominato colonnello del KGB, e viene accuratamente isolato da tutto e da tutti, come si conviene ad un traditore.

Nell'ufficio di Beirut, Greene nota di nuovo la foto del monte Ararat, questa volta particolarmente incongrua. Poteva avere un senso sul lago Van, ma perché in Libano? E perché di nuovo la sensazione di un disagio cognitivo, di un *errore*? Questa volta chiede, ma l'altro ride e non risponde. Solo anni dopo, alla morte di Philby, quando l'establishment inglese torna a chiedersi come mai uno di loro, il figlio di St. John Philby, educato al Westminster College e a Cambridge, abbia potuto tradire, Greene improvvisamente capisce. La foto era errata, ovvero troppo giusta. La gobba piccola del Monte Ararat stava dalla parte sbagliata. La foto era stata presa dall'altra parte del confine, dalla zona sovietica. Philby teneva sopra la sua testa, e portava con sé come una cifra, una foto che apparteneva ad un punto di vista che egli formalmente non avrebbe dovuto avere. Egli teneva *di qua* il segno che era stato *di là*, dove in base alla sua missione non avrebbe mai dovuto esser stato. Esibiva la transitabilità di un confine altrimenti non transitabile, la possibilità per lui Kim Philby di un duplice contemporaneo punto di vista che significa un duplice luogo, e una

duplice impossibile identità: quella di chi appartiene ad A e a non-A, di chi sta dai due lati della linea, l'autentica identità strutturale del traditore.

2.4. Lo Charlot de *L'Evaso*, che è inseguito da tutte le polizie del cosmo, e alla fine si rende inafferrabile camminando *sulla* linea del confine, un piede di qua l'altro di là, nel luogo logico della *terra di nessuno*.

2.5. Un altro Philby, ma questa volta Harry St. John Bridger, il padre⁴. Figlio anche lui, di un padre che lo aveva abbandonato. Come il suo antagonista silenzioso T.E. Lawrence, in qualche modo un bastardo. Stretto tra le esigenze e ambizioni della piccola nobiltà para-imperiale cui apparteneva la sua famiglia, e le sue ristrettezze economiche, assume la posizione del marginale e del «mezzosangue» come destino e come romanzo familiare. A colpi di borse di studio entra nelle grandi *public schools* inglesi (Westminster) e al Trinity College, ma disprezzando fino all'odio dei luoghi e un ceto ai quali non può appartenere del tutto. Sceglie la carriera tipica della nobiltà povera – le Indie – e sposa una donna di cui si mormorava che avesse anche sangue indiano nelle vene. Incapace di sopportare le pastoie della burocrazia coloniale, riesce a farsi mandare in Mesopotamia durante la Guerra mondiale. È il colpo di fulmine: con il deserto, con Ibn Saud, con la cultura araba, con il destino della nazione araba. Diventa mussulmano, impara l'arabo classico e i suoi dialetti medio-orientali, appena può si veste con gli abiti locali, convive con una donna araba, si schiera contro il tradimento delle promesse anglo-francesi agli arabi sancito dalla Dichiarazione Balfour. Accentua il carattere non inglese e esotico del suo corpo, dei suoi tratti e del colore della sua pelle, e «scherza» spesso con il suo romanzo familiare: ancora in fasce, durante un viaggio dei genitori a Ceylon, era stato dimenticato dalla servitù in albergo; quando tornarono indietro a riprenderlo, lo trovarono accudito da una zingara insieme ad un altro neonato; la zingara li aveva rivestiti tutti e due con stracci suoi, ed era difficile riconoscere con certezza il piccolo inglese; chissà se i servi avevano scelto il bambino giusto?...

Diventa presto uno dei grandi esperti di politica medio-orientale, ma dalla parte *nemica* della madre patria. Preso da un'inarrestabile epistemofilia, comincia a battere il deserto e in particolare un segmento ancora inesplorato – e fino a quel momento proibito – del deserto saudita che neanche Burton o Doughty avevano percorso. Disegna mappe, tanto precise che verranno usate per decenni dalle compagnie petrolifere. Classifica: piante, fiori, uccelli, reperti geologici e zoologici che gli valgono le onorificenze più prestigiose della

4. Su Philby padre cfr. A. Kave Brown, *Treason in the Blood*, Houghton Mifflin, Boston, 1994.

Royal Geographical Society e della Royal Asiatic Society. Accumula tracce e indizi: i frammenti di iscrizioni semitiche arcaiche, oltre undicimila nuove iscrizioni talmudiche. Impara senza fine nuove lingue, come se dovesse parlare tutte le lingue del mondo. Tradisce con metodo tutte le sue donne. Commerciana con passione.

La posizione esistenziale di St. John Philby è *tra*, sul confine, dove non si appartiene. Quando classifica, esplora, si tra-veste, si converte, sostituisce la lingua madre o raccoglie tracce etc., in molti modi diversi questo bastardo sarritano sta tracciando le *sue* linee. In una *Autobiografia* non ufficiale e mai finita (il KGB non ne permise la pubblicazione) messa all'asta da Sotheby's il 19 luglio 1994, Philby racconta il suo primo ricordo consapevole del padre: «Ricordo che mi portò attraverso i Kensington Gardens fino alla Royal Geographical Society. Lì, in una stanza a un piano alto, mi fece sedere su uno sgabello di lato ad un tavolo enorme pieno di grandi fogli di carta bianca, boccette di inchiostro, penne e tante matite con la punta appuntita al massimo. Mio padre stava disegnando una mappa, e per quanto ne potevo capire era una mappa *immaginaria* perché non aveva davanti nessun Atlante da cui copiare». Scena primaria appena mascherata – quel biancore latteo, quel corpo di madre su cui scrivere – che *segna* in modo indelebile l'immaginario del bambino. Le pagine ingiallite del dattiloscritto descrivono la sua infanzia solitaria, trascorsa a classificare (farfalle) e a *disegnare mappe*, non copiate da un Atlante, ma «che potessero essere inventate»: «[...] una lunga serie di paesi immaginari con complicati promontori e insenature e colline collocate in luoghi improbabili». La nonna lo criticava perché chiamava tutte le colline allo stesso modo: «Spy Glass Hill». Tracciare le linee, costruire la coerente griglia cognitiva per una realtà immaginaria, collocarvi la Spia: era la trama della propria vita che quel bambino stava rappresentando.

O forse un altro stava rappresentando la propria in lui. In quegli stessi anni il padre comincia a chiamare il figlio Kim. L'iper anglosassone Harold Adrian Russell si trasforma nel nome del piccolo paria inglese/indiano di Kipling che gioca il Grande Gioco come *go-between* sulla Frontiera, il bambino-spia che è nel mezzo, oscillante sulla linea d'ombra oltre la quale si diventa adulti. *Nomen omen*. È questo il destino che il padre impone e propone al figlio. Il bambino Kim diventerà in modo pieno l'identità profonda del padre, invererà il nucleo più intimo del padre che il padre stesso non aveva avuto il coraggio di agire fino in fondo. Questo paradossale «diventa ciò che io sono» condensa quanto di sottomesso all'inconscio vi è in ogni orgoglioso traditore. Ma condensa anche una storia di possessione e di *amour fou*, la tragedia strutturale della diade sempre sospesa tra simbiosi e morte, cui inerisce il bisogno-destino del tradimento. In questo caso è il padre che possiede-ama il figlio di cui modella il destino come realtà della propria ombra? Oppure è il figlio che pos-

siede di folle amore il padre di cui realizza l'essenza? Dove iniziano l'uno per l'altro il padre e il figlio, ciascuno straniero interno dell'altro? E dove si situa tra padre e figlio il confine? Nelle *linee* che il piccolo Philby, non ancora Kim, traccia sulla carta, sta il disegno del suo destino, ma anche il tentativo di istituire una linea tra sé e il padre dentro di sé. Sta il progetto, *forse* fallito, di riconoscersi come costituito dall'identificazione – sua col padre, del padre con lui –, vorremmo dire anche: dalla traslazione, e di porsi come un Sé fatto d'altri eppure Sé – l'isola, la linea che si chiude su sé stessa.

3. *Linea*. Ovunque in questi frammenti, la linea. Faglia geologica, confine, segno sulla carta, cesura della diade, recinto, filo, reticolo. Il margine negozia con la linea il proprio diritto ad esistere. È dunque dalla linea che bisogna partire, o meglio dalla fenomenologia del vissuto della linea: tracciare una linea, attraversare una linea, percorrere una linea.

Tracciare una linea è per eccellenza il gesto della fondazione. La linea istituisce un di qua e un di là, un dentro e un fuori, un Noi e un Loro. In questo senso la linea è il più arcaico e potente dei segni politici. Il *nomos*/recinto del pastore diventa il paradigma del confine della *polis*, e si sublima nella norma come limite del comportamento del *politikon zoon*, e dunque come sanzione della sua appartenenza al Noi. Là dove regnava l'indifferenziato emerge la differenza. La separazione entra nella realtà, e con essa il segno e il nome, delle specie, degli stati. La linea diventa la forma elementare del segno, il gesto primario del significante. Poiché divide, la linea classifica. Il flusso indistinto della realtà trova delle cesure, si organizza come tempo e come struttura. Là dove esiste una linea ogni cosa diventa situabile – nel tempo, nello spazio –, trova un suo luogo, scopre la possibilità dell'identità e della relazione. Se l'indifferenziato è il luogo geometrico degli indiscernibili, la linea introduce il riconoscimento. Ogni linea è l'atomo di una griglia virtuale. Quadrettando potenzialmente la realtà, rende pensabile il vedere ciò che altrimenti sarebbe rimasto invisibile – la linea tra il conscio e l'inconscio permette di pensare che si possa conoscere l'inconscio, cosa che molti scambiano con l'idea allucinata che si sta conoscendo l'inconscio. Oltre che gesto politico, tracciare una linea è per eccellenza il gesto epistemico.

La linea esige una superficie. Schmitt ha contrapposto al *nomos* della terra il mare, sulla cui superficie è impossibile tracciare alcun *nomos*⁵, e da questo

5. Cfr. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des jus publicum Europaeum*, Greven, Köln, 1950 e Duncker & Humblot, Berlin, 1974 [trad. it. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, Adelphi, Milano, 1991]. Per le belle pagine di Schmitt sulla differenza tra i popoli della terra, legati al *nomos*, e i popoli del mare, per i quali il *nomos* è impensabile, cfr. *Terra e mare*, Giuffrè, Milano, 1987.

ha dedotto le proprietà politiche del mare nonché il Leviatano: là dove la classificazione stabile è impossibile e il confine inafferrabile, le incertezze delle classificazioni producono mostri. Secondo un racconto indiano, tracciare un solco nella terra significa ferire il corpo della madre. La linea è una ferita aperta sulla superficie di un corpo – della realtà, del referente tramite il significante: un taglio. In questo modo la linea rimanda anche ad un oltre e ad un sotto, a ciò che è nascosto dalla pelle, dalla superficie del mare e dalla tela di un quadro (i tagli di Fontana). C'è nel gesto di tracciare una linea la verticalità dell'interpretazione contrapposta all'orizzontalità delle associazioni. Ma c'è anche l'esperienza della violenza: carattere intrusivo, efrattivo della linea, che taglia la superficie e la apre allo sguardo, alla produzione di senso (il sadismo dello scrivere).

Attraversare la linea è l'atto del cambiamento di stato. Di là non si è più gli stessi che di qua, anche se noi crediamo di essere rimasti gli stessi. Non sono più quello che ero, e divento per certi aspetti irrimediabilmente straniero a me stesso, anche se credo di aver trovato finalmente la mia identità autentica, il mio luogo. In realtà, il fatto stesso di aver pensato la linea e il suo attraversamento mi ha modificato. In quell'attimo, anche se poi non compirò l'atto materialmente, io mi sono perso rispetto al Noi, ho rotto il patto dell'appartenenza e sono diventato lo «straniero interno» di Simmel, il traditore virtuale: la linea è strutturalmente una funzione terza. C'è nel passare una linea un momento di sospensione, in cui non si è più da una parte e non si è ancora del tutto dall'altra («tra color che son sospesi»); il passaggio esprime la temporalità dell'attimo, di un momentaneo raggelamento e condensazione significativa del tempo in un'acme di spazio/tempo: la forma dell'accidia del mezzodì⁶, ma anche del rischio. Ogni linea attraversata porta con sé l'esperienza simultanea del pericolo e della liberazione, l'euforia della nuova nascita e la depressione della perdita, il piacere sadico dell'abbandono inflitto o dell'intrusione, ma anche le speranze confusive dell'innamoramento. In fondo si può passare la linea anche per negare il cambiamento, per agire l'osmosi, mostrando al Noi e al Loro (interno o esterno che sia) che non vi era veramente una linea ma solo un tutt'uno.

Ma attraversare la linea è anche l'atto dello scambio. Si tollera che il dentro fuoriesca, che il fuori ci penetri, e che sulla linea l'eterogeneo venga reso compatibile con l'omogeneo. Sulla linea avvengono la transazione, la traduzione, il transfert. Si commercia, si inventa la moneta, si trasforma la qualità (del marxiano valore d'uso) in quantità pura (il valore di scambio), si elaborano equivalenze tra merci (lingue, affetti, emozioni, categorie, stati, nazioni

6. Cfr. R. Caillois, *I demoni meridiani*, Bollati Boringhieri, Torino, 1985.

etc.) eterogenee. Si calcola il bisogno e il godimento. Si riduce a segno l'ineffabile.

La terza dimensione dell'esperienza della linea è quella del *vivere sulla linea*. Dimensione-limite, che appartiene a pochi, ma non per questo meno esemplare del senso della linea. Si può abitare sulla linea, percorrere la linea, costeggiare la linea, ma la qualità statica o dinamica del rapporto alla linea non ne cambia il senso: collocata tra il di qua e il di là, tra il sotto e il sopra, tra il Noi e il Loro, tra la natura e la cultura, tra una nazione e l'altra, la linea esprime il punto di sintesi degli eterogenei che delimita. Essa significa il momento/spazio tra le categorie, tra le potenze, tra le lingue, tra le identità etc., in cui le categorie, le potenze, le lingue e le identità, e quanto altro, coesistono e si ibridano. Sulla linea gli opposti coineriscono, il principio di non contraddizione viene meno, *tertium datur*, si parlano tutte le lingue, si è *duty free*, liberi dal dovere legato al *nomos*, si contemperano le appartenenze più contraddittorie, si è amici del proprio nemico, si coltiva l'ibrido. Le dicotomie fondamentali che sostengono le classificazioni della realtà si stemperano in sintesi terze. Libero dalle pastoie dell'identità, l'individuo conosce il panico dell'anomia ma anche il Sé grandioso di chi non ha confini, l'euforia di chi, essendo nessuno nel non luogo della linea, è tutti.

4. *Margine*. Il *margin*e è lo spessore di senso della linea, la linea che sembra «spalmarsi» nel tempo e nello spazio, che *vive* il suo spessore.

Si equivoca spesso sul carattere incommensurabile della linea. La sua rappresentazione mentale diventa l'infinitamente lungo e l'infinitesimamente stretto. La linea non ha larghezza. Ma in questo modo si ripete un errore di senso comune sull'eterno. Così come l'eternità non è ciò che dura all'infinito ma ciò che si colloca fuori dalla durata, così l'incommensurabile non è il troppo-piccolo o troppo-grande per poter essere misurato, ma lo stare fuori dalla spazialità spazio-temporale euclidea. In senso stretto, ci pare che l'incommensurabile sia ciò che non è *pensabile* misurare. Ovvero la qualità. Ovvero, ancora, il senso. In questa prospettiva, il margine, inteso come l'incommensurabile spessore della linea, è un atto di produzione di senso; una «fascia» di incommensurabilità, di qualità e di significazione che investe di sé insiemi spaziotemporali significativamente omogenei, creandovi scarti di senso.

La conseguenza di questo approccio è duplice. In quanto senso di uno spessore della linea, da un lato il margine riproduce le proprietà esperienziali della linea che abbiamo tentato di descrivere sopra; dall'altro, le modifica in modo profondo.

4.1. Come la linea, il margine è *tra* («betwixt and between», come titola V. Turner con un pleonasma insistito un saggio sul quale torneremo)⁷. Ma qual è la natura della funzione separativa di questo *tra*? Il riferimento più ovvio sembra l'interminabile dibattito sul continuo e il discreto. Recuperiamolo nell'unico tentativo a noi noto di un collegamento con la teoria e l'esperienza psicoanalitica. Scrive F. Napolitano:

Un insieme è discreto se e solo se in esso *tutti* gli elementi sono isolati da salti. Un salto tra due elementi di un insieme è un intervallo vuoto e chiuso, provvisto cioè di un minimo e di un massimo: fra 1 e 2 in \mathbb{N} [*l'insieme dei numeri naturali*] vi è un salto il cui minimo è 1 e il cui massimo è 2. \mathbb{N} e \mathbb{Z} [*l'insieme dei numeri interi*] sono insiemi discreti. Un insieme è discontinuo se e solo se possiede *almeno una* lacuna, dove lacuna è un intervallo vuoto e aperto, sprovvisto cioè sia di minimo che di massimo. In \mathbb{Q} [*l'insieme dei numeri razionali*] una lacuna è rappresentata da $\sqrt{2}$. Si deduce dalle definizioni che un insieme discreto non è discontinuo, e viceversa. Il campo razionale \mathbb{Q} è discontinuo e denso, tale cioè che fra due suoi elementi arbitrari ve ne sono infiniti altri. È possibile dimostrare che condizione necessaria e sufficiente affinché un insieme sia denso è che in esso *nessuna* partizione generi un salto. Un insieme è continuo se e solo se è denso e condizionatamente completo, tale cioè che ogni suo intervallo è non vuoto e semiaperto (equivalentemente semichiuso, provvisto cioè di un minimo o di un massimo). È possibile dimostrare che condizione necessaria e sufficiente affinché un insieme totalmente ordinato sia continuo è che in esso *nessuna* partizione generi lacune. Un insieme continuo non possiede né lacune né salti, e l'insieme \mathbb{R} [*l'insieme dei numeri reali*] è appunto continuo. Evidentemente un insieme continuo non è né discontinuo né discreto⁸.

In modo forse meno rigoroso, ma più immediato, E. Cargnelutti scrive nello stesso volume: «La discontinuità è una "lacuna" nella continuità della funzione; la discretezza riguarda invece entità delimitate da "salti". La differenza tra lacuna e salto è qualitativa: la prima è un intervallo aperto, delimitato da confini indefiniti; il secondo è invece un intervallo chiuso, vuoto, delimitato da confini definiti»⁹.

Il margine appartiene al salto o alla lacuna? Peggio: il margine esclude strutturalmente il continuo? Se si ha esperienza del margine, deve necessaria-

7. V.W. Turner, *Betwixt and Between: the Liminal period in the Rites of Passage*, in *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1967 [trad. it. *Nello spazio intermedio: il periodo liminale nei rites de passage*, in *La foresta dei simboli. Aspetti del rituale Ndembu*, Morcelliana, Brescia, 1979, pp. 123-142].

8. Cfr. F. Napolitano, «Linguaggio e relazione analitica. Una ricerca attraverso le categorie "continuo-discontinuo-discreto"», in A.M. Muratori (a cura di), *Il «continuo» e il «discreto» in psicoanalisi*, Borla, Roma, 1987, p. 67.

9. Cfr. E. Cargnelutti, «I concetti di "continuo", "discontinuo", "discreto": convenienza del loro uso in psicoanalisi», *ibid.*, p. 41.

mente presentarsi come salto o come lacuna? Oppure è pensabile un margine continuo, ad esempio l'eterno margine eleatico tra Achille e la tartaruga? Un'ontologia del margine scoprirebbe senza fatica che esistono margini-salto, in cui il *tra* sancisce una cesura irriducibile tra due insiemi; e margini-lacuna, in cui due sottoinsiemi negoziano la loro reciproca *presa e resa*¹⁰, la qualità e il gradiente del loro reciproco tocco, inteso come una reciproca perdita di forma nella *béance* della lacuna; e ancora, margini continui, i più ironici, dove due sottoinsiemi trapassano l'uno nell'altro, senza che si possa mai dire quando l'uno diventa l'altro e viceversa, eppure questo in un qualche punto sta per avvenire. Potremmo dare dei nomi a queste declinazioni del *tra*: il *tra* della «terra di nessuno»¹¹, ma anche il *tra* della *zone* (il nome che è stato dato per molti anni in Francia ai *terrains vagues* che costituivano l'area di transizione tra la città e la campagna, le peri-ferie)¹²; o il *tra* denegato eppure pervasivo della simbiosi; o ancora il *tra* che sta tra l'anamorfo e la metamorfo¹³. Potremmo tradurre il *tra* del continuo, del discontinuo e del discreto in tassonomie complicate. Eppure tutto questo servirebbe solo a tener nascosta la proprietà autenticamente costitutiva del margine: il fatto che ogni margine contrae in sé simultaneamente la possibilità del salto, della lacuna e dell'asintoto; ovvero che ogni margine permette la coerenza del continuo, del discontinuo e del discreto nello stesso luogo di un insieme, e del rapporto tra due sottoinsiemi. Un assurdo, se ci si aggrappa all'ontologia. Un pensiero possibile, se si pensa il margine non come una cosa, ma come una funzioneificante, come una produzione di senso, e come quella rappresentazione e procedura mentale che consente di produrre una pluralità simultanea di sensi non compatibili tramite uno stesso significante. Se non vogliamo depauperare il margine della sua capacità eversiva, dobbiamo evitare di ridurlo ad una categoria spaziotemporale, e dobbiamo riconoscerlo nella sua densità di esperienza/metodo dell'ambivalenza e della contraddizione, come procedura/limite dell'identità; per finire: come «figura» degna del *tra* del *transfert*.

10. Le metafore suggerite dall'epistemologo K. Wolff per descrivere le due diverse posture cognitive ed esistenziali dell'osservatore nelle scienze sociali. Cfr. *Surrender and Catch*, Reidel, Boston, 1976; ma anche «Il sogno e la resa», *Il Corpo*, II (nuova serie), 1995, 4/5, pp. 106-119.

11. Per alcune belle testimonianze letterarie sull'esperienza della «terra di nessuno», cfr. E.J. Leed, *No Man's Land. Combat & Identity in World War I*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1979 [trad. it. *Terra di nessuno. Esperienza bellica e identità personale nella prima guerra mondiale*, il Mulino, Bologna, 1985].

12. Cfr. J.-F. Lyotard, «Zone», *Les Cahiers de Philosophie*, numero monografico su «Le philosophe dans la cité», Inverno 1993-1994, n. 17. Si tratta degli *Actes des journées franco-italiennes de philosophie. Lille 1992*. Ben più interessante del testo di Lyotard è però *Zone*, la poesia di Apollinaire che apre *Alcools*.

13. Ad esempio nel caso del Presidente Schreber, che si colloca sul confine estremo tra l'anamorfo e la metamorfo in un corpo di donna.

I modelli freudiani dell'apparato psichico offrono un esempio significativo della condensazione di continuo, discontinuo e discreto che caratterizza il margine. I rapporti tra Inconscio, Preconscio e Coscienza vedono coesistere le cesure radicali del salto, le interruzioni della lacuna e le transizioni e transitabilità garantite dal continuo. Allo stesso modo, nella seconda topica il movimento dei contenuti psichici tra l'Es, l'Io e il Super-Io sembra talvolta un viaggio quasi impossibile tra continui passaggi di *linee* tra le istanze, oppure un arrancamento in spazi dai confini quasi impercettibili o in zone lacunose nelle quali le singole istanze si dissolvono l'una nell'altra, lasciando il viaggiatore in una vacuità di luogo e di senso; o ancora un fluido scorrere reciproco dall'una all'altra istanza, senza che le «fortezze di frontiera» sottopongano a controlli. Ancora più complesse diventano poi queste funzioni di margine quando la prima e la seconda topica si intrecciano in tentativi di modelli integrati, e ogni istanza sembra partecipare in qualche modo dei vari sistemi psichici senza che né le une né gli altri perdano sia la violenza e l'irriducibilità dei loro confini, sia la loro continuità.

Ma l'economia di questo scritto impedisce di entrare nel labirinto che è il *tra* – e dunque la funzione di margine – nelle rappresentazioni freudiane dell'apparato psichico. È forse più semplice mostrarla in alcune configurazioni storico-sociali del margine, come ad esempio la *frontiera* nell'esperienza e nella rappresentazione epica della nascita degli Stati Uniti. In un testo classico della storiografia nordamericana, F.J. Turner¹⁴ ne ricostruisce le vicissitudini e le forme. All'inizio, nella zona della Nuova Inghilterra, la frontiera è il classico confine di difesa militare tra nazioni consolidatosi da tempo nella storia europea: «C'era, alla fine del diciassettesimo secolo e agli inizi del diciottesimo, una linea di frontiera per la Nuova Inghilterra ufficialmente tracciata e fissata» (p. 74) e «la frontiera di colonizzazione e la frontiera di difesa militare coincidevano» (p. 72). Questa frontiera-salto è però minata dal vitalismo espansivo di ciò che essa contiene. La colonizzazione in marcia rende impossibile «il confine fortificato lungo i limiti segnati dai documenti sovrani» (p. 73): «[...] quando la popolazione avanzava nelle terre disabitate e scopriva successivamente nuove aree tra gli stanziamenti dei coloni da una parte e gli Indiani coi loro sostenitori europei dall'altra, la frontiera militare cessava di essere considerata il limite occidentale della costa atlantica e diveniva piuttosto una linea in movimento che limitava la natura selvaggia ed invitta» (pp. 72-73, nostro il corsivo). Dunque «frontiera mutevole», «limite esterno di questa società in piena espansione» (p. 73), non più linea ma *zona* incerta su

14. Cfr. F.J. Turner, *The Frontier in American History*, Holt, New York, 1920 e 1947 [trad. it. *La frontiera nella storia americana*, il Mulino, Bologna, 1959]; i successivi numeri di pagina in questo capoverso si riferiscono a questo testo.

uno dei suoi lati, collocata tra le comunità stanziali e lo spazio incerto e senza segni del territorio indiano: lacuna, forma del discontinuo in cui le pulsioni vitali non trovano più il freno di una barriera definita, ma anzi vengono per così dire sedotte ad esplicarsi: «[...] la frontiera non è una linea in cui fermarsi, ma un'area che invita ad entrare» (p. 9, nostro il corsivo). E per finire, la frontiera è anche lo spazio sancito dal treno che avanza, e dalla scansione spaziotemporale eleatica delle traversine sulla linea della rotaia: il continuo. La *frontier* diventa la figura e l'esperienza *simultanea* del discreto, del discontinuo e del continuo: costituita come margine dalla loro compresenza.

4.2. *Il margine e le categorie.* Ne *I fondamenti dell'aritmetica*, Gottlob Frege afferma la necessità che il concetto abbia sempre un confine netto: «Il concetto deve venir delimitato rigorosamente. [...] A un concetto delimitato in modo non rigoroso corrisponderebbe un circuito il quale non avrebbe una frontiera dappertutto ben definita, ma che qua e là finirebbe col confondersi completamente con la zona che gli sta intorno»¹⁵. Simultaneamente, il quasi-concetto ancora privo di questo confine netto, o che lo vede messo in crisi, diventa per Frege il luogo fertile dell'indagine: «Delle contraddizioni sono derivate dal fatto che è stato trattato come un concetto qualcosa che sul piano logico non lo era, perché gli mancava una delimitazione netta [*scharfe Begrenzung*]. Si cercava una frontiera [*Grenzlinie*] e le contraddizioni che emergevano obbligavano a notare che la presunta delimitazione era ancora incerta o sfocata, oppure che non era quella che cercavamo. Per lo spirito indagante le contraddizioni erano perciò una spinta potente, ma non si trattava di contraddizioni nel concetto: perché il concetto comporta sempre una delimitazione netta. Il vero motore è la percezione di una frontiera vaga»¹⁶.

La mente che pensa vive una duplice esperienza: da un lato, deve tendere al pensiero diafano, incapace di ombre; dall'altro, solo sul margine del pensiero ancora vago essa trova il *desiderio* e la *possibilità* del pensiero compiuto. L'attività del pensiero sembra collocarsi all'incrocio di una nostalgia bifronte: il dolore del vago e l'aspirazione a cristalli di pensiero, il dolore del definito e l'aspirazione ad un pensiero preforme e difforme, nel quale la *linea* del confine possa prodursi e tollerarsi come *margine*.

Investiti dalla funzione del margine, i concetti perdono i loro contorni, le reti tassonomiche si smagliano, le categorie non *riconoscono* più con sicurezza la realtà, e le classificazioni smarriscono la loro vocazione binaria. In que-

15. G. Frege, *I fondamenti dell'aritmetica*, v. II, § 56, in *Logica e aritmetica*, a cura di C. Mangione, Boringhieri, Torino, 1965, p. 501.

16. Cit. da G. Bennington, «La frontière infranchissable», in AA.VV., *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*, Galilée, Paris, 1994, p. 70.

sta stramatura cognitiva e affettiva insieme, emergono qua e là chiazze di caos. Significanti improvvisamente cavi di senso chiedono che nuovi significati li colmino, frammenti di discorso e di rappresentazioni vagano alla ricerca di realtà, le forme non più contenute dai loro confini giocano con forme nuove, il pensiero danza [«Plus léger qu'un bouchon j'ai dansé sur les flots», Rimbaud, *Le bateau ivre*]. Nei margini tra le categorie, o nel tempo/margine tra il prima e il dopo, emergono configurazioni transitorie e imprevedute: oggetti bizzarri e oggetti parziali, sincizi e sincrasi, agglomerati di eterogenei, ibridi. Ciò che prima procedeva in modo nomotetico, secondo la legge e secondo la costanza delle leggi, ora procede per eventi e per tentativi ed errori, nel bricolage dei segni e delle cose¹⁷. Alle appartenenze forti e alle identità solide/stolide la funzione del margine sostituisce le figure intermedie e le appartenenze indecidibili: lo straniero interno, il traditore, l'apolide, il bastardo, il «non nato di donna», il transessuale, il mancino, il rosso di capelli, l'albino, e tutte le varianti innumerevoli del mostro fisico e del mostro sociale che ogni sistema di categorie produce nei suoi margini.

La crisi cognitiva che la funzione di margine scatena intaccando i sistemi di categorie culmina nello spazio del puro e dell'impuro. Mary Douglas ha mostrato in modo convincente che la purezza è un attributo della realtà classificabile, mentre l'impuro appartiene a tutto ciò di cui le classificazioni non riescono a render conto, o che si colloca *tra* le classi delle tassonomie. È impuro ciò di cui non si può dire cosa è. Funzione interstiziale di disappartenenza e di disconoscimento, il margine diventa il luogo geometrico dell'impuro.

4.3. *Il margine e il limen.* Agli inizi del secolo Van Gennep identifica un modello formale generale dei riti di passaggio che i sistemi sociali usano per gestire i cambiamenti di stato e di identità¹⁸. Il modello identifica tre fasi inter-dipendenti e successive: nella fase di *separazione*, la persona o gruppo che deve cambiare stato viene staccato dal suo contesto abituale di esistenza, e privato degli ancoraggi sociali e psicosociali della sua identità; la fase *liminale* accentua la disgregazione e produce un grado zero, un azzeramento transitorio dell'attore sociale; nella terza fase, l'*aggregazione*, viene attribuito il nuovo stato o identità, e l'attore sociale torna ad appartenere al gruppo in una nuova collocazione.

La seconda fase, il *limen*, rappresenta il culmine dell'aggressione anomica destrutturante. Privato dei suoi normali supporti sociali, indebolito dalla per-

17. Cfr. la descrizione che Lucrezio dà del passaggio dal caos al cosmo: *De rerum natura*, v, 835-845.

18. A. Van Gennep, *Les rites de passage* (1909), Picard, Paris, 1981 [trad. it. *I riti di passaggio*, Boringhieri, Torino, 1982].

dita della rete dei legami e norme sociali che lo costituisce come individuo nell'ambito dell'appartenenza al gruppo, il protagonista del rito viene collocato in uno spazio-tempo sospeso fuori dal sociale, una «terra di nessuno» sociologica nella quale egli stesso è transitoriamente ridotto a nessuno. «Il soggetto del rituale di passaggio nel periodo liminale è strutturalmente, se non fisicamente, "invisibile". [...] L'invisibilità strutturale delle persone liminali ha un carattere duplice. Esse sono contemporaneamente non più e non ancora classificate»¹⁹. Questo le rende da un lato morenti o morti, e dall'altro non ancora nate: vengono perciò rappresentate simultaneamente attraverso «i simboli [...] tratti dalla biologia della morte, della decomposizione, del catabolismo» o «modellati sui processi della gestazione e del parto» (p. 127). Il risultato della situazione liminale è perciò una identità-ossimoro, basata sulla coesistenza degli opposti e nella quale «si confondono tutte le categorie tradizionali». Per esempio, «i neofiti da una parte non sono né vivi né morti e dall'altra sono sia vivi che morti» (*ibid.*), oppure, aggiungiamo noi, [non]sono sia[né] maschio che[né] femmina, sia[né] bambini che[né] vecchi, sia[né] amici che[né] nemici, sia[né] membri del gruppo che[né] banditi dal gruppo, sia[né] bianchi che[né] neri, sia[né] uomini che[né] animali etc. Contemporaneamente, «essi non hanno niente. Non hanno status, proprietà, insegne, abiti secolari, rango, posizione nella parentela, niente che li delimiti strutturalmente dai loro simili» (p. 129, corsivo nostro). Conclude Victor Turner: «[...] gli esseri transizionali [...] non sono né una cosa né l'altra; o forse sono sia l'una che l'altra; o non sono né qua né là; oppure possono anche non essere in alcun luogo [...] e sono in ogni caso in uno "spazio intermedio" tra tutti i punti fissi riconosciuti nel sistema spazio-temporale della classificazione strutturale» (p. 128).

Il margine è dunque una funzione che neutralizza [*ne uter*] l'esistente per renderlo accessibile ad una trasformazione significativa del proprio stato e senso. Il margine rappresenta il culmine destrutturante del passaggio, appunto il *limen*, la soglia oltre la quale non si è più gli stessi e sulla quale coesistono ciò che non si è quasi più e ciò che si sta quasi per divenire; oppure rappresenta – ipotesi non contemplata da Van Gennep – il luogo neutro nel quale non si passa ma ci si insedia per sfuggire ad ogni cambiamento possibile: la nave immobile nel mare immobile de *La linea d'ombra* di Conrad, oppure un'analisi sprofondata nella collusione.

4.4. *Il margine e l'Altro*. Di nuovo la *frontier* come «figura» di una linea «spessa» e mobile, che non contiene ma attira a sé e oltre sé, mobilizzando (in

19. V.W. Turner, *Betwixt and Between: the Liminal period in the Rites of Passage*, op. cit. [trad. it. *Nello spazio intermedio: il periodo liminale nei rites de passage*, op. cit., pp. 125-126]; i successivi numeri di pagina indicati nel capoverbo si riferiscono a questo testo.

senso stretto) le pulsioni e il desiderio. Nell'immaginario nordamericano, questa frontiera si situa sul clivaggio natura/cultura, tra *wilderness* e civiltà, tra l'Indiano e il Bianco. La sua funzione di margine si condensa nel paradigma del Pioniere, essere ibrido, metà natura metà cultura, mezzosangue sociologico tenuto a diventare in parte Indiano in una progressiva mimesi che lo allontana dalla sua identità originaria e lo rende un semi-selvaggio. Tutta la letteratura della frontiera si dilunga su questa osmosi (basti pensare al James Fenimore Cooper di *The Pioneers* e *The Prairie*)²⁰, ma è ancora F.J. Turner a sintetizzarla con forza visionaria:

In questa avanzata, la frontiera è la cresta, la lama acuta dell'onda, il punto d'incontro tra barbarie e civiltà. [...] La frontiera è la linea dell'americanizzazione più rapida ed effettiva. La grande distesa solitaria domina il colono, si impadronisce del suo animo. Egli è vestito all'europea, ha strumenti europei, viaggia e pensa all'europea. La grande distesa solitaria lo tira giù dalla carrozza ferroviaria e lo mette su una canoa di betulla. Lo spoglia dei vestiti della civiltà, lo veste con la casacca del cacciatore e gli mette ai piedi i mocassini di daino. Lo spinge nella capanna di tronchi d'albero del Ciroki e dell'Irochese e lo circonda di una palizzata indiana. Il colono ha già seminato mais e lo ha arato con un legno appuntito; ora lancia grida di guerra e scotennà nel più puro stile indiano²¹.

Merleau-Ponty ha sottolineato la reciprocità inevitabile del tocco: diversamente dallo sguardo e dagli altri sensi, impossibile toccare senza essere toccati. Il margine è il locus/funzione di questo tocco tra il Noi e il Loro, della commistione tra l'Io e l'Altro, della mimesi incrociata attraverso la quale il di qua e il di là, il sotto e il sopra, si ibridano a vicenda nel loro necessario venire a contatto. Nel margine affiora una matrice di identificazioni sul confine estremo e dinamico delle identità acquisite, là dove esse si espongono alla destrutturazione e al rischio di perdersi. Il margine condanna allo scambio, alle sue logiche e strumenti. Per poter scambiare con l'altro, bisogna saper tradurre, in tutte le accezioni del termine. Ad esempio, tradurre oggetti da una parte e dall'altra, tradurre questi oggetti in merci, tradurre il loro valore d'uso in valore di scambio, tradurre la loro qualità soggettiva (per me, per noi) in quantità di una qualche moneta (per l'Altro), tradurre il bisogno in denaro, tradurre lingue diverse (il plurilingue come individuo del margine), tradurre vi-

20. Sulle molte forme della *frontier* come margine nella letteratura colta e non colta nordamericana, rimane essenziale E.S. Fussell, *Frontier: American Literature and the American West*, Princeton University Press, Princeton, 1965; si veda ad esempio il cap. I, «The Leatherstocking Tales of James Fenimore Cooper».

21. F.J. Turner, *The Frontier in American History*, op. cit. [trad. it. *La frontiera nella storia americana*, op. cit., pp. 32-33].

sioni del mondo e costruzioni della realtà: il margine come locus/funzione della traduzione, in quanto transazione e traslazione/transfert.

Questa funzione di traduzione e di scambio rende reciprocamente coinerenti l'Altro e il Noi. Il margine costringe l'omogeneo – il Noi – ad aver bisogno dell'eterogeneo – l'Altro – per poi scoprirlo dentro il Noi stesso – lo *straniero interno*. Il margine produce strutturalmente il desiderio, la necessità e il dolore di uscire dall'identità come ripetersi dell'identico, di abbandonare la logica autistica dell'incesto (il Noi confusivo) per il rischio dell'esogamia, dell'accoppiamento con lo straniero, e del transfert.

4.5. *Il margine e il Terzo*. Come abbiamo visto, ne *I fondamenti dell'aritmetica*, Frege tesse l'apologia dei codici binari come condizione necessaria del confine netto, concludendola in un attacco al Terzo e nell'affermazione del ruolo centrale del *terzo escluso*: «Il principio del terzo escluso esprime appunto [...] l'esigenza che il concetto sia rigorosamente delimitato. Un qualunque oggetto Δ cade sotto un concetto oppure non cade sotto di esso: *tertium non datur*»²². L'introduzione di un elemento terzo spezza la cogenza delle opposizioni binarie. Il Terzo porta con sé l'incertezza dei confini, il vago e l'indefinito, l'approssimazione, il relativo, la qualità, addirittura la soggettività.

Simmetriche e inverse le proprietà del Terzo nelle interazioni sociali. In pagine molto saccheggiate, Simmel ha differenziato le «formazioni sociali a due» [*Zweiverbindung*] e le «formazioni sociali a tre» [*Dreiverbindung*], derivandone le caratteristiche specifiche dalla loro struttura formale. Nella *diade*, la forma del legame sociale può essere solo l'attrazione o la repulsione, l'amore o l'odio (che, come si sa, lega all'altro almeno quanto l'amore). La diade non tollera l'indifferenza. Qualità pura, matrice emozionale, asintote della fusione; ma anche formazione sociale paradossale, perché la sua esistenza riposa su due elementi. Basta che uno dei suoi due poli esca dal rapporto, e la diade muore in quanto gruppo. Forma generale dell'«unità duale» madre-bambino in cui Géza Róheim ha colto il *Grundkörper* del sociale²³, la diade vive una vita precaria, sempre minacciata dalla separazione e dal lutto. Questo la trasforma nel luogo sociologico dell'elegia, ma anche del tragico sociale:

Ogni gruppo con più membri può essere immortale, e ciò dà a ciascuno dei suoi membri in quanto tale un sentimento sociologico molto determinato, comunque stiano

22. G. Frege, *I fondamenti dell'aritmetica*, op. cit., p. 501.

23. G. Róheim, «War, Crime, and the Covenant», *Journal of Clinical Psychopathology*, Monograph Series, 1945, 1. Questo saggio difficilmente reperibile è una delle più interessanti riflessioni psicoanalitiche sull'*imago* fantasmatica del legame sociale, e merita di essere portato a conoscenza del lettore italiano.

le cose rispetto alla morte nel caso personale. Ma il fatto che una unione di due elementi dipenda, non per la sua vita ma per la sua morte, da ciascuno dei suoi elementi di per sé solo – infatti per la sua vita essa ha bisogno del secondo, non però per la sua morte – deve codeterminare l'intera attitudine complessiva dell'individuo verso di essa, anche se non sempre consapevolmente e in maniera uniforme. Esso deve conferire a queste relazioni, per quanto riguarda il sentimento, un tono di rischio e di insostituibilità, che ne fa il vero e proprio luogo da una parte di una genuina tragedia sociologica, dall'altra di una sentimentalità e di una problematica elegiaca²⁴.

L'arrivo del Terzo sconvolge l'assetto della diade. A e B potevano solo stare insieme, oppure staccarsi, facendo morire in questo modo il loro gruppo a due. Questo conferiva ad A o B un autentico potere di vita o di morte sulla diade. Ma se subentra il Terzo, mutano le proprietà strutturali dell'insieme. Ora nessuno ha più un potere di vita o di morte sul gruppo: anche se A si separa e rompe il legame, B e C continuano a costituire una formazione sociale. Mentre tra A e B erano possibili solo l'attrazione o l'odio, la presenza di C introduce le alleanze (A e C contro B, A e B contro C etc.), le strategie di controllo, le procedure razionali di massimizzazione del proprio utile (il *tertius gaudens*), l'arbitrato, il compromesso, il calcolo, il capro espiatorio. Tra i due poli della diade era possibile solo il *patto*, la triade consente ora il contratto, e il suo riferimento *terzo* a norme e criteri esterni alla diade stessa. Nella diade A e B traslano qualità pura, i tre poli della triade scambiano quantità, cioè qualità misurabile. La diade è costretta strutturalmente alla soggettività e all'espressività, nella triade il Terzo diventa il portatore dell'appartenenza che non appartiene fino in fondo, il suo Noi non lo è mai senza qualche riserva mentale, egli rappresenta l'anello debole del gruppo che si vorrebbe fusionale, e il vertice della sua possibile disgregazione, il suo polo anomico. Ma rappresenta anche la possibilità del mutamento, introduce nel mondo bloccato di A e/o B un potenziale dinamico, apre nuovi canali di comunicazione là dove i vecchi canali non sono più in grado di funzionare, produce futuro e progetto in un insieme – la diade – sempre minacciato dalla fine, destruttura gli equilibri troppo omeostatici, rende pensabili nuove configurazioni e significati. Straniero alla diade, eppure membro del gruppo, è dentro e fuori, può vedere la realtà da un duplice punto di vista, pratica spontaneamente il «*regard éloigné*» dell'etnologo, condensa in sé stesso la possibilità dell'oggettività e dell'esame di realtà. Al Terzo simmeliano si applicano gli indecidibili di Derrida: è il *pharmakos* che guarisce e avvelena la coppia/diade (il Noi), è l'*hymen* che accoppia e indica il non accoppiamento, che crea il legame e il non-legame. Aggiungiamo: è il limite, che

24. G. Simmel, *Excursus sullo straniero*, op. cit., p. 72. La traduzione italiana purtroppo non rende conto della tensione interna di queste pagine del sociologo tedesco.

segna la fine, e indica che c'è dell'altro oltre la fine; il *nomos* che sancisce la norma e produce la pensabilità della trasgressione; la pelle e l'apertura nella pelle; il luogo della separazione e del lutto, ma anche dell'euforia e della grandiosità; il garante dei confini delle classificazioni, e dunque l'ente che eccede le classificazioni, l'ibrido che condensa in sé gli opposti, il punto di fuga del codice binario; l'ambivalente e l'impuro; il codice e la parola/*trickster*.

Il Terzo come pericolo per il confine (Frege) e come garante del confine, luogo della qualità e della quantità, del legame e della crisi del legame, del *nomos* e della trasgressione, del dentro e del fuori, del lutto e dell'euforia etc. Semplicemente: il Terzo come funzione dello *scarto* rispetto a ciò che è: la forma del *limen*, la «figura» *princeps* delle funzioni del margine.

5. *Il cadre e il margine*. Possiamo affrontare a questo punto il problema del rapporto tra margine e situazione psicoanalitica. Lo faremo con una ipotesi di lavoro che si articola su tre punti:

- a. un assunto *ironico*: la psicoanalisi origina dall'invenzione di un'interazione umana paradossale, di cui dipana senza fine le proprietà strutturali;
- b. il paradosso consiste in questo: l'interazione psicoanalitica costituisce un luogo sociale impossibile; simultaneamente, essa tende a realizzare in forma idealtipica la figura più canonica e codificata di interazione sociale prodotta dalla cultura occidentale;
- c. questo ossimoro sociologico produce la diade psicoanalitica come condensazione delle funzioni di margine.

Partiamo dall'assunto. Ha scritto Picasso nel 1936: «[...] les pensées suceuses de formes dans les formes suceuses de pensées»²⁵. Scrive Bion nel 1970: «Una parola contiene un significato: per converso, un significato può contenere una parola; che può venire scoperta o no. Questo può essere rappresentato come la parola (♀) che contiene il significato (♂), o, viceversa, come il significato (♀) che contiene la parola (♂)»²⁶. Il significante della situazione psicoanalitica contiene in sé il rimando all'inconscio tanto quanto il pensiero dell'inconscio contiene in sé la forma della situazione psicoanalitica. Detto in altro modo: la psicoanalisi è il suo setting (o, come preferiamo, il suo *ca-*

25. P. Picasso, *Écrits*, a cura di M.-L. Bernadac e C. Piot, Éditions de la Réunion des Musées Nationaux-Gallimard, Paris, 1989, p. 149 (si tratta di un appunto del 12 novembre 1936).

26. W.R. Bion, «Catastrophic Change», *Bulletin British Psycho-Analytic Society*, 1966, n. 5, p. 14 [trad. it. *Il cambiamento catastrofico*, in *Il cambiamento catastrofico*, a cura di F. Corrao, Loescher, Torino, 1981, p. 14]. Per una versione leggermente diversa, cfr. il capitolo «Trasformazioni della configurazione contenitore contenuto» di *Attention and Interpretation*, Tavistock, London, 1970 [trad. it. *Attenzione e interpretazione*, Armando, Roma 1973, p. 145].

dre), la scena è la trama, il rapporto è la relazione. Non esiste un *cadre* che in qualche modo consenta l'emergere di un inconscio ontologicamente acquattato da qualche parte nelle pieghe dell'essere; ma è il *cadre* che produce l'inconscio in quanto funzione che inventa il *cadre* per potersi esplicitare. Senza il *cadre* non si ha modo di pensare l'inconscio, eppure il pensiero dell'inconscio – il suo lavoro mentale – cerca senza sosta il *cadre* che lo inventi. Solo una logica non binaria rende conto della dialettica tra significante e significato, e dunque della dialettica tra quel significato assai particolare che è la funzione. Inconscio (f.I) e quel significante assai atipico che è la microsocietà analizzando-analista. Se l'inconscio non è una *cosa* ma una funzione che cerca contenuti che le servano da contenitori per attualizzarsi, il *cadre* è il primo contenuto/contenitore che consente all'inconscio di riconoscersi come funzione in una cosa. Letteralmente, per ogni analisi il *cadre* è la prima concretizzazione dell'inconscio come funzione. La situazione analitica in quanto «formazione collettiva a due», ovvero in quanto evento microsociale, consente talvolta di percorrere il *confine* dell'inconscio – solo i filistei della mente possono credere di attraversarlo – perché in qualche modo essa è quel confine; ovvero è isomorfa alla dialettica che sull'orlo di quel confine si svolge di tanto in tanto durante un'analisi; ovvero ancora, è il desiderio di nascere e di manifestarsi dell'inconscio (il desiderio che si gioca intorno ad ogni confine, ben colto da Hegel come dagli apologeti della Frontiera). Con Bleger e oltre Bleger²⁷: come la pelle, che è simultaneamente forma concava e convessa del suo contenuto, il quale è anche il suo contenitore. Scadendo nella dicibilità facile della logica lineare: la straordinaria *narrazione dell'inconscio* che è sia un'analisi che l'insieme del pensiero psicoanalitico, può essere rappresentata come il precipitato delle proprietà strutturali della diade²⁸ psicoanalitica come «formazione collettiva a due», cioè come formazione sociale.

Questa diade presenta tutte le caratteristiche di un sistema sociale complesso (ammesso che ne esistano di semplici, i quali cadono poi sotto la frustata marxiana: «l'anatomia dell'uomo è la chiave dell'anatomia della scimmia», ovvero è il complesso che spiega il semplice). Proviamo ad elencarle:

a. modelli e regole dell'azione;

27. J. Bleger, «Psychoanalysis of the Psychoanalytic Frame», *International Journal of Psycho-Analysis*, 1967, 48, pp. 511-519 [trad. it. «Psicoanalisi del setting psicoanalitico», in C. Genovese (a cura di) *Setting e processo psicoanalitico. Saggi sulla teoria della tecnica*, Cortina, Milano, 1988, pp. 243-256].

28. Diade sta qui per qualsiasi insieme composto da due sottoinsiemi: la coppia analitica, ma anche un gruppo...

- b. regole dello scambio e del dono;
- c. categorie e forme dello spazio e del tempo;
- d. regole e procedure intorno alla memoria (l'analisi come il «teatro della memoria» studiato da Francis Yates);
- e. un linguaggio (che è poi per larghe parti un metalinguaggio) con le sue regole, i suoi tropi dominanti, le sue configurazioni del rapporto significante/significato/referente; e un idioletto (il dialetto privato di quella analisi);
- f. un set di procedure cognitive consensuali, cioè condivise dai due poli della diade (l'abduzione²⁹, la disaggregazione analitica, il bricolage): il pensiero dell'analisi, letteralmente *insensato* fuori dalla seduta;
- g. un set di rappresentazioni sociali (di quella microsocietà a due) della mente e del corpo (tutti e due vengono riscritti con mappe nuove – cosa ha del seno il *Isenol* in un'analisi kleiniana? come viene rimentalizzata la mente? cosa accade allo schema corporeo?);
- h. un set di classificazioni della realtà: le interazioni, i comportamenti, le motivazioni, i personaggi-chiave, le passioni, i tipi di carattere vengono riscritti secondo gerarchie nuove di significatività e di importanza;
- i. una costruzione del corpo, ovvero un *dressage* e disciplinamento microsociale dei corpi sia dell'analista che dell'analizzando, una tecnica dei corpi;
- j. un set di obiettivi talvolta condivisi (gli scopi dell'analisi);
- k. la produzione di un Noi e di un Loro (l'identità individuale della diade, diversa dalle altre diadi analista-altri analizzandi).

Ma questa microformazione sociale presenta tutte le caratteristiche della socialità complessa per capovolgerle a testa in giù. L'azione consiste nell'astenersi dall'azione. Lo scambio applica la forma e il misuratore *denaro* – ovvero la quantità per eccellenza – a campi, emozioni, contenuti e interazioni che nelle nostre culture di solito si collocano nell'area del dono – salvo poi classificare come dono lo scambio computato che sta avvenendo. Il tempo è rigidamente quantitativo per contenuti eccessivamente qualitativi, e ciclico quando i modelli dominanti sono lineari. Lo spazio è ridotto ad un *punctum* immobile in società esasperatamente mobili, è fatto di porte che si chiudono,

29. Sul concetto di *abduzione*, prima aristotelico poi di Peirce, si veda il divertente *Il segno dei tre. Holmes, Dupin, Peirce*, a cura di U. Eco e Th.A. Sebeok, Bompiani, Milano, 1984, in particolare il cap. I.

di mura che separano, e di mondo esterno tenuto ostentatamente fuori. La memoria finge di riprodurre il passato mentre lo reinventa e plasma senza tregua in funzione delle elaborazioni che sta tentando. Il linguaggio rende opaco il corpo del significante (normalmente reso diafano dal codice linguistico), ritraduce i tropi (le metonimie lette come metafore e viceversa, il tropo preso alla lettera), introduce nuovi linguaggi e metalinguaggi largamente inutilizzabili fuori dall'analisi, e si costruisce spesso come idioletto di *quel* rapporto analitico. I modi del pensiero e della conoscenza sfruttano procedure di confine che suonano scandalose: tutti noi abduciamo per larga parte della nostra esistenza, ma chi rivendicherebbe mai l'abduzione come metodologia conoscitiva principe, anche se magari si sforza di mimetizzarla come deduzione o induzione; e ancora: la negazione del caso nel processo psichico e nel comportamento che permea l'orientamento interpretativo psicoanalitico è – fuori dalla diade – una procedura del pensiero paranoico. Il corpo viene staccato da terra e dalla verticalità, sospeso orizzontalmente tra terra e cielo, nella postura antiadulta e antidinamica per eccellenza. Il Noi dell'intimità estrema a due nel crogiuolo del transfert è transitorio, intermittente, fungibile e multiplo, con il Loro sempre presente sul confine della diade, ma anche al suo interno tramite le reti identificatorie che popolano la scena analitica. L'intimità viene perseguita attraverso la distanza, l'invisibilità, la non reciprocità formale, il volgere le spalle, il non sapere nulla dell'altro cui siamo intimi.

Dunque lo scandalo: la diade analitica come microformazione sociale che sembra rovesciare i modelli interattivi psicologici e sociali che sono pressoché universali e spontaneamente normativi – normali – nelle nostre società. La scena della analisi si presenta come il luogo del capovolgimento sistematico della realtà esistente, il «mondo alla rovescia» in cui la normalità sembra sospendersi, una smagliatura utopica, l'equivalente organizzato di una *béance* o di una faglia nell'Essere.

Eppure c'è dell'altro. Scrive Robert Castel in un pamphlet che vale ancora la pena leggere: «L'intera psicoanalisi si iscrive nel quadro di un *contratto*. Salvo errore da parte mia, si è prestata attenzione solo alle implicazioni derivate da questa struttura fondamentale, le regole del protocollo, il ruolo del denaro etc. Come se il contratto fosse una semplice cornice che racchiude qualcosa d'altro, l'essenziale. [...] *la struttura contrattuale non è una cornice; è la matrice che produce tutti gli effetti-psicanalisi*». Si tratta perciò di «*dispiegare sistematicamente tutte le conseguenze del carattere contrattuale della psicanalisi*»³⁰. Affermazioni che propongono senza ironia, e riducendo la diade analitica al suo contratto, l'assunto ironico secondo il quale la psicoanalisi

30. R. Castel, *Le psychanalysme*, Maspero, Paris, 1973 [trad. it. *Lo psicanalismo. Psicanalisi e potere*, Einaudi, Torino, 1975, pp. 34-35]; nostri i corsivi.

non sarebbe nient'altro che la sua diade microsociale. Ma affermazioni utili, perché ci portano all'altro polo del paradosso di questa diade. Da un lato l'interazione psicoanalitica è plasmata dalla sua funzione di rovesciamento della realtà, quasi fosse un *trickster* psichico microsocialmente organizzato. Dall'altro lato, questa interazione condensa nella sua forma il vertice codificato della transazione interpersonale nell'Occidente: quella forma/contratto che *contrae* in sé un modello di persona, un modello di rapporto, un modello di codice, un modello di interdipendenza e scambio come non-dono, e il nucleo costitutivo della ragion pura pratica, fino a diventare per larga parte del pensiero giuridico e politico, ma anche della nostra vita quotidiana, la figura alta e idealtipica del legame sociale perfetto (il contratto sociale) e del rapporto all'altro.

Nella situazione psicoanalitica coineriscono in modo reciproco e necessario il rovesciamento del modello e delle categorie a priori dell'essere-con occidentale, e la chiave di volta normativa di questo modello. In questa tensione costitutiva e irriducibile sta lo scarto della situazione analitica rispetto a ciò che è, a ciò che non è pensabile che possa essere altrimenti. Solo contratto ed esplicitazione di tutto quanto la forma contratto contiene, la diade analitica non sarebbe altro che una potente macchina di adattamento «maturo» ad una realtà per larga parte data: una rivendicazione del proprio «destino». Solo capovolgimento e scheggia di «mondo alla rovescia», sarebbe solo un frammento di esotico, una intermittenza di utopia, la forma psicologica della festa e del gioco, di cui la retorica non può farci dimenticare quanto in fondo siano esercizi prudenti. Ma in quanto contratto e gioco, legge e festa, *polis e brousse*, codice e desiderio, classificazione e disordine etc., la situazione psicoanalitica si definisce come coincidenza di antinomie, dunque come un luogo/struttura/azione impossibile eppure reale. Campo indecidibile del «né né» e della dialettica degli opposti, ossimoro divenuto prassi, «figura» del Terzo, e perciò caso del margine.

Questa ipotesi di lavoro ci consente di precisare la natura di questo margine che la psicoanalisi incarna transitoriamente. Potremmo intendere come margine nella psicoanalisi la mera diversità della diade psicoanalitica, il suo essere «altra» e paradossale rispetto alle forme normali delle interazioni, e la sua conseguente capacità di dare accesso a parti «altre» della mente. Si tratterebbe tuttavia di un margine semplice e povero, una liminalità esotica legata a modalità specifiche della situazione psicoanalitica, a contenuti particolari del suo apparato concettuale, o peggio al successo delle sue capacità di cura: le prime sempre esposte ad una perdita storica di senso, i secondi sempre minacciati da un invalidamento storico e scientifico della loro sostenibilità, il terzo sempre eroso da strategie terapeutiche più congrue ai nuovi valori e ai nuovi tempi. Si pensi alla facilità con la quale molti contenuti della psicoanalisi sui quali ripo-

sava la sua *differentia specifica* sono stati imitati (quanti studi di psicoterapeuti sono senza lettino?), assimilati senza drammi nelle categorie cognitive più quotidiane, e poi delegittimati scientificamente e socialmente.

A questo margine povero, ancorato ad un significato e ad un referente, va contrapposta una più generale *funzione di margine*, che produce la liminalità a partire da una proprietà logica della situazione psicoanalitica: l'essere costruita come tensione binaria irriducibile tra paradigmi opposti di comportamento dell'attore sociale. Ripetiamolo: come coinerenza di antinomie che smaglia l'Essere, la compattezza di ciò che è come è. La liminalità costitutiva della situazione psicoanalitica si organizza non intorno a temi e contenuti specifici – tutti storicizzabili, tutti riassorbibili nel non-più-inquietante –, ma intorno ad un confine logico, sul crinale di una qualche aporia, lungo una narrazione plasmata da un ossimoro sociologico. Solo in quanto è puro significante interattivo indifferente ai significati e alle «realità» che di volta in volta la popolano, solo in quanto questo significante è figura interattiva dell'aporia, la diade psicoanalitica può produrre in modo intermittente una frattura non riassorbibile sul piano dei contenuti, uno scarto che dovrebbe rimanere almeno in parte non colmato e non colmabile durante una vicenda di analisi: appunto, il margine.

Questo cortocircuito liminale prende nel corso di un'analisi le configurazioni concrete più diverse. Particolarmente caro a chi scrive è il costante *loop* metonimia-metafora che caratterizza la narrazione transferale, dove di continuo il troppo-pieno e il troppo-compatto della metonimia si mette in crisi nel salto della metafora, lo colma in un ulteriore equilibrio metonimico che di nuovo va a destrutturarsi in un ulteriore «come se» etc. L'aspetto più importante è però un altro: lo scarto prodotto dalla diade psicoanalitica come diade aporetica «serve» euristicamente e mentalmente alla coppia analista-analizzando perché è congruo allo scarto non colmabile (discreto) che l'inconscio istituisce e costituisce nel sistema corpo/mente di un attore (individuo o gruppo). La funzione di margine sembra essere isomorfa alla funzione mentale – chiamata inconscio dalla psicoanalisi – mediante la quale la coscienza si confronta con un proprio confine discreto, ovvero con la pensabilità di un *salto* rispetto a sé stessa. Ma questo inconscio non è – non può essere – il pallido e svenevole simulacro di cui senza fine così tante persone – alcune chiamate psicoanalisti – sembrano avere così tanto da dire, di cui sembrano con così grande facilità sapere così tanto, talvolta quasi tutto. Il concetto e la funzione di margine proposti in queste pagine hanno senso solo se si restituisce all'inconscio lo statuto filosofico forte di ciò che non è conscio, e non l'attuale rappresentazione che lo vuole variamente diluito tra coscienza e preconcio, all'insegna del discontinuo ma spesso addirittura del continuo, benevolmente accessibile, morbidamente disponibile alle nostre quotidiane gite mentali fuo-

ri porta, senza troppe tragedie. L'inconscio come ciò di cui nulla si può dire salvo che non si può dirne nulla, l'inconscio non come *negativo* della coscienza – sarebbe già dirne *tutto* –, ma come suo asintoto, non luogo o contenitore, ma funzione che declina con rigore tragico ciò che la funzione di margine ancora media e traduce in spazi ancora percorribili, appunto quelli in cui la diade psicoanalitica riesce a sostare per brevi momenti.

6. *La pelle*. Torna qui la pelle come figura del margine, forma corporea della funzione terza. «La peau est limite, frontière, division de fait. Point extrême susceptible d'additionner, soustraire, diviser, multiplier, annuler ce qui nous entoure. Point extrême à même d'envelopper matériellement des étendues énormes, à la fois contenant et contenu»³¹. Organo che non può non toccare ad ogni momento della sua esistenza, e non può non essere toccato: luogo geometrico carnale della reciprocità ineluttabile. Organo sul quale il sociale iscrive sé stesso con metodo e con ferocia: il «corpo dipinto», tatuato, bucato, scarificato, acconciato. Organo che esprime la forma dell'interno per l'esterno, e dell'esterno per l'interno. Organo che *desidera* l'esterno per l'interno, e l'interno per l'esterno: la pelle anela a ciò che è fuori a partire da ciò che sta dentro – lo chiama a sé –, e trasmette al dentro il richiamo del fuori, assorbe ed espelle. Organo che traduce l'interno per l'esterno per l'interno in un *loop* senza fine: decodifica l'uno per l'altro ciò che viene da fuori e ciò che viene da dentro, interpreta, tradisce, inganna, si tradisce, si inganna. Organo *gate keeper*, emittente e ricevente, messaggio e rumore. Organo barriera e organo passaggio. Organo memoria, che condensa in stratificazioni di tracce la storia di una persona e di tutto ciò che l'ha toccata, dentro e fuori; ma anche organo di oblio, che cancella le tracce e regala nuovi inizi. Organo segno per eccellenza, significante che cerca il suo significato e simultaneamente significato che cerca il suo significante. Organo superficie, che sembra risolversi nella sua superficie; eppure, organo spesso verso il dentro e verso il fuori: la pelle vive per molti centimetri sotto la pelle e per molti metri oltre la pelle; sente, vede, tocca, emana a distanza.

Freud ha fatto ricorso alla pelle in un momento decisivo di trasformazione del suo pensiero. Tra il 1920 e il 1921 la rappresentazione spaziale dell'apparato psichico entra progressivamente in crisi e viene sostituita da una rappre-

31. G. Penone, cit. in *L'empreinte*, a cura di G. Didi-Huberman, Centre Georges Pompidou, Paris, 1997, p. 240 [«La pelle è limite, frontiera, divisione di fatto. Punto estremo in grado di addizionare, sottrarre, dividere, moltiplicare, annullare ciò che ci circonda. Punto estremo capace di avvolgere materialmente delle enormi distese, al tempo stesso contenente e contenuto»]. Penone è un artista italiano autore di potenti meditazioni plastiche e visive su paradossi del rapporto contenente-contenuto, e dunque sulla pelle.

sentazione «strutturale» (ma sarebbe molto più corretto dire «funzionale»). Sotto i colpi del processo che lo sta portando a cogliere con lucidità crescente l'identificazione come costitutiva dell'apparato psichico, i «sistemi» diventano «istanze», cioè funzioni. Ma come rappresentare l'interdipendenza dinamica tra le istanze psichiche evitando la linearità spaziale alto/basso e superficie/profondo così ovvia per la topica precedente? Freud è ben consapevole del problema, per esempio quando scrive «delle difficoltà che si incontrano quando si voglia prendere sul serio la rappresentazione spaziale, *topica*, dell'accadere psichico»³², e tenta numerose soluzioni di compromesso, di cui testimoniano i grafici del 1922 nel secondo capitolo de *L'Io e l'Es*, e del 1932 nella trentunesima lezione dell'*Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*. Tentativi imperfetti, perché mirano ad una sintesi visiva, e dunque necessariamente spaziale, di un modello di apparato psichico che cerca di tenere insieme due esigenze irrinunciabili: pensare sempre più questo apparato come funzioni ancorate in qualche modo alle, e in parte costituite dalle, identificazioni (psichico puro); e pensarlo simultaneamente come ancorato al e costituito dal corpo, cioè da un'entità irrimediabilmente spaziale che produce e «appoggia» (da *Anlehnung*) nel somatico sia le categorie alto/basso, dentro/fuori, prima/dopo etc., sia l'intero dinamismo dell'apparato psichico. Tensione drammatica, ben esemplificata da quei due fratelli-nemici concettuali che sono *Al di là del principio di piacere* e *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*: scritti all'incirca contemporaneamente, con grande fatica, su due tavoli diversi, come a conciliare in una simultaneità temporale quegli opposti (forse) rappresentati dal capitolo settimo sull'«Identificazione» nel secondo, e dall'Io-vescicola del quarto capitolo del primo.

La soluzione di quella che avrebbe potuto essere un'aporia sta nell'introduzione del concetto di *superficie* nell'apparato psichico. In *Al di là del principio di piacere* la «vescichetta» aveva un «rivestimento» «collocato tra l'interno e l'esterno», pronto a proteggerla «dagli stimoli del mondo esterno» ma a «riceve[re] anche eccitamenti dall'interno», «scudo» reso tale dall'essere in parte morto³³ ma anche «dotato di una propria provvista di energia», collocato «nella regione profonda che si trova all'interno del corpo», ma anche rimasto nella superficie immediatamente contigua al generale rivestimento protettivo³⁴. Strana superficie, dunque, viva e morta, interna ed esterna, scudo e tramite, superficiale e profonda: una vera e propria sintesi degli opposti, alla quale Freud dà provvisoriamente il nome di Sistema P-C, di coscienza. Ne *L'Io e*

32. S. Freud, *L'Io e l'Es*, in O.S.F., vol. IX, cap. 2, p. 482.

33. Cfr. S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, in O.S.F., vol. IX, p. 213: «[...] con la sua morte lo strato più esterno ha salvato gli strati più profondi dallo stesso destino».

34. *Ibid.*

l'Es, la superficie riappare, e questa volta è l'Io: *Grenzwesen*, essere del confine eppure nucleo centrale, conscio eppure inconscio, partecipe di A e di non-A, corpo eppure identificazioni, *tra* il Super-io e l'Es eppure fatto di Super-io e di Es, servo e padrone, involucro e contenuto, superficie eppure spessore («L'Io è anzitutto un'entità corporea, non è soltanto un'entità superficiale, ma anche la proiezione di una superficie»)³⁵. Dov'è allora questa superficie? Dove la si può disegnare? Di che cosa è superficie, e rispetto a quale esterno, a quale interno? Tutta l'opera è percorsa dalla sofferenza linguistica e grafica di dover dire in qualche modo questa collocazione impossibile di una funzione che pure, se è corpo (il «Körper-Ich»), deve avere una collocazione. Tra molte esitazioni e cadute³⁶ come di chi insegue una *frontiera*, Freud riesce però a farci intuire ed esperire a tratti questa superficie-Io, questo *Oberflächenwesen*, come luogo aporetico in cui si produce e riproduce costantemente nell'apparato psichico non il margine (la banalità di un involucro psichico) ma la *funzione di margine*.

La pelle è dunque la figura concreta – del tutto reale e del tutto euristica – di questa funzione di margine. La sua superficie multiforme e spessa quanto tutto il suo contenuto è il *trickster* concettuale che, deridendo il principio di identità, consente di pensare l'identità come il prodotto di una *terra di nessuno*. Situazione impossibile, la diade psicoanalitica si propone come una pelle, e come il dolore/piacere – euristico, psichico, corporeo – di una pelle che si lacerava e si rimargina senza sosta, sempre sul filo tra il salto e la lacuna mentre aspira al continuo. Produzione intermittente di un *margine* che scardina di tanto in tanto lo «io sono come sono» dell'inconscio come destino; che di tanto in tanto incrina la fusione di cui produce con metodo la nostalgia; e che ci conduce, di rado, sul confine della funzione di Inconscio, per sperimentarvi la sua necessità e la sua inconoscibilità. In sostanza, per accettarlo come fato e scoprirlo come lutto.

35. Cfr. *L'Io e l'Es*, op. cit., p. 488.

36. Una di queste cadute è la rappresentazione grafica già ricordata (*ibid.*, p. 487), di cui Freud stesso ci dice che «non ha la pretesa di fornire una particolare interpretazione, essendo tesa esclusivamente a facilitare l'esposizione». Un'altra è quella che potremmo chiamare la rivisitazione freudiana del mito platonico del *Fedro*, ovvero la descrizione di come l'Io gestisce l'Es e il Super-io giocandoli abilmente l'uno contro l'altro per tentar di orientare il loro dinamismo verso i propri fini: descrizione rigida, dove le tre funzioni si ontologizzano in «cose» psichiche distinte, e dove sembra perdersi proprio l'intuizione più profonda di *L'Io e l'Es*, quella trasformazione delle «cose» mentali in funzioni superbamente sintetizzata in frasi anodine quali l'affermazione sull'Es come «l'altro elemento psichico in cui l'Io si continua e che si comporta in maniera *inc*» (*ibid.*, p. 486). L'*inc* non è dunque una cosa psichica, ma un modo in cui l'apparato psichico si comporta. Modesta frase che da sola ridicolizza interi scaffali psicoanalitici.