



L'inconscio
Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

l'inconscio letterario

ISSN 2499-8729

Lucilla Albano
Dario Alparone
Pierandrea Amato
Maddalena Bergamin
Michel Bousseyroux
Nicola Copetti
Lorenzo Curti
Giuseppe Donadio
Veronica Frigeni
Nadia Fusini
Alessandra Ginzburg
Micaela Latini
Caterina Marino
Arturo Mazzarella
Alessandro Mazzi
Fabio Domenico Palumbo
Giovambattista Vaccaro
Viviana Vozzo

UNIVERSITÀ
DELLA CALABRIA

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 6 - L'inconscio letterario
Dicembre 2018

Rivista pubblicata dal
"Centro di Ricerca Filosofia e Psicoanalisi"
dell'Università della Calabria
Ponte Pietro Bucci, cubo 28B, II piano -
87036 Arcavacata di Rende (Cosenza)

ISSN 2499-8729

L'inconscio.

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

N. 6 - L'inconscio letterario
Dicembre 2018

Direttore

Fabrizio Palombi

Comitato Scientifico

Felice Cimatti (Presidente)

Charles Alumi, Sidi Askofaré, Pietro Bria, Antonio Di Ciaccia,
Alessandra Ginzburg, Burt Hopkins, Alberto Luchetti, Rosa Maria
Salvatore, Maria Teresa Maiocchi, Bruno Moroncini, Francesco
Napolitano, Mimmo Pesare, Rocco Ronchi, Francesco Saverio
Trincia, Nicla Vassallo, Olga Vishnyakova

Caporedattore

Deborah De Rosa

Redazione

Lucilla Albano, Filippo Corigliano, Claudio D'Aurizio, Giusy Gallo,
Giulia Guadagni, Micaela Latini, Ivan Rotella, Emiliano Sfara

I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti a double blind peer review.

Indice

Editoriale

Della psicoanalisi letteraria

Micaela Latini, Fabrizio Palombi.....p. 8

L'inconscio letterario

L'inconscio a partire da Shakespeare. Intervista a Nadia Fusini

Claudio D'Aurizio, Fabrizio Palombi.....p. 20

L'inconscio e la letteratura. Intervista ad Arturo Mazzarella

Micaela Latini, Fabrizio Palombip. 30

«I freudiani sono dei semplicioni»: D.H. Lawrence e la psicoanalisi

Lucilla Albano.....p. 41

Il comico in Kafka tra psicoanalisi e politica

Dario Alparone.....p. 69

Spettri autobiografici. Ipotesi sull'indicibile e la guerra

Pierandrea Amato.....p. 95

Pour une approche lacanienne du texte poétique

Maddalena Bergamin.....p. 122

William Burroughs e il pasto nudo. Riflessioni su corpo e scrittura

Lorenzo Curti.....p. 150

<i>Letteratura e psicoanalisi. Wiesel lettore di Freud</i>	
Giuseppe Donadio.....	p. 182
<i>Unconscious Motifs and Modes in Tabucchi's Il gioco del rovescio and Notte, mare o distanza</i>	
Veronica Frigeni.....	p. 213
<i>L'inconscio proustiano e la ricerca in direzione sbagliata</i>	
Alessandra Ginzburg.....	p. 240
<i>Dall'isteria alla perversione: la Bella e la Bestia tra Lacan e Deleuze</i>	
Fabio Domenico Palumbo.....	p. 264
<i>Desiderio e letteratura minore. Il Kafka di Deleuze</i>	
Giovambattista Vaccaro.....	p. 293

Inconsci

<i>La psychanalyse de Georges Bataille</i>	
Michel Bousseyroux.....	p. 318
<i>La responsabilità dell'inconscio. Lacan e i paradossi dell'etica</i>	
Caterina Marino.....	p. 334

Recensioni

Rambeau, F. (2016), <i>Les secondes vies du sujet. Deleuze, Foucault, Lacan</i> , Hermann, Paris.	
Nicola Copetti.....	p. 368
Thabet, S. (2017), <i>Arte e follia tra Sette e Ottocento. Lo strano caso del dottor Büchner e del signor Lenz</i> , Aracne, Roma.	

Micaela Latini.....	p. 375
AA.VV. (2018), <i>Jung e il cinema. Il pensiero post-junghiano incontra l'immagine filmica</i> , a cura di C. Hauke, I. Alister, Mimesis, Milano-Udine.	
Alessandro Mazzi.....	p. 379
Denunzio, F. (2018), <i>L'inconscio coloniale delle scienze umane. Rapporto sulle interpretazioni di Jules Verne dal 1949 al 1977</i> , Orthotes, Napoli-Salerno.	
Viviana Vozzo.....	p. 386
Notizie biobibliografiche degli autori.....	p. 392

Dall'isteria alla perversione: la Bella e la Bestia tra Lacan e Deleuze

Fabio Domenico Palumbo

1. L'isterico allo specchio

I termini della questione che andrò ad affrontare sono riassunti icasticamente da Massimo Recalcati: «Deleuze sfida Lacan sulla concezione stessa del desiderio» (Recalcati, 2014, p. 81). Ovviamente si fa qui riferimento, da un lato, all'opzione lacaniana del desiderio come mancanza, dall'altro, alla versione deleuziana (e guattariana) incentrata sull'assunto che *le désir* *ne manque de rien*:

Non appena poniamo il desiderio dalla parte dell'acquisizione, ci facciamo del desiderio una concezione idealistica (dialettica, nichilista) che lo determina in primo luogo come mancanza (*manque*), mancanza d'oggetto, mancanza dell'oggetto reale [...]. Il desiderio non manca di nulla, non manca del suo oggetto. È piuttosto il soggetto che manca al desiderio, o il desiderio che manca di soggetto fisso; non c'è soggetto fisso che per la repressione (Deleuze, Guattari, 1972, pp. 27 e 29).

In questo saggio tenterò di riportare la *querelle* sulla natura del desiderio dal dualismo ‘ontologico’ mancanza/presenza al piano più strettamente psicoanalitico, riconducendo il desiderio secondo Lacan nei termini della clinica dell’isteria, e spostando l’attenzione dalla declinazione ‘schizo’ della produzione desiderante in Deleuze e Guattari alla versione ‘perversa’ del Deleuze precedente alla svolta anti-edipica. Ancora, cercherò di mostrare come la perversione costituisca un piano borderline, un territorio liminale tra schizofrenia e nevrosi, una sorta di *no man’s land* del desiderio.

Proprio questo situarsi della perversione in una zona di confine può però portarla a incrociare le traiettorie di altri quadri psicopatologici, in linea con le interrelazioni del modello di Otto Kernberg (2004) delle organizzazioni di personalità. Quale nesso può essere pensato tra perversione e isteria, pur nella distanza netta che le separa? Riprendiamo in proposito alcune considerazioni sul desiderio isterico dal lavoro di Recalcati (2016) sulla clinica psicoanalitica in Jacques Lacan.

Per Lacan l’isteria si pone senz’altro, in prima battuta, come presa del simbolico sul Reale, del linguaggio sul corpo, come teatralizzazione del conflitto pulsionale, resa metaforica e conversione sintomatica della libido. Il sintomo, in questo senso, non è nient’altro che la messinscena, la mascherata della verità inconscia. D’altro canto, però, questo corpo – su cui ha operato il taglio del significante, mortificando il godimento, ma aprendo contemporaneamente alla possibilità del desiderio¹ – oppone nell’isteria un veto: il «rifiuto del corpo» (Lacan, 1969-

¹ Il taglio del significante genera contemporaneamente una perdita di godimento in termini di *jouissance* incestuosa della Cosa e un residuo di godimento, parziale, sotto forma di oggetto piccolo (a), oggetto-causa del desiderio del soggetto.

1970, p. 112) in Lacan è sciopero dal proprio corpo e dalle sue finalità biologiche, ma anche rifiuto del corpo dell'Altro, negazione della castrazione come della differenza. L'isterica,² pur se non nelle modalità predatorie del perverso, ha mire di cattura sull'Altro: manco a dirlo, desidera sedurlo, mira al possesso assoluto del desiderio dell'Altro.

Si vedrà più avanti come, in un altro senso, la perversione si caratterizzi come negazione dell'Altro e ricerca del godimento assoluto, ma soprattutto si invita qui a prestare attenzione all'origine narcisistica della rinuncia isterica. La costellazione narcisistica getta infatti i propri tentacoli tanto sulla perversione quanto sulla nevrosi isterica. In particolare, l'isterica non riesce a considerare il proprio corpo sufficientemente amabile a causa di un fallimento nel rispecchiamento narcisistico: in altri termini, «non ha incontrato un Altro in grado di restituirle un'immagine di sé sufficientemente amabile» (Recacalti, 2016, p. 295). Si è di fronte a un caso di identificazione fallita, o, meglio, di identificazione impossibile. Altra questione è chi possa fornire un modello all'altezza delle 'aspettative' dell'isterica, ma per tentare di rispondere è necessario chiamare in causa la Dora di Freud e l'Alice di Carroll. Si sa bene, infatti, che il narcisismo è una questione di specularità, di rispecchiamento e di restituzione di un'immagine adeguata.

Come si comporta dunque l'isterica di fronte allo 'specchio delle sue brame'? Semplicemente non si riconosce, perché il volto che la osserva dallo specchio non le fa sentire di valere come donna, addirittura non le permette di dire: sono io, sono

² Nell'articolo ci si riferisce al soggetto isterico prevalentemente al femminile non perché non vi siano casi di isteria maschile, ma in virtù della differenziazione, che si spiegherà più avanti, tra discorso isterico e approccio della donna al desiderio e al godimento.

questa, ci sono. È allora che l'isterica affida la soluzione dell'enigma del suo essere all'Altro - anzi, all'Altra:

Giacché questo altro reale essa non può trovarlo che del proprio sesso, perché è in quell'aldilà che essa invoca ciò che le può dare corpo, non avendo saputo prender corpo aldiqua. In mancanza di risposta da questo altro, essa gli notificherà un mandato di cattura facendole prendere grazie agli uffici di un uomo di paglia [...]. È così che l'isterica si rigira negli omaggi rivolti ad un'altra, e offre la donna in cui adora il proprio mistero all'uomo di cui assume il ruolo senza poterne godere. In cerca senza sosta di cos'è essere una donna, essa non può che ingannare il suo desiderio, perché questo desiderio è il desiderio dell'altro, non avendo soddisfatto all'identificazione narcisistica che l'avrebbe preparata a soddisfare l'uno e l'altro in posizione d'oggetto (Lacan, 1957, p. 445).

Il passaggio è fondamentale, e merita che ci si soffermi ampiamente a commentarlo. È ovvio far qui riferimento al Freud (1901) del caso di Dora: la giovane, dalla sintomatologia tipica di una *petite hystérie*, si trova invischiata in una serie di triangolazioni. La prima, e la più banale, è il suo complesso di Elettra: «Dora è confrontata con il padre. È dal padre che ella vuole l'amore» (Lacan, 1957-1958, p. 378). Di qui dunque la rivalità verso e l'identificazione con le due donne amate dal padre:

Con la sua condotta Dora superava i limiti dell'interessamento filiale; ella sentiva e agiva piuttosto come una moglie gelosa, in un modo che sarebbe stato

comprensibile nella madre. Ponendo al padre l'alternativa 'lei o io', con le scene che gli faceva, con la minaccia di suicidio che gli aveva lasciato intravedere, ella si metteva chiaramente al posto della madre (Freud, 1901, p. 346).

Ora, dal resoconto del caso, appare tuttavia il contrasto di Dora con la madre, donde il fallimento dell'identificazione materna (l'al di qua dello specchio). Ma come figura d'identificazione sostitutiva si presenta la signora K., con cui il padre di Dora coltiva una *liaison* e a cui Dora si rapporta con affetto e ammirazione: «D'altronde, se abbiamo indovinato il carattere di fantasticata situazione sessuale su cui è basata la tosse, in essa Dora si metteva al posto della signora K. Ella si identificava dunque con le due donne amate dal padre, l'una prima e l'altra ora» (*ibidem*). Dora guarderebbe dunque, per svelare l'enigma della propria femminilità, alla signora K., modello di fascinazione e di seduttività, capace di irretire anche l'amato padre.

Le cose però non sono così semplici, e Lacan vede nella spiegazione di Freud una confusione fondamentale: nella versione lacaniana, Dora non si identifica con la signora K., ma trova il proprio 'al di là dello specchio' in un piccolo altro: «È il signor K, il marito della signora K, quella signora così seducente, così affascinante, così splendente, il vero oggetto del desiderio di Dora» (Lacan, 1957-1958, p. 379). Il signor K. è la maschera di Dora, che si traveste appunto «con le insegne dell'Altro, in particolare con quelle belle insegne maschili che le offre il signor K e non già suo padre» (*ivi*, p. 380). Troviamo qui due punti fondamentali: l'identificazione con l'al di qua materno fallisce, ma la mancata risposta da parte dell'al di là,

ossia l'ineffabilità del mistero femminile incarnato dalla signora K., spinge Dora ad identificarsi con un uomo e ad amare per procura. Dora, in altri termini, imbastisce un teatrino dell'immaginario per apprendere l'enigma della Donna, e lo fa indossando la maschera dell'uomo e sconfinando nell'omosessualità. Solo così pensa di poter accostare il mistero della donna, il segreto della seduttività, l'enigma del desiderio che la signora K. sa far nascere nell'altro. Quando si tratta di scegliere una maschera maschile, Dora preferisce quella del signor K. a quella paterna, poiché del padre ha sperimentato la fragilità, la castrazione, la mancanza. Dunque il signor K. è oggetto di identificazione, non di desiderio, mentre la signora K. è oggetto di desiderio e non di identificazione.

Allorché il signor K. fa delle *avances* amorose a Dora, rivelandole che la signora K. non è nulla per lui, Dora reagisce con rabbia e disgusto: non può accettare la svalutazione dell'oggetto del proprio desiderio, e la messinscena inconscia crolla. È Dora stessa a sentirsi vilipesa, rifiutando di sentirsi oggetto di godimento del signor K. e di 'cedere' il padre alla signora K. Si torna dunque alla situazione (quasi) originaria: Dora rinnova la domanda d'amore al padre. «Ella esige puramente e semplicemente che il padre si occupi solo di lei, che le dia dell'amore, in altre parole, secondo la nostra definizione, che le dia tutto quello che non ha» (*ibidem*).

Si fa qui notare come, nell'architettare questo teatro, Dora obbedisca alla logica 'perversa' dell'intrigo, della manipolazione, della strategia: quando la risposta dall'Altro ideale non viene, si «notifica un mandato di cattura», si utilizza un altro (maschile) come agnello sacrificale per sondare l'animo femminile. Il soggetto isterico trama «da dietro le quinte» (Lacan, 1960-1961, p. 270), e «tutto quello che può succedere non è affar suo. Non

dovete cercare altrove la ragione di quella che si chiama la sua mitomania. C'è una cosa che preferisce al suo desiderio [...] ella preferisce che il suo desiderio resti insoddisfatto» (*ibidem*). L'isterica fa le prove generali della cattura futura, di quella ancora da venire, dell'uomo da sedurre e da cui farsi irrimediabilmente desiderare. Cos'è dunque l'altro, per l'isterica, se non la maschera che cela il vuoto, ossia la mancanza di un Altro dell'Altro? È la verità dell'isteria, il vuoto del soggetto e della Donna. Per scoprire chi è *una* donna, ossia la verità particolare del proprio desiderio, è necessario invece rinunciare a *La* donna, alla sicurezza fallica del fondamento, dell'identificazione perfetta. Bisogna accettare il fallimento dell'identità immanente e situarsi al di là, nella trascendenza del desiderio.

Da una parte, l'identificazione narcisistica (con la madre, con il signor K.) come maschera, dall'altra, l'apertura del desiderio (la fascinazione nei confronti della signora K., l'amore per il padre) come nudità sotto la veste. Se è vero, come sottolinea Recalcati (2016), che il gioco senza fine dello (s)mascheramento, l'ambiguità del velamento e del disvelamento, lo spogliarsi per poi rivestirsi, viene vissuto nell'isteria come ricerca appassionata della verità sul proprio desiderio, è altrettanto vero che una simile altalena può assumere i tratti del gioco perverso dalla perenne ambiguità.

Ce n'est pas ça, "non è questo", è l'aspetto ambivalente della maschera isterica, ma anche la parvenza disorientante della maschera perversa: «Infatti, come sapere quel che è, se è mascherato, e non porta forse maschera di donna qui l'attore? La maschera sola ex-sisterebbe nel posto vuoto in cui situo *La* donna» (Lacan, 1974, p. 555). Di conseguenza, lo smascheramento stesso si palesa come illusorio: «Dietro le

maschere, dunque, sussistono ancora altre maschere e la più nascosta cela a sua volta un nascondiglio, e così all'infinito. Non si dà altra illusione se non quella di smascherare qualcosa o qualcuno» (Deleuze, 1968, p. 139). L'identità sfuggente dei velamenti, delle identificazioni narcisistiche, degli amori per procura, fa dell'isterica qualcosa come un Dio dai Mille Volti, la divinità presente nella serie di romanzi *fantasy* di George R. R. Martin *Cronache del ghiaccio e del fuoco* (Martin, 2011).

In una scena della trasposizione televisiva del quinto volume viene mostrato il "posto vuoto" sotto il camuffamento: una dei protagonisti, la giovane Arya Stark, è intenta a strappare via una maschera dopo l'altra dal corpo di un cadavere. Inizialmente Arya ritiene che il morto sia Jaqen H'ghar, caduto davanti ai suoi occhi dopo aver ingerito una fiala velenosa, ma, via via che le maschere vengono 'sfogliate', l'identità del cadavere diviene indecidibile. Quello che avrebbe dovuto essere Jaqen finisce per prendere le sembianze della stessa Arya, mentre un'inserviente alle sue spalle, che nel frattempo ha preso il volto di Jaqen, la ammonisce sull'effetto straniante della maschera per chi si ostini a rimanere legato a un'identità stabile: solo chi è diventato *nessuno* può permettersi di giocare con le maschere, acquisendo il potere del Dio dai Mille Volti. Il vuoto sotto la maschera è perciò il non-luogo della donna e il fondamento infondato della ricerca dell'isterica sulla verità del proprio desiderio; nello stesso tempo, il vuoto è lo sfondo creativo dei giochi del perverso, l'orizzonte delle sue macchinazioni a spese della verità. Si tratta di due modi diversi di giocare con la verità e con la maschera (Recalcati, 2016, p. 319): la passione isterica e l'indifferenza perversa.

Davanti allo specchio, tuttavia, isterico e perverso agiscono diversamente. Se l'isteria pretende il godimento assoluto

dell'Altro, se l'isterica desidera possedere in maniera totalizzante il desiderio dell'Altro, non arriva tuttavia, come nella perversione, a prearlo. Non passa attraverso lo specchio, per citare la Alice di Lewis Carroll (1871). Non potendo varcare la soglia, attraversare lo specchio e impossessarsi dell'Altro, l'isterica gode (della propria insoddisfazione), ma restando al di qua: si ferma un passo prima, ed è questa l'essenza della sua rinuncia. Il soggetto isterico diventa lo specchio che rivelerà all'Altro dell'al di qua tutte le sue insufficienze, aprendo in lui la mancanza. O, meglio, se il perverso si è fatto riflesso impalpabile e irridente, l'isterico si è solo nascosto dietro lo specchio. L'Alice perversa attraversa lo specchio, l'Alice isterica resta dietro lo specchio, da dove insinua nell'Altro la mancanza. La seduttività isterica agisce più dolcemente di quella perversa. Gérard Pommier (1994), nel trattare la sessualità femminile, fa riferimento alla castrazione simbolica ai danni del soggetto desiderante, ossia di colui-che-sta-al-posto-del-Padre. In tal modo, il padre (o il padrone) viene fatto traghettare dalla condizione di padre-assassino a quella di padre-morto, cioè castrato: secondo Lacan, l'isterica, come i giovani del Sessantotto, vuole «un padrone su cui regnare» (Lacan, 1969-1970, p. 160). La seduzione sarebbe dunque una frustrazione capace di operare una vendetta simbolica sul padre, reo di avere privato la bambina del fallo. La vendetta si consuma però con lieto fine, una sorta di *killling me softly*, poiché il padre 'morto' viene eventualmente fatto rivivere: è l'operazione isterica di riparazione o salvataggio, che, tuttavia, può anche andare a finire male. Se l'isterica apre la mancanza, è per proporsi come unica persona in grado di riparare la ferita d'amore, salvo poi negarsi e sprigionare nell'Altro tutto la forza della mancanza stessa, ossia per amplificare a dismisura il

desiderio di lei nell'Altro. È questa, tra l'altro, la distanza che separa la posizione isterica da quella femminile: l'isterica non è la donna, non solo perché si tratta di una nevrosi anche maschile, ma proprio perché nell'isteria il desiderio è separato dal godimento (Recalcati, 2016, pp. 330-331). Mentre la donna si fa amare e si fa godere, riuscendo a godere e a far godere, oltre che a farsi desiderare, l'isterica si sottrae alla *jouissance* perché rifiuta di essere oggetto del godimento maschile, in virtù dello 'sciopero del corpo' cui si faceva riferimento all'inizio. L'isterica (o l'isterico) non è riuscita a vedersi bella, non ha compiuto la fase dello specchio, e non sa chi è, non sa cosa vuole: desidera, ma non vuole. Anzi, non vuole ciò che desidera, perché, sostanzialmente, l'unico desiderio che ha in mente è quello dell'Altro. *Cosa sono per te? Puoi amarmi anche se mi nego, se mi sottraggo, se mi nascondo dietro lo specchio?*

2. Il principe azzurro nel teatrino isterico

Il titolo dello spettacolo teatrale isterico (in certi casi istrionico) è alla fine il lacaniano *Puoi perdermi?*. L'isterica accetta di restare insoddisfatta pur di aprire la mancanza che la fa sentire desiderata: è l'eroina del desiderio, la sua aspirazione fondamentale è diventare l'*agalma*, il tesoro imperdibile dell'Altro. E, naturalmente, gli sforzi dell'amante non saranno mai sufficienti. Il padre edipico, l'uomo ideale, il principe azzurro (o la principessa delle fate) saranno sempre di là da venire: *non è ancora lui*, l'Altro ideale. La manovra isterica è quindi sempre una dissimulazione del proprio desiderio, uno spogliarsi per poi rivestirsi, un'attrazione per sottrazione, la fuga

di Dafne da Apollo, che invano la richiama: “*nescis, quem fugias, ideoque fugis*”. L’ideale dell’isterico è sempre un po’ più in là, purché regni l’insoddisfazione, l’asintoto del desiderio che all’infinito porta al principe azzurro, o al padre-padrone. Takeo Doi (1973) ha descritto questa sorta di capriccio, il contare sul desiderio e sulla benevolenza dell’Altro, con il termine *amae*, qualcosa di simile all’amore passivo di oggetto di Michael Balint. Il desiderio dell’isterico è quello di essere desiderato dall’Altro, ma oltre il paradigma del bisogno di riconoscimento della coppia Hegel-Kojève (Recalcati, 2016, p. 304): il desiderio slitta, pattina sul ghiaccio, metonimicamente, all’infinito. È un’anoressia desiderante, il desiderare niente, la maschera che cela il vuoto:

Questo desiderio è un desiderio che il soggetto esclude in quanto vuol farlo riconoscere. Come desiderio di riconoscimento è forse un desiderio, ma, in fin dei conti è un desiderio di niente. È un desiderio che non è lì, è un desiderio rigettato ed escluso. Non dobbiamo mai dimenticare questo doppio carattere del desiderio inconscio che, identificandolo con la sua maschera, ne fa un’altra cosa rispetto a qualunque cosa diretta verso un oggetto (Lacan, 1957-1958, p. 336).

È come non mangiare niente, anzi *mangiare il niente* per ingenerare nell’altro la dipendenza:

L’anoressia mentale non è *non mangiare*, ma *non mangiare niente*. Insisto: questo vuol dire *mangiare niente*. Niente è appunto qualcosa che esiste sul piano simbolico. Non un *nicht essen*, ma un *nichts essen*. Questo punto è indispensabile per capire la

fenomenologia dell'anoressia mentale. Si tratta, per la precisione, del fatto che il bambino mangia niente, che è un'altra cosa da una negazione dell'attività. Di questa assenza, gustata come tale, si serve nei confronti di ciò che ha di fronte, ossia la madre da cui dipende. Grazie a questo niente, la fa dipendere da lui (Lacan, 1956-1957, p. 184).

Questo 'scavo' della mancanza nell'Altro passa perciò attraverso la sottrazione di qualcosa di desiderabile, in un gioco ambivalente che rischia di protrarsi indefinitamente. Nella recente serie televisiva britannica *The End of the F***ing World*, la protagonista, Alyssa, dapprima seduce uno sconosciuto e poi si ferma prima di fare l'amore con lui: ciò che qui conta è la motivazione del suo ripensamento, ossia la prospettiva di qualcos'altro, di qualcosa di meglio, del principe azzurro, magari di James, il ragazzo al piano di sotto con cui ha intrapreso una fuga da casa. È sempre un altro a poter incarnare l'Altro. Sotto un altro punto di vista, l'impresa isterica potrebbe apparire votata a sabotare qualsiasi relazione, in virtù di una logica masochista di fondo. Tutto ciò non è privo di una vena di innocenza, e anche se tra l'innocente isterico (o istrionico) e la *fausse innocence* del perverso (narcisista) vi è un abisso, l'isteria può apparire altrettanto disorientante. Ci si potrebbe chiedere, infatti, se Alice rappresenti il capriccio isterico o non sia l'alter ego di Carroll, attraverso cui Deleuze (1969) decifra la logica della perversione. Il soggetto isterico, con un fine diverso da quello perverso, appare spesso provocante e provocatore. Ci sono vari modi di 'fare i capricci' per soddisfare i propri desideri. Si pensi al sogno freudiano della bella macellaia, ripreso da Lacan:

Che cosa domanda, lei, prima del sogno, nella vita? Questa malata così innamorata del marito, che cosa domanda? È l'amore, e, le isteriche, come tutti, domandano l'amore, a parte il fatto che, per loro, è più ingombrante. Che cosa desidera? Desidera del caviale. Bisogna semplicemente leggere. E che cosa vuole? Vuole che non le si dia del caviale (Lacan, 1957-1958, p. 373).

La bella macellaia non vuole ciò che desidera, cioè vuole e disvuole. Perché la domanda del caviale è sempre domanda d'altro. Il desiderio è, come sempre, desiderio d'amore, l'amore del marito, che però sembra desiderare un'altra. L'Altra, la donna magra, è l'ospite da invitare nel sogno, ma i negozi sono chiusi e non si può ovviare. Ma allora i sogni non sono desideri, come insegna Freud? Sì, ma desideri insoddisfatti, se si è dentro l'isteria. La Cenerentola disneyana fa giustamente riferimento ai sogni come "desideri", ma il suo invito è "dimentica il presente": la realizzazione del desiderio è sempre di là da venire. *All's right with the world*, tutto va bene, c'è qualcosa di straordinario che attende l'isterica. Ciò che conta alla fine è che il soggetto isterico non faccia mai i conti col suo grande rimosso: la mancanza, la castrazione, propria e dell'Altro. Il diniego perverso della mancanza nell'isteria si fa rimozione, e quando la castrazione fa capolino, è il momento per l'isterica di fuggire. La mancanza va conservata dalla parte dell'Altro, per mantenere aperto il senso del proprio valore, insieme all'illusione di incontrare un giorno l'Altro senza pecche, in cui potersi pienamente rispecchiare. Fino ad allora, l'imperativo è farsi desiderare, rendersi indispensabile: che si faccia la preziosa, la crocerossina, o si arrivi a tentare di

ammansire la Bestia, come la Belle della favola, la manovra isterica ha sempre di mira un vuoto da aprire nel cuore dell'Altro, pur di non accorgersi del proprio.

L'isterica preferisce, cioè, occuparsi della castrazione dell'Altro, essere il suo rimedio insostituibile, piuttosto che ricevere il fallo assumendo, come condizione, la propria castrazione. [...] la condizione per poter godere del fallo, su lato dell'uomo, è quello di averlo senza esserlo, mentre sul lato della donna è quello di poterlo essere per il desiderio dell'Altro senza averlo (Recalcati, 2016, p. 406).

Rimanere nella posizione dell'isteria significa per la donna restare ancorata al fallo immaginario, quello stesso che il bambino vorrebbe essere per la madre. La donna si pone come oggetto agalmatico per l'uomo, come unica e insostituibile per l'Altro maschile, fino al masochismo e all'umiliazione di sé. La 'Bella' si offre alla 'Bestia' provocando in quest'ultimo la mancanza, la ferita, e proponendosi come l'oggetto insostituibile capace di suturarla. È in questo che l'isteria femminile vira verso la perversione (erotomaniacale). Per l'uomo la perversione si pone come ricerca feticistica dell'oggetto (a) reale-fantasmatico del godimento in un ritaglio/dettaglio del corpo della donna, mentre la donna vorrebbe essere tutto per l'uomo, essere amata erotomaniacalmente fino al delirio (*ivi*, p. 408). Queste due domande, maschile e femminile, "dammi un pezzo di te" e "ama tutto di me", sono necessariamente portate a non incontrarsi. Vi è però in queste due posizioni un'importante rivelazione sulla natura della perversione. La posizione isterica si dibatte nell'altalena delle identificazioni immaginarie: nessun

uomo è all'altezza, nessun Altro mi garantisce contro la mia stessa inconsistenza, ma posso immaginare vi sia da qualche parte un Altro all'altezza sempre a-venire (un principe azzurro, un padre già castrato ora redivivo e perfetto). L'identificazione al fallo immaginario ha a che fare con l'identificazione narcisistica del soggetto all'oggetto del desiderio dell'Altro (*ivi*, p. 309, n. 70), al fin di scongiurare la mancanza sia sul lato del soggetto che da quello dell'Altro. Se io sono l'oggetto del desiderio del principe azzurro, posso avere il tutto, ed è questo il «godimento assoluto» cui aspira l'isterica (Lacan, 1968-1969, p. 212). La donna non si accontenta della 'parte', il feticcio maschile, ma vuole tutto, essere tutto, essa stessa fallo, identificata al fallo, rispecchiamento della potenza fallica del principe azzurro o del bambino.

Solo in questo senso si può parlare di perversione femminile,³ ma si deve sottolineare come l'introduzione del tratto femminile nel concetto di perversione ne disveli l'ambivalenza. Se da un lato, come abbiamo detto, la perversione erotomanica è una 'estremizzazione' dell'isteria, una tensione verso il godimento assoluto, dall'altro l'isteria femminile, portata all'estremo della ricerca del godimento assoluto, si spinge molto più avanti di quanto non faccia la perversione sul lato maschile. Come ricordato da Recalcati (2016, p. 303), nell'isteria vi è al centro la figura paterna, laddove la perversione enfatizza il ruolo della madre. Ciò implica nell'isteria il rifiuto della castrazione (Lacan, 1971, p. 165), sia dalla parte del soggetto ("io sono in grado di essere tutto per il padre, di colmarlo"), sia dalla parte dell'Altro ("il padre è castrato, ma rifiuto questa cosa" idealizzandolo). Ciò di contro al semplice 'blando diniego' della castrazione

³ Sul tema delle perversioni femminili, vedi Kaplan (1997).

nella perversione, dove la feticizzazione di una parte del corpo materno vela la sua castrazione-mancanza.

Questa antinomia padre-madre si ritrova in realtà già all'interno della perversione, nella dicotomia tra sadismo del padre ordalico che trasgredisce la legge e masochismo di fronte alla madre fallica (la "Venere in pelliccia" di von Sacher-Masoch).⁴ Da una parte il padre oltre la Legge, dall'altra la madre-Legge, ossia sadismo e masochismo, voyeurismo ed esibizionismo, ma non, attenzione, attività e passività. Si tratta infatti in entrambi i casi di uno sforzo attivo per salvaguardare il soggetto e l'Altro. L'inconsistenza dell'Altro mette in crisi la sopravvivenza del soggetto, ed è per questo che nel rifiutare la mancanza dell'Altro, rifiuto la mia. Sia nell'offrirmi come oggetto del godimento dell'Altro (masochismo), sia nel provocare la Legge sottomettendolo (sadismo), non sto facendo altro che lanciare un appello all'Altro perché resusciti dalla tomba della sua evanescenza ed impedisca il mio dileguarmi. Dunque è altrettanto legittimo partire dal sadismo quanto lo è partire dal masochismo nel trattare la perversione. Perciò possiamo di buon grado seguire Lacan nel suo spostare il focus della perversione sul masochismo, interpretandolo nel *Seminario XVI* come fondamento ultimo della perversione, sia seguire Deleuze nella sua operazione affine in *Il freddo e il crudele* (1967), dove il masochismo si rivela chiave di lettura privilegiata della manovra perversa. In entrambi i 'sensi di marcia' della perversione, si tratta di scongiurare il collasso del soggetto e dell'Altro.

⁴ Vedi in proposito Pombo Nabais (2017), in part. pp. 266-267; Sacher-Masoch (1870).

3. La perversione di Cenerentola

Alla fine di questo percorso teorico sull'isteria nella versione (freudo)-lacaniana, possiamo abbozzare alcune considerazioni fondamentali. *In primis*, l'isteria, non diversamente dal narcisismo e dalla perversione, afferisce alla dimensione dell'immaginario. Il fallo, nell'isteria, funziona come velo, come riparo immaginario dalla mancanza. Da dietro lo specchio, posso immaginare che si stia rimirando sulla sua superficie levigata il 'principe azzurro', l'Altro dell'Altro, l'Oggetto ideale. Siamo dunque lontani dalla dimensione simbolica del fallo come significante, che nell'isteria viene sfidato come padrone da spodestare e su cui regnare al termine di una 'guerra di dipendenza'.

Ancora, la dimensione immaginaria del fallo come velo permette di stabilire un ulteriore ponte con la clinica della perversione, analizzando il ruolo dell'oggetto-feticcio come velo e come 'trofeo' della caccia psicologica attraverso cui il perverso colonizza l'Altro riducendolo all'Uno. In effetti, nella perversione, ritroviamo il godimento dell'Uno senza l'Altro (Campo, 2017), laddove nell'isteria l'Uno è in funzione del desiderio dell'Altro.

Secondo Lacan, nel registro della perversione, la volontà di godimento, non diversamente dall'isteria, è assoluta (Lacan, 1962, p. 773), ma, diversamente dall'isterico, il perverso attraversa lo specchio e gode senza limiti, divorando l'Altro - *quaerens quem devoret*, perché il diavolo è sempre a caccia. È ovviamente un godimento immune dalla castrazione, che il perverso denega, e privo dell'apertura del desiderio: tutto e subito, tanto che la bella macellaia del sogno freudiano, nell'epoca tardo-capitalistica dell'imposizione del godimento

senza limiti, non avrebbe trovato i negozi chiusi alla domenica. La formula della *jouissance* perversa è quella di Ivan Karamazov: *se Dio è morto, tutto è permesso*. Il rapporto Legge/trasgressione subisce una torsione per cui la trasgressione è elevata al rango di Legge: l'imperativo categorico kantiano si rovescia nel sadiano *Godi!*, che poi è un invito a mortificare l'Altro, a calpestare l'interdetto simbolico, essendo al riparo dalla logica del delitto-e-castigo e immuni dal senso di colpa. Il godimento perverso si configura come totalmente indifferente all'Altro, del tutto trincerato nell'Uno, nell'autoerotismo, in un godere che va al di là del principio di piacere e sconfinava nella *jouissance* mortifera. Si gode della differenza di potere, della possibilità di scaricare senza residui l'angoscia, il dolore, la mancanza al di fuori dell'Uno, in un'affermazione onnipotente e illimitata del desiderio, inteso in senso produttivo e macchinico, secondo la lezione anti-edipica di Deleuze e Guattari (1972).

Come anticipato, Lacan situa la perversione nel registro dell'immaginario (Lacan, 1956-1957, p. 127). È qui possibile intravedere un'altra affinità con la clinica dell'isteria, evidenziando il carattere metonimico delle immagini/inquadrature perverse (*ivi*, p. 155) cariche di libido, che fanno il paio con gli slittamenti isterici. Il perverso opera il rinnegamento (*Verleugnung*) immaginario della castrazione materna, cioè viene attuata, così come nell'isteria, la «identificazione [narcisistica] del soggetto con il fallo immaginario» (*ivi*, p. 158).⁵ Il bambino-perverso è infatti il

⁵ A proposito dell'identificazione al fallo immaginario che accomuna isteria e perversione, si ricordi però che l'isterica sopravvaluta il fallo per rifiutare la castrazione, mentre il perverso fallicizza/feticizza un oggetto

sostituto immaginario e feticistico del fallo mancante della madre; il feticcio è così lo schermo, il velo posto dinanzi alla castrazione materna. Tutta l'angoscia è scaricata sull'Altro, mentre l'Uno divoratore, protetto dal velo dell'immaginario, gode autisticamente della sua mancanza di mancanza. Ogni residuo di alterità, di difettosità, di differenza, è feticizzato, reificato, velato. Il trionfo perverso eleva l'oggetto-feticcio a «trofeo» (*ivi*, p. 154), a emblema del trionfo.

La volontà di godimento nella perversione permette di andare al di là dello specchio, di godere mortiferamente della Cosa, deprezzando e strumentalizzando l'Altro. La *jouissance* perversa è, come nel caso dell'isteria, una messinscena, ma il godimento non avviene per procura; non c'è spazio per l'Altro dell'identificazione, perché l'alterità è stata divorata dall'Uno. Si è passati dalla frustrazione dell'Altro alla sua sottomissione, dallo sguardo appassionato dell'isterica al freddo ghigno del perverso, dal regno del differimento a quello del qui e adesso. Vi è però la possibilità di intravedere all'opera nella perversione non solo la chiusura autistica del godimento, ma anche l'apertura creativa del gioco, della dissimulazione, del mascheramento. Per mostrare quest'altra prospettiva, farò riferimento a Gilles Deleuze, e segnatamente al suo *Logica del senso* (1969).

Per Deleuze la perversione entra in gioco nel capolavoro del '69 all'interno di una 'ontologia dei simulacri'. Il simulacro è perverso in quanto si spaccia per autentico, prendendosi gioco della verità, sostituendo all'esigenza del vero quella della

parziale per coprire/velare la castrazione; ancora, il ruolo fallico spetta alla madre per il perverso, al padre per l'isterica.

credibilità, alla logica della testimonianza quella dell'insinuazione:

Le *copie* posseggono in secondo grado, sono pretendenti ben fondati, garantiti dalla somiglianza [*ressemblance*]; i *simulacri* sono come i falsi pretendenti, costruiti su una dissimilitudine, implicante la perversione. [...] Platone divide in due il campo delle immagini-idoli: da una parte le *copie-icone*, dall'altra i *simulacri-fantasm*i (Deleuze, 1969, p. 226).

La replica delle immagini (*eidōla*) si presenta in due modalità: le copie (*eikōnes*) e i simulacri (*phántasmata*) o copie di copie degli originali. I simulacri sono perciò immagini di terza mano, *eidōla eidōlon*, "apparenze di apparenze".⁶ Nella sofistica per Platone si annida la perversione del giudizio, ma, proprio in ragione di ciò, il sofista è il doppio perverso del platonico. I simulacri-fantasm che infestano il regno delle immagini sono i pretendenti spuri al trono del vero. La verità rischia dunque per Platone di finire in mano a chi se ne vuol prendere gioco. Per Deleuze, questo è l'inizio di un'operazione di sovversione dell'identità e di sprigionamento del potere della differenza. Il simulacro mostra la sua natura 'diabolica', muovendosi flessuosamente tra le pieghe del giudizio, disorganizzando i pensieri con i paradossi e le dissimulazioni della strategia perversa.

Il principio diabolico si sostituisce dunque a quello divino, il simulacro prende il posto dell'Idea; se la maschera è indossata dall'isterica per nascondere, il perverso la utilizza per

⁶ Vedi *Sofista* 236c.

mistificare, e lo spettacolo non è una forma camuffata di verità o un amore per interposta persona, ma una parata di falsi pretendenti, di mostri di crudeltà (Deleuze, 1968, p. 92), di 'impresentabili'. È comprensibile allora come Platone ponga il problema dell'identificazione del pretendente che a buon diritto accampi pretese regali, dello smascheramento del simulatore, o, ancora peggio, del dissimulatore, della copia al quadrato. Questo processo di selezione dei pretendenti è chiamato ἀμφισβήτησις (*amphisbētēsis*), ossia l'atto di reclamare un'eredità, che chiama in causa l'Idea e la sua capacità di vagliare, di pronunciare il verdetto divino, secondo cui «i falsi pretendenti devono morire» (*ivi*, pp. 82-85 e *passim*).

Il giudizio platonico per *amphisbētēsis* è un po' come la ricerca di un buon partito per la propria figlia, oppure quella della ragazza a cui calzi a pennello la scarpina di cristallo smarrita fuggendo dal ballo. Il problema si pone quando è Cenerentola, la pretendente spuria, a risultare la candidata perfetta. È il tema delle affinità elettive tra Idee e simulacri; molto spesso i pretendenti spuri, i bastardi, si rivelano gli eredi più idonei del regno iperuranio, e i sentimenti di contrabbando valgono più di quelli ufficiali. Il simulacro può vantare nei confronti dell'Idea non una semplice differenza di grado, ma una differenza di natura: la parvenza non è la versione degradata dell'essenza, ma qualcosa di completamente diverso, tale da mettere radicalmente in discussione la stessa necessità di postulare l'esistenza di un originale.

È il problema attorno a cui ruota il già citato *Sofista*,⁷ dialogo in cui Platone, setacciando l'oro e passando al vaglio i pretendenti, finisce intrappolato: del resto, a giocare con un perverso ci si

⁷ *Sofista* 236b e 264c.

rimette sempre, si viene comunque gabbati. Platone infatti perde la partita e si accorge dell'impossibilità di differenziare la copia autentica da quella contraffatta, il genero ideale non si distingue più dal lestofante. Si è in una situazione in cui non si può più dire chi sia chi:

Ma in questo senso può darsi che la fine del *Sofista* contenga l'avventura più straordinaria del platonismo; a forza di cercare sul versante del simulacro e affacciarsi sul suo abisso, Platone, nel lampo di un istante, scopre che non è soltanto una falsa copia, ma che mette in questione le nozioni stesse di copia... e di modello. La definizione finale del sofista ci porta al punto in cui non possiamo più distinguerlo dallo stesso Socrate (Deleuze, 1969, p. 225).

L'immagine perversa, quindi, è l'elemento menzognero, demoniaco o luciferino, poiché dotata di una somiglianza meramente esteriore con il divino; essa è costruita «su una disparità, su una differenza, interiorizza una dissimilitudine» (*ivi*, p. 227). Ma il simulacro si può palesare anche sotto forma di *Doppelgänger*, il doppio, l'ingannatore. In questo caso, il riflesso si stacca dallo specchio e rende la nostra stessa identità contraddittoria. Chi pratica la doppiezza genera confusione, applica una logica paradossale. Nell'ottica di Gregory Bateson e della scuola di Palo Alto, la pratica del doppio legame o delle ingiunzioni paradossali, del tipo "Devi disobbedirmi", può avere effetti schizofrenizzanti (Bateson, 1972). Secondo Deleuze e Guattari, l'incidenza del *double bind* sulla schizofrenia è opinabile, dal momento che il doppio legame è da intendersi invece come un utilizzo negativo (del tipo "o...

oppure”) della sintesi disgiuntiva, funzionale al carattere repressivo dell’Edipo: o ti identifichi con il padre, o continui a desiderare incestuosamente la madre. L’esperienza schizo, dal canto suo, prevede invece l’utilizzo inclusivo della sintesi disgiuntiva (Ronchi 2015, p. 16), il “sia... sia” (Deleuze, Guattari, 1972, pp. 87-88). Se si resta dentro l’Edipo, la scelta è tra l’accettazione della castrazione e l’unione regressiva e mortifera con la Cosa materna. Seguendo l’anti-Edipo, le scelte si fluidificano e le identità componibili si moltiplicano: Alice è (anzi, diventa) bambina, nuvola, gatto, etc.

Senza dimenticare come lo stesso Bateson consideri il potere creativo del *double bind* all’interno della cornice del gioco e della fantasia (Bateson, 1972, p. 224), in *Logica del senso* l’uso espressivo del doppio senso paradossale e il carattere affermativo della sintesi disgiuntiva (il diventare più grande e più piccolo allo stesso tempo) implicano un utilizzo ‘perverso’, dunque né schizofrenico né repressivo, del doppio legame.⁸ L’ontologia del simulacro trasforma a conti fatti l’iconologia platonica in una pseudologia, in un passaggio di consegne dal registro delle Idee e delle copie a quello dei *simulacra*. Il più grande ingannatore, il perverso per eccellenza, è il dissimulatore, colui che finge di fingere; se sotto il vestito non si trova niente, è perché, nella logica perversa, non c’è altra verità che la stessa parvenza.

⁸ A proposito delle possibilità creative o regressive della perversione vedi Chasseguet-Smirgel (1984).

Conclusioni

Riprendendo le fila del discorso fin qui articolato, si può a questo punto mettere in luce un altro parallelismo. Se, da un lato, come argomentato in precedenza, nell'isteria c'è della perversione, e dunque la perversione può essere vista come una 'estremizzazione' della nevrosi,⁹ dall'altro, nell'isteria c'è della perversione, e dunque l'isteria femminile può essere concepita come una 'estremizzazione' della perversione, votata al godimento assoluto, attraverso canali che restano impregnati della spinta desiderante dell'isteria. Quest'ultimo 'tipo' di perversione, che prima abbiamo caratterizzato come erotomanica, vanta un'accezione creativa, nella sua identificazione del femminile con la Legge, nell'uso creativo della sospensione-attesa, della dilazione e del differimento del desiderio mutuati dall'isteria. In questo senso la logica del non-più e del non-ancora, del tèn sempre ieri e domani (mai oggi), del "tutto o niente", del godimento assoluto, è quella della bambina, dell'anoressica, di Alice.

In conclusione, è stato messo in luce come, da un lato, l'isteria presenti dei tratti affini alla perversione in ragione della comune appartenenza al registro dell'immaginario e dell'utilizzo di strategie simili di scotomizzazione dell'angoscia e di presa sull'Altro, pur nella differenza dei scopi e degli esiti. Dall'altra parte, si è mostrato come la perversione non debba forzatamente ricadere in un orizzonte chiuso e autistico, ma possa rappresentare un'opzione creativa e uno strumento di sovversione dell'angusta scena edipica. Tutto ciò può essere ricondotto all'inquadramento teorico delle differenti

⁹ Cfr. sul tema anche Vighi (2018), in part. p. 124.

costellazioni psicopatologiche da parte di Lacan e alla ripresa della psicoanalisi in Deleuze: se la produzione lacaniana ha articolato in maniera estremamente sfaccettata sia la nevrosi isterica che il tratto perverso, Deleuze, in particolar modo nella fase antecedente all'incontro con Guattari, ha tratto grande ispirazione da psicoanalisti come Jacques Lacan e Melanie Klein, dando spazio nella sua analisi della soggettività, oltre all'aspetto corporeo-pulsionale, anche alle dimensioni simbolica e immaginaria.

Bibliografia

- Bateson, G. (1972), *Verso un'ecologia della mente*, tr. it., Adelphi, Milano 2000.
- Campo, A. (2017), *L'Uno perverso. L'Uno senza l'Altro: una perversione?*, Textus Edizioni, Pescara.
- Carroll, L. (1871), *Attraverso lo specchio e quello che Alice vi trovò*, tr. it., Mondadori, Milano 2013.
- Chasseguet-Smirgel, J. (1984), *Ethique et esthétique de la perversion*, Champ Vallon, Seyssel.
- De Assis, P., Giudici, P. (2017) (a cura di), *The Dark Precursor. Deleuze and Artistic Research*, Leuven University Press, Leuven.
- Deleuze, G. (1967), *Il freddo e il crudele*, tr. it., SE, Milano 2007.
- Id. (1968), *Differenza e ripetizione*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 1997.
- Id. (1969), *Logica del senso*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2006.

- Deleuze, G., Guattari, F. (1972), *Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it., Einaudi, Torino 2002.
- Doi, T. (1973), *Anatomia della dipendenza*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 1991.
- Freud, S. (1905), *Frammento di un'analisi d'isteria (Caso clinico di Dora)*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. IV, pp. 301-402.
- Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
- Kaplan, L. J. (1997), *Perversioni femminili. Le tentazioni di Emma Bovary*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2015.
- Kernberg, O. (2004), *Narcisismo, aggressività e autodistruttività nella relazione psicoterapeutica*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2006.
- Lacan, J. (1956-1957), *Il Seminario. Libro IV. La relazione d'oggetto*, tr. it., Einaudi, Torino 2007.
- Id. (1957), *La psicoanalisi e il suo insegnamento*, tr. it., in Id. (1966), vol. I, pp. 429-452.
- Id. (1957-1958), *Il Seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio*, tr. it., Einaudi, Torino 2004.
- Id. (1959-1960), *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, tr. it., Einaudi, Torino 2008.
- Id. (1960-1961), *Il Seminario. Libro VIII. Il transfert*, tr. it., Einaudi, Torino 2008.
- Id. (1962), *Kant con Sade*, tr. it., in Id. (1966), vol. II, pp. 764-791.
- Id. (1966), *Scritti*, tr. it., 2 voll., Einaudi, Torino 1974.
- Id. (1968-1969), *Le Séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre*, Seuil, Paris 2006.
- Id. (1969-1970), *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, tr. it., Einaudi, Torino 2001.

- Id. (1971), *Il Seminario. Libro XVII. Di un discorso che non sarebbe del semiante*, tr. it., Einaudi, Torino 2010.
- Id. (1974), *Prefazione a Risveglio di primavera*, tr. it., in Id. (2003), pp. 553-555.
- Id. (2003), *Altri scritti*, tr. it., Einaudi, Torino 2013.
- Martin, G. R. R. (2011), *Il Trono di Spade 5. I guerrieri del ghiaccio, I fuochi di Valyria, La Danza dei Draghi: Libro quinto delle cronache del Ghiaccio e del Fuoco*, tr. it., Mondadori, Milano 2015.
- Pombo Nabais, C. (2017), *Deleuze and Perversion*, in De Assis, Giudici (2017) (a cura di), pp. 261-271.
- Pommier, G. (1994), *Del buon uso erotico della collera e di qualche sua conseguenza*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2013.
- Recalcati, M. (2014), *Schizofrenia e responsabilità. Note sul desiderio nell'Anti-Edipo*, in Vandoni, Redaelli, Pitasi (a cura di), pp. 78-95.
- Id. (2016), *Jacques Lacan. Volume II. La clinica psicoanalitica: struttura e soggetto*, Raffaello Cortina, Milano.
- Ronchi, R. (2015) *Gilles Deleuze. Credere nel reale*, Feltrinelli, Milano.
- Sacher-Masoch, L. von (1870), *Venere in pelliccia*, tr. it., SE, Milano 2017.
- Vandoni, F., Redaelli, E., Pitasi, P. (2014) (a cura di), *Legge, desiderio, capitalismo. L'anti-Edipo tra Lacan e Deleuze*, Bruno Mondadori, Milano.
- Vighi, F. (2018), *Crisi di valore. Lacan, Marx e il crepuscolo della società del lavoro*, Mimesis, Milano.

Abstract

From hysteria to perversion: the Beauty and the Beast between Lacan and Deleuze

This paper aims to discuss the psychopathology of hysteria according to Lacanian psychoanalysis and the nature of perversion according to Gilles Deleuze's philosophy prior to his collaboration with Guattari. This essay tries to show how hysteria and perversion share some crucial features, stemming from a common narcissistic root and relating to the troubles of identification. By intertwining Lacan and Deleuze's perspectives, this paper highlights the 'dark side' of hysteria while drawing attention to the creative, literary and expressive traits of perversion.

Keywords: Hysteria; Perversion; Psychoanalysis; Deleuze; Lacan.