

*Davide Domenico Cinotti*

# **IO, NOI E L'ALTRO**

**Indagine per una nuova  
prospettiva dell'inconscio**



DAVIDE CINOTTI

## **Io, Noi e l'Altro**

**Indagine per una nuova prospettiva dell'inconscio**

UUID: a428b19c-fed8-11e8-8b4c-17532927e555

Questo libro è stato realizzato con StreetLib Write  
<http://write.streetlib.com>

## Indice dei contenuti

Prefazione .....	3
Capitolo 1 .....	5
Capitolo 2 .....	16
Capitolo 3 .....	28
Capitolo 4 .....	63
Capitolo 5 .....	86
Capitolo 6 .....	94
Capitolo 7 .....	107
Capitolo 8 .....	123
Bibliografia .....	137
Glossario .....	143

## *Alla mia famiglia*

Prefazione

*A distanza di 2 anni sono di nuovo qui a scrivere e a parlarvi del mistero chiamato uomo. Oggi direi del mistero che abita l'uomo, che reca il nome di "inconscio" e che è davvero un altro dentro di noi. Una entità che ci abita, un fantasma che non ha tempo, non ha spazio, a-dimensionale e quindi di difficile inquadratura e di complicatissima fattura. Un essere pregiato, delicato, sottile, veloce, affascinante, sgusciante, ombroso ma anche variopinto, eclettico, incomprendibile, ignoto, orgoglioso, suscettibile e permaloso. Ho forse troppo umanizzato l'inconscio ma è per rendere l'idea di alcune sue qualità, tra le quali l'enigmaticità è la più consona.*

*Farò riferimento per spiegarvelo a chi più di me, negli anni, o meglio in questo secolo che mi ha preceduto e che fa della Psicologia una disciplina giovanissima in confronto a tante altre ( si consideri che è entrata nel mondo accademico ufficialmente e in maniera autonoma solo dal 1920) ha provato a delinearne i contenuti ed a tracciarne i confini, ammesso che ci siano. Un concentrato di ipotesi, concetti e congetture, ancora da verificare ma che ci hanno portato su una strada un po' più luminosa rispetto all'ignota oscurità in cui si disorientavano i miei colleghi predecessori all'inizio del '900.*

*Il mio riferimento è un professore che negli ultimi 5 anni sta contribuendo a questa opera di definizione e ricollocazione della psicologia nel vasto panorama culturale occidentale. Mi riferisco al prof. Recalcati, psicoanalista milanese e docente presso diverse Università Italiane. Certamente l'illustre psicoanalista ha apportato una ventata di entusiasmo sia sulla disciplina sia sulla professione di psicologo, ha in una certa misura incrementato l'interesse ed il fascino verso di essa, gliene diamo atto tutti. Bisogna anche dire che ha una grande dote di analisi e prodigiose facoltà comunicative, ma la sua più grande qualità è l'integrazione in un filo conduttore unico di tematiche sviluppate dai grandi maestri della psicoanalisi: Sigmund Freud e Jacques Lacan su tutti, passando per Melanie Klein, Otto Rank, Donald Winnicott, Carl Gustav Jung, Heinze Hartmann, Alfred Adler, Wilfred Bion, Heinz Kohut e altri. Oltre a codesti pilastri della psicologia del '900, il Recalcati si appiglia spesso con piacere ad altri baluardi della filosofia. Sono continui infatti i riferimenti ad : Aristotele, Socrate, Platone, Eraclito, Agostino da Ippona, Tommaso d'Aquino, Spinoza, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Sartre ed altri contemporanei. Insomma niente di nuovo ma posizionato in modo diverso. Ha trovato il modo giusto di fondere la cultura arcaica e greca con la contemporanea e l'ipermoderna. Queste sue sintesi, elaborate negli ultimi 14 anni tra testi, articoli, saggi, video hanno messo un po' d'ordine nella "biblioteca" virtuale della psicologia, consentendo agli addetti ai lavori di riprendere con più fermezza e deci-*

sione i punti cardine del “discorso psicoanalitico”. Attraverso i suoi scritti si condensa un po' tutto lo “psicorama” culturale che ci ha preceduto e, come spesso succede, si sono aperti in me nuovi varchi, nuove prospettive e nuove visioni dell'inconscio. Da ogni buona idea ne nasce sempre un'altra, ecco il segreto della cultura: aprire sempre gli orizzonti del mondo, generare pensieri, creare riflessioni, maturare opinioni, proposte, ipotesi e progetti. Ecco perché chi incontra la cultura fa sempre un buon incontro. Dall'incontro con la cultura si è generato questo mio nuovo saggio che auspico generi ulteriormente in voi lettori altre idee ad integrazione delle mie.

Faremo un viaggio nell'inconscio, lo guarderemo da diversi aspetti, lo attraverseremo come si attraversa il mare consapevoli che come il mare anche l'inconscio si lascia oltrepassare dalla nave della cultura ma il suo moto ondoso poi torna come prima, tutto rientra alla sua tranquillità. L'inconscio è un po' come la Natura, nonostante gli sforzi dell'uomo, basta poco a Madre Natura per rimettere le cose nel suo stato naturale, spesso facendo pagare all'uomo un caro prezzo. Ed allora allo stesso modo ecco che quando si cerca di andare oltre di “lui”, oltre l'Altro che ci abita, quando si cerca di ingannarlo, ESSO subito si organizza e ci prepara un bel sintomo. Ma avremo modo di parlarne accuratamente del sintomo, del simbolo, del significato, della rappresentazione. Ma anche dei sogni, dei lapsus, degli atti mancati, della amnesia, del linguaggio dell'inconscio insomma.

Ho preferito, dopo una prima fase tecnica di chiarificazione e definizione, di portare l'inconscio nella vita quotidiana, tra di voi, tra i genitori, tra i figli, tra gli amanti, tra gli insegnanti, tra i bambini, tra i vivi e tra i morti, tra nevrosi e psicosi, tra anoressie e bulimie, tra disturbi ansigeni e depressioni, tra isolamento e cattive compagnie. Tutto il mondo gira intorno all'inconscio, l'Altro è in noi, l'Altro è tra di noi. E' nostro dovere rispettarlo, ascoltarlo, dargli la parola, farlo respirare, accoglierlo, nutrirlo, lasciarlo andare. L'Altro in noi è il nostro ospite inquietante ma anche quello che dice sempre la verità, perché nessuno può essere giusto profeta nella sua stessa patria. C'è bisogno dell'Altro, perché noi siamo fatti di Altro.

Una raccomandazione. Desidero che ogni lettore mi lasci un feedback, un pensiero, un'opinione dopo aver letto il libro. Potete contattarmi per email a : [dvdcinotti@gmail.com](mailto:dvdcinotti@gmail.com) oppure consultare la mia pagina Facebook: [dottordavidecinottipsicoterapeuta](https://www.facebook.com/dottordavidecinottipsicoterapeuta). GRAZIE !

BUONA LETTURA !

Piedimonte Matese , 13/12/2018

Daide D. Cinotti

# Capitolo 1

## Inconscio tra sintomo e parola

Si pensa che l'inconscio sia un luogo misterioso, una sorta di soffitta o di cantina in cui sono ammassati, da tempi mitici, dei reperti più o meno preziosi che riguardano la storia e la vita di una persona, e lo psicoanalista sarebbe il detentore della chiave per aprirne le porte e incominciare a rovistarvi dentro. Qualcun altro ha instillato negli accademici e negli studenti, durante tutto l'arco del '900 l'idea che inconscio fosse un derivato dell'istinto. Niente di più sbagliato, nulla dell'inconscio può essere incluso in una categoria che è prettamente ad uso dell'animale. Gli animali hanno l'istinto e sanno dacchè nascono quello che devono fare, l'uomo non ha l'istinto e non sa mai cosa fare e come. Al massimo l'essere umano ha l'intuito, ma questo è un altro discorso. L'inconscio non è tangibile, non è visibile, eppure c'è. E' parola non detta, è movimento del corpo, è cambio di sguardo, è ciò che si ode dentro, è una chiamata, è un segnale senza fumo, è una centro dove gravita ciò che non è stato compreso, voluto, accolto. L'inconscio è lo straniero in noi, il migrante, l'extraterrestre, l'alieno che ci trasmette messaggi in codice. L'inconscio: un fantasma, uno spettro, una proiezione interna, un altro dentro di me.

La strada che porta alla conoscenza dell'inconscio è fin troppo confusa, anche tra gli addetti ai lavori. Pensate che mi è capitato di ascoltare una donna a cui uno psicoterapeuta aveva detto : *“Ora lei immagini di essere una libreria piena di libri. Lei verrà in terapia e io ne smonterò gli scaffali per rimontarla da zero e poi disporre i libri in modo diverso”*. La donna in questione, un soggetto fragile e molto sofferente, di fronte a simile *“programma”*, è precipitata in un'angoscia devastante. Affranta e attonita di fronte alla possibile rovina di ciò che bene o male aveva edificato nel corso della propria vita e serviva a sostenerla, non poteva neanche immaginare che la sua metaforica libreria, con i suoi libri, con i titoli disposti secondo il suo ordine, venisse smontata dallo psicoterapeuta, decisamente esaltato da una forma esasperante di narcisismo intellettuale patologico. Nulla di più lontano da ogni approccio corretto che la psicologia ha cercato di tramandarci. Uno psicoterapeuta, per fortuna, non dispone di questo potere. Anzi, uno psicoterapeuta non ha alcun potere particolare, al massimo ha la pazienza di ascoltare.

Fino a qualche tempo fa la dottrina psicoanalitica aveva visualizzato l'inconscio come un serbatoio dove vengono depositati continuamente, e non solo nell'infanzia, tutti i contenuti di pensiero non permessi o non ritenuti accetta-

bili sul livello di coscienza. Ad oggi questa accezione seppur affascinante e sotto alcuni aspetti considerabile di approfondimento, è in parte riveduta dalla pragmatica clinica. L'inconscio non è un luogo misterioso ma una costruzione del soggetto che non è lecito abbattere in nome di un'idea – tutta del terapeuta – di giusto o sbagliato, di sano o patologico, ossia a partire dal suo di ordine, dal suo di “*programma*”. Ci vuole rispetto del “programma” di ciascuno affinché egli, il paziente che soffre, possa coglierne la trama e capirci qualcosa. Bisogna ricalcare l'unicità delle persone, non cercare, inutilmente e contro ogni resistenza lecita del paziente, di disporre del proprio ordine nell'ordine di un altro. Non funziona così. Ogni inconscio è diverso, ogni inconscio così come ogni individuo ha la sua voce, poi vedremo che in realtà ha un suo linguaggio. Già nell'inconscio di Freud si ipotizzò che esso (ES) è fatto di parole che s'incatenano l'una all'altra e che si possono ascoltare. Freud lo ha scoperto ascoltando le parole delle sue pazienti isteriche: Anna O., Dora, la giovane omosessuale, e dai suoi pazienti: l'uomo dei topi, l'uomo dei lupi, il presidente Schreber, nonché dai meravigliosi discorsi di un bambino di quattro anni: il piccolo Hans, solo per citare i casi più famosi. Le donne, gli uomini e i bambini gli hanno rivelato l'importanza degli effetti della parola sull'essere umano, sul corpo dell'essere umano. Freud non solo ha reperito l'inconscio negli inciampi della parola: lapsus, dimenticanze, motti di spirito, ma anche nei sogni che ascoltava con un ascolto particolare: come se leggesse un testo, un testo magari confuso, insensato, con dei buchi nella narrazione e dove tempo e luogo non rispettano la logica comune. L'inconscio è senza tempo, diceva Freud. Lacan dirà che l'inconscio ha bisogno di tempo per dispiegarsi. Freud si è accorto che i suoi pazienti o le sue pazienti, parlando, avevano una remissione dei sintomi, come per esempio la sparizione di una paralisi del braccio o il ritorno delle mestruazioni nel caso di una “*gravidanza isterica*”. Ricordiamo quindi che l'inconscio ha una sua parola, che non è quella esposta, ma quella nascosta, quella sfuggente, camuffata, la parola “non detta”, quella che non si vorrebbe dire ma che si esprime inevitabilmente attraverso altri canali di comunicazione, molto più importanti.

Oggi l'inconscio, per molti, è un concetto bandito, come per esempio accade nelle facoltà di psicologia, là dove altri modi, solo in apparenza dedicati all'ascolto, vengono considerati adatti alla cura, anche se, in realtà, non fanno che legare e contenere, se non i corpi, la parola di chi soffre e cerca aiuto. Sono di moda le ricette comportamentali fatte di consegne per far passare l'attacco di panico, o la depressione, o lo stato d'agitazione di un bambino, o la fobia di un adulto. Si cerca di aprire chirurgicamente la mente(sic !) per poter rimescolare gli strati corticali dell'encefalo. I sintomi non sono considerati come se parlassero del soggetto e avessero una causa inconscia da ricercare attraverso la messa in moto dell'inconscio, ma vengono fatti dipendere dalla cattiva volontà di chi ne è affetto, come se la volontà bastasse a guarire e si restasse sordi a quelle parole che tanto spesso ascoltiamo: “*è qualcosa di più forte*”



*di me, è qualcosa che mi supera*". Ci sarà un motivo quando un paziente ci dice che si sente "superato" nella sua stessa volontà o no? Ci sarà forse un'altra volontà dentro lui? Un'altra ragione che non conosce la nostra ragione?

Un'altra paziente raccontava che lo psicoterapeuta, le aveva prospettato un programma comportamentale contro la fobia dei topi anticipandole che l'ultima prova che avrebbe dovuto sostenere sarebbe stata quella di accarezzare un ratto (!). Erano elusi non solo l'ascolto della parola del soggetto, ma anche la funzione che la fobia ricopre nell'economia del rapporto di quel soggetto con la pulsione. Era bandita qualsiasi possibilità di ricercare la causa inconscia di quel che faceva soffrire la paziente. Il topo cosa simboleggia nell'immaginario della paziente che a sua volta riprende dall'immaginario collettivo? Sono domande, una delle tante, che a mio avviso vanno poste in una stanza di terapia. L'inconscio è bandito anche presso gli psicoanalisti. Una fiction americana di grande successo, il cui modello è stato ripreso anche in Italia, *"In Treatment"*, è un esempio di così detta psicoanalisi dove la funzione dell'inconscio come concetto fondamentale nella cura psicoanalitica è completamente assente, al punto che non si capisce più chi sia il paziente e chi il terapeuta, il discorso si svolge sullo stesso piano di una bella chiacchierata con una persona amica o giù di lì...Non è così. Non si fa così. Non si parla così.

Ma l'inconscio di Freud, non è nemmeno una caverna che ha un ingresso che rimane sempre aperto per poter accedere ai suoi meandri, ma è un ingresso particolare: si apre e si chiude all'istante e, affinché si apra per un attimo, non è da fuori che si bussa ma da dentro, dall'interno. Che cosa fa l'analista, allora? Fa due cose: tende l'orecchio alla chiamata dell'inconscio e fa in modo che non si richiuda. L'analista non accompagna fuori dalla caverna, ma fa in modo che l'inconscio continui a pulsare. Per farlo deve essere passato egli stesso, nella sua formazione, per l'esperienza di una analisi personale in cui abbia potuto delucidare il proprio inconscio, altrimenti si rifà "in treatment". Occorre un ascolto attento alle parole del paziente tale da permettergli di produrre il suo di sapere, un sapere sconosciuto che lo sorprenderà e lo metterà al lavoro, per esempio producendo un sogno, un lapsus, una dimenticanza, quelle "formazioni dell'inconscio" che gli permetteranno di riscrivere la trama della sua storia, di ricordare e annodare passaggi cruciali della sua vita in cui qualcosa dell'insopportabile si è fissato producendo sintomi. Niente soffitta, niente cantina e niente libreria da smontare, forse una caverna, sì, purché si tenga conto che la porta tende a richiudersi. Non sempre, infatti, si vuole sapere ciò che potrebbe intendersi in quella trama, ossia l'impossibile, l'indicibile, l'insopportabile che le parole veicolano. L'insopportabile – la pulsione per Freud, il "reale", o il "godimento" per Lacan -, proprio perché di tessitura si tratta, appare nei buchi della trama stessa, nelle rotture, sui bordi.

Per definire l'inconscio possiamo, infatti, usare anche un'altra metafora di Lacan, quella della vescica, ossia l'inconscio come un bordo che si dilata e si restringe, si apre e si chiude, come una bocca che succhia, come un organo

che pulsa, come un orifizio del corpo. Un'altra metafora, invece, questa volta non di Lacan, potrebbe essere quella delle antenne della lumaca, animaletto che per la sua consistenza evoca la mucosa degli orifizi. Appena le tocchiamo con un dito, le piccole antenne si ritraggono e un attimo dopo rispuntano fuori. Le nostre dita sono per la lumaca quello che per l'essere umano è l'Altro, con la A maiuscola, l'Altro del linguaggio al quale attribuiamo il potere di darci il senso delle cose e la garanzia delle nostre azioni, l'Altro che ci ascolta e accoglie e fornisce senso alle nostre parole. L'incontro con l'Altro lascia un segno, le parole dell'Altro – genitori in primo luogo -, che siano parole d'amore, o di odio, di indifferenza o intessute di silenzio, lasciano il segno. Da queste parole origina la pulsazione dell'inconscio. Lacan ha anche detto che l'inconscio ha la stessa struttura del linguaggio ed evidenziava così quel che aveva scoperto Freud con i lapsus, il sogno, ecc... L'inconscio è congiunzione ma anche taglio, taglio vivo tra il soggetto e l'Altro, e, come per l'effetto di ogni taglio, il soggetto incontra una perdita e di conseguenza gli resta una cicatrice che chiamiamo il "rimosso". E così anche la lumaca perde l'umore vischioso, quando incontra le nostre dita. Quel che resta della rientranza delle antenne, appena percettibile, quasi invisibile, una scia trasparente che fluttua nell'aria, ecco come potrebbe essere l'inconscio: una scia in continuo movimento, in perpetua fluttuazione. La perdita causata dall'incontro con l'Altro segna l'entrata dell'essere umano nel linguaggio. Ma che cosa si perde? Si è divisi dall'incontro con il linguaggio e allora si perde l'illusione della completezza di cui la simbiosi della relazione madre/bambino è il prototipo; si perde l'illusione di un essere a tutto tondo. L'essere parlante, l'essere umano è questa perdita. La vita si umanizza quando si determina la Mancanza. Non si dice soggetto per differenziarlo dall'oggetto, o per conferirgli una nobiltà che non avrebbe in quanto semplice oggetto, ma per evidenziare come l'essere umano sia assoggettato al linguaggio e in quanto tale sia un soggetto dell'inconscio. L'inconscio, dunque, si situa a livello del linguaggio, ha struttura di linguaggio e in quanto struttura, include dei buchi. Perfetta e logica, tale struttura lascia spazio all'invenzione di ciascuno a partire da ciò che non si decifra, a partire da ciò che nel sintomo rimane senza interpretazione, a partire da ciò che non sappiamo di sapere. Noi dobbiamo partire dalla parola. Essere dalla parte della parola. Essere di parola. La parola è l'unica materia del lavoro analitico. Certo, questo non basta per giustificare la psicoanalisi. Primo, perché non c'è esperienza umana che non sia esperienza di parola. Secondo, perché non si è dovuto attendere la psicoanalisi per sapere che le parole curano. Le religioni e la medicina lo sanno da sempre. La parola, dunque, cura. E la psicoanalisi si serve del potere della parola per curare.

Una prima constatazione: la parola che si usa in psicoanalisi non ha proprietà particolari, la parola in psicoanalisi utilizza dei poteri che sono i normali poteri della parola. Quali sono questi poteri della parola? Un primo potere della parola consiste nel fatto che la parola, di per sé, esige una risposta. Non

c'è parola che non sia domanda. Una domanda indirizzata a un altro. La parola, automaticamente, ha il potere di far sorgere l'interlocutore, colui che detiene la risposta. La parola dunque è alla base della relazione intersoggettiva. Ora, che cosa si attende il soggetto dall'altro? Dall'interlocutore? Si attende, giustamente, grazie al potere dialettico della parola, di essere riconosciuto. Potere dialettico della parola e intersoggettività sono le coordinate in cui, per molto tempo, Lacan aveva individuato l'essenza stessa della pratica psicoanalitica, che, all'epoca, 1953, aveva definito come una pratica che si fonda sull'intersoggettività. Riconosciamo qui il debito che l'inizio dell'insegnamento lacaniano deve alla filosofia di Hegel via Kojève. In analisi il soggetto non si realizza nella parola vuota, che è la parola dell'io (ricordo che secondo l'ottica lacaniana l'io è un insieme stratificato di identificazioni al cui nucleo c'è il nulla), una parola devitalizzata del suo valore dialettico e il cui interlocutore è l'altro immaginario, il proprio doppio simmetrico, il simile che si incontra o la propria immagine allo specchio, luogo delle identificazioni immaginarie. Il soggetto in analisi si realizza nella parola piena, che è la parola del soggetto, il cui interlocutore è l'Altro asimmetrico, l'Altro simbolico, da cui il soggetto si attende un'interpretazione simbolica, che è una parola che lo riconosca come soggetto, e gli permetta di integrare nel proprio discorso ciò che gli appare come un buco, come un capitolo censurato a cui non ha accesso direttamente. Ma abbiamo detto che l'inconscio ha una organizzazione di linguaggio. Cosa significa? Se le parole dell'inconscio sono i lapsus, gli atti mancati, i sogni, come possiamo tradurli? Abbiamo almeno tre accezioni diverse di questo assioma, messe in luce da Jacques-Alain Miller. Vi si vede all'opera il tentativo di Lacan di matematizzare l'inconscio, ossia dargli un senso logico, ma vi si vede anche il suo punto di impasse in questo tentativo.

Nella prima accezione l'inconscio è un capitolo censurato del libro della storia del soggetto che non è più, o non ancora, a sua disposizione. Qui l'accento è portato sulla funzione della parola, parola del corpo che è il sintomo isterico, ma che è soprattutto parola che si svolge in analisi, di quella parola piena che potrà ristabilire la trascrizione dell'inconscio in quanto capitolo censurato attraverso il sintomo.

Nella seconda accezione, l'inconscio è più direttamente correlato con il linguaggio e le leggi del linguaggio; qui abbiamo il tentativo di Lacan di significantizzare (dare senso, tradurre) tutto e cioè di fare riassorbire totalmente la pulsione negli ingranaggi della catena significante (dargli una connotazione plausibile a ciò che nasce come fundamentalmente inumano, strettamente biologico, legato alle leggi della natura e alle normative della Specie).

Poi abbiamo una terza accezione, in cui l'inconscio è sì correlato con il linguaggio, ma bisogna arrendersi all'evidenza che non tutto della pulsione è significantizzabile, che c'è qualcosa, un godimento della pulsione, che è assolutamente refrattario all'ordine simbolico. Questo zoccolo duro del godimento, che resiste a ogni significantizzazione, ad ogni traducibilità, Lacan lo chiama

*l'oggetto piccolo -a-* , o meglio sarebbe comprensibile come *oggetto a piccolo* , dove a sta per altro piccolo in relazione al grande Altro. Quest'oggetto, che è dell'ordine del reale, non è significante, ma è preso nelle spire della catena significante. In pratica una parte della pulsione che appartiene all'inconscio rimane misteriosa, intraducibile, impossibile da soddisfare. Ma ha la funzione di spingere il soggetto alla ricerca di questo "oggetto soddisfacente" che probabilmente anima il senso della vita, e cioè mette in movimento il soggetto, nel pensare, nell'agire, nel protendere verso qualcosa. Che cosa è in fondo la vita se non ricerca di senso ? Immaginiamo che questo "oggetto piccolo a" sia una connotazione misteriosa di ogni uomo che detiene il segreto della sua unicità individuale. E' ciò che dovrebbe mettere in moto l'uomo per cercare di capire e di afferrare, di solito senza riuscirci, il senso di sé, il suo significante, la peculiarità del suo essere.

Torniamo alla prima concezione che Lacan si fa dell'inconscio freudiano, dare una traduzione o meglio un senso al linguaggio cifrato dell'inconscio: un capitolo censurato che bisogna ricostruire per ristabilire la continuità del discorso cosciente. La psicoanalisi è la pratica di questa parola che permette di restituire al soggetto la padronanza di questo capitolo mancante. Il desiderio che anima il soggetto in analisi è, almeno nel primo insegnamento di Lacan, un desiderio di riconoscimento, e lo psicoanalista è il testimone della verità che emerge nel soggetto. Dalla funzione della parola, il riflettore viene spostato sulla struttura di linguaggio che si rivela nelle cosiddette formazioni dell'inconscio – sogno, lapsus, motto di spirito, atto mancato, eccetera – come si ritrovano nell'opera di Freud, per esempio *nell'Interpretazione dei sogni*, nella *Psicopatologia della vita quotidiana*, nel *Motto di spirito* e nei casi clinici. Lacan paragona Freud che decifra i crittogrammi del sogno a Champollion che decifra i crittogrammi di una lingua perduta. Inoltre viene sottolineato il fatto che l'organizzazione interna, che si manifesta nello svolgimento di quel blaterare particolare che è messo in funzione in ogni cura psicoanalitica e che risponde alla regola freudiana della cosiddetta associazione libera, si attiene alle stesse leggi del discorso inconscio, che Freud sintetizza nei processi di condensazione e nello spostamento. (La condensazione è uno dei meccanismi grazie al quale una rappresentazione, immagine o parola, incorpora e fonde in sé una molteplicità di immagini e di parole. Lo spostamento è un processo operato dall'Io il cui scopo è quello di modificare il contesto reale di un ricordo rimosso, eventualmente con modificazioni radicali, per ridurre l'impatto negativo ansiogeno con la coscienza).

Tutte le formazioni dell'inconscio hanno struttura di linguaggio inteso nel senso del linguista francese de Saussure: sono elementi discreti, articolati e rispondono a leggi proprie. Il soggetto non ha immediatamente accesso alla comprensione dell'inconscio poiché si tratta di un linguaggio cifrato, un linguaggio da decodificare, un linguaggio che si svolge al di fuori dell'individuo, ma che lo interessa in modo eminente poiché trasporta la sua propria questio-

ne di soggetto.

L'inconscio è un Altro - cito Lacan - *“luogo presente per tutti e chiuso ad ognuno in cui Freud ha scoperto che, senza che ci si pensi, e dunque senza che qualcuno possa pensare di pensarci meglio di un altro, c'è chi pensa, ça pense. Che pensa piuttosto male, ma pensa fermamente: Freud annuncia l'inconscio proprio in questi termini: pensieri che, anche se le loro leggi non sono affatto le stesse di quelle dei nostri pensieri, nobili o volgari, di ogni giorno, sono però perfettamente articolati”*. L'inconscio ha quindi una struttura come quella del linguaggio, e cioè è una combinatoria di elementi discreti. In questo contesto l'inconscio non è più un capitolo censurato, ma è il luogo da cui il soggetto riceve il proprio messaggio che lo riguarda come tale. In altre parole la sua stessa condizione di soggetto, sia che sia nevrotico, psicotico o perverso, *“si costituisce in funzione dell'Altro”*.

In questa nuova ottica, per il soggetto, la risposta alla sua questione è situata nel luogo dell'Altro. Si avrebbe torto, e sarebbe ridicolo, identificare questo Altro con l'analista. Questo Altro non è un altro soggetto, uomo o dio che sia, ma è il luogo dove l'insieme dei significanti di un individuo (i suoi sogni, gli atti mancati e anche quelli riusciti, il suo blaterare in analisi e i suoi sintomi stessi) svolgendosi, rivelano un senso, senso che dà la risposta che il soggetto si attende rispetto alla sua propria questione, che riguarda, in fondo, il fatto di essere vivente e di essere sessuato. Il soggetto non trova la propria identità, ma trova solo dei significanti che lo rappresentano in una catena di cui non è padrone, ma di cui è piuttosto l'effetto. I sintomi, i sogni, i lapsus sono altrettanti significanti della questione del soggetto, depositata nell'Altro. A questo punto non ci si attende più un riconoscimento, da questo Altro, ma un'interpretazione: qui il desiderio non è più un desiderio di riconoscimento, ma un desiderio di interpretazione. Lo psicoanalista ora non è più il testimone della verità del soggetto che emerge, ma riveste, per l'analizzante, le vesti del *soggetto supposto sapere* – che è il fulcro e la molla di tutto lo sviluppo del transfert. In altre parole l'analista diventa il rappresentante di questo luogo Altro da cui l'analizzante si attende il senso dei sintomi di cui soffre, sintomi che sono i significanti enigmatici della sua questione di soggetto.

A noi, oggi più che mai, proprio nel rispetto della singolarità di ciascuno, senza imposizioni e pregiudizi su ciò che è bene o ciò che è male, interessa l'inconscio con Freud e con Lacan, ci interessa la sua funzione che vogliamo mantenere viva per chi viene a chiedere ascolto. Da qui vorrei dividere il mio discorso sull'etica della psicoanalisi in 5 momenti.

### 1-La scommessa

Il valore che la psicoanalisi conferisce ancora alla parola dell'essere umano è inestimabile, di qualsiasi razza, paese, sesso biologico egli sia, e qualsiasi sia la sua scelta rispetto alla posizione che assume fronte all'altro del sesso, al suo modo di godere, e qualsiasi sia la sua scelta di fede religiosa. La scommessa della psicoanalisi è di operare tramite la parola perché l'essere umano possa

riconoscere, venire a patti e trarre soddisfazione dalla propria singolarità sintomatica in un modo più vivibile e meno dannoso o doloroso di quanto non sia stato in altri momenti della sua vita, per sé e per gli altri

## 2-L'ascolto

Oggi la parola è sempre più svuotata e priva di valore. La parola data conta sempre di meno. Nei luoghi istituzionali o presso chi, per primo, dovrebbe dare giusto peso e dignità alla parola pronunciata, essa, non appena pronunciata, è già svilita e non giunge a farsi atto, ovvero atto di parola che sottende la fede e l'impegno di chi l'ha pronunciata. Si gioca con questa parola svilita, la si traveste con il lapsus, con la sbadataggine, la "battuta"(!), senza voler sapere che del lapsus, della battuta e della sbadataggine siamo sempre responsabili, uno per uno. L'essere responsabili fa parte della dignità dell'essere umano e del rispetto che merita.

Jacques Lacan nel 1970, rivolto agli studenti dell'Università di Vincennes, curiosi, avversi, provocatori, futuri analisti, sé dicenti rivoluzionari, futuri professori, architetti, intellettuali, insomma giovani d'ogni risma e talento che avrebbero fatto la storia di oggi, diceva che c'era un notevole vantaggio "all'aver vergogna [...] ed è questo che la psicoanalisi scopre". La psicoanalisi, l'etica della psicoanalisi, pone la vergogna come qualcosa d'importante ma anche come un effetto che si ottiene raramente. Raramente si prova vergogna. Oggi è più che mai visibile che pochi sono coloro che si vergognano, quando ne avrebbero di che. Eppure, la vergogna è proprio l'effetto del fatto che l'essere umano parla, che è soggetto al linguaggio.

Che cosa intendeva lo psicoanalista francese rivolto a questi giovani che lo interrogavano e lo provocavano al contempo? In sostanza, li avvertiva dell'irresponsabilità dell'essere umano rispetto a un discorso che non contempra un certo fallimento. Il fallimento di cui parla Lacan è il fallimento in cui si incorre ogni volta che si parla. La parola non è un fatto puramente intellettuale o di sola comunicazione ma è in presa diretta con il corpo, ovvero si articola con quella che Freud ha chiamato pulsione. Cosa c'entra il fallimento, allora?

Il fallimento, come dimostra la clinica e come dimostra semplicemente la vita di donne, di uomini e di bambini, consiste nell'impossibilità della parola, del linguaggio, di afferrare tutto, di simbolizzare tutto. Qualcosa dell'ordine della pulsione rimane fuori e ce ne accorgiamo ogni volta che il corpo crea dei sintomi o ricerca delle modalità di soddisfazione che sono apertamente in contrasto con il piacere, con la vita stessa, con l'equilibrio e con l'armonia. Linguaggio e parola non riescono né a dire tutto, né a controllare tutto, né a pacificare tutti gli affetti, ma sono pur sempre lo strumento, la via, attraverso cui l'inconscio si manifesta e conduce il soggetto ad avvicinare il più possibile ciò che gli fa male, ciò che non funziona. Detta in maniera sintetica: non è possibile tradurre sempre ciò che si vorrebbe dire con una sola parola. La pa-

rola perfetta non esiste.

### 3-La Responsabilità

Secondo l'etica della psicoanalisi, di questo qualcosa che rimane fuori e che il linguaggio non imbriglia dobbiamo assumerci la responsabilità come soggetti parlanti. Ecco che il sentimento della vergogna ha un risvolto positivo e costruttivo, quando si manifesta, non per una questione di morale comune, convenzionale, bensì perché esprime e non ricopre o nega il rapporto del soggetto con ciò che non va, con ciò che fallisce, lo esprime nel solco dell'etica.

Lacan non parla di morale ma di etica del ben dire. Ben dire non vuole dire: dire tutto, perché, abbiamo detto, è impossibile dire tutto. Vuole dire: dire bene, perché, invece, è possibile dire bene. Dire bene vuole dire credere nell'inconscio, affidarsi alla catena inconscia, cosa che permette di avvicinare e toccare quel punto in cui l'essere umano, in quanto soggetto assolutamente unico e particolare, può mettere a fuoco la causa del suo malessere, la causa di ciò che lo ha portato fino a quel frangente così doloroso della sua vita. La causa di cui si tratta, oltre a essere interna e non esterna al soggetto, è fatta della stessa pasta di ciò che muove il soggetto, della stessa pasta di ciò che lo fa desiderare. Il ben dire conduce, dunque, a un rovesciamento tale per cui ciò che faceva male si rivela essere ciò che muove alla vita. Bisogna volerci arrivare.

### 4-Uno spazio di parola

Tutti, a un dato momento, parliamo e la parola, anche se non è dichiarato, richiesto, deciso da chi la pronuncia, è sempre rivolta all'altro. Si parla perché da qualche parte c'è l'altro, vicino o lontano. A partire dall'insegnamento che ci viene dalla psicoanalisi, l'ascolto ha uno statuto speciale, certamente negli studi privati, ma per noi in ogni luogo in cui il soggetto si rivolge a uno psicoanalista. Si tratta di un ascolto che fa spazio alla parola piena, non vuota, ovvero non la semplice chiacchiera. Nella chiacchiera si ripercuote la confusione tra chi parla e chi ascolta, una confusione immaginaria, dove non bastano i ruoli – io psicoterapeuta, tu paziente – a mantenere la giusta distanza o asimmetria. Perché ambedue non siano ridotti sullo stesso piano e, dai due lati la paura giochi la partita, a volte l'imbarazzo e, di fondo, sempre, l'angoscia, bisogna che chi ascolta faccia appello a un terzo, un terzo che noi chiamiamo Altro, Altro del simbolico che permette la messa in moto dell'inconscio. In tale spazio il dire o il non voler dire assume un altro statuto e anche il silenzio è contemplato. Il silenzio parla, se non è subito ricoperto. Il mutismo è parlante, anche se non risuona.

Le parole, più spesso di quanto non si creda, possono uscire dal discorso comune, dai binari della così detta normalità, pur essendo parole di chi, come tutti, è nel linguaggio. Non basta dire che tutti siamo immersi nel linguaggio, poiché l'ordine che il linguaggio stesso conferisce all'essere umano, l'ordine simbolico, non ha sempre la stessa presa per tutti. E' importante, dunque, che l'ascolto sia avvertito, allenato a tener conto e a cogliere, senza pregiudizio, sfumature e differenze da cui dipendono modi di essere e di vivere del soggetto, oggi detti comportamenti.

I comportamenti non sono che fenomeni, punte di un iceberg, di qualcosa d'enigmatico e singolare che chiamiamo sintomo e che ha un significato, un senso e una funzione differente per ciascun essere umano. Ognuno dovrà trovare la propria soluzione al sintomo a partire dal sintomo stesso, a partire da ciò che per lui non funziona.

## 5-L'applicazione al contesto

Si tratta dell'applicazione della psicoanalisi al sociale di cui ormai da anni in molte realtà d'Italia dove sorgono istituzioni o centri di ascolto orientati dal discorso analitico, possiamo riconoscere l'utilità e l'efficienza. Non si tratta dell'applicazione di un metodo o di un modello a partire dal quale ci mettiamo a interpretare ogni parola o discorso di chi si rivolge a noi. Assolutamente non è così. Non vogliamo incorrere nell'errore di dare senso a tutto né di dare un significato per forza compatibile con un quadro stabilito. Riconosciamo che la tentazione è forte, quando ci si trova fronte a situazioni di malessere che causano angoscia, compresa la nostra di operatori, di psicoterapeuti e psicoanalisti, ma non è questo cui miriamo, a noi interessa il soggetto, non la sua omologazione.

Crediamo nell'inconscio, ma credere nell'inconscio non è credere in una teoria dell'inconscio. Bisogna stare in guardia rispetto a simile deviazione, che definirei addirittura "buffonesca" e che ha condotto a certi abusi da parte degli stessi psicoanalisti, quando, per esempio, hanno pensato di applicare tale presunta teoria all'interpretazione dell'arte o all'interpretazione della vita dell'artista.

Credere nell'inconscio, diceva Lacan, significa credere in ciò che dell'inconscio può essere preso nel campo della pratica della psicoanalisi, nient'altro che questo. La pratica della psicoanalisi, lo abbiamo già detto, è una pratica della parola. Dell'inconscio può essere preso il sapere nascosto che ciascun essere umano possiede, un sapere che non sa di sapere. Ciò vuol dire che dietro le sue parole c'è dell'altro, tra le righe del suo discorso c'è dell'altro. Il sapere nascosto è proprio quello che sfugge, che scappa via, quello che il linguaggio non imbriglia e che non appare se non tra il lapsus, il sogno, la sbadataggine,



l'atto mancato.

Le parole in presa diretta con il corpo, coniugano il piacere, il dolore, il misto di piacere e di dolore che fa compiere all'essere umano cose senza senso, cercare o perpetrare la violenza o intossicarsi o digiunare o abbuffarsi, perché "è più forte di me". Ecco allora che è il non senso che interessa alla psicoanalisi, è al non senso e al fuori senso che si applica il discorso analitico, diversamente da quanto avviene in genere con l'elargizione di senso a tutto spiano molto di moda oggi nel campo della psicologia.

Nell'applicazione della psicoanalisi, facciamo riferimento alla nostra esperienza di psicoterapia personale in quanto ci permette di sostenere l'angoscia altrui perché abbiamo lavorato a lungo la nostra, cosa che ci permette di evitare di dare risposte immediate che impediscono al soggetto di elaborare, a partire dalla sua storia, una riflessione sul suo malessere. E' così che ci poniamo nella posizione di condurre chi si rivolge a noi verso l'implicazione soggettiva che porta alla formulazione di una domanda che non è più semplicemente d'aiuto ma si volge in risposta, una risposta non più attesa dall'altro.

## Capitolo 2

Educare all'inconscio. Messaggio ai genitori ed ai figli.

Si fa da qualche anno un gran parlare del ritorno dei Lacaniani, dei proseliti del grandissimo maestro psicoanalista francese, il Dottor Jacques Lacan (1901-1982), riportato in auge in maniera esemplare dallo psicoanalista milanese Massimo Recalcati. Il nostro ha questo grande dono di “tradurre” in maniera esemplare l'incomprensibilità strutturale di Lacan, diciamo che lo addolcisce molto attraverso una edulcorazione filosofica e antropologica che ai più risulta familiare, tanto da aver un seguito ampio nel nostro panorama culturale, anche da aver instillato un trend sotto certi aspetti, la psicologia del desiderio. Ma allora prendiamoci un'oretta di tempo e con questa sintesi vi offro uno scenario su questo nuovo oggetto del desiderio di noi cultori della psiche...il desiderio appunto. Il desiderio parte proprio da lì, dall'inconscio. E se il desiderio fosse esso stesso l'inconscio?

Una definizione: quando diciamo desiderio cosa diciamo? Su questo c'è un equivoco spesso terminologico. La parola 'desiderio' è una parola chiave nella psicoanalisi, direi anzi che è la parola fondamentale per come Freud ha concepito la psicoanalisi: in tedesco la parola desiderio si dice " *Wunsch*", che significa 'voto', e che Lacan ha proposto di tradurre anche con il termine 'vocazione', per cui il desiderio – potremmo dire così – è il contrario del capriccio, mentre il nostro tempo e il linguaggio comune solitamente confondono il desiderio col capriccio, il desiderio con l'arbitrio, il desiderio col fare quello che si vuole. Ecco, se noi pensiamo al desiderio come vocazione, dobbiamo dissociare il desiderio dal capriccio e dobbiamo pensare che il desiderio è ciò che dà senso alla vita, non è ciò che dissipa la vita, non è ciò che disperde la vita, non è ciò che rende inconcludente, come il capriccio, la vita, ma è ciò che dà unità, senso, profondità alla vita stessa. Allora il desiderio è una vocazione, ma è anche una forza, una spinta: il desiderio è energia; quando noi abbiamo testimonianze di desiderio abbiamo testimonianze di una forza che apre le porte, apre i mondi, allarga l'orizzonte del nostro mondo. Allora, il desiderio è il contrario del capriccio, il desiderio è una forza, questa forza apre mondi, allarga l'orizzonte della nostra vita, è una forza trasformativa, ma soprattutto – torno a dire – il desiderio è ciò che dà senso alla vita. Questa è una definizione molto generale, che dobbiamo avere nella mente però, per non confonderci poi quando il mio ragionamento si svilupperà. Questa è la definizione che si propone di 'desiderio'. Un qualcosa che ci caratterizza e che nasce nei meandri della nostra coscienza, collima con la non-coscienza, ne pareggia i termini, nasce dall'inconscio e diventa un prolungamento di esso traendo origine da quei tagli che il linguaggio realizza quando morde la vita e la umanizza. Quando la nostra animalesca voluttà

deve cedere il passo al linguaggio come “significante del reale” (vedi glossario, nda), come espressione più netta e più drastica dell’ingresso della vita umana nella civiltà.

La tesi è che nel nostro tempo, che è il tempo di una grande crisi del discorso educativo, la malattia principale è l’eclisse del desiderio, è la perdita del desiderio, è il tramonto del desiderio. Il tramonto di quel taglio incisivo che l’adulto, rappresentante del linguaggio del mondo, non effettua più sulla generazione più giovane, a partire da primi anni di età, probabilmente perché gli adulti di oggi sono spaventati e assorbiti da altro, forse schiacciati dall’angoscia mossa dal sospetto di non essere così forti come si aspettavano e di porsi sempre come amabili agli occhi dei figli (per la serie l’impossibilità di dire “no!”). Noi siamo in un tempo in cui c’è capriccio, godimento, libertà, ma senza desiderio. È curioso: nel tempo in cui – non abbiamo mai conosciuto un tempo come questo – la libertà è diventata un fenomeno di massa, non più riservato ad alcuni ceti sociali, non c’è esperienza del desiderio, non dovrebbe esserci censura di contenuti, dovrebbe esserci lo spazio per ogni pensiero perché in democrazia la censura non ha modo di esistere. Piuttosto c’è esperienza di una volatilità, di una aleatorietà, che è appunto la volatilità del capriccio. Voglio fare un esempio molto semplice per differenziare ulteriormente il capriccio, la voglia – avere voglia di – dal desiderio. Di fronte all’offerta che una gelateria può fare di una miriade di gusti di gelato, noi siamo di fronte non a una scelta che implica il desiderio ma siamo di fronte a un capriccio: preferisco la stracciatella, la menta, la crema. La capricciosità del gusto: che cosa differenzia questo da una vera scelta che implica il desiderio? Be’, il fatto che nella scelta che implica seriamente il desiderio, io sento che ne va di tutta la mia esistenza. Questa sensazione non ce l’ho quando scelgo il gelato, ma ce l’ho per esempio quando scelgo che destino dare, che forma dare alla mia vita. Come San Francesco d’Assisi, per esempio, che era destinato a diventare dalla sua famiglia un commerciante e si oppone al destino che la sua famiglia gli aveva fabbricato, per diventare un meraviglioso nullatenente, un mendicante, un santo. Qui abbiamo la forza del desiderio, la vocazione di Francesco d’Assisi verso la gioia della vita, che entra in un rapporto antagonista col destino che la famiglia, il padre in questo caso, gli aveva preparato. Allora, noi facciamo esperienza del desiderio quando facciamo esperienza di una scelta che implica il destino della nostra vita: ne va di noi stessi. Questa è la tesi, sostenuta dal fatto che attualmente c’è una difficoltà a desiderare, c’è una fatica a desiderare; e da un punto di vista clinico se dovessi in modo molto sintetico individuare un denominatore comune di tutte le forme di patologia oggi anche a diffusione epidemica soprattutto tra i giovani – l’anoressia, la bulimia, la tossicomania, l’alcolismo, la violenza, la dipendenza dagli oggetti tecnologici – io direi che questo comune denominatore è esattamente la difficoltà di desiderare, è esattamente la fatica di entrare in contatto con l’inconscio, è esattamente l’assenza, la caduta, la non esperienza dell’inconscio. È paradossale: i ragazzi di oggi che hanno una libertà che non si è mai conosciuta prima, fanno esperienza di una difficoltà a desiderare, cioè ad avere una vocazione, avere un progetto, avere una passione determinata. Diciamo che se penso al mio lavoro clinico, il tipo più frequente di disagio giovanile che incontro si formalizza in un: non so quello che voglio, non so quello che desidero, non so che senso dare alla mia esistenza. Questa è la tesi. Vediamo

ora il problema. Dunque, se l'inconscio nasconde nel suo linguaggio segreto i codici personali per rendere unica l'esistenza, per dare senso alla vita, ciò che alimenta la stessa vita, e se il nostro tempo è il tempo dell'eclisse del desiderio, la domanda che ci poniamo è: come possiamo in quanto educatori – genitori, pedagogisti, insegnanti, assistenti sociali, psicoanalisti, psicologi– alimentare il desiderio, opporci a questo destino di estinzione del desiderio che il nostro tempo sembra provocare? È possibile educare al linguaggio dell'inconscio che si esprime sottoforma di desideri? E se il desiderio rappresenta la sintesi di tutte le formazioni dell'inconscio, che è una istanza che si produce continuamente attraverso il sintomo, attraverso i lapsus, attraverso i sogni, possiamo educarci all'inconscio? O meglio ancora possiamo educarci ad entrare in relazione con l'inconscio?

Come si può educare al desiderio, come si può – vorrei dirlo in modo ancora più semplice – accendere un desiderio in un figlio? È possibile accendere desiderio? È possibile dare largo all'inconscio? Questo è il problema. È chiaro che accendere il desiderio non è come accendere un computer: accendere un tablet è semplice, ma accendere una passione, accendere una vocazione, accendere la forza propulsiva del desiderio in una vita? come si fa? come accade? Accendere la luce nella camera buia dell'inconscio è possibile? Prendo le cose alla loro origine per rispondere a questa domanda: io penso che una condizione fondamentale che costituisce una sorta di memoria primaria in ciascuno di noi è se quella vita del figlio è stata vita desiderata. Questo è un punto essenziale, anche clinicamente essenziale. Spesso quando per esempio i genitori – i genitori in difficoltà nello svolgimento della loro funzione – vengono a incontrare uno psicoanalista si chiedono molto frequentemente quanto sono riusciti a tenere in equilibrio la *frustrazione, la gratificazione, il sì e il no*: “*siamo stati capaci nel nostro progetto educativo ad articolare in modo equilibrato il no con il sì, la gratificazione con la frustrazione?*”, non esistono ovviamente ricette che spieghino come si devono articolare il sì e il no, la gratificazione e la frustrazione. La psicologia nordamericana ci propone un manuale all'anno, che ci spiega come articolare il sì e il no, come far dormire un bambino, come educare all'alimentazione un bambino, come educarlo all'apprendimento; questa manualistica si sostiene su una finzione: come genitori, non solo come clinici, noi sappiamo bene che non esiste una ricetta, non esiste un manuale che orienti un genitore seriamente nel suo compito, per Freud impossibile, di educare i propri figli; cioè, tutti noi, in quanto educatori, in quanto genitori, ci barcameniamo, navighiamo a vista. Diffidare altamente degli psicologi che ci dicono cosa dovremmo fare per essere dei bravi genitori! Anzi, io dico “non ascoltate!”, prendere un'altra direzione quando si incontra sulla propria strada un pedagogista o uno psicologo che spiega come si deve comportare un giusto genitore. Qual è però la domanda che io pongo sempre e che ritengo essenziale, che pongo sempre ai genitori in difficoltà per esempio nell'educare il loro figlio? La domanda, apparentemente lontana, è: questo figlio è stato desiderato? Domanda essenziale. È stato voluto? Magari non al momento del concepimento, perché sappiamo che il concepimento può anche non essere stato programmato, può essere capitato per caso; ma c'è stato un tempo in cui i due, poiché non esiste figlio dell'uno (qui si aprirebbe una grande problematica politica: non esiste

figlio dell'uno, non si può volere avere un figlio in quanto uno, il figlio è sempre il frutto del due, dell'amore tra i due, io aggiungo di qualunque sesso essi siano), hanno voluto il figlio? È una metafora, il figlio, dell'amore tra i due, o è un incidente, un disastro, una colla che impedisce ai due di separarsi, un ricatto, una menzogna? Questo è un primo punto molto essenziale. Non che se fosse un disastro, un incidente, un ricatto, una menzogna, una colla, necessariamente la sua vita sarebbe destinata all'inferno. Ma, noi sappiamo che se la vita è all'origine desiderata, parte sui binari giusti: "È stato figlio desiderato?". Ecco, prima condizione perché il desiderio si possa accendere. Il desiderio di un figlio si può accendere se questo figlio è figlio del desiderio. Molto semplice: se questo figlio è figlio del desiderio, cioè figlio voluto, cioè figlio unico, perché ogni figlio, in quanto figlio desiderato è figlio unico, cioè figlio insostituibile, cioè figlio che ha un nome proprio, che lo distingue dai fratelli e dalle sorelle, figlio inconfondibile; noi abbiamo dato, trasmesso al figlio questa dimensione essenziale della insostituibilità: quello che Jacques Lacan chiamava "l'amore per il nome". *L'amore per il nome* non è l'amore per la vita, i figli hanno bisogno di essere amati nel loro nome, i genitori non sono degli infermieri che applicano delle cure, la genitorialità come fondamento della trasmissione del desiderio è che io amo Giuseppe, Maria, Francesco, ciascuno in modo assolutamente irripetibile. E con ciascuno è diverso, è un'esperienza che abbiamo fatto tutti: siamo gli stessi genitori ma con i figli ogni volta è una sorpresa, ogni volta è differente. Giustamente, perché ogni figlio porta con sé un nome proprio, cioè ogni figlio è insostituibile. Questa è l'origine: assicurare al figlio l'attesa, quindi come dire aver desiderato il figlio, il figlio come frutto dell'amore. Trovo che sia molto importante questo: non il figlio come il frutto di un'ambizione narcisistica di volere avere un figlio, ma il figlio come frutto di una passione dei due che è talmente traboccante che investe un'altra vita, la vita del figlio. Questa è la prima condizione: perché un figlio, un giovane, possa desiderare, deve essere stato desiderato. Noi abbiamo delle figure cliniche che mostrano cosa avviene al contrario. Jacques Lacan per esempio mostrava molto bene come la vita depressa, gravemente depressa, cioè la melanconia, abbia molto spesso alla sua radice questa mancanza di desiderio dell'altro, cioè la vita non è stata voluta, non è stata desiderata. Un mio paziente gravemente depresso e tossicomane quando riferisce delle sue origini dice: "Mia madre mi ha detto, quando avevo quattordici anni, che io sono nato perché mio padre tornando a casa ubriaco non si è trattenuto". Quindi la nascita del figlio è l'effetto di un impulso bestiale, non c'è nessuna attesa, nessun amore che si rovescia sul figlio, il figlio non è metafora dell'amore, è l'effetto di una mancanza di controllo del padre. Non è un buon binario di partenza questo; non sto dicendo che la vita di questo figlio è destinata all'inferno, sto dicendo che non parte col piglio giusto e va rimodulata.

Ma questo non è sufficiente. Ci vogliono altre condizioni. La prima è che la possibilità del desiderio è data dal fatto che il figlio sia stato desiderato, la seconda è che è fondamentale che il figlio faccia – essenzialmente la vita umana faccia – esperienza del limite, esperienza dell'impossibile. Questo è il secondo punto: cosa vuol dire fare esperienza dell'impossibile? Nella prima figura – rendere la vita del figlio insostituibile, rendere il figlio, figlio unico, *amare il nome* – noi abbiamo chiaramente sullo sfondo

l'amore materno, la madre, che rende innanzitutto ogni figlio, figlio unico. Questa capacità del materno di entrare in rapporto con la particolarità del figlio. Sul lato paterno invece il compito è quello di fare esistere l'esperienza dell'impossibile, che un figlio incontra solo attraverso il padre. Qui si aprirebbe un capitolo enorme che non ho ora modo di sviluppare: cosa vuol dire padre oggi? Il padre non è lo spermatozoo chiaramente, la madre non è l'ovulo, la paternità e la maternità non sono eventi della biologia, i veri genitori sono genitori adottivi, e mostrano che per diventare genitori non basta generare un figlio ma bisogna adottarlo, sempre; in questo senso tutti noi siamo genitori adottivi, non abbiamo solo messo al mondo un figlio, lo abbiamo messo al mondo e diciamo: "Il mondo con te ha cambiato volto e io mi trovo coinvolto in una responsabilità illimitata nei tuoi confronti". Questa è l'adozione. Questa è ultra-biologica, extrabiologica: non è un evento della natura.

Il padre è anche colui che dovrebbe custodire il senso della Legge. Di quale legge? Non della legge che noi troviamo scritta sui libri di diritto, sui codici, non le norme giuridiche; il padre dovrebbe essere il simbolo di una legge che precede tutte le altre leggi e che dà fondamento a tutte le altre leggi. E questa Legge, che viene prima di tutte le leggi, che è a fondamento di tutte le comunità umane, antropologicamente, di tutte le forme organizzate della comunità umana, è la Legge che interdice l'incesto, cioè la Legge della castrazione. E qui mi tocca rispolverare il complesso di Edipo del maestro Sigmund, ricordando che il bimbo nei primi 3 anni di vita è preso da una fusione affettiva e corporale molto forte con la madre tale che questa memoria affettiva confluisca con l'avvento del primo sviluppo sessuale al desiderio incestuoso materno che viene di colpo rimosso per il giungere del padre che stacca da questo legame mortifero il figlio dalla madre distogliendo da essa quel tipo di attenzione particolare che comincia a sfociare in predominio, invidia, gelosia e opposizione al padre inquadrato, sottolineo innocentemente, come rivale in amore. Giunge il padre e taglia, castra. Recide il legame. E' uno strappo che lascerà i suoi segni, nel presente e nel futuro, nelle relazioni di amore future del bambino che diventerà adulto.

Attenzione: la Legge che interdice l'incesto non è solo legge che dice "tu, figlio, non puoi godere di chi ti ha generato", ma è la Legge che dice "tu, figlio, non puoi avere, possedere tutto, non puoi sapere tutto, non puoi essere tutto, non puoi godere di tutto". La Legge dell'interdizione dell'incesto iscrive nel cuore del figlio la dimensione della mancanza, cioè la dimensione dell'impossibile, ossia del limite, e un padre degno di questo nome è un padre che sa fare esistere il senso della Legge, che impone quel famoso taglio di cui parlavo prima che recide in modo "insopportabile" per il bambino facendo eco al Reale la spinta acefala della pulsione di ogni essere preter-umano.

Un mio paziente per esempio diceva: "Mio padre non è mai riuscito a dirmi un solo vero no." Qui si apre un grande problema: come facciamo a fare esistere in una famiglia, oppure in una classe, o in una qualunque forma di comunità, come facciamo a fare esistere il senso dell'impossibile, cioè il senso del limite, l'esperienza del no, se fuori dalla famiglia, fuori dalla classe, fuori da questa forma organizzata di comunità, il discorso dominante oggi, che è il discorso del capitalismo più bieco, sostiene che tutto è possibile, che il limite non ha più nessun senso, sostiene lo scavalco tra-

sgressivo, permanente, di ogni forma del limite? Questo è un paradosso, e questa è la difficoltà del discorso educativo. Non c'è discorso educativo se non attraverso l'esperienza formativa del limite, ma noi viviamo in un'epoca in cui tutto sembra irridere l'esperienza del limite: "perché no? Perché dovrei rinunciare? Perché dovrei limitarmi?". In psicanalisi la formula "perché no?" è una definizione della perversione. Il perverso è colui che dice: "Ma perché no? Perché dovrei limitare il mio godimento? Perché dovrei rinunciare a godere? Perché se il godere è il senso della vita io dovrei rinunciare a godere? Perché no?". Oggi siamo in difficoltà a rispondere a questa domanda, anche di fronte ai nostri figli, quando il figlio dice: "Perché non mi compri questo? Perché no?". Pensiamo alla grande scena evangelica con cui si apre la celebre parabola lucana del figliol prodigo. Il figliol prodigo, o meglio il figlio ritrovato, esordisce nel suo rapporto col padre con un imperativo che oggi è diventato la cifra fondamentale del nostro tempo, si rivolge al padre dicendo: "Dammi. Dammi la parte di eredità che mi spetta". Noi siamo in un tempo in cui i figli entrano in relazione con i loro genitori, responsabili della loro educazione, attraverso questo imperativo, "Dammi!", "Voglio!", "E' mio!".

E dunque un padre dovrebbe, invece di dare l'oggetto, dare il senso della Legge, il senso dell'impossibile: difficilissima operazione oggi, che non può non suscitare il conflitto, l'odio, l'essere poco amabili. Questa è una patologia ipermoderna dei genitori contemporanei, molti genitori fanno fatica a dire "no", a custodire il senso della Legge in quanto senso dell'impossibile, perché sono angosciati di non essere sufficientemente amati dai loro figli. Questa è un'aberrazione. Nella mia generazione il problema non era che mio padre era angosciato perché io non lo amavo: ero angosciato io perché non sapevo se mi amava, e dunque cercavo di intercettare dei segni per capire che qualcosa contavo per lui. Ma questa è l'angoscia interrogativa che genera domande e quindi crescita. Oggi si è ribaltata la logica stessa della filiazione simbolica, per cui sono i genitori allarmati nei confronti del non-amore dei loro figli, e dunque se inseguono l'amore dei loro figli, è chiaro che un "sì" su tutto è sempre possibile. E i nonni rafforzano in maniera incredibile di solito le difficoltà dei genitori, che magari per tutta la settimana cercano di fare esistere uno straccio di limite, poi i figli fanno un weekend coi nonni e tornano nell'anarchia totale, perché i nonni dicono sempre "sì", su tutto. Per questo bisognerebbe scrivere un libro sui nonni ipermoderni che di solito assumono forme e connotati opposti a quando erano genitori 40 anni prima. Ma questa è un'altra storia.

Questo invece è un problema serio, l'inversione del processo di filiazione simbolica: non è più il figlio che vuole essere riconosciuto dall'Altro genitoriale, ma è l'Altro genitoriale che insegue il riconoscimento del figlio. Dunque è difficile fare esistere il senso dell'impossibile. Però è necessario per accendere il desiderio, saper dire di no. Abbiamo detto che un padre è il simbolo della Legge, custodisce il senso dell'impossibile, introduce lo spigolo duro fuori dialogo; è molto importante questo in un'epoca che vive della retorica dell'empatia, del dialogo: il padre non è empatico, non è dialogante, fa esistere lo spigolo del "no", la decisione che non si discute, cioè riesce a mettere un punto. Il padre non crede alla logica americana del dialogo, quella logica per cui biso-

gna sempre parlare coi figli, discutere: si passano le notti a discutere coi figli adolescenti e poi la mattina è come prima, è la totale inutilità del dialogo dal punto di vista psicopedagogico secondo me. E' questo risulta inconcludente se il dialogo è mosso dalla sottile logica di dover è plasmare la volontà dei figli a quella dei genitori senza prima passare per il lungo percorso dell'ascolto disinteressato dei figli ! Per non parlare dell'empatia: comprendere i propri figli...Dice un mio paziente genitore :” Io non comprendo nulla di mio figlio. Lo guardo passare come un ufo, come un essere di un altro pianeta; io appartengo al Novecento, lui al Duemila, è giusto che sia così: lui legge l'ebook, io vado a dirgli: Vedi i libri, belli, senti il profumo, il colore,la libreria.... Lui dice: “No papà, guarda che nell'ebook schiacci una parola e vengono fuori 28 sinonimi,poi mi allaccio a..., parla in inglese e io rimango totalmente sconcertato. Mi accorgo di essere di un'altra generazione!”

Questo riguarda molto in Italia la questione dell'eredità politica, cioè capire che siamo in un altro tempo, in un nuovo tempo, che non funzionano più certi paradigmi. Io non farei mai le cose che fanno coloro che rappresentano la nuova generazione, ma è il loro tempo. Bisogna passare il testimone, dare fiducia al figlio .E dunque il padre deve custodire il senso dell'impossibile. Noi sappiamo che c'è una condizione perché questo possa accadere senza fare danni. Perché la Legge può fare danni: pensiamo a cosa era la pedagogia prima del Sessantotto. La pedagogia prima era una disciplina autoritaria, severa, repressiva,era una pedagogia fondata sul principio di autorità. Non bisogna avere nostalgia di quei tempi. Perché il potere possa essere educativo, perché l'esercizio del potere possa produrre effetti educativi, cioè formativi,perché la Legge possa essere virtuosa per un figlio, bisogna che chi la custodisce non goda della Legge, che chi esercita la Legge, mentre esercita la Legge, non goda della Legge che esercita. È molto importante questo, è un principio che vale nella vita individuale e collettiva, di fatto grandi leader non godono del potere che hanno, sono al servizio del potere che hanno; quindi quando un padre per esempio deve dare una punizione o quando un insegnante deve prendere un provvedimento disciplinare o dare una valutazione didattica insufficiente, non deve godere di questo. Non va da sé, perché chi ha conosciuto soprattutto prima del Sessantotto una dimensione sadica del potere,dove l'esercizio del potere contemplava il godimento del potere stesso, mentre per far esistere il senso della Legge bisogna che chi la veicola non si identifichi con la Legge. Ecco il punto chiave: un padre non si identifica con la Legge, il padre è il custode della Legge, non è la Legge;quando il padre diventa la Legge, noi siamo nella psicosi. Non è un caso che molti grandi psicotici, alcuni affermati politici, hanno avuto dei grandi educatori, dei padri che pensavano non di custodire la Legge ma di essere la Legge, dei padri pedagogisti o dei padri psicologi, dei mostri... che leggono i pensieri. Piaget, lo psicologo cognitivista svizzero ha psicoticizzato un paio di figli. Non c'è niente di peggio di incontrare un padre psicologo, cioè che applica le categorie della sua disciplina nell'educazione dei figli:io la trovo un'aberrazione mostruosa. Traduco il dato di esperienza in un principio teorico, che sarebbe questo: non pensare di sapere qual è il bene dei nostri figli. Se uno pensa di sapere qual è la felicità, la misura della felicità del proprio figlio, diventa per il proprio figlio un incubo; cioè il padre educatore che sa, co-



nosce il senso della vita, conosce la differenza tra il bene e il male, tra il giusto e l'ingiusto, tra il vero e il falso, è un incubo per un figlio, perché non dà possibilità al figlio di trovare il proprio stile singolare, che è sempre uno stile – come io dico – storto, irregolare, anomalo, che non coincide con il paradigma ideale della genitorialità. Insomma il secondo punto l'abbiamo visto: il padre non gode mentre esercita la Legge. E proprio perché non gode, l'esperienza dell'impossibile, o del limite, non serve a mortificare la vita. Questo è essenziale: quando noi facciamo esistere un limite, in una classe, in una famiglia, non è mortificare la vita del figlio oppure la vita dell'allievo; un'insufficienza a scuola non ha la finalità di reprimere, mortificare, contrarre, rattristare la vita, ma ha la funzione di mostrare che il desiderio vive grazie all'esperienza del limite, che è l'esperienza del limite che fa esistere il desiderio. Questo i bambini per esempio lo fanno benissimo, dedicano gran parte dei loro giochi a definire le regole, anzi si può dire che giocano solo a definire le regole, e quando le hanno definite smettono di giocare. Passano pomeriggi interi a dire "allora facciamo così, questo, quello, ..." e poi alla fine il gioco è quello. Ma noi sappiamo – diciamo molto più semplicemente – che perché un prato diventi un campo di calcio bisogna disegnare il rettangolo di gioco; se non c'è il rettangolo di gioco che è contornato da dei limiti, dalle soglie, non c'è possibilità del gioco. Quindi – come dire – la Legge che il padre incarna non è la Legge che umilia la vita, ma è la Legge che si propone di sostenere, non di abbattere il desiderio: mostrare che il desiderio si realizza attraverso l'esperienza del limite, non contro l'esperienza del limite. Questo è un grande tema del nostro tempo.

Allora la nostra tesi era: il nostro tempo è il tempo dell'eclissi del desiderio. Qui abbiamo una risposta: perché l'esperienza dell'impossibile è venuta meno, e dunque venendo meno l'esperienza dell'impossibile viene meno l'esperienza del desiderio. È una figura anche Leopardiana: è la siepe che alimenta la visione dell'infinito, è il limite che alimenta il desiderio di andare al di là del limite. Ma se uno non ha limiti, non ha confini, non ha nemmeno desideri: è appunto perso nell'apatia frivola in cui molti giovani oggi si perdono.

Un altro punto, molto importante, per gli educatori in generale, per i genitori in particolare. Secondo me il più grande dono della genitorialità certamente è desiderare il figlio, rendere il figlio un figlio insostituibile, certamente è custodire il senso dell'impossibile come fondamento della possibilità del desiderio, ma direi che un ulteriore punto è, in un certo momento della vita del figlio, che è il momento della giovinezza, il momento dell'adolescenza, della trasformazione sessuale del corpo, saper arretrare, saper fare un passo indietro. Questo è un passo molto importante, donare la libertà. Arretrare.

Il problema dell'eredità è questo: "ma come?", diranno i genitori, "tutto il lavoro che abbiamo fatto? abbiamo desiderato la vita, l'abbiamo accolta, l'abbiamo accudita, l'abbiamo allevata, l'abbiamo resa insostituibile, abbiamo lottato per fare esistere il limite, e poi c'è un tempo in cui il figlio dice 'ciao, vado nel mondo?!', che poi è il tempo della curiosità, della sperimentazione adolescenziale. Si può riassumere questo passaggio in una formula che io direi con queste parole: c'è un tempo, il tempo dell'infan-

zia, dove la presenza del genitore, o dell'educatore, è fondamentale a bonificare l'angoscia del figlio. Quando un bambino piange nella sua cameretta, disperato, la presenza del genitore bonifica l'angoscia, porta la luce: il genitore è la luce, il calore, è il fatto di "non sentirmi solo". Nell'adolescenza tutto questo si ribalta: mentre nell'infanzia la presenza del genitore bonifica l'angoscia, nell'adolescenza è la presenza del genitore che causa l'angoscia, come dire "non starmi addosso", "lasciami andare", "lasciami stare". E qui c'è un punto: come si fa a lasciare andare, a lasciar stare, qual è la forma più efficace, più significativa di questo abbandono necessario e positivo? Tradurlo in un principio molto concreto è per esempio non avere progetti sui figli. Questo è il vero dono, perché quando i genitori, come diceva anche Sartre, hanno dei progetti sui loro figli, i figli hanno un destino, e questo destino, non è mai felice. Allora il dono della libertà si traduce nel fatto che un genitore non dovrebbe avere aspettative sui figli, non dovrebbe portare con sé un ideale di figlio a cui il figlio reale dovrebbe corrispondere. E se mio figlio non diventasse un intellettuale? Odiasse i libri? Cosa molto probabile. Ma non voglio pensarci adesso.

Andando avanti, poi c'è l'incontro con l'altro sesso, una tappa fondamentale, è una totale vertigine, si è esposti al vuoto, e questo in fondo è l'età dell'adolescenza: l'esposizione al vuoto, l'esposizione all'incontro erotico, l'esposizione all'abisso dell'altro sesso. E qui i genitori devono arretrare e fare in modo che il figlio faccia esperienza di questo salto nel vuoto, che non è solo il salto nel vuoto nell'incontro con l'altro sesso, ma nel vuoto del mondo. Perché la vita ha bisogno di rinnovare ossigeno, la vita ha bisogno di famiglia, di radice, ma la vita ha anche bisogno di erranza, di viaggio, di rottura dell'argine familiare, bisogno di vuoto: ci sono altri mondi al di là della famiglia, ci sono altre lingue al di là della lingua della famiglia.

Dunque, ecco il dono: donare la libertà, che implica non avere aspettative; ma anche un'altra cosa secondo me: avere fede nel figlio, avere fiducia nel figlio. Ma questo riguarda anche una squadra di basket, l'importanza che i ragazzi sentano la fiducia del loro allenatore; tanto più la fiducia che il figlio sente del proprio genitore: ho fede in te, che significa che tu puoi diventare quello che desideri e io scommetto sul tuo desiderio, io ho fede nel tuo desiderio. Quanto nutre il desiderio la fede nel desiderio? Enormemente. Penso che questo sia essenziale. Molti genitori invece entrano in un rapporto di vigilanza sospettosa nei confronti dei figli, di controllo compulsivo verso i figli, e questo non facilita la trasmissione. Quando si può aver fede in un figlio? Anche qui vi do una formula molto generale: voglio tradurlo in un'esperienza molto nota, che molti genitori fanno la sera. Figlio nell'età della giovinezza, o figlia nell'età della giovinezza (ancora peggio): torna a casa a mezzanotte, facciamo esistere il limite.

Non dobbiamo essere ingenui pensando che alla definizione del limite (c'è un orario) corrisponda una buona pratica. Non è così. Non è che uno dice "torna a mezzanotte" ed è risolto il problema. Fare esistere il limite non significa pensare che il limite educi alla Legge, ma che l'esistenza del limite segnali la possibilità della trasgressione, e dunque faccia esistere la legge a partire dall'esperienza della sua trasgressione. Cioè, se c'è un limite, un figlio scavalca il limite e può avere un senso della trasgressione del limite: "ho oltrepassato i miei tempi"; ma se nessuno gli dà un tempo, se nessuno gli dà

un limite, non c'è nemmeno la possibilità per lui di fare esperienza della trasgressione e dunque di incorporare la Legge, soltanto dopo aver assaggiato il senso di colpa. Ecco un punto essenziale, una scaletta per successione: regola-trasgressione-senso di colpa-senso della Legge. Questo è sicuramente un punto fondamentale. E si può avere fede in un figlio quando il figlio ha incorporato la Legge. Potrà sbagliare, potrà sbandare, potrà perdersi, ma ha un senso della Legge, che vuol dire anche un senso della verità, e sa che nel suo viaggio può tornare: questo è molto importante. Un figlio deve perdersi – l'erranza, l'anarchia, il viaggio – ma deve sapere che c'è un luogo dove può tornare. Proprio perché sa che può tornare, sa che può viaggiare.

Ci sono ancora due cose in merito. Un altro modo, più fondamentale per trasmettere il desiderio non è ovviamente fare della pedagogia coi propri figli (cattiva di solito, sempre anzi): è quello di stare in silenzio. Io consiglio vivamente agli educatori di rivalutare l'importanza del silenzio e della anti empatia, ciò significa che un figlio ha diritto di custodire il suo segreto, ha diritto di nutrire – Nietzsche diceva – “la propria stella”, il proprio segreto, che mi esclude. Io lo guardo, lo ammiro; oppure sgomento lo guardo: so che mio figlio custodisce un segreto, lo amo perché lui porta con sé un segreto, perché io non vedo tutto, non so tutto, non lo comprendo, ma questo vale anche per i rapporti d'amore. Quali sono i rapporti d'amore che durano nel tempo? Quelli anti empatici: non c'è armonia, non c'è dialogo. Lei mi sfugge sempre, è incomprendibile per me, è irraggiungibile, nuova ogni volta, non so niente di lei, meraviglia del segreto. Dovremmo rivalutare tutti l'importanza del segreto, tant'è che Lacan, parlando della prima bugia del bambino, mette molto in valore l'esperienza della prima menzogna, dice che i bambini devono poter mentire e che la menzogna ha un ruolo fondamentale. La prima menzogna, però non troppe, perché se dopo il bambino diventa un mentitore compulsivo, la menzogna è un altro problema, diventa un mitomane. Ma la prima menzogna è così fondamentale perché il bambino fa per la prima volta esperienza che può avere dei pensieri o degli atti compiuti che l'Altro, il genitore, non vede; e dunque la menzogna è un oggetto separatore, e i bambini hanno diritto a mentire. Però, quando dico incorporazione della Legge, per esempio un test per vedere se un bambino incorpora la Legge o no è che prima o poi dice la verità; magari non subito, magari non dopo mezz'ora, magari dopo qualche giorno, però arriva, e dice: “Sai, quella volta ho mentito”. L'importanza del segreto ha questa radice – potremmo dire – della menzogna così come Lacan la descrive nel suo sorgere primario nel bambino. Io penso che noi dovremmo rivalutare il segreto: il segreto è il luogo della differenza, cioè qualcosa che non è simile, qualcosa che è dissimile, differente. Questo ha anche un risvolto politico, in quanto una vera integrazione non è l'assimilazione, non è far diventare l'Altro come me, una vera integrazione è integrare il segreto dell'Altro, lasciare l'Altro straniero: una vera integrazione è la pluralità delle lingue, non è una sola lingua. L'immedesimazione: cosa c'è di più orribile dell'immedesimarsi nell'Altro, nel comprendere l'Altro? Proprio non riesco a capire il successo che ha avuto questa categorizzazione invece della meraviglia di osservare, ammirare l'Altro nella sua totale incomprendibilità. Come si può negare l'importanza dell'Altro quando tutti noi siamo abitati da “quell'Altro” che porta il nome di Inconscio e che traduce i nostri desideri

nel concreto della realtà? Non ci si può chiudere all'altro, sarebbe allo stesso modo pericoloso chiudere la porta a se stessi, censurare, ostruire ogni accesso al mistero che ci abita. L'altro punto è non fare lo psicologo, il pedagogo, non spiegare, dire qual è il senso della vita: i figli non sopportano quando un genitore spiega loro qual è il senso della vita, giustamente. Però io penso che un dono educativo imprescindibile è che i figli devono poter vedere in un insegnante, in un allenatore di basket o nei loro genitori dei testimoni del desiderio. Non è importante tanto parlare di desiderio ai propri figli, ma è importante incarnare un desiderio, incarnare una passione, incarnare una vocazione: è questo che contagia il figlio. Allora, il desiderio si trasmette per contagio, non si trasmette per retorica o per tecniche pedagogiche; così come l'inconscio si trasmette per contagio, neanche ce ne accorgiamo, ma i nostri inconsci si parlano continuamente, perché l'inconscio non è fermo ma si PRODUCE continuamente, così come continuamente sostiene l'ebbrezza del nostro desiderio, edifica il mistero della nostra vocazione, cementifica la struttura della nostra personalità, della nostra unicità, della nostra salvezza. Quindi perché il figlio sia contagiato dal desiderio deve fare un incontro del desiderio, deve incontrare un testimone del desiderio: una maestra, un allenatore, un genitore. Ma il genitore diventa testimone del desiderio solo retroattivamente, non si può candidare ad essere testimone del desiderio, non esistono testimoni di professione: la testimonianza è ricostruita dal figlio retroattivamente. Come dire: quel silenzio di mio padre si accompagnava al suo lavoro duro, quotidiano, per noi. Questo diventa testimone di un desiderio, che rende possibile a me assumere il mio desiderio, facilita la trasmissione del desiderio utilizzando i messaggi cifrati, silenti e velati dell'inconscio. Educare al desiderio significa prendere contatto con l'inconscio e le sue aperture continue. Significa abbattere il muro di omertà che l'io costituisce contro la verità. Ed ogni persona è abitata da una verità, dalla sua e di nessun altro. Dunque non è una tecnica che conta, sono degli atti: non c'è niente di più benefico per un figlio incontrare dei testimoni del desiderio. Un'altra parola, una tipologia di parola che voglio illuminare adesso, che secondo me è la parola che dà senso a tutto quello che vi ho detto, è una parola molto pesante, molto inattuale, diversamente da quelle di dialogo e empatia. È la parola "promessa".

Penso che un compito educativo per alimentare il desiderio sia sostenere la promessa; noi adulti dovremmo sostenere l'esistenza autentica di una promessa. Quale promessa? Che esiste, esiste davvero la possibilità di un godimento molto più ricco, molto più grande, molto più generativo, molto più fecondo del godimento che il discorso del capitalista offre come l'unico possibile, che è il godimento dell'oggetto. Noi possiamo dire che "se tu ti stacchi dal tuo pc, tu ti stacchi dalla droga, tu ti stacchi dall'oggetto col quale hai un rapporto di schiavitù, se tu ti stacchi, ti separi da questo oggetto, io ti prometto che esiste un godimento che è quello dell'amore, quello dell'erotismo, della cultura, del libro, del corpo di chi amiamo: quel godimento lì è centomila volte il godimento ebete della schiavitù nei confronti dell'oggetto". Pasolini lo diceva molto bene questo, parlando della tossicomania: che la dipendenza dalla droga è l'effetto di un vuoto radicale di cultura. Che voleva dire? Che solo se noi abbiamo capacità di erotizzare la cultura, noi possiamo non cadere nel vuoto della droga. L'erotizzazione della

cultura implica una promessa, la promessa è: se tu conosci, se tu studi, se tu viaggi, se tu ami, se tu ti separi dall'oggetto, io ti prometto che esiste un mondo altro rispetto a quello dell'oggetto, un mondo dove la vita diventa più grande, dove la vita si arricchisce senza fine. C'è passione nella cultura non dimenticatelo mai, una cultura senza passione è solo fredda riproposizione, un libro, una teoria, la legge stessa se incontra una passione, cento passioni, milioni di passioni non è più la stessa ma si connota di una potenza di soddisfacimento infinita.

# Capitolo 3

## Esegesi del desiderare

Prima di avventurarci nelle spirali tutte inconsce del desiderio è necessario anticipare sinteticamente alcuni concetti chiave realizzati da Jacques Lacan nel corso della sua evoluzione disciplinare per capire meglio in seguito il senso di tutto il suo discorso filtrato dalla maestria dei suoi più affezionati allievi e da filosofi e psicologi suoi contemporanei e ammiratori post-mortem: Jaques Alain Miller, Slavoj Zizek, Michael Foucault, Gilles Deleuze, Jean Luc Nancy, Antonio Di Ciaccia, Massimo Recalcati, così come abbiamo letto in maniera semplificata nel capitolo precedente. Ora andiamo più in profondità, toccando l'origine e puntando verso il futuro. Molti concetti e termini qui esaminati ci serviranno per comprendere meglio questo mio saggio più avanti nelle pagine che verranno.

### - CENNI ETIMOLOGICI SUL TERMINE

Nel *De Bello Gallico* di Giulio Cesare i *desiderantes* erano i soldati che aspettavano sotto le stelle i compagni che non erano ancora tornati dal campo di battaglia. Più precisamente, l'etimologia della parola "desiderio" fa riferimento alla pratica divinatoria degli aruspici, i quali osservando le stelle, in latino *sidera*, traevano profezie e vaticini. Quando le nuvole coprivano il cielo, in modo da rendere impossibile l'osservazione delle stelle, costituendo un cielo *de sidera*, gli aruspici percepivano l'incapacità di seguire la rotta segnalata dagli astri e, dunque, "una condizione di disorientamento, di perdita di riferimenti, di nostalgia, di lontananza, ma anche l'avvertimento positivo di ciò che è necessario alla vita, l'attesa e la ricerca della propria stella".

### - CENNI STORICI

L'indagine sul desiderio si è declinata nello sforzo compiuto dalla filosofia dell'antichità e della modernità, disciplina nella quale la considerazione del desiderio è nata come conoscenza razionale e dalla quale ha sviluppato un sempre maggiore livello di approfondimento, estendendosi anche all'ambito letterario, psicologico e psicanalitico.

Delineando un sintetico arco storico e filosofico che abbracci antichità e modernità, si riscontra in Platone e Aristotele una prima definizione del desiderio come tendenza sensibile o razionale, che spinge a conseguire un bene conosciuto e non ancora posseduto e che per questo diventa piacevole. Epicuro, da parte sua, individuava l'origine del desiderio in un disagio relativo alla sanità del corpo o alla quiete dell'anima, legato sostanzialmente al fine di non soffrire dolore, dal greco *aponia*, e di non perdere la tranquillità, dal greco *atarassia*.

Cartesio ha descritto il desiderio come “un’agitazione dell’anima causata dagli spiriti che dispongono a volere per l’avvenire le cose che essa si rappresenta come convenienti”, mentre Spinoza come la tristezza che riguarda la mancanza della cosa che amiamo. L’excursus filosofico contempla poi l’amplissima dialettica fra bisogno naturale e desiderio: il primo limitato ad una “mancanza di” che tende al proprio soddisfacimento con la ricerca di un oggetto reale e sensibile, tematica che ha fondato l’elaborazione marxiana in termini di dinamica economica; il secondo ricondotto, al contrario, alla volontà che si fa oggetto di sé medesima producendosi nel corpo, come pulsione atta a esprimere il piacere. In particolare, da questo secondo aspetto si apre la riflessione filosofico – psicanalitica di Freud, Jung e Lacan.

### -FREUD E LA PROSPETTIVA ERMENEUTICA

La svolta impressa dalla psicanalisi alla dinamica del desiderio è subito apparsa rivoluzionaria e innovativa, perché in essa il contenuto e il significato dei desideri sono stati travolti, negati, spostati, proiettati, rispetto a quanto avvertibile e valutabile nell’apparenza, attraverso l’introduzione della dimensione dell’inconscio come radice ultima del funzionamento della psiche.

Il contributo fondamentale è rappresentato dalla psicanalisi di Sigmund Freud, al quale è stato attribuito da Paul Ricœur l’appellativo di “maestro del sospetto” per il suo ruolo attivo nell’indagine sull’inconscio e sulle forme di manifestazione dello stesso.

Secondo la teoria freudiana, il desiderio nasce da un bisogno, all’inizio della vita esclusivamente organico e soddisfatto mediante pulsioni sessuali parziali, ma dal quale successivamente si automatizza: il primo dei bisogni presi in considerazione da Freud, quello della fame (*fase orale*), trova soddisfazione nell’azione specifica che procura l’oggetto che manca, il cibo: il desiderio nasce in rapporto con le tracce mnestiche del processo che ha soddisfatto il bisogno. Se il bisogno ritorna e non trova soddisfazione, quest’ultima si attua tramite un corto-circuito psichico, ovvero l’avvertimento dell’eccitazione non soddisfatta porta al richiamo di quelle percezioni che in qualunque modo sono state connesse alla soddisfazione della stessa eccitazione ed esse fungono da equivalente completo all’oggetto mancante. Si verifica quindi un processo allucinatorio, definito da Freud come “un moto psichico che tende a reinvestire l’immagine mnestica corrispondente a quella percezione e a riprovocare la percezione stessa; dunque, in fondo, a ricostruire la situazione del primo soddisfacimento. È un moto di questo tipo che chiamiamo desiderio; la ricomparsa delle percezione è l’appagamento del desiderio”.

Di conseguenza il desiderio freudiano non corrisponde a quello dell’adulto cosciente, ma è riconducibile ad un desiderio risalente alla prima infanzia, che si lega a tracce mnemoniche di cui il soggetto non sa nulla e che si incarna nei desideri attuali sostenendoli, e dando ad essi il loro ultimo vero significato. La soddisfazione allucinatoria, per la quale il desiderio ha efficacia di onnipotenza, non può infatti durare a lungo e

viene sempre limitata dall'intervento della realtà, che rende frustrato il desiderio costringendolo all'insoddisfazione. Il desiderio tuttavia resiste, cerca comunque di realizzarsi e a questo fine si maschera: diventa cioè parte del mondo inconscio.

Un esempio tipico di questa dinamica è preminente nel pensiero freudiano è la sessualità: il desiderio sessuale del figlio nei confronti del genitore del sesso opposto, descritto nel *Complesso di Edipo* o di *Elettra*, esprime la "sessualità" che sarà destinata a incorporare, soltanto più avanti negli anni, la sessualità propriamente detta. Il desiderio "sessuale - sessuale" nei confronti del genitore, infatti, viene frustrato dalla presenza di un "terzo", il genitore dello stesso sesso, che attraverso la *minaccia di castrazione* ostacola il desiderio, lo contrasta, lo intimorisce; perciò il desiderio deve anche qui clandestinizzarsi, sedimentandosi nell'inconscio in un seguito di esperienze frustranti che non perdono le loro energie desiderative col passare del tempo.

L'occasione nella quale è possibile approfittare della minore efficienza delle forze vigili della *censura* e allentare il controllo della coscienza sull'inconscio è individuabile nel sogno. Il sogno, definito come un appagamento mascherato di un desiderio latente, in accordo con la natura allucinatoria che l'attenuazione della vigilanza coscienziale produce, è riconosciuto come la "via regia" verso l'inconscio, del quale svela l'intima dinamica.

Nel sogno la coscienza attua un processo di *deformazione onirica*, teso a trasformare il *contenuto onirico latente* in *contenuto manifesto del sogno*, in modo tale da rendere accettabile al controllo censorio coscienziale il contenuto dell'inconscio. La deformazione onirica si realizza attraverso quattro modalità, dette *drammatizzazione*, *condensazione*, *spostamento* e *simbolizzazione*.

L'elaborazione freudiana consente di affermare che i desideri espressi nel sogno latente si riferiscono quasi sistematicamente a fatti della prima infanzia ordinariamente inaccessibili al di fuori del sogno, a desideri infantili che continuano a rimanere attivi nell'inconscio del soggetto diventato adulto, e che per le più svariate ragioni censorie non possono manifestarsi direttamente.

La considerazione del sogno come chiave ermeneutica del desiderio inconscio è servita per comprendere la dinamica degli altri derivati indiretti, quali i sintomi: quando infatti il desiderio è troppo forte o troppo fortemente contrastato, nell'assenza quindi di equilibrio tra il *principio di piacere* e il *principio di realtà*, il sogno non è più sufficiente per soddisfarlo e deve trovare altre vie di esteriorizzazione, come ad esempio la *psicosi* o la *nevrosi*.

## -L'ESPERIENZA POSTFREUDIANA

Nel cosiddetto dopo – Freud la psicanalisi si è trovata davanti ad un punto di biforcazione tra coloro che hanno proseguito a concepirla seguendo le orme di Freud, secondo un approccio di tipo *evoluzionista*, e coloro che dal pensiero freudiano hanno tratto le basi per costruire una nuova concezione della psicanalisi, secondo un approccio di tipo *strutturalista*.



Il modello evolutivista considera l'uomo come un organismo in potenza, in grado di svilupparsi attraverso stadi o fasi di sviluppo evolutivo; a questo gruppo di psicanalisti appartengono lo stesso Freud, Spitz, Mahler, Winnicott.

Sull'altro versante, il modello strutturalista intende l'uomo come immerso in una struttura che lo anticipa e lo predetermina, e da questa dipende per il suo sviluppo; a questo gruppo appartengono Jacques Lacan, al quale si deve inoltre il merito della radicalizzazione e del superamento della prospettiva strutturalista, con anticipazioni del post-strutturalismo, e Carl Gustav Jung, che risente della tendenza strutturalista nella sua " *psicologia analitica*".

Lacan e Jung sono ricordati come i più importanti tra gli epigoni di Freud, prima discepoli e poi a loro volta maestri dissidenti.

Inizialmente vicino alle concezioni del maestro, Gustav Jung a partire dal 1913, anno di pubblicazione di " *La libido: simboli e trasformazioni*", comincia a maturare una teoria sensibilmente diversa da quella freudiana, soprattutto nell'ambito del desiderio e del sogno. L'impostazione junghiana considera il sogno come una *Gestalt*, ovvero come un'espressione del desiderio attraverso aspetti onirici di tipo fattuale e iconico. Se in Freud il sogno celava sempre un desiderio personale, non condivisibile con altri, nel quale chi sognava era il regista e lo sceneggiatore unico di una reminiscenza desiderativa infantile o generalmente passata, in Jung la dinamica è del tutto invertita, nel senso che il sogno viene identificato come una premonizione di ciò che potrà essere, una realtà potenziale il cui verificarsi deve essere ritenuto più o meno possibile. Il sogno nel pensiero junghiano è dunque prospettico, in quanto "anticipazione di future azioni conscie che affiora nell'inconscio", cioè desiderio dell'urgenza di soluzioni da prendere. Jung teorizza infatti che l' inconscio alla nascita contenga già delle impostazioni psichiche innate, trasmesse in modo ereditario e quindi collettive, corrispondenti agli *archetipi* di un *inconscio collettivo*, che viene distinto dall' *inconscio personale* che deriva direttamente dall'esperienza personale dell'individuo. Secondo lo psicanalista svizzero, la dinamica tra inconscio, collettivo e individuale, e conscio permette all'individuo di affrontare un lungo percorso per realizzare la propria personalità in un processo che egli denomina " *individuazione*".

## -JACQUES LACAN E IL RITORNO A FREUD ATTRAVERSO IL CONCETTO DI LINGUAGGIO

Lacan ha lanciato la parola d'ordine del "ritorno a Freud": egli si voleva come il vero interprete di Freud contro le deviazioni nella teoria e nelle pratiche analitiche, in opposizione alla corrente americana dominante nella psicoanalisi e a favore di una ripresa del pensiero freudiano secondo la sua particolare prospettiva. In molti contestano tuttavia il "ritorno a Freud" lacaniano, individuando nel francese un completo innovatore rispetto al tedesco. In realtà, il contributo innovativo di Lacan ha valore soprattutto filosofico.

Freud apparteneva ancora alla cultura del positivismo ottocentesco, che pensava di

fondare la psicologia, come generalmente le scienze umane, sul modello della fisica e delle scienze naturali, mediante l'applicazione della fisica newtoniana allo studio dell'uomo. Educato ad una mentalità positivista, resa visibile inoltre dal tentativo di spiegare il funzionamento della psiche attraverso processi etiologici, Freud pensava che la psicanalisi fosse essenzialmente psicologia, che il suo metodo clinico fosse un metodo scientifico. Lacan, rivoluzionando il modo di pensare la psicoanalisi, introduce l'idea secondo la quale la scientificità della pratica psicoanalitica sia fondata sul linguaggio.

La novità rispetto a Freud, che già aveva sottolineato l'estrema importanza del linguaggio, consiste in Lacan nell'affermare che *"l'inconscio è strutturato come linguaggio"*. Lacan infatti mette in luce come la psicoanalisi sia un metodo di cura che opera attraverso il linguaggio, non si avvale cioè di farmaci, sostanze chimiche o interventi corporali: l'analisi è sostanzialmente conversazione, parola. Di conseguenza, se l'analista cura attraverso la parola, cioè attraverso il linguaggio, questo significa che l'inconscio è esso stesso fondamentalmente linguaggio. L'idea di strutturare l'inconscio nel linguaggio diventa uno dei cardini del pensiero lacaniano, che si ispira a tal proposito agli studi del linguista svizzero Ferdinand de Saussure, considerato il fondatore della linguistica strutturale all'inizio del Novecento.

Lacan pensa che, poiché l'inconscio è fondamentalmente linguaggio, allora esiste un inconscio perché noi siamo degli esseri parlanti; per il solo fatto di parlare abbiamo quindi un inconscio che è un effetto del linguaggio, secondo una concezione ereditata dal pensiero heideggeriano.

L'innovazione filosofica di Lacan si traduce dunque nell'aver compreso che l'inconscio è una dimensione che si trova al di fuori dell'essere umano, che dall'esterno crea la struttura dello sviluppo psichico dell'uomo. Egli supera l'idea freudiana che la psicoanalisi avrebbe arricchito il mondo interiore, l'inconscio inteso come qualcosa che è dentro nell'uomo, nel suo profondo.

Ed eccoci qui, il punto che dà nome a questo mio saggio. L'inconscio per Lacan è invece qualcosa che si trova fuori dall'essere umano, in quello che lui chiama *Altro* (con la A maiuscola), vale a dire il linguaggio. Il linguaggio è l'Altro e l'Altro è il linguaggio, per il fatto che dalla nascita, pur nascendo nel corpo di nostra madre, il linguaggio ci viene insegnato dall'esterno: proviene di conseguenza dall'esterno l'inconscio stesso dell'uomo.

La base dell'inconscio non è tuttavia l'interpersonalità, il rapporto col prossimo, come tendono a ridurre molte scuole postlacaniane. Lacan pensa hegelianamente l'inconscio come un'alterità assoluta che è quella del linguaggio. A tale proposito Lacan fa l'esempio del bambino che appena nato piange, spiegando come la madre interpreti il motivo del pianto usando parole. Nell'istante in cui la madre parla come l'Altro, compie due azioni simultanee, ma che per Lacan sono profondamente connesse: da una parte insegna il linguaggio al figlio, dall'altra interpreta il desiderio del bambino, traducendolo a parole. L'Altro (il genitore in primis) fissa quindi il desiderio in una rappresentazione, che Lacan chiama - riprendendo un termine della linguistica strutturale - "significante". Il bambino può dunque percepire il proprio desiderio profondo, re-

sponsabile del suo pianto, soltanto attraverso il linguaggio insegnatogli, cioè soltanto attraverso una fondamentale *alienazione*, per la quale giunge a sapere qualcosa del proprio desiderio perché l'Altro ha linguisticamente fissato che cosa egli desidera. Cosa tuttavia il bambino desiderasse veramente non può essere detto, forse era giusto e forse no, proprio questo "forse no" rimane incompiuto e insoddisfatto (compatibilmente con la memoria del desiderio rimosso freudiano) proprio perché precedente al linguaggio e quindi alla traduzione linguistica del desiderio. Qui Lacan colloca il trauma strutturante l'inconscio e il punto focale del suo pensiero per quanto riguarda il desiderio, vale a dire la mancanza, denominata significativamente *le manque-à-être*, causata come da una dalla separazione da un oggetto, un "altro", fonte come tale di desiderio.

Il desiderio ostacolato viene rimosso e sostituito da una domanda di conoscere e avere, promuovendo in tal modo un discorso. Il discorso si pone così tra un bisogno, la mancanza, e la domanda, per cui deve necessariamente tenere in considerazione un Altro.

Pertanto, nato da un oggetto mancante, il desiderio trova il suo fine in un Altro e più precisamente "nato dall'altro trova il suo senso nel desiderio dell'Altro: non tanto perché l'Altro detenga le chiavi dell'oggetto mancante, quanto perché il suo primo oggetto è quello di essere riconosciuto dall'Altro". Ciò che l'uomo desidera è, quindi, che l'altro lo desideri: vuole essere ciò che manca a questi, essere la causa del suo desiderio.

Per queste ragioni in Lacan il desiderio non può che essere legato in prima istanza al linguaggio, che fa posto al desiderio e nella sua prima manifestazione nello sviluppo dell'individuo si traduce in desiderio di sapere. In tal modo l'Altro non è più un interlocutore in carne e ossa ma lo stesso universo linguistico, il luogo del dispiegamento della parola che ospita il *discorso dell'Altro*.

## -IL SIGNIFICANTE E LO STADIO DELLO SPECCHIO

Secondo Lacan l'Altro, vale a dire il linguaggio, vale a dire l'inconscio, non è che un insieme di *significanti* che costituiscono la struttura nella quale l'individuo è inserito e dalla quale è determinato. Secondo il modello strutturalista, infatti, il corpo e la pulsione sono costantemente subordinati all'azione di un significante, in quanto il soggetto stesso è causato dal significante (un simbolo rappresentativo, qualcosa che rappresenta il soggetto), è il significato del significante. Così la pulsione corporale e il desiderio non risultano qualcosa in grado di evolversi nel tempo, ma si costituiscono solo grazie all'azione del significante, il corpo cioè si pulsionalizza solo entrando nel campo dell'Altro, cioè del linguaggio. L'azione del significante sul soggetto si esprime nelle sue abitudini culturali e sociali, a partire dal neonato per arrivare all'adulto, attraverso *tagli simbolici*, che sottraggono godimento al corpo, poiché provocano la mancanza dell'oggetto, creano cioè fratture nella struttura. L'inconscio è dunque strutturato come un linguaggio, ma non tutto nell'inconscio è significante. Ciò che sfugge al livello del significante è un residuo del godimento, un resto della struttura che Lacan chiama **og-**

**getto piccolo (a)**. Questa mancanza è effetto della struttura, ma è inclusa nella struttura stessa, di conseguenza il significante di una mancanza nell' Altro è la base della logica del significante. Tale conclusione apre la psicoanalisi di Lacan al superamento della tendenza strutturalista, denotando l'inizio di un atteggiamento post-strutturalista destinato a segnare lo sviluppo della psicanalisi così come della filosofia, della politica e della letteratura.

Il momento nel quale Lacan individua la frammentazione, la scissione tra struttura e oggetto piccolo (a) si realizza in quello che egli chiama "*stadio dello specchio*".

Tra i 6 e i 18 mesi, infatti, il bambino risponde in modo giubilatorio alla propria immagine riflessa nello specchio. Nello stesso istante in cui si riconosce comincia per lui il processo che Lacan chiama, con un termine ripreso dalla *Coscienza infelice* hegeliana, di *alienazione*: la sua immagine, e quindi il suo Io, si frantuma, si scinde alienandosi oggettivamente in un sé. Ciò che vede nello specchio in realtà non è reale, è una immagine proiettata. Il sé non è realistico, è ideale. L'Io del bambino si costituisce quindi come risultato della mediazione tra le due parti, cioè tra il sé oggettivo e l'immagine dello specchio, detta *io ideale*, che salva il soggetto dalla disgregazione, permettendogli il riconoscimento come Io. L'identificazione in un Io spinge di conseguenza il soggetto a cercare la propria immagine nello specchio, a entrare cioè nel campo dell'Altro. Successivamente, attraverso il processo di *separazione*, il soggetto si stacca dall'Altro, non mediante l'identificazione (soprattutto quella paterna o di colui che porta il Nome del Padre, il terzo oltre la diade madre/figlio), che prosegue per tutta la vita dell'individuo, ma grazie all' *oggetto piccolo (a)*, che in quanto residuo del godimento reciso dal significante, prende il posto dell'oggetto mancante, rendendo il soggetto un "*soggetto desiderante*", mosso dal principio di piacere verso il recupero dell'oggetto perduto. L'esito di tale dinamica è quindi la costituzione dell'oggetto piccolo (a) che consente al soggetto di staccarsi dall'Altro, in virtù del fatto che l'oggetto piccolo (a) non appartiene al significante, ma è qualcosa di assolutamente personale, diverso da soggetto a soggetto. Lacan chiama *fantasma* i diversi modi con i quali ogni individuo articola il proprio rapporto di godimento con l'oggetto piccolo (a) ed è quindi il *fantasma* che distingue un soggetto dall'Altro.

## -IL REALE, IL SIMBOLICO E L'IMMAGINARIO

La teoria precedentemente delineata porta Lacan alla distinzione di tre *registri*, grazie ai quali è possibile leggere il rapporto tra significante, oggetto mancante o oggetto piccolo (a) e fantasma: si parla di un *registro del reale*, di un *registro dell'immaginario* e di un *registro del simbolico*.

Il *registro del reale* coincide con la realtà esterna al soggetto, con il mondo empirico esterno. L'imponderabile, l'imprevedibile, l'insopportabile, l'inspiegabile.

Il *registro dell'immaginario* coincide con il pensiero del soggetto, con il mondo interiore e coscienziale.

Il *registro del simbolico* rappresenta la specificità dell'inconscio, essendo l'insieme dei

simboli, cioè dei significanti, costituenti il linguaggio.

L'introduzione del terzo registro stabilisce l'ennesimo aspetto di innovazione rispetto alla teoria freudiana. Lacan infatti spiega come Freud abbia costruito una teoria dell'immaginario e non del reale, riconoscendo nelle emozioni, negli stati d'animo e negli affetti le cause dell'inconscio e della realtà del dolore di un paziente. Secondo Lacan, al contrario, colui che piange e perché piange va dall'analista, cerca sempre il reale, vale a dire la causa reale del suo dolore, l'oggetto mancante, attinto dal *registro del reale*, che ha provocato la sua sofferenza. L'angoscia, la depressione e le altre forme di risposta emotiva al dolore della *manque-à-être* non sono che gli effetti riscontrabili nel *registro dell'immaginario* suscitati dall'impossibilità di colmare la mancanza. La vera ragione del pianto non può che rimanere il reale irraggiungibile per ciascun uomo, il primordiale desiderio che, sottoposto all'azione letale del significante attuata nel *registro del simbolico*, provoca l'*alienazione* del soggetto che entra nel campo dell'Altro, che impara cioè a parlare.

Inoltre, da esperto conoscitore della logica e dell'algebra, pensando che la scienza dell'inconscio avesse bisogno di strumenti in aggiunta anche geometrici, Lacan ha approfondito una branca delle matematiche che si chiama topologia, che studia i rapporti fra gli spazi e la loro struttura interna. Se si considera l'inconscio come uno spazio - che non è possibile definire mentale, ma uno spazio circoscritto dal linguaggio - lo si può allora descrivere in modo geometrico. Lacan ritiene che sia possibile matematizzare l'inconscio, e collegare tra loro geometricamente i registri del reale, dell'immaginario e del simbolico.

Nei seminari *Encore* e *Les non-dupes errent* egli spiega il legame tra i tre registri utilizzando il modello del nodo borromeo. La caratteristica di questo nodo è quella di essere formato da tre anelli, a due a due scollegati, che stanno insieme solo perché sono legati a tre. Infatti è sufficiente tagliarne uno perché anche gli altri due si liberino. Le proprietà di questa costruzione permettono a Lacan di parlare di effetto di nodalità. La funzione del nodo non è quella di fondare un ordine, una gerarchia nella quale poter incastrare i tre registri reale, immaginario e simbolico. Lacan stesso afferma: "Ciò che dobbiamo trovare non è la diversità della loro consistenza, è la consistenza stessa, cioè quel che non si può dire, questa consistenza stessa in quanto non li diversifica, ma li annoda soltanto". Non a caso Lacan parla di reale, immaginario e simbolico oltre che con la definizione di registri, anche con il significato di *dit-mansion*, cioè di dimensioni compresenti e concatenate che rappresentano le dimore del dire, cioè i luoghi della diversa manifestazione del linguaggio nella struttura dell'inconscio.

#### -L'ETICA DELLA PSICOANALISI

Uno dei seminari più interessanti dal punto di vista filosofico tenuti da Lacan si intitola "*L'etica della psicanalisi*", nel quale egli si sofferma sulla figura dell'analista, rivalutandone il ruolo da scienziato dell'anima a istanza etica per il soggetto.

Lacan in questo seminario ribadisce l'assioma secondo il quale "l'inconscio è struttu-

rato come linguaggio”; in questo modo afferma che lo strumento con cui l’analista e il suo paziente lavorano, cioè il linguaggio, non è un mero strumento per conoscere qualcosa di esterno, ma è esso stesso l’inconscio che viene analizzato. In altri termini, lo strumento di analisi dell’inconscio fa parte della stessa sostanza dell’inconscio, cioè l’analisi stessa fa parte del processo inconscio. Tale considerazione mette in luce una differenza fondamentale della psicoanalisi rispetto alle scienze della natura come la fisica, per le quali gli strumenti conoscitivi sono assolutamente diversi dagli oggetti conosciuti. Da hegeliano, Lacan riconosce questa differenza, poiché comprende che se la psicoanalisi tratta dell’ *ethos* nel senso greco, cioè come carattere e costume delle persone, allora esso non è il suo oggetto di studio, ma la stessa psicoanalisi è *etica*: come la psicoanalisi è essenzialmente linguaggio e in quanto tale può agire sull’inconscio, così soltanto nella misura in cui le si attribuisce eticità essa può influire sull’ *ethos*.

L’analista è dunque un agente etico, perché *inizialmente* il paziente - cioè il soggetto - ad accettare il proprio desiderio o, come dice Lacan, ad *essere fedele* al proprio desiderio. Freud pensava che i sintomi psicopatologici fossero causati dalla rimozione, dovuta all’azione censoria della coscienza nei confronti di un desiderio inconscio, non conforme all’immagine che l’Io ha creato di sé. Il superamento della patologia psicotica o nevrotica si realizza nella consapevolezza maturata dal paziente di aver tradito attraverso la rimozione il proprio desiderio.

Per Lacan l’azione etica della psicoanalisi consiste non nel costringere, reprimere o frenare il desiderio, quanto piuttosto nell’accettazione da parte del soggetto; non si tratta, quindi, di limitarsi a riconoscerlo, ma eticamente di rendersi conto di non poter prescindere dal proprio inconscio e dal proprio desiderio. Il desiderio, spiega Lacan, è la *materia prima* del nostro inconscio e la *fedeltà* al desiderio è dunque la sola via di superamento del sintomo.

## PER UNA CLINICA DEL DESIDERIO – PASSARE ATTRAVERSO LACAN AD UNA CONCEZIONE CONTEMPORANEA DI INCONSCIO

Eccoci al clou. Lo scenario teorico di piena estrazione Lacaniana in cui si colloca la ricerca di Massimo Recalcati, a sua volta rimasto illuminato dalle riflessioni di Derrida, Deleuze e Žižek, risulta stimolante sia sul piano di una teoria antropologica non di scuola e non dogmatica, ma aperta e flessibile nonché attenta alla dimensione della trascendenza, sia sul piano dell’applicazione pratica dei risultati conseguiti sul piano speculativo. Vivace, concreto e coraggiosamente controcorrente, l’autore si muove con destrezza a diversi livelli – filosofico, antropologico, sociologico, psicoanalitico – mi-

surandosi con le questioni teoriche più urgenti e le patologie psichiche più diffuse nelle società occidentali. I due volumi pubblicati a breve distanza di tempo – *L'uomo senza inconscio* e *Ritratti del desiderio* – rappresentano la fase di elaborazione matura della riflessione dell'autore sui temi con cui ognuno di noi è costretto a misurarsi e al tempo stesso ha il dovere di confrontarsi, nei più diversi ruoli e circostanze. L'epoca ipermoderna, dopo quella postmoderna, si caratterizza per la scomparsa della figura del padre, sul piano reale e simbolico. La perdita degli Ideali associati alla figura paterna si accompagna al culto frivolo del godimento, alla vacuità dei piaceri di ogni tipo, in una generale concezione edonistico-libertaria dell'esistenza che, tuttavia, appare dominata dall'insicurezza e dall'angoscia. L'epoca ipermoderna non è allora solo l'epoca dell'alleggerimento della vita dai pesi ingombranti degli Ideali, ma è anche l'epoca della vita alla deriva, caotica, spaesata, priva di punti di riferimento, destabilizzata, smarrita, vulnerabile; della vita che si rifugia in identificazioni solide o che si dissipa in legami liquidi con l'oggetto di godimento. Pur accogliendo la tesi di Bauman che considera la nostra l'epoca dei legami liquidi, va precisato che la liquidità è solo uno degli aspetti della civiltà contemporanea, quello che esprime la dissoluzione dell'ideale edipico e della sua funzione di orientamento nella società tradizionale. L'altro aspetto, che va affrontato in profondità, è quello delle identificazioni solide, in cui il soggetto manifesta la tendenza alla chiusura autistica, alla solidificazione pietrificata e narcisistica. Appare evidente che la psicoanalisi dell'epoca ipermoderna deve fare i conti con due tendenze: da una parte lo "strapotere dell'Es", secondo la formula freudiana, che spinge alla ripetizione pulsionale in un caos infernale di liquidità edonistica; dall'altra la tendenza del soggetto a dar vita a forme irrigidite di identificazione. Si tratta di due estremi di un disagio che ha la stessa origine: la scomparsa del Padre. Se lo strapotere dell'Es, matrice ortodossa dell'inconscio, trascina il soggetto verso la devastazione pulsionale, le identificazioni solide gli offrono l'illusione di una consistenza immaginaria che promette falsamente di salvare la vita da una deriva mortifera. Abbiamo quindi due tipi di clinica: nella prima, la clinica dell'Essenza inconscio, domina la tendenza compulsiva alla ripetizione del godimento, la mera disinibizione pulsionale; nella seconda, la clinica dell'Io senza inconscio, si assiste all'iperidentificazione e all'assunzione di un'armatura narcisistica, che rifiuta ogni esperienza dell'alterità, della comunicazione, della contaminazione interattiva. Le due cliniche hanno in comune l'assenza del desiderio, la sua negazione nella modalità dello sfogo pulsionale desimbolizzato o in quella di un evitamento della castrazione (da non confondere mai come fatto anche da alcuni accademici, con l'evirazione) da cui nasce il desiderio, secondo l'insegnamento freudiano. La potenza creativa del desiderio viene tolta e annientata dalle due configurazioni fondamentali dell'epoca ipermoderna: il godimento liquido della ripetizione pulsionale e l'identificazione solida che congela l'Io in un'entità separata dall'Altro. Sia la disinibizione pulsionale, sia l'identificazione pietrificata tagliano corto col desiderio e con l'Altro: si tratta di due modalità di esclusione dell'incontro con l'Altro e di elusione dell'alterità sessuale. Da buon freudiano/laciano Recalcati concepisce il desiderio come essenzialmente sessuale, ma qui importa sottolineare che la negazione dell'apertura all'Altro e il difetto di riconoscimento dell'alterità non possono condurre che a una sorta

di monadizzazione della società, a una solitudine angosciata del soggetto, a una disarticolazione del tessuto sociale. Il compito della psicoanalisi quindi non è oggi quello di smascherare e decifrare i sintomi della repressione o sbloccare l'inibizione emancipando gli individui dalla coercizione del Super-io, bensì quello di restituire al soggetto il desiderio che gli è proprio, consentendogli di riappropriarsi della propria originalità creativa nel rapporto con l'altro. Il desiderio è infatti autenticamente un ponte verso l'alterità, il solo antidoto all'isolamento solipsistico in cui l'epoca ipermoderna sembra confinarlo nelle due forme di ripetizione dell'identico rappresentate dal consumismo edonistico e dall'identificazione pietrificata. Si è imparato da Lacan che la verità riguardante il soggetto dell'inconscio non corrisponde mai alla nostra rappresentazione di noi stessi, ma trascende il soggetto e si può comprendere solo come esperienza di decentramento e non padronanza: Lacan insegna che «la verità parla solo laddove il soggetto si eclissa, laddove il pensiero e l'essere si disgiungono evidenziando che "io" non sono mai quello che penso di essere poiché il mio essere trascende sempre il mio pensiero». L'esperienza dell'inconscio freudiano è esperienza di verità, di differenza (nel senso del soggetto come differenza, come singolarità assoluta) e di desiderio come forza indistruttibile, come movimento incessante di apertura verso l'Altro. L'apertura del desiderio pone il soggetto in una posizione di trascendenza e di superamento dell'autosufficienza dell'Io e della sua tendenza a impermeabilizzarsi dalle influenze esterne. Ogni desiderio espone il soggetto alla contaminazione con l'Alterità, è sostanzialmente e originariamente relazionale. Secondo Lacan nell'epoca ipermoderna, caratterizzata da chiusura solipsistica e dalla ripetizione dell'identico, si assiste all'estinzione del desiderio nel suo rapporto con l'alterità. Lacan sostiene che è in atto una profonda mutazione antropologica promossa dalla generalizzazione del discorso del capitalista: nella nostra epoca si va verso l'estinzione del soggetto dell'inconscio come esperienza di verità, di differenza e del carattere indistruttibile del desiderio. L'incompatibilità tra il nostro tempo e l'esperienza del soggetto dell'inconscio freudiano si può ricondurre a cinque punti: 1) l'esperienza del soggetto dell'inconscio freudiano è esperienza dell'incommensurabile, del singolare assoluto, mentre oggi il grande Altro del campo sociale è dominato dalla misurazione, dalla quantificazione e comparazione numerica. Nella nostra epoca prevale la tendenza a vedere nell'inconscio una struttura arcaica e una forma di superstizione, da aggiornare con una sua riduzione oggettivizzante alla struttura biochimica dell'apparato neuronale. 2) L'esperienza dell'inconscio freudiano esige pensiero e quindi tempo per pensare e disponibilità a incontrare l'imprevisto e l'impensabile, mentre il nostro tempo impone un'organizzazione parossistica e una determinazione meccanica dei processi, dove anche i rapporti umani sono Legge. Desiderio e Legge devono essere pensati insieme, mentre la società ipermoderna promuove un iperedonismo che promette un godimento illimitato e immediato. La sessualità è così agita in modo compulsivo, senza Eros e senza desiderio; non assistiamo alla liberazione e disalienazione, ma a una nuova forma di repressione e spegnimento del desiderio: emotivamente castrato dalla libertà illimitata del consumo, il soggetto rinuncia a incontrare l'Altro e si chiude narcisisticamente in se stesso, praticando una fruizione sempre evasiva del futile nella mera ricerca del godimento e della



fuga da ogni prospettiva di lungo periodo e di assunzione di responsabilità. Il cinismo edonistico rende il soggetto indisponibile a prendersi cura dell'Altro e dunque a sacrificarsi per il bene di qualcuno che non sia lui stesso. Uscire dalla sfera egoica del solipsismo edonistico indotto dalla civiltà falsamente disalienante dei consumi, significa prendersi cura dell'Altro, farsi carico della sua condizione e quindi porre la Legge a guida della propria esistenza, inserendo il proprio tempo nel tempo dell'Altro. Ma il nostro non è più il tempo dell'opposizione dialettica di desiderio e Legge, bensì quello in cui entrambi si sono eclissati.<sup>3</sup>) Il nostro tempo, è il tempo nel quale l'imperativo di De Sade al godimento illimitato (la "de sublimazione repressiva" della pulsione, nel linguaggio di Marcuse) è divenuto un comandamento sociale inedito, installandosi nel luogo della Legge. L'imperativo del godimento illimitato distrugge il desiderio e la singolarità del soggetto, ridotto a macchina per la riproduzione dell'edonismo compulsivo. 4) Il nostro tempo riduce l'esperienza della verità al sapere biotecnologico, mentre per Freud il sapere non esaurisce mai l'essere. L'analisi dovrebbe quindi ricostituire l'alleanza tra il desiderio e la Legge. Per i lacaniani il nostro tempo non favorisce l'alleanza tra sapere e verità, perché per il nostro tempo conta solo il potere di manipolare, di eseguire, di godere. 5) Nel nostro tempo domina la tendenza a una riabilitazione del soggetto alla normalità, allo scopo di assimilarlo, integrarlo e omologarlo, favorendo l'adeguazione conformistica al discorso stabilito. Secondo l'insegnamento lacaniano, la terapia deve invece favorire una trasformazione nel soggetto che vada nella direzione di una nuova alleanza del soggetto medesimo con l'inconscio, allo scopo di rivitalizzare il rapporto dialettico e la sana tensione tra desiderio e Legge. In questa direzione dovrebbe essere possibile il superamento delle due figure cliniche dell'epoca ipermoderna: l'edonismo compulsivo e dispersivo, e il congelamento identitario. L'epoca ipermoderna è l'epoca dell'Es senza inconscio, vale a dire senza desiderio, bruciato dal cortocircuito dell'unico imperativo categorico al quale tutti sono assoggettati: "Devi godere!". Freud insegna che l'Es in se stesso è pura pulsione di morte e come tale esprime «una tendenza iperedonistica a un godimento mescolato al Male, una tendenza acefala alla distruzione, all'insubordinazione radicale nei confronti di ogni vitalismo biologico». Quando l'Es annichila il soggetto dell'inconscio e quindi rimane un Es senza inconscio, le conseguenze sono un prevalere della pulsione di morte in varie forme: Fenomeni inquietanti di attacco e di sregolazione pulsionale del corpo, tendenza suicidiaria, pratiche di godimento compulsive e dissipative, esperienze di angoscia senza nome, violenza, aggressività, comportamenti a rischio che attentano la conservazione della vita, incentivazione eccessiva delle stimolazioni, somatizzazioni, disinvestimento libidico, ritiro autistico e disinserzione dai legami sociali, godimento mortifero del vuoto, apatia narcisistica, indifferenza verso la vita, sono tutti indici dell'azione distruttiva della pulsione di morte che la clinica delle psicosi illustra esemplarmente. Da una parte il soggetto, privato del desiderio, diventa schiavo del godimento: questo è, appunto, l'Es senza inconscio, senza Legge, senza argine, senza tensione dialettica all'alterità. Dall'altra, fenomeni di iperidentificazione solida, che cancellano con modalità opposta il desiderio negando ogni apertura all'Altro - essi rappresentano la compensazione della dispersione e liquefazione del soggetto nel caos della stimolazione

reiterata e del godimento immediato. Si sviluppano psicosi sociali che, come aveva previsto Lacan, sono compatibili con il buon ordine della società. Non solo: l'esigenza di accelerazione di produzione e consumo imposta dall'economia tende a selezionare e riprodurre un soggetto che si adatta e collabora allo sviluppo e all'incremento del PIL, un soggetto appiattito e recettivo, privo di volontà e senza desiderio. L'imperativo dominante impone l'assoggettamento alla prestazione, che trasforma il corpo da luogo di incontro con l'Altro in una miriade frammentata di oggetti di godimento (Zizek in "Leggere Lacan" porta l'esempio della circolazione di immagini smembrate del corpo riprese coi cellulari, dove il corpo diviene strumento di godimenti multipli, senza incontrare l'Altro; nel rapporto autistico di un soggetto che pratici un autoerotismo incapsulato ed esclusivo, l'incontro con l'Altro è sostituito da occasioni multiple di eccitazione e godimento, sempre in una dimensione puramente edonistica e deprivata di un'autentica apertura relazionale). Nella società ipermoderna vanno di pari passo la caduta dell'Ideale, la crisi del discorso del padrone e l'imporsi del "discorso del capitalista", che generalizza il godimento come una forma di comandamento sociale. La conseguenza non è solo la liquefazione dei legami sociali, ma anche il consolidamento della chiusura autistica dei soggetti, dove rigidità e apatia esprimono il rifiuto dello scambio simbolico. La vita delle persone non è più regolata dall'Ideale verticale del Padre, di struttura edipica. Lacan insiste sulla funzione fondante del Padre, sulla figura del Padre-fondamento, che istituisce la Legge in quanto ne è un'eccezione, il sovrano che trascende il sistema del cui funzionamento è artefice. Dopo il sessantotto, la funzione fondante, costitutiva, normativa del padre è evaporata. Ma la decapitazione del Padre non ha contribuito al rafforzamento orizzontale dei legami sociali, né alla realizzazione della singolarità delle persone, né all'affinamento del senso critico e della padronanza concettuale della realtà esterna e di se stessi; al contrario i fenomeni che la caduta dell'Ideale verticale ha provocato rappresentano sintomi di una stessa patologia globale: «Parcellizzazione molecolare del legame sociale, narcisismo, indifferenza, ipnosi collettiva senza alcun vertice apertamente totalitario, diffusione capillare dell'imperativo del godimento, isolamento crescente dei soggetti ridotti a monadi individuali, esclusione dell'Altro a vantaggio della creazione di comunità di simili, prevalere della compunzione all'identità sullo scambio tra le differenze, svuotamento nichilistico del senso della vita, eclissi del desiderio sommerso dalla marea montante di un godimento compulsivo dello Stesso. Dovremmo invocare la responsabilità etica di unire il desiderio alla Legge, una responsabilità radicalmente decisiva, che è in ultima istanza ciò che resta del Padre. Quel che resta del Padre istituisce un solido legame tra Legge e desiderio. Non va dimenticato che il soggetto è sempre in una condizione di mancanza, aspira sempre a un legame con qualcuno che possa colmare tale mancanza. La precarietà della condizione umana spinge alla costruzione del legame sociale. I legami sociali sono supplenze all'inesistenza del rapporto sessuale, ovvero dell'assenza di legame tra il godimento dell'Uno e il godimento dell'Altro. Freud registrava nella nevrosi questa funzione protettiva del legame, che si manifesta nella dipendenza dal legame, sintomo facilmente osservabile al pari dell'angoscia per la precarietà. Il nevrotico tende a vivere il proprio desiderio come se fosse incapace di concludere, di realizzarsi, di

ottenere soddisfazione; il nevrotico però soffre e gode insieme di questa inconcludenza del desiderio. Il soggetto nevrotico si sente sempre impotente, inadeguato, incapace di realizzare il proprio desiderio e quindi preferisce assecondare la realtà, la quale finisce col diventare strapotente e invincibile. La malattia del desiderio favorisce l'utopia, rinvio all'infinito nella realizzazione del desiderio: il vagheggiamento di un ideale così elevato lo giustifica nel suo disimpegno ad affrontare la questione cruciale della sua impotenza. In questo modo l'utopia disimpegna il soggetto dall'assunzione etica del proprio desiderio in nome di un al di là evocato in realtà come un rifugio rispetto all'angoscia relativa all'assunzione del proprio desiderio. Un soggetto siffatto non si sente mai a suo agio nel legame, ma vive un'insoddisfazione da impotenza che lo spinge a sconfessare il legame reale per uno utopico, sempre diverso da quello in cui si trova. La malattia del desiderio porta il soggetto alla deriva, spinto dalla pulsione di morte come sintomo e manifestazione della precarietà. Il desiderio del soggetto soffre della separazione di godimento e amore, Thanatos e Eros. Il desiderio ridotto alla pulsione di morte, ecco la patologia che rinchiude il soggetto in se stesso, quando il legame rescisso è quello tra Thanatos e Eros, tra l'Uno e l'Altro. La melanconia manifesta la natura mortifera del godimento, un godimento che, sganciato da Amore, sciolto da ogni legame con l'Altro, si rivela essenzialmente autistico ed escludente. Se il desiderio è desiderio dell'Altro, il godimento non sarebbe forse sempre godimento dello Stesso, godimento della Cosa senza l'Altro, godimento come rifiuto dell'Altro? La psicoanalisi dovrà allora proporsi di riannodare il legame tra Eros e Thanatos. L'amore è infatti una sintesi, una convergenza di desiderio e godimento: qui è il fondamento del rapporto autentico in senso lacaniano tra gli esseri umani. Lacan assegna alla psicoanalisi il compito di ricostituire l'alleanza di Eros e Thanatos, desiderio e godimento, per far sì che al godimento si accompagni l'apertura del desiderio verso l'Altro. Data l'impossibilità del rapporto sessuale in se stesso ( se inteso come vano tentativo di unificazione di due Unità, Due Assoluti non si sommano ma restano due Assoluti separati,  $1 \times 1 = 1$ ), ognuno per il suo godimento) e quindi l'insuperabilità di questa precarietà di fondo, la sola alternativa rimane quella di istituire il desiderio come luogo di apertura all'Altro. Il segreto della vitalità dei legami consiste nel riferimento all'Altro come al non tutto nel desiderio. Il desiderio permette al soggetto di sperimentarsi come incompiuto, aperto e diretto verso il nuovo, l'inedito.

L'analisi di una malattia come l'anoressia si inserisce in questo quadro epistemologico. L'anoressia non è una malattia dell'appetito, ma una scelta e precisamente una scelta per il rifiuto. Il paziente anoressico, anche se nella stragrande maggioranza dei casi trattasi di donne, presenta sempre un rifiuto inflessibile, espressione di una forza di volontà ai confini della più assoluta ostinazione, che è espressione di un progetto: l'anoressica mira a governare il corpo e a imporgli una disciplina totale, oltre i limiti imposti dalla fisiologia. La scelta radicale, in cui l'anoressico/a persevera nel suo rifiuto di ogni tentativo di influenzamento dall'esterno, esprime un movimento opposto a quello che si riscontra in chi è affetto da bulimia o schiavo dell'alcol o delle droghe. La volontà di realizzare una padronanza assoluta, nell'anoressico, si compie mediante il rifiuto di ogni forma di dipendenza dall'Altro. Se il tossicomane vive in una dipendenza

totale che, se interrotta, scatena un'angoscia terribile, l'anoressico/a è travolto dal panico solo se la separazione dall'oggetto e la sua autonomia e autarchia sono messe in discussione o incrinata da cedimenti sul piano alimentare. L'anoressia è l'esatto opposto della schiavitù, è la celebrazione dell'indipendenza del soggetto nei confronti dell'Altro. L'anoressica appare disumana per la sua volontà di separarsi da tutto, di fare a meno di tutto, la sua volontà è così inflessibile che riesce a vivere come se l'Altro non ci fosse. L'Altro al quale si rapporta l'anoressica non è che l'immagine idealizzata di se stesso: questo Altro al quale si rapporta l'anoressica non è che l'icona di se stesso. Il solo Altro che conta per lei, è l'altro dell'immagine speculare, è l'altro immaginario, il simile idealizzato, l'altro in quanto proiezione ideale del proprio corpo elevato alla dignità di un'icona, l'altro come incarnazione riflessa del proprio Io ideale, come doppio narcisistico del soggetto, l'altro idealizzato dell'immagine speculare del proprio corpo magro. Nell'anoressia la separazione non produce alcuna esperienza di separazione o perdita o mancanza. La separazione anoressica è senza lutto e porta a un rafforzamento dell'Io e a un irrigidimento identitario. Lacan definisce l'anoressia «separazione come difesa della separazione, separazione come scongiuro, raggirio, evitamento della separazione, poiché si tratta di una separazione che non è fondata sulla perdita ma che agisce come una negazione ostinata della perdita». Nell'anoressia la separazione è la conseguenza del rifiuto come esclusione e rottura con l'Altro e dunque esclude il lutto. Per staccare da sé l'oggetto cattivo e perturbatore, per operare la differenziazione tra sé e l'Altro, il soggetto dispone del movimento somatico primordiale dello sputare, che Freud indica come antecedente somatico espressivo dell'odio. L'anoressica deve externalizzare tutto ciò che gli impedisce di essere se stessa e separata, autonoma, autosufficiente e perfettamente padrone di se stessa. Essendogli ignoti i confini con l'Altro, ogni forma di assimilazione è percepita dall'anoressica come una minaccia, come la catastrofe di essere inghiottito dall'Altro. L'anoressico prova orrore della relazione con l'Altro perché teme di perdere se stesso e di essere travolto dall'intrusione dell'Altro. Si pone quindi l'esigenza della differenziazione all'origine dell'espulsione dell'Altro e della separazione dall'oggetto. Normalmente un soggetto vitale alterna dialetticamente movimenti di separazione a movimenti di ritorno all'Altro; nell'anoressica invece la separazione si pone come totale, esclusiva, definitiva, irreversibile e perfezionistica. Nei casi più gravi, nelle anoressie malinconiche, l'esigenza radicale di separazione da tutto viene a coincidere con una spinta alla morte. L'anoressia esprime la sua esigenza di separazione non a caso privilegiando l'età dell'adolescenza. Infatti è questa la fase della vita in cui più forte si fa sentire l'esigenza di separazione diretta a consentire il processo di formazione dell'identità peculiare di un soggetto ancora alla ricerca di una definizione, di una cifra di se stesso. Al contrario l'obesità si configura come patologia legata alla posizione infantile del bambino che dipende dall'Altro e vive l'impossibilità della separazione. Nell'obesità il deficit riguarda il movimento della costruzione della propria soggettività, l'individuo tende a mantenersi in una posizione di oggetto della volontà e della domanda dell'Altro, in una passiva accumulazione di godimenti senza soggettivazione. L'anoressia può anche manifestarsi come reazione di compensazione rispetto alla dipendenza dall'Altro, nella ricerca di una padronanza estrema e abnorme

come risposta alla mancanza di spazio soggettivo e di identità. L'anoressia esprime la volontà di separarsi per essere finalmente se stessi, soggetti autonomi, padroni di se stessi, indipendenti da ogni influenza, assolutamente liberi. Ma essendo unilaterale, la volontà emancipatrice dell'anoressica esclude ogni scambio con l'Altro e si limita a rivendicare una sterile quanto ostinata distanza dal mondo circostante, rifiutando per principio ogni proposta che venga dai genitori e dalla comunità circostante, in sostanza dalla cerchia di persone sovrastanti, invadenti e onnipresenti che rappresentano una minaccia per la sua identità. Nell'anoressia la separazione in quanto alternativa secca e non dialettica all'alienazione, è solo, come quella che troviamo in certe vicende adolescenziali, una pseudo separazione, cioè una separazione che non scaturisce dalla soggettivazione del debito simbolico ma dal suo rifiuto antidialettico. In pratica l'anoressica decide la separazione respingendo ogni forma di alienazione. L'ipertrofia della volontà, tuttavia, non priva l'anoressica del godimento, ma riesce a trasformare la stessa privazione in mezzo di godimento e la volontà di controllo può manifestarsi direttamente come pulsione di morte. Spesso l'anoressica si profila come rovesciamento reattivo di una condizione di totale dipendenza dall'Altro. Dopo che per lungo tempo il soggetto ha sopportato ogni forma di violazione, intrusione e assimilazione da parte dell'Altro, l'anoressia può diventare la contromisura che consente la separazione tra il soggetto e lo sfruttamento abusivo da parte dell'Altro. Nell'anoressia il rifiuto può fungere da appello, determinando consapevolmente una pressione sull'Altro (i genitori) che li fa precipitare in una condizione di impotenza e angoscia; può valere come difesa, in quanto negazione oppositiva dell'Altro; può funzionare come appetito di morte, quale si rivela unilateralmente nella volontà di separazione senza alienazione e senza debito, senza scambio simbolico: una volontà antidialettica che punta alla separazione assoluta, alla libertà che nega l'esistenza dell'Altro. Che cosa può generare il processo anoressico in tal modo se non follia, autodistruzione e morte? L'anoressia è una condizione opposta alla bulimia e alla dipendenza da droghe. A differenza di tutte le forme di dipendenza, che sono espressione della liquefazione dei legami, l'anoressia rappresenta una forma esemplare di solidificazione del soggetto, che tende a compensare il carattere aleatorio e fluttuante delle condizioni alternative, in cui il soggetto è disponibile a farsi condurre dalla tumultuosa successione di stimoli e fonti di eccitazione di ogni genere. L'anoressia solidifica il soggetto, ma in modo artificioso, isolandolo dalla dimensione sociale dei legami, con la pretesa di istituire un'autosufficienza perfetta, ma chiusa, sterile e mortifera. Il soggetto anoressico mira a rapportarsi non con l'Altro, che invece esclude categoricamente, ma con l'icona della propria immagine. Il soggetto anoressico è asservito all'Ideale incarnato nell'immagine del proprio corpo, come suggerisce Lacan, in una relazione ipnotica con la propria immagine, in cui è schiacciato dal senso di inadeguatezza rispetto all'ideale del corpo magro. L'immagine alla quale l'anoressica è asservito assume i tratti di una divinità esigente e spietata, persino incontentabile, che fa dell'anoressia una variante di culto religioso. L'esperienza dell'anoressica, spinta all'estremo, diventa così esperienza del vuoto feticizzato; il vuoto del corpo desensibilizzato procura un'ebbrezza tossica, un godimento del vuoto, godimento della desensibilizzazione, dello spegnimento delle passioni, godimento nirvani-

co. L'anoressica fa proprio il valore sociale della magrezza identificata con la bellezza, un'equivalenza riconosciuta che offre al soggetto l'illusione di possedere un'identità solida. La bellezza/magrezza è tuttavia anonima, è uno stereotipo in cui scompaiono i tratti specifici che differenziano il maschio dalla femmina. L'universale del corpo magro è l'universale della morte, gli scheletri appaiono in effetti tutti uguali ciò che appare nel corpo emaciato, negli scheletri anoressici, è la democrazia austera della morte. Senza contare che lo sforzo dell'anoressica di differenziarsi, di essere un soggetto singolare e unico, è vanificato dalla massificazione del modello seguito e del risultato ottenuto. Il corpo disincarnato e ischeletrito dell'anoressica è il risultato della volontà di autonomia assoluta nei confronti dell'Altro; un corpo non più umano, dissolto dall'illusione autopoietica e autotrofica.

A integrazione dell'analisi di Recalcati, si potrebbe coerentemente osservare che l'anoressia si presenta come un frutto tardivo e un'espressione estremizzata dell'umanesimo classico, per il quale l'uomo si distingue radicalmente dagli altri esseri viventi, ai quali si oppone per i suoi caratteri di autofondazione, autopoesi, totalmente irrelato e indipendente da ogni alterità. La farneticazione dell'anoressico è sostanzialmente la stessa dell'umanesimo, per il quale l'identità del soggetto è concepita come un'essenza statica e separata, che si deve proteggere da ogni forma di contaminazione e alterazione. L'autosufficienza autarchica dell'anoressico è la stessa proclamata dall'umanesimo classico riguardo alla natura dell'uomo in se stesso. Troviamo la stessa riduzione a monade dell'uomo, la stessa preoccupazione di evitare l'interazione con l'alterità, la stessa mortifera presunzione che possa svilupparsi un'identità viva e vera che prescindendo dall'interazione con l'alterità. Nell'anoressica il corpo viene rifiutato infatti come luogo di incontro con l'Altro ed è quindi rifiuto del corpo dell'altro sesso e del proprio corpo in quanto sessuato. L'anoressica aspira quindi a realizzare una condizione di corporeità eterica asessuata, in un regime di separazione assoluta che esclude l'interazione con l'altro. La riflessione della psicoanalisi sulle forme del disagio psichico obbliga ad affrontarne una – il panico – per la sua peculiare natura rivelatrice della condizione umana di abbandono, di inermità, di *Hilflosigkeit*, come direbbe Freud, che nessun Altro, nessun ordine di senso, ha il potere di riscattare integralmente. Che cosa rivela il panico se non l'inaffidabilità e inconsistenza ontologica dell'Altro, la sua sostanziale impotenza a guarire le ferite della morte, della sessualità e della violenza? L'epoca del panico è tuttavia l'epoca dell'evaporazione del Padre, pura terminologia Lacaniana di fine anni '70. In seguito alla scomparsa del Padre, vale a dire dell'Ideale con la sua direttiva verticale, i legami tra i membri del gruppo si sfaldano e il panico dilaga. L'epoca della caduta irreversibile del capo, del tramonto del Padre, è anche l'epoca, inevitabilmente, del panico come dispositivo permanente. Riprendiamo un luogo freudiano, che esplora l'archetipo di questa crisi nella morte del capo, l'abbattimento del Generale in battaglia, alla quale segue uno sbandamento delle truppe e un crollo della fiducia in se stessi. Ma il ruolo del Padre è decisivo nel mantenere la tensione tra legge e desiderio, nel mantenere aperto lo spazio di apertura all'Altro, nel processo di superamento della pulsione di morte che si confronta con l'Ideale dell'io. Il tramonto del Padre è all'origine di una serie di conseguenze psicopatologiche, tra cui in particolare la chiu-

sura autistica del soggetto in un mero meccanismo di godimento decomposto in espressione della pulsione di morte. Un soggetto in preda al panico, disorientato e senza confini, sradicato e sbriciolato, senza Ideali, va alla deriva oscillando tra liquefazione e rigidità, dipendenza illimitata e indipendenza autistica, bulimia e anoressia. Abolita la Legge dall'orizzonte della coscienza, il soggetto scivola lungo un crinale di narcisismo iperedonistico senza altro scopo se non quello di una ripetizione infinita di godimento senza l'Altro, quindi auto-godimento. Si constata che il narcisismo sembra dissociarsi dall'Ideale dell'Io per configurarsi come pura spinta autistica al godimento, come una declinazione possibile della pulsione di morte dando spazio a una clinica dove in primo piano ci sono sintomi caratterizzati dal ritiro narcisistico, dalla sconnessione dall'Altro, dall'antiamore, dal godimento monadico, dal rifiuto dell'Altro. Tempo di accelerazione convulsa che abolisce ogni esperienza autentica, il nostro è anche il tempo del panico, di smarrimento e arresto del desiderio in una condizione di congelamento e insieme di fibrillazione ossessiva della stimolazione. Possiamo allora collegare il panico permanente al declino del grande Altro, garante del senso dell'esistenza, una riserva cui attingere per conferire un qualche significato, per rendere comprensibili traumi e catastrofi individuali e collettivi. Un'esistenza immersa nel panico è senza senso, il panico in quanto tale è vissuto come assenza di significato, disorientamento. Il crollo di ogni sostegno, fondamento, che mantiene il soggetto in rapporto organico con il mondo, fa sì che al panico si accompagni la depressione. Panico associato a depressione: è questa la condizione dalla quale il discorso del capitalista promette il "divertimento illimitato" e un godimento compulsivo, fumogeno psichico, dissolto il quale resta solo la vertigine dolorosa del sentirsi non appartenere a nulla, abbandonati e senza scampo, alla deriva. Solo l'apertura all'Altro in ogni sua forma può salvare dalla condizione di deriva, sbandamento e non senso in cui le esistenze sono gettate; non la fermezza dell'anoressia, né la permeabilità illimitata e nichilistica del soggetto possono compensare il tramonto del Padre. Uscire dalla condizione di isolamento solipsistico le cui basi ideologiche le ritroviamo nell'umanesimo tradizionale, rappresenta la vera soluzione per gli esseri umani. Escludere il rapporto con l'alterità è il primo e fondamentale sviamento, che imbocca una via senza uscita. Infatti l'anoressica che mette in discussione le barriere che ha innalzato è travolta dal panico. E questo mette in luce la patologia strutturale della sua psiche, oscillante tra due estremi opposti, anoressia e panico. Se nell'anoressia il rifiuto dell'Altro riduce il soggetto a un vuoto fertilizio, il panico svela un soggetto in decomposizione, alla deriva, in liquefazione. Nel panico il timore di morire o di impazzire rivela l'esperienza di un corpo fuori controllo, senza direttive, che sovrasta e vanifica ogni possibilità di ordine e di senso. Anoressia e panico sono due modi diversi di rifiutare l'Altro. L'anoressica mira a sterilizzare il corpo e a renderlo inoffensivo, mentre chi è preso dal panico deve fare i conti con la minaccia sempre incombente di un corpo pulsionale che resiste alla sua integrazione nello spazio narcisistico della propria immagine. Si insiste qui sul dualismo psicologico che si instaura nell'epoca segnata dall'evaporazione della figura paterna: l'anoressia come ipertrofia della volontà, da una parte, e le dipendenze patologiche di ogni genere (dipendenza dal cibo, dalle droghe, dall'alcol, ecc.) come infiacchimen-

to estremo della volontà, dall'altra. Nell'anoressica l'idolo del corpo magro, dematerializzato, sostituisce l'Ideale capace di orientare il soggetto; non alimenta il desiderio dell'Altro, ma erige una fortezza che isola il soggetto dalla realtà, lo congela e lo esclude da ogni forma di esperienza dell'alterità, di contaminazione e di scambio. Non a caso l'idolo della magrezza estrema, scheletrica, esige lo spianamento di tutti i rilievi erogeni del corpo, il rifiuto del corpo come rifiuto del proprio corpo in quanto erotico-sessuale e rifiuto del corpo dell'Altro in quanto corpo animato da un desiderio. L'attacco di panico si profila come l'opposto dell'anoressia. A differenza dell'anoressica, vittima di una volontà inflessibile e dell'ideale narcisistico della padronanza perfetta, il soggetto esposto ad attacchi di panico è disorientato, il cui io non acquista, ma perde sempre più padronanza. Il panico sospende ogni rapporto con la realtà; come la bulimia, è segnato da una perdita di padronanza da parte di un soggetto smarrito, ma a differenza della bulimia, che è in rapporto con l'oggetto pulsionale dell'oralità, il panico è senza un oggetto definito. Nell'attacco di panico il soggetto non è travolto dalla pulsione fuori controllo, ma da dall'angoscia di perdizione e di abbandono. L'angoscia del panico non ha oggetto: è la risposta al di svelarsi della nuda esistenza del nostro corpo come in via di decomposizione, abbandonato alla dissoluzione di ogni senso della vita stessa. La solidificazione narcisistica dell'Io nell'anoressia, così come la frantumazione dell'Ideale dell'Io nel panico sono i due aspetti e le conseguenze della profonda crisi del complesso di Edipo e dell'uscita di scena della minaccia di castrazione. Questo spiega perché anoressia e panico non sono alternativi, e il trattamento efficace di un caso di anoressia possa determinare uno stato di panico e come, all'opposto, il soggetto possa trarre sollievo spegnendo gli attacchi di panico con l'adozione del volontarismo intransigente tipico dell'anoressia. Clinicamente si può trattare l'angoscia con l'anoressia, poiché l'indifferenza apatica dell'anoressia può essere un antidoto all'angoscia scatenata dal panico. Ma un trattamento di questo tipo non va in profondità, è transitorio ed effimero, poiché sullo sfondo di questa diffusione epidemica del disagio dell'anoressia e del panico troviamo la crisi storica della caduta del Padre edipico (inteso come colui che genera la forza del desiderio poiché pone il senso del limite) e della sua funzione orientativa. Sul piano più generale dei comportamenti della società contemporanea, appare del tutto evidente come l'inibizione sia stata sostituita da una disinibizione che si presenta in un agire spudorato, esibizionista, con il godimento come inedito imperativo categorico: molti casi di corruzione e di condotte immorali, oltre che illegali, di vario genere si segnalano per l'amoralismo dei protagonisti, per la loro esibita refrattarietà alla vergogna e al senso di colpa. Dinanzi al venire meno della centralità della rimozione quale conseguenza della crisi dell'Edipo, la clinica si interroga sull'applicabilità della psicoanalisi della società ipermoderna. È ancora possibile, sottoporre ad analisi soggetti che hanno perduto il loro centro di gravità, che hanno assimilato il discorso del capitalista (che impone la gratificazione del consumo immediato e ripetuto senza freni, inibizioni o esitazioni) e per i quali la parola non ha più alcun valore? Sono soggetti deprivati della capacità di simbolizzazione e quindi insensibili al discorso psicoanalitico, all'analisi che è fatta di parole, il cui significato rinvia a un inconscio che, oggi, non c'è o appare come un relitto del passato. Che senso può



avere una pratica psicoanalitica che ha a che fare con soggetti senza inconscio, che parlano senza attribuire alcun valore e significato a quello che dicono? Nell'epoca in cui si è perduta la dimensione dell'ordine simbolico, la funzione normativa del grande Altro (in termini di Legge che dispone dell'ordine condiviso dei valori di una Comunità civile), il soggetto appare destrutturato e la nuova clinica non può basarsi sul conflitto tra l'esigenza pulsionale e gli ideali sociali, ma dovrà mettere in conto che in primo piano c'è l'oggetto di godimento, sia esso cibo, droga, psicofarmaco, oggetto alla moda, oltre all'identificazione rigida con i sembianti della società, con gli idoli correnti. La crisi della funzione normativa dell'Altro simbolico ha fatto decadere lo stesso concetto di limite connesso all'Edipo. In sostanza, scomparsa la minaccia di castrazione – la castrazione come limite per antonomasia – non c'è più alcun limite, alcun confine, alcuna misura.

Senza inibizione e rimozione, l'inconscio non esiste; e un soggetto senza inconscio non presenta sintomi che facciano parlare simbolicamente il rimosso, secondo l'impostazione psicoanalitica freudiana. Non ci sarà più decifrazione /interpretazione/analisi dei sintomi che costituiscono il linguaggio della nevrosi, per cui quale sarà il compito della psicoanalisi? La nuova clinica deve fare i conti con la mancanza fondamentale o l'esiguità del sintomo come metafora e simbolo: Nell'oscillazione anoressico bulimica non si dà sintomo come metafora ma incollamento olofrastico del soggetto all'identificazione idealizzante (anoressia) o alla dipendenza dall'oggetto pulsionale (bulimia). Nel testo in esame – *L'uomo senza inconscio* – Recalcati conferisce al dualismo psicologico sopra delineato un respiro più largo, commentando in parallelo le tesi sostenute da Massimo De Carolis (*Il paradosso antropologico*, 2008), di Lacan e di Bion. De Carolis parte dalla doppia esigenza degli esseri umani: esigenza di protezione, ordine, sicurezza, e insieme di apertura, rischio, avventura, spinta verso l'incertezza e l'insicurezza (contingenza). Le due esigenze, secondo De Carolis, per quanto diametralmente opposte, devono trovare soddisfazione, l'una non può essere sacrificata a beneficio dell'altra; infatti la prima esigenza, da sola, condurrebbe a chiudersi in un recinto statico e difensivo, di paranoide ostilità nei confronti del mondo; la seconda esigenza, da sola, sarebbe di contingenza illimitata e porterebbe alla dissoluzione di ogni forma di prevedibilità, impedendo la formazione di istituzioni stabili. Lacan individua nell'alienazione e separazione il doppio movimento della soggettivazione: l'apertura all'Altro è possibile solo partendo dal doppio movimento di identificazione/alienazione, appartenenza/erranza, separazione/distacco; essa è ricerca dell'Altro da cui mi sono separato. Bion definisce l'esistenza come conflitto permanente tra narcisismo e socialismo, tra affermazione della propria differenza e rivendicazione della propria appartenenza al gruppo.

L'anoressia illustra bene la dissociazione patologica, non dialettica, per cui la nicchia in cui si rifugia l'anoressica diventa una forma di vita che si oppone staticamente al mondo, istituendo la variante patologica del paradosso antropologico, dacché la ricerca della protezione e della sicurezza si risolve in una permanenza illimitata in una condizione di isolamento dal mondo e di rigetto permanente dell'apertura all'Altro e quindi alla contingenza, al rischio e all'evoluzione della vita stessa. La difesa estrema

della vita uccide la vita. La psicoanalisi affronta in modo problematico il rapporto del soggetto con il proprio corpo, respingendo la tesi per cui il soggetto non ha, ma è il suo corpo. La psicoanalisi insegna che tale coincidenza del corpo con il soggetto non esiste. Il mio corpo non è mai assoggettato alla mia volontà, non è mai mio completamente, come dimostrano il dolore, la malattia, la morte e anche l'eccitazione sessuale. Il corpo non incombe come alterità ingovernabile solo quando gli organi funzionano perfettamente, solo allora riesco a sperimentare senza fatica e senza sforzo la perfetta identità del mio essere con il mio corpo. In linea con le riflessioni di Lacan, si propone la definizione del corpo umano come luogo dell'Altro. In primo luogo, il corpo è prodotto dall'Altro, dato che si configura come risultato di una lunga serie di condizionamenti culturali e di operazioni linguistiche. Il soggetto non è il corpo che abita. Inoltre il corpo è luogo dell'Altro anche nel senso che il soggetto non governa il proprio corpo, gli sfugge; il corpo è tutt'uno con l'inconscio. L'alterità ingovernabile che il corpo rappresenta si configura diversamente a seconda che si tratti del corpo maschile o femminile. A differenza di Freud, per Lacan avere il fallo non è una condizione di superiorità nell'uomo rispetto alla donna. Per Lacan il fallo non è il simbolo del potere, quanto piuttosto di una certa idiozia, di un ingombro del soggetto. L'uomo può trattare il proprio corpo come se fosse un fallo (come accade nel culto maschile, del tutto ipermoderno, della muscolatura possente); tuttavia il fallo è qualcosa che si aggiunge al corpo, così che si può dire che l'uomo non è, ma ha il fallo. Di conseguenza il godimento maschile è tendenzialmente circoscritto all'organo fallico. La donna non ha il fallo a disposizione, può essere quindi più esposta alla depressione che consegue al fallimento del discorso amoroso, giacché la perdita d'amore è una perdita d'essere che riattiva il "non avere" di fondo della donna, ovvero la traccia reale della castrazione scritta anatomicamente sul proprio corpo. Tuttavia, senza l'ingombro fallico, la donna è anche più libera e più ricca, aperta a un godimento senza limiti, non riducibile alla dimensione fallica e non localizzabile nell'organo fallico. La degenerazione ipermoderna della vita amorosa si rivela nella riduzione del carattere infinito e improprio del corpo femminile al corpo definito dalla sessuazione maschile, al corpo caratterizzato dall'ingombro fallico. L'immagine che la donna ha del corpo si restringe all'avere-fallico: va di moda un tipo di corpo che, letteralmente, bisogna avere per essere, ma facendo a meno del desiderio dell'Altro. Il corpo alla moda in sostanza è un corpo consumistico, che non entra nello scambio con l'Altro sul piano sessuale. Questo fa sì che la degenerazione della vita amorosa, la scissione di godimento e amore, si sia estesa anche alla psicologia femminile e sia divenuta una specie di pedagogia ipermoderna, per la quale il sesso senza amore viene proposto come una virtù, la liberazione della sessualità dal senso di colpa dopo secoli di oppressione. Anche il rifiuto della maternità è un altro effetto della degenerazione della vita amorosa in epoca ipermoderna. La maternità non è più il modo attraverso il quale una donna si riappropria del fallo assente (secondo la lettura freudiana dell'equivalenza bambino=fallo), ma è diventata per molte donne un handicap che ostacola la carriera e l'affermazione di sé, dunque un motivo di svalorizzazione fallica. L'infertilità femminile, non accompagnata da danni organici, è un altro sintomo del rifiuto della maternità da parte della donna, la

quale percepisce la maternità come incompatibile con l'immagine fallica della donna divenuta ormai dominante nella società ipermoderna. L'altro fenomeno sintomo è l'esibizione della maternità come manifestazione di potenza fallica. Viene esibito il corpo della donna che ha il fallo o della donna-madre che manifesta una autoconsistenza chiusa su se stessa, senza implicare il terzo, dunque prescindendo dall'esistenza o meno del padre, rigettando la castrazione e la differenza sessuale che essa implica. Il ventre gravido ostentato rinvia all'ingombro fallico, vissuto come fallo immaginario (il figlio generato da sola). Il rifiuto di passare attraverso il desiderio dell'Altro raggiunge il suo culmine nell'anoressia, dove ciò che conta è solo il legame con il proprio corpo. Recalcati definisce l'anoressia come la glaciazione del carattere liquido del discorso amoroso ipermoderno. Viceversa, la modalità opposta di escludere l'Altro dal discorso amoroso consiste nel ridurre il corpo a mero strumento di godimento, in comportamenti oggi molto diffusi, che si segnalano per lo sforzo che rappresentano di superare l'angoscia senza incontrare l'Altro, senza trovare sostegno sul desiderio dell'Altro. La degradazione della vita sessuale femminile consiste proprio nell'illimitata del godimento contrasta con la generatività del desiderio: la prima dissipa e consuma la vita, la seconda potenzia la vita in quanto si pone un limite, si contiene e non aspira mai a godere tutto, a sapere tutto, a essere tutto. Il godimento che non brucia la vita è quello che si ottiene rinunciando all'incesto, ovvero all'impossibilità di avere tutto, godere di tutto, sapere tutto, essere tutto. Dunque, senza la castrazione simbolica non è possibile alcun desiderio autentico, ma si dà semplicemente una smania sfrenata di godimento incestuoso, incapace quindi di porsi alcun limite. Implicitamente, l'autore propone una nuova definizione dell'incesto, se vogliamo allargata ma anche più precisa: l'incesto è quella pratica che consiste nella ricerca del godimento di qualsiasi oggetto, in qualsiasi modo e direzione, senza alcun limite. L'incesto riflette la perdita della capacità di concentrare risorse ed energie nella progettualità del desiderio, è l'appiattimento distruttivo sul godimento narcisistico in obbedienza alla mera pulsione, in assenza della figura paterna interiore, istanza di castrazione e capace di arginare, differenziare e disciplinare una libido altrimenti anarchica. La corsa impazzita della macchina del discorso del capitalista vorrebbe cancellare il desiderio e fare esistere solo l'utopia nichilistica di un consumo senza soddisfazione e senza Comunità possibile; consumo di Uno solo, godimento di Morte senza Eros, annullamento del soggetto del desiderio nell'individualismo cinico e autistico del godimento dello Stesso.

Ma che cos'è più precisamente il desiderio? Illustrerò le diverse facce del desiderio, sulle orme del maestro Lacan. Se si dovesse definire l'elemento che accomuna tutte le varietà del desiderio, allora potremmo indicare l'esperienza del sentirsi superati da una forza di cui l'Io non ha il controllo, e che non può essere contrastato dalla volontà cosciente. L'Io non decide il desiderio, ma è deciso dal desiderio; nell'esperienza di desiderio l'Io non è mai padrone di se stesso; Lacan considerava la malattia mentale per eccellenza il credersi un Io, la fede cieca di essere quell'Io che si crede di essere. Ebbene, l'esperienza del desiderio viene a smentire proprio questa credenza dell'Io, nel momento in cui l'Io stesso è spinto, portato, invaso, superato dal desiderio inconscio. La follia più grande è quella di credersi un Io, la sua pretesa narcisistica di governare il

desiderio che invece lo assoggetta. Per guarire dalla follia l'Io deve abbandonare la credenza di essere un Io e assumere responsabilmente questa trascendenza del desiderio che è altro dall'Io e insieme è suo. Siamo quindi posti dinanzi a un paradosso, quello per il quale deve poter esistere una responsabilità senza padronanza e deve essere possibile fare nostro proprio quel desiderio che ci oltrepassa e ci sottomette. Possiamo circumnavigare circa dieci dimensioni del desiderio. La prima dimensione del desiderio è il desiderio invidioso, che Lacan esemplifica con l'episodio del fratello di latte rosso dalla gelosia, riferito da Agostino d'Ipbona nelle sue Confessioni:

*“ Ho veduto io stesso con i miei occhi un bimbo geloso, non parlava ancora, eppure col volto pallido e lo sguardo torvo guardava con invidia il fratello che allattava dal seno materno ”.*

I bambini imparano presto a desiderare un oggetto non perché possiede qualità speciali, ma solo perché è desiderato da un altro bambino. L'oggetto è agognato in quanto è oggetto del desiderio di un altro, dove il genitivo soggettivo indica che siamo dinanzi al desiderio mimetico di cui René Girard parla a partire da “Menzogna romantica e verità romanzesca”. Non si mette in conto la teoria mimetica, ma l'ambivalenza dell'invidia che già Lacan aveva osservato, ciò corrisponde perfettamente a quella che l'antropologia girardiana ha studiato da vicino. L'invidia non è solo ostilità nei confronti di qualcuno che ostacola la soddisfazione di un desiderio sorto dall'intrusione di un altro, ma è anche idealizzazione dell'oggetto invidiato, concepito come personificazione dell'ideale. Di qui l'oscillazione del desiderio invidioso tra aggressività e idealizzazione. Come nella teoria mimetica coesistono ammirazione e odio per il modello/ostacolo, così nella teoria lacaniana l'oggetto più amato è anche il più odiato. Se nel mio desiderio imito il desiderio dell'altro, allora possedere l'oggetto che lui possiede significa prendere il suo posto e diventare quindi il proprio ideale realizzato nell'altro. Il desiderio invidioso contiene i presupposti del conflitto. Lacan preferisce osservare che il desiderio invidioso non riesce a sopportare la soddisfazione dell'altro, di cui vorrebbe prendere il posto per raggiungere quella soddisfazione che lui non ha. L'invidioso si dispera perché non riesce ad essere quella vita pienamente realizzata che vede nell'invidiato. Ecco perché Lacan avrebbe sostenuto che il desiderio invidioso non è invidioso di niente, di nessun oggetto, se non invidioso della vita, della vita stessa dell'altro. Dall'impotenza tormentata del desiderio invidioso si esce mediante il desiderio dell'Altro. Se il desiderio invidioso rimane sprofondata nella melma di una rivalità del tutto sterile, il desiderio dell'Altro si manifesta come legame positivo, come una domanda o preghiera rivolta verso l'Altro. Questo Altro è il padre, simbolo della Legge, colui che è capace di portare la parola e di preservare una distanza dallo specchio che premunisce dal legame narcisistico con l'altro. La preghiera come invocazione rompe – come accade per la parola del Padre – la fusionalità narcisistica dello specchio e la distruttività che ne scaturisce. Solo la parola del Padre, a tutela delle generazioni, assegna al figlio il suo posto nell'esistenza, iscrivendolo in un orizzonte simbolico di trascendenza. Solo la parola del Padre offre la possibilità di essere riconosciuti come figli, vale a dire come esseri umani. Il riconoscimento reciproco di padre e figlio – tu sei mio figlio, tu sei mio padre – è la condizione affinché la vita sia sentita come voluta e piena di valore, affinché la propria esistenza sia avvertita come dotata di senso, sia un

evento umano irriducibile a un accadimento naturale, puramente biologico. “Io sono tuo padre” significa quindi, né più né meno: “La tua esistenza è voluta e inscritta in una discendenza simbolica, la tua esistenza accade nel mondo non come un fatto di natura – non è pioggia o vento -,ma come un evento che cambia per sempre il senso del mondo”. La vita acquista un senso solo se è inscritta simbolicamente nell’Altro, solo se è desiderata da un altro desiderio. Il desiderio umano è desiderio di riconoscimento. La struttura simbolica del riconoscimento implica che il desiderio sia desiderio dell’Altro desiderio, desiderio del desiderio dell’Altro, dunque non desiderio di qualcosa, ma desiderio del suo desiderio, desiderio di essere desiderato dall’Altro . La parabola evangelica del figliol prodigo in questo caso esemplifica quella dialettica del riconoscimento in cui convergono Hegel e Lacan. Il conflitto tra generazioni diventa rovinoso quando mancano i presupposti del riconoscimento simbolico del desiderio dell’Altro. Per questo il peggiore equivoco educativo è la parificazione di padre e figlio come amici, la relazione padre-figlio puramente simmetrica, priva del riferimento simbolico alla trascendenza. Perché solo la parola del Padre dà Nome e Senso alla vita del figlio, solo il nome del Padre permette di essere nominato in quanto figlio. Detto in estrema sintesi: La paternità implica sempre un atto di parola, un atto di responsabilità, l’atto di una adozione simbolica del figlio. Il figlio ha una vita piena di senso solo se può esaudire il suo desiderio di essere desiderato dal desiderio dell’Altro, se può iscriversi nell’ordine del mondo in quanto oggetto del desiderio del Padre. In questo caso il desiderio non riguarda un certo oggetto, ma il desiderio stesso: “Desidero che tu mi desideri”. Il desiderio è desiderio di essere desiderato dal desiderio dell’Altro. E’ questo è la seconda dimensione del desiderio.

Nel cristianesimo essere figli dello stesso Padre, il Dio che abita nei cieli, evoca l’amore di Dio quale carattere fondamentale. Dio ama l’uomo a tal punto da inviare Gesù tra gli uomini per convertirli e salvarli con il sacrificio della sua vita. I credenti pregano Dio Padre esortandolo a fare ciò che già appartiene alla sua stessa natura di Padre: essi gli chiedono di amarli, esprimono il loro desiderio di essere amati da Lui. In termini lacaniani, desiderano essere desiderati dall’Altro, desiderano il desiderio dell’Altro. Il desiderio dell’Altro è una figura decisiva sia sul piano psicologico/esistenziale, sia su quello teologico. Come il figlio ha bisogno del padre per dare un nome e un senso alla propria vita che altrimenti sarebbe un mero evento biologico, così le comunità umane devono potersi rivolgere a Dio Padre per sapere che sono governate dalla Provvidenza, che il corso degli eventi ha una sua logica interna. In entrambi i casi è posta la necessità del riconoscimento da parte dell’Altro, la condizione affinché la nostra vita sia accettata come buona e vera. Per accettare noi stessi, per dare un senso all’esistenza che abbiamo ricevuto, dobbiamo essere riconosciuti dall’Altro. E come il maestro sottolinea, l’esperienza del riconoscimento è possibile solo mediante la parola, una parola che si soddisfa dell’ascolto dell’Altro. Di qui la preghiera, che è parola ascoltata dall’Altro. Per questo il dono più grande che possiamo fare al prossimo è l’ascolto della sua parola, né più né meno. Se tu mi parli e io ti ascolto in silenzio, la tua esperienza di riconoscimento sarà piena di riconoscenza; quello che mi dici, dopo avermelo detto, non sarà più così detestabile come prima. La parola ascoltata crea un ponte

tra chi parla e la sua stessa vita; è come se quella vita da estranea gli divenisse familiare, da inaccettabile vivibile, da insopportabile gradita, da priva di senso diventa razionale.

Nell'anoressia è portata all'estremo l'esigenza di essere riconosciuti dall'Altro come soggetti e non solo come corpi da nutrire, l'esigenza di essere ciò che manca all'altro, la preoccupazione di avere un posto nell'altro, di possedere un valore per lui, di avere un senso in quanto desiderato dall'altro. La domanda primaria e fondamentale non è richiesta di cibo o beni materiali, ma quella di essere avvertiti come mancanza: "Puoi vivere senza di me?" Chi dona un senso alla nostra vita se non il Padre, quell'Altro al quale possiamo mancare, per il quale la nostra esistenza non è solo un fatto biologico, ma possiede un valore insostituibile? Voler essere un soggetto e non solo un oggetto per l'Altro dell'amore, è la richiesta presente in ogni rapporto d'amore autentico. Questo è il senso di molte anoressie infantili. Il desiderio che l'altro mi desideri, che io valga per lui e che gli manchi, indica la natura relazionale del desiderio e l'interdipendenza degli esseri umani, in contraddizione con la pretesa autarchica che nega la provenienza e il debito con l'alterità. La struttura del desiderio come desiderio dell'Altro, vale a dire desiderio del desiderio dell'Altro, apre sulla dipendenza di ciascuno dall'Altro nella sua sfera più profonda. Non riconoscere un senso alla propria vita significa non essere oggetto del desiderio dell'Altro, non avere nessuno al quale si manca. L'amore di Dio è la dimensione teologica del desiderio: se Dio mi ama, significa che Lui crede in me e che Gli manco. Il desiderio di essere oggetto del desiderio dell'Altro, se l'Altro è Dio stesso, non può essere disatteso, perché l'amore di Dio è infinito. Il Dio che si fa uomo entra nel mondo affinché a nessuno sia negato il riconoscimento, affinché ciascuno abbia soddisfatto il proprio desiderio di essere oggetto del desiderio dell'Altro. Quando desidero essere oggetto del desiderio dell'Altro, non posso accontentarmi di un desiderio finito o intermittente. Se il senso della mia vita dipende dal riconoscimento che viene dall'Altro, questo Altro deve precedermi e comprendermi, deve essere la dimensione che compensa il venir meno degli affetti umani, la fonte che guarisce dalle defezioni terrene. L'analisi fin qui esaudita assume quindi un significato che va oltre le sue stesse intenzioni, se consideriamo il carattere relazionale del desiderio e la trascendenza dell'Altro, che rimane in ogni caso inoggettivabile. Il desiderio di essere oggetto del desiderio dell'Altro è destinato a rimanere insoddisfatto: nessuna prova è mai sufficiente, nessuna attenzione placa la brama di riconoscimento rivolta all'Altro. L'Altro è sempre irriducibile, sfuggente, in una parola: trascendente. Se mi dice che gli manco, devo credergli, non ho alternativa, perché solo Lui può restituirmi il senso della mia vita, solo Lui può rendermi felice. "Dì soltanto una parola ed io sarò salvato!" si celebra al momento dell'Eucarestia. Come potrei verificare l'adempimento del mio desiderio di essere oggetto del desiderio dell'Altro, se è in gioco il senso della mia vita e non la soluzione di un problema banale? Non è forse l'amore, in quanto desiderio di riconoscimento dell'Altro, una fede? E la fede in Dio non è a sua volta il desiderio di un riconoscimento senza confini, incondizionato? Il desiderio di essere oggetto del desiderio dell'altro può essere soddisfatto dalla parola dell'altro, quando questi confessa: "Mi manchi!". Il desiderio che l'altro mi desideri può essere giustifi-

cato dal fatto che io lo desidero. Può esserci un rafforzamento del desiderio dell'Altro, vale a dire del desiderio di essere oggetto del desiderio dell'altro. Il rapporto d'amore si fonda così sull'esigenza di essere riconosciuti da un altro, che sta per il Padre, ne prende il posto, per riattivare sul piano della vita adulta l'esperienza del desiderio di essere oggetto del desiderio dell'altro. L'amore restituisce alla nostra vita, per opera del riconoscimento di un altro, il valore, il significato che noi da soli non sapremmo vedervi. Senza l'amore, vale a dire senza il nostro essere diventati oggetto del desiderio dell'Altro, la nostra esistenza sarebbe anonima e brutalmente infelice. L'altro al quale chiediamo di essere riconosciuti nel rapporto d'amore non è però un altro qualsiasi, è qualcuno che irrompe nella nostra vita e ci colpisce per la sua unicità, qualcuno per il quale nutriamo immediatamente fiducia, stima e ammirazione. Non può essere un amico o un conoscente, ma qualcuno che si rivela insuperabilmente capace di evocare e sostituire la figura paterna in senso non regressivo ma evolutivo. Questo altro ha per noi un valore insostituibile, senza di lui non saremmo niente, finalmente ci sentiamo ricolmi di gioia, la nostra vita è cambiata radicalmente; avvertiamo di esistere come individui solo se amati. E solo in quanto amati, possiamo dare amore a nostra volta. L'amore ci fa sentire vivi appieno perché siamo riconosciuti, senza amore siamo cadaveri ambulanti, povere cose senza senso. L'amore è la prova migliore del fatto che la nostra vita si fonda sul riconoscimento dell'altro. Non è l'essere accuditi e soddisfatti nei bisogni materiali ciò di cui hanno bisogno i bambini, ma del desiderio dell'altro; solo la presenza del desiderio dell'altro permette la trasmissione del senso della vita attraverso la parola. In questa epoca di evaporazione del padre, il soddisfacimento del bisogno fondamentale, quello di essere oggetto del desiderio dell'altro, è a rischio. Quel bisogno può essere soddisfatto solo dalla parola del padre. Fare esperienza del riconoscimento significa incontrare la singolarità della propria vita; e l'esperienza fondamentale del riconoscimento è quella della parola, la quale si soddisfa nel sentirsi ascoltata: la parola si soddisfa nell'ascolto dell'Altro. La mia parola è riconosciuta solo quando viene ascoltata. Il desiderio del desiderio dell'Altro può scivolare nella nevrosi quando la dipendenza del desiderio dal desiderio dell'Altro diventa patologica nel senso che il soggetto non riesce a desiderare nulla se non passa attraverso il desiderio dell'Altro. Quindi il mio desiderio del desiderio dell'altro si soddisfa solo mediante il riconoscimento da parte dell'Altro (il padre ad esempio che dice al figlio: Figlio mio!), ma al tempo stesso io avverto la necessità di avere un desiderio mio proprio, perché sono chiamato personalmente ad assumere la responsabilità del desiderio che mi assoggetta. La contraddizione del desiderio umano – contraddizione destinata a rimanere una tensione irrisolta – consiste proprio in questo: Da una parte il desiderio è legato al desiderio dell'Altro che è il nutrimento simbolico del desiderio stesso, dall'altra però il desiderio si rivela essere una spinta assolutamente singolare alla propria realizzazione che non dipende dall'Altro. La contraddizione, riflette la condizione strutturale del desiderio umano, che oscilla continuamente tra il desiderio dell'Altro e il desiderio di avere un desiderio proprio. La nevrosi si configura allora come stallo, prevalere unilaterale del desiderio dell'Altro, come se la meta fosse il riconoscimento da parte dell'Altro e non invece ottenere il riconoscimento dell'Altro nel proprio desiderio. Il deside-

rio dell'Altro è appagato solo quando l'Altro riconosce il mio desiderio come mio proprio. La nevrosi sarebbe la mera aspirazione al riconoscimento da parte dell'Altro, senza alcuna soggettivazione del desiderio, senza averlo fatto proprio. La dialettica del riconoscimento dell'Altro si compie quando l'Altro riconosce il mio desiderio come mio proprio. L'arresto patologico del riconoscimento si verifica quando il soggetto si accontenta di rimanere in una condizione di dipendenza acquiescente dall'Altro. La patologia opposta si presenta invece quando il soggetto si propone come l'unico, senza alcun rapporto con l'Altro e con il suo desiderio: il rifiuto di ogni dialettica del riconoscimento, di ogni forma di debito e dipendenza dall'Altro si esprime in una rivendicazione narcisistica di originalità assoluta. Il riconoscimento dell'Altro è un'esigenza così forte che costringe ad accettare la dipendenza dall'Altro, ma altrettanto forte è l'esigenza di avere un proprio desiderio, di poter generare da sé il proprio desiderio senza dover dipendere dal desiderio dell'Altro. Da una parte l'Altro è sentito come condizione imprescindibile del riconoscimento della mia vita e della sua iscrizione in un ordine di senso; dall'altra l'urgenza di affermare il mio desiderio mi spinge a negare l'esistenza dell'Altro, a concepirmi come autarchico, a misconoscere l'oggettiva interdipendenza degli esseri umani. Nell'ambito di riconoscimento di tale interdipendenza, all'esigenza del riconoscimento dell'Altro corrisponde il bisogno di essere riconosciuti nel proprio desiderio, nel desiderio come proprio. L'esigenza di essere amati dall'Altro assoluto coesiste quindi con lo sforzo di negare l'esistenza di Colui dal quale il soggetto vuole emanciparsi per avere un desiderio proprio. Affermazione e negazione dell'esistenza di Dio sono così i due poli del movimento dialettico del riconoscimento, che è autentico quando il soggetto chiede all'Altro di riconoscere il proprio desiderio come proprio. Il desiderio di essere desiderati dall'Altro esprime la tensione tra i due poli. Il desiderio non è solo dell'Uno o dell'Altro, ma di entrambi. Se fosse solo dell'Uno, avremmo un (impossibile) solipsismo autarchico, se fosse solo dell'Altro, l'interdipendenza si esaurirebbe nel riconoscimento. Proviamo a istituire un parallelo tra la dialettica lacaniana del riconoscimento e l'antropologia mimetica di Girard. L'imitazione del desiderio dell'altro, secondo la teoria mimetica, è il fondamento delle relazioni tra gli esseri umani, che sono interdipendenti e non saprebbero che cosa desiderare se non avessero un modello, qualcuno da imitare. Nessuno però ammette di aver imitato un altro e tutti rivendicano il loro desiderio come proprio, originale. La realtà dell'imitazione rimane dunque occulta a soggetti che agiscono come se gli altri non avessero alcuna parte nei loro desideri. Ma in tal modo si espongono a una radicalizzazione della dipendenza dal desiderio dell'altro nel momento in cui l'imitazione diventa reciproca. Il modello diventa rivale proprio perché manca nel discepolo il riconoscimento del fatto che il suo desiderio proviene dal modello, e il modello fa lo stesso con il discepolo. Essi non sono in grado di riconoscersi come dipendenti l'uno dall'altro e la violenza reciproca si nutre della convinzione di entrambi di essere unici, originari; si preoccupano parossisticamente di differenziarsi accrescendo la veemenza delle loro reazioni speculari, ma in realtà si stanno abbandonando all'imitazione reciproca automatica. Sentono il bisogno di affermare con la violenza un desiderio che non hanno ancora soggettivizzato, fatto veramente proprio. L'antropologia mimetica riconduce



la violenza al misconoscimento dell'origine mimetica del desiderio, poiché i contendenti che si battono in un crescendo parossistico sono vittime dell'autoinganno: ignorano che il rivale contro cui si battono è in realtà il modello ammirato e imitato. La subordinazione al modello e il distanziamento dal medesimo sono momenti distinti, separati da una censura che impedisce la tensione dialettica del riconoscimento e della differenziazione. L'altro non è il mio padrone al quale devo rimanere sottomesso, ma non è neppure il nemico assoluto, l'ostacolo odioso tolto il quale potrei finalmente essere felice. Acquiescenza e negazione dell'altro sono due poli che, nella teoria mimetica girardiana, rimangono strutturalmente separati, secondo uno schema teorico la cui ragion d'essere risiede unicamente nell'esigenza di sviluppare una genesi della violenza e di accreditare una soluzione – quella indicata dai vangeli – che Girard intende quale unico efficace superamento dello schema vittimistico che celebra l'espulsione della violenza con una violenza definitiva. La sfida della teoria lacaniana sembra essere invece quella di mostrare come il soggetto possa rimanere in equilibrio tra il riconoscimento del desiderio dell'altro e l'affermazione del proprio desiderio – equilibrio difficile, come abbiamo osservato, sempre sul punto di scivolare a uno dei due estremi: passiva subordinazione all'altro quale unica realtà o negazione della realtà dell'altro. Le due teorie, lacaniana e girardiana, si fondano sul comune presupposto dell'interdipendenza dinamica tra gli esseri umani, per la quale ciascuno impara a desiderare dal desiderio dell'altro, ma rivendica l'esigenza che il suo desiderio gli sia riconosciuto come suo proprio.

La terza dimensione del desiderio non è quello dell'invidia né quello del Padre, bensì quello della mantide religiosa, che divora il proprio partner durante l'accoppiamento. Qui è in gioco il carattere enigmatico del desiderio dell'altro, che mette il soggetto in un stato di angoscia, trattasi infatti del contraddittorio desiderio di angoscia. Lacan invita i suoi allievi a immaginare che tra loro ci sia una mantide e che essi indossino una maschera che raffigura il volto della mantide maschio. La sensazione di essere inghiottiti dalla mantide femmina non scatena forse l'angoscia? E infatti secondo Lacan l'angoscia è scatenata proprio dalla «sensazione di essere in balia del desiderio dell'Altro, di essere ridotti a un oggetto nelle mani del capriccio dell'Altro, di essere l'oggetto inerme del godimento senza limiti e insaziabile dell'Altro». L'impossibilità di fuga, essere ridotto a un corpo tra gli altri, questo scatena l'angoscia. Nessuna tensione dialettica è presente in questo ritratto del desiderio, dove il soggetto è del tutto impotente e schiacciato rispetto al desiderio dell'Altro: Non è il nostro desiderio che si dirige verso l'Altro desiderio, non è il nostro desiderio che ricerca il desiderio dell'Altro, ma è il desiderio dell'Altro che ci investe, ci sommerge, ci lascia sospesi in uno stato di angoscia.

Non essere padroni di se stessi, essere in balia dell'Altro, essere consegnati all'onnipotenza dell'Altro, come lo sono i bambini, questa è l'angoscia. Certamente gli esordi della vita dalla nascita sono contrassegnati dalla dipendenza dall'Altro, ma proprio per questo l'individuo crescendo sviluppa una crescente insoddisfazione per questa dipendenza, se l'Altro non ha l'accortezza di riconoscere il desiderio del soggetto di avere un proprio desiderio e di essere indipendente. L'indipendenza ha bisogno del riconoscimento dell'Altro per essere autentica, a sua volta la dipendenza dall'Altro vale

solo in rapporto all'esigenza di sviluppare l'indipendenza nel soggetto dipendente. L'interdipendenza è dunque dinamica e dialettica, mentre l'univocità di una dipendenza che è solo dipendenza schiacciante dall'Altro e dell'indipendenza che nega la realtà dell'Altro, rappresentano due deviazioni patologiche dalla normalità evolutiva. Se l'Altro non offre alcun riconoscimento, non è portatore della parola detta e ascoltata, ma solo l'enigma di un desiderio che si dirige enigmaticamente verso il soggetto, questi cade in preda al panico come chi non abbia via d'uscita e si senta in trappola. L'immagine che potrebbe rappresentare al meglio l'angoscia paralizzante dinanzi al desiderio dell'Altro che fagocita, è la scena di progressivo e ineluttabile avvicinamento del pianeta Melancholia il quale, nell'omonimo film (2011) di Lars von Trier, alla fine inghiotte letteralmente la Terra mettendo fine a ogni cosa. Il quarto paradigma del desiderio è il desiderio di Niente, incarnato nella figura di Don Giovanni di Mozart. Il seduttore, lo sciupafemmine, il galletto per intenderci. La struttura fondamentale del desiderio è desiderio del desiderio dell'Altro. Il desiderio può anche presentarsi come minaccia enigmatica di essere divorati dall'Altro. Il desiderio di Niente invece non è più in relazione con l'Altro, perché non è più desiderio dell'Altro, è desiderio senza alcun oggetto. Il desiderio infatti non è solo la necessità del legame con l'Altro, ma è anche desiderio d'Altro, che spinge al di là di ogni possibile oggetto e al di là di ogni riconoscimento e soddisfazione. Il desiderio di Niente esprime questa dimensione diabolica e perennemente insoddisfatta del desiderio, quella dimensione del desiderio che non s'incarna solo nell'isteria, ma anche nella spinta compulsiva al nuovo, al non ancora visto e al non ancora conosciuto, all'al di là dell'oggetto a disposizione. Il desiderio di niente, o desiderio d'Altro, è allora l'opposto del desiderio dell'Altro. Il desiderio di niente affoga in un'insoddisfazione permanente; è un desiderio irrequieto che nessun oggetto può appagare. La figura di Don Giovanni, come quella di certe isteriche, rappresenta bene questa fuga incessante del desiderio d'Altro: alla fine della loro vita si accorgono di non aver concluso niente per aver obbedito alla legge del desiderio d'Altro, del desiderio di niente. L'oggetto a disposizione non è mai sufficiente, la soddisfazione è sempre dopo, altrove, mai qui e adesso, sempre di là da venire. E ricordo ancora che Lacan condannava il desiderio utopico: il differimento indefinito della soddisfazione rivela l'intenzione profonda di lasciare insoddisfatto un desiderio che, se si realizzasse, cesserebbe di esistere; il problema di certe isteriche e di certi rivoluzionari di professione è quello di mantenere vivo il desiderio impedendone la soddisfazione. Le mode della società dei consumi sfruttano abilmente il desiderio come desiderio di niente, che è insieme desiderio di nuovi oggetti, subito messi da parte dopo l'acquisto, in una tormentata e rovinosa corsa all'acquisto dell'ultimo prodotto, che ultimo non è mai. Il desiderio di niente come mania dell'oltre, d'altro, si profila come negazione/svalorizzazione di tutto ciò che è disponibile, a portata di mano. Il discorso del capitalista interviene a creare nuovi bisogni, nuove mancanze che alimentano il vagabondaggio inconcludente del desiderio di niente da un oggetto all'altro. L'oggetto disponibile è continuamente annientato in una spirale interminabile. La figura clinica che meglio rappresenta il desiderio di niente è l'isteria. Di fronte alla presenza dell'oggetto l'isterica reagisce con disgusto; rifiuta il pezzo di corpo, l'organo sessuale maschi-

le, l'alimento, il godimento immediato, rifiuta di farsi ridurre a un corpo. L'isterica è sempre in attesa del segno d'amore, pretende una prova del desiderio dell'altro e rinuncia all'oggetto pur di avere il segno del riconoscimento. Ma la soddisfazione simbolica del riconoscimento è negata a un desiderio condannato all'insoddisfazione. Il desiderio di niente è desiderio di desiderio, che tuttavia alla fine uccide il desiderio stesso, perché la mancanza da cui nasce non può essere colmata. Il desiderio di niente è un'aspirazione destinata a rimanere perennemente insoddisfatta, dato che non esiste alcun oggetto capace di soddisfarla. Il desiderio di niente insomma rimane insensibile alla soddisfazione simbolica del riconoscimento; essendosi sganciato dalla relazione con l'altro, il desiderio di niente annienta ogni oggetto reale in nome di un Oggetto irraggiungibile, mai adeguato da un oggetto reale. Il desiderio di godere è il quinto riquadro delineabile. La figura che lo illustra è un barbone protagonista di una barzelletta ebraica ripresa da Freud nell'opera dedicata ai motti di spirito: un signore caduto in miseria convince un conoscente benestante a fargli un prestito, ma poco dopo il benefattore si accorge che il mendicante se ne sta comodamente seduto in un ristorante di lusso di fronte a un piatto di salmone con maionese. Al benefattore indignato, che gli chiede spiegazioni ("Lei mi chiede del denaro in prestito e poi ordina del salmone con maionese?"), il barbone risponde: "Proprio non la capisco. Se non ho denari non posso mangiare salmone con maionese. Se ho denari non devo. Ma allora quand'è che riuscirò a mangiare salmone con maionese?". L'apologo insegna che il desiderio non è mai mera soddisfazione di bisogni primari, come quelli di respirare, bere, mangiare, dormire. La ricerca di un godimento inutile, dispendioso e nocivo è qualcosa che la clinica conosce molto bene: come il mendicante, anche certe anoressiche rivendicano il diritto di porsi come un soggetto del desiderio e non solo come un insieme di bisogni elementari. In questo caso l'oggetto del desiderio non è inadeguato, come nel desiderio di niente, ma appare come un oggetto di godimento capace di procurare un piacere eccessivo e nocivo, come nel caso dell'abbuffata bulimica. Nel desiderio di godere si celebra lo spreco, la dissipazione e l'inutilità. Il desiderio non è solo desiderio di riconoscimento, ma si rivela anche tendenza al dispendio e allo spreco, tendenza a rovinare se stessi precipitando in un luogo dove l'Altro è assente. Il desiderio di godere fa a meno dell'Altro, infatti il godimento pulsionale è autistico per struttura, è godimento dell'Uno senza l'Altro, è godimento che non implica alcuno scambio simbolico. Il desiderio di godere non si preoccupa di proteggere la vita, non persegue l'ideale del bene, ma tende a godere oltre ogni limite razionale, non inibito, ma eccitato dalle possibili conseguenze autodistruttive. Ne sono esempi eloquenti le dipendenze patologiche dalle droghe, dal cibo, dall'alcol: perché un soggetto dovrebbe sottomettersi a un despota che lo distrugge? Perché deve ingurgitare sostanze fino a correre il rischio serio di morte? La tendenza a godere oltre ogni limite, oltre la vita stessa, toglie ogni barriera protettiva di inibizione a lanciarsi in braccia alla morte. Questa morbosa inclinazione spiegherebbe, anche la difficoltà a sciogliere i legami che fanno soffrire in modo patologico, veri e propri incubi relazionali, che tuttavia gli interessati trascinano senza riuscire a liberarsene. Legami che immiseriscono la nostra vita, rimpicciolandola e appiattendola sull'insoddisfazione e angoscia permanente, senza alcun arricchimen-

to, senza più ragion d'essere, nella stasi più assoluta e mortifera. Lo stesso Freud aveva osservato che i pazienti si mostravano morbosamente attaccati alla loro sofferenza, si tenevano abbarbicati al loro stesso male, preferivano la schiavitù alla libertà. Il razionalismo etico incontra un limite nel fatto che gli esseri umani tendono a cercare un godimento illimitato, senza regole, in cui l'ebbrezza miserabile della libertà nella trasgressione nasconde la sottomissione del soggetto a una schiavitù distruttiva. Si dovrà allora ammettere con Freud un al di là del principio del piacere, una pulsione di morte che contraddice ogni omeostasi, ogni equilibrio e ogni vitalismo istintuale. Alla misura del piacere si contrappone l'eccesso distruttivo del godimento: La vita è contaminata alla radice da una spinta che non è alla sua conservazione ma alla sua esposizione all'incandescenza del godimento. Lacan iscrive il concetto di godimento in quello freudiano della pulsione di morte, introducendo a una nuova antropologia di matrice sadiana che contempla l'eccesso come essenza della pulsione, in antitesi all'antropologia aristotelica che legittima e prescrive la temperanza, il giusto mezzo, la misura. Nella nuova concezione freudiana lacaniana è un errore attribuire al piacere un fine, perché il desiderio è orientato dall'Altro. Ma orientato non verso un oggetto del desiderio, bensì verso il desiderio dell'Altro. Il desiderio, secondo Lacan, non è mai essenzialmente desiderio di un oggetto, ma desiderio di desiderio, vale a dire desiderio di un oggetto irraggiungibile, cioè di nessun oggetto: desiderio di niente. La dimensione di inutilità è ben espressa dal desiderio che oltrepassa la mera dimensione del bisogno, lasciando emergere la dimensione del godimento come tendenza intrinseca all'autodistruzione, a nuocere a se stessi. La sopravvalutazione del godimento fine a se stesso, portato a un eccesso che distrugge la vita stessa, corrisponde alla svalutazione della vita, allo smarrimento di una gerarchia che da sempre impone di anteporre al godimento la salvaguardia della vita e della salute. Dovremmo vedere nella convinzione che la vita non sia un bene sufficiente per sacrificarle il godimento, l'incubo che definisce la cifra fondamentale del nostro tempo. Le istituzioni della finanza, dell'economia e della cultura prescrivono di godere adesso, senza procrastinare nessuna gratificazione, senza sacrificare nulla alla pulsione immediata. La nostra è l'epoca della demonizzazione del risparmio e della colpevolizzazione del risparmiatore, della messa al bando dell'asceta che rinuncia ai godimenti pericolosi per la vita. Il nostro tempo, ha messo fuori servizio la legge della castrazione, lasciando campo libero a un Superio sociale che esige di godere fino alla morte. Viviamo nella società dei consumi, del puro dispendio, della mera dissipazione in oggetti inutili. La legge di castrazione, che mette un argine e un filtro selettivo al godimento immediato e onnivoro mediante l'interdizione dell'accesso al simbolico Madre, è sostituita dall'abolizione di ogni interdizione che apre la strada al godimento intrinsecamente incestuoso, quella pulsione edonistica che vuole tutto e subito, uccidendo quindi il desiderio. L'uomo ipermoderno è senza desiderio perché travolto e assorbito dalla frenesia permanente del godimento immediato e illimitato, assediato dalla ripetizione compulsiva del godimento, come dimostrano patologie così diffuse come tossicomanie, bulimie, anoressie, depressioni, dipendenze patologiche. Il desiderio dell'Altrove, sesta dimensione, può essere rappresentato da un corpo genuflesso che prega. Il desiderio dell'Altrove rivela

l'insufficienza radicale alla quale è esposta la condizione degli esseri umani. Per usare il linguaggio della metafisica, possiamo dire che l'uomo non è causa sui, non ha il proprio fondamento in se stesso. Di qui la preghiera, il volgersi a un Altrove quale fondamento del proprio essere, risposta alla mancanza e al disorientamento provocato dal discorso del capitalista, che impone il godimento senza Legge. Un soggetto ridotto a ripetitore pulsionale di godimenti eterodiretti, a consumatore passivo, ha perduto la creatività e la capacità d'iniziativa che gli compete, persino la volontà di respingere l'abiezione di tal soggezione. Il ritratto del desiderio dell'Altrove proposto da Lacan sottolinea l'esigenza dell'essere umano di non rimanere appiattito sulla mera esistenza materiale. Lacan distingue il desiderio dell'Altrove dal desiderio di niente, che consuma avidamente se stesso, senza mai avere pace. Il desiderio dell'Altrove, non riflette solo la sua dimensione permanentemente insoddisfatta (che, come abbiamo visto, l'isteria eleva a cifra sintomatica), non custodisce solo la teologia negativa di un desiderio che non conosce mai il suo appagamento, destinato a vagare senza sosta da un oggetto all'altro nell'insoddisfazione perpetua, ma richiama il fatto che senza l'apertura del desiderio, senza la potenza della sua invocazione dell'Altrove, la vita appassisce, si mortifica, si spegne, cessa di essere vita umana, s'inchioda sterilmente al puro esistente. Se il desiderio di niente non è che un passare compulsivo da un oggetto all'altro, senza mai incontrare quello che soddisfa, il desiderio dell'Altrove è invocazione di un'altra possibilità rispetto alla realtà presente, è apertura alla trascendenza. I due poli estremi del desiderio – da una parte il desiderio come apertura alla trascendenza, dall'altra il desiderio come compulsione a godere, in una corsa all'autodistruzione – hanno una radice comune: non esiste oggetto del desiderio. Il soggetto non mira realmente a possedere un determinato oggetto, ma al proprio desiderio, per renderlo produttivo, fecondo e non distruttivo. Il desiderio di niente, abilmente sfruttato dal discorso del capitalista, può tramutarsi facilmente nel desiderio come apertura sull'Altrove. Il desiderio è apertura sull'oltre dell'oggetto. Lacan enumera una serie di esperienze che alludono alla dimensione dell'altrove: veglia, attesa, rivolta, noia, claustrazione, panico. Secondo lo psicoanalista francese tutte queste esperienze hanno in comune l'apertura all'Altrove. Attesa e veglia sono due modalità della preghiera ed esprimono la speranza che non tutto sia già inesorabilmente determinato. Lacan associa la rivolta a veglia e attesa, infatti «la rivolta segnala una rottura con l'esistente, scaturisce dall'indignazione, rende reale l'Altrove nel rifiuto indignato dell'esistente, nella critica nei confronti dell'esistente». La rivolta peraltro nel senso di Lacan non va confusa con l'utopia, non immagina un futuro felice, ma esige che vi sia possibilità di futuro. Noia, panico e claustrazione sono esperienze in cui il soggetto avverte il carattere oppressivo della realtà consolidata, di una ottusità soffocante per quanto priva di sbalzi o di sorprese. Chi fa esperienza di questa oppressione si dispone alla preghiera e alla rivolta. L'apertura all'Altrove è la conseguenza del sentirsi mancare il respiro. Qui possiamo richiamarci al Kierkegaard de "La malattia mortale": se la disperazione della possibilità è di mancare della necessità (quando la possibilità diventa sempre più grande, tutto diventa possibile all'io, proprio perché niente è reale, cosicché alla fine all'io manca la realtà), la disperazione della necessità è di mancare di possibilità. Credere in Dio significa confidare che a Dio

tutto è possibile. Il disperato della necessità, fatalista triviale, ha perduto il suo io e il suo Dio: ha bisogno della possibilità come dell'aria per respirare. L'io potrà ritrovare se stesso solo dinanzi al suo Dio, al quale tutto è possibile in qualsiasi momento. L'apertura alla trascendenza in Lacan e la fede in un Dio al quale tutto è possibile per Kierkegaard, esprimono in termini diversi la stessa esigenza: non può darsi io o soggetto senza la tensione alla trascendenza. L'uomo non può credere di essere solo ciò che è, di essere già determinato, di non avere alcun futuro, di essere già da sempre in rovina. Scivoliamo così al settimo e insieme all'ottavo riquadro: desiderio sessuale e desiderio di amore, direi che sono interconnessi.: Il desiderio sessuale, che è peculiare dell'essere umano, una delle differenze fondamentali tra l'uomo e l'animale. L'animale ha l'istinto filogeneticamente ereditato, ma non la pulsione, l'erotismo e la perversione che caratterizzano il desiderio sessuale nell'uomo. Solo nell'uomo la sessualità non è completamente asservita all'esigenza riproduttiva. Lacan dipingeva il desiderio sessuale come surrealista, osservando quanto sia lussureggiante l'immaginazione erotica degli esseri umani: le vie della sessualità umana sono sempre artificiali, contorte e inclini alla perversione. Di qui l'impossibilità di soddisfare il desiderio sessuale come se fosse una semplice questione di fame: ogni volta la sessualità ha bisogno di deviazioni e contaminazioni fantasmatiche, non può funzionare in modo meccanico, ripetitivo e impersonale come l'istinto riproduttivo negli animali. Il desiderio sessuale non comporta il segno del riconoscimento, ma solo la presenza del corpo pulsionale. «Il “desiderio sessuale”, come il “desiderio di niente”, non si soddisfa nell'ascolto della parola, non trova il suo appagamento nella risposta simbolica alla domanda di riconoscimento, ma resta ostinatamente fissato sui dettagli del corpo, dunque non solo sulle scarpe e sui piedi, o sulla scarpa-piede o sul piede-scarpa di cui ci parla Magritte, ma su pezzi, frammenti, ritagli del corpo. Il desiderio d'amore può essere rappresentato dalla donna. Lacan vedeva un'opposizione tra desiderio sessuale maschile e femminile, destinati quindi a non armonizzarsi perché il primo ha bisogno del pezzo, del corpo, della penetrazione fallica, la seconda ha bisogno di parole d'amore, del segno d'amore, del segno della mancanza dell'Altro. Questa disarmonia fondamentale dei due desideri – feticistico quello maschile, amoroso e bisognoso del segno d'amore quello femminile – spinse Lacan a sostenere che il rapporto sessuale non esiste. L'amore per Lacan è infatti la capacità di donare all'Altro quello che non si ha: Il dono d'amore è dono della propria mancanza, è dono all'amato della mancanza che l'amato sa aprire nell'amante. Una seconda definizione di Lacan merita di essere ricordata: l'amore è sempre amore per il nome, vale a dire che l'amore non è mai seriale, mai concentrato sulla dimensione narcisistica o feticistica; il desiderio amoroso non passa da un oggetto all'altro come il desiderio di niente né si fissa sul godimento feticistico. Il desiderio amoroso ama la singolarità insostituibile, l'unicità e irripetibilità dell'oggetto d'amore, non si estenua in una corsa inutile da un oggetto all'altro, né si fissa sull'universale. Per questo ha bisogno del nome proprio, perché si appropria dell'unico e irripetibile. Il nono ritratto del desiderio è il desiderio puro o desiderio di morte. Qui la figura è il volto di Antigone, lacerata dal dilemma di decidere tra la Legge del suo cuore (che la obbliga a dare sepoltura al fratello Polinice) e la Legge della città che prevede la negazione del diritto di

sepoltura ai traditori della Patria, quale Polinice è accusato di essere stato. Antigone sa che sarebbe condannata a morte se desse sepoltura al fratello. L'inflessibilità di Antigone, il suo rifiuto di accettare un compromesso con la Legge della città, con l'Altro personificato da Creonte. L'intransigenza di Antigone è volontà che prevalga solo la Legge del desiderio e il dovere etico imposto dalla Legge, senza alcuna mediazione con la Legge della città, che quindi sarà chiamata a piegarsi al volere di Antigone. Risulta quindi evidente che il desiderio di Antigone, il desiderio puro, non è più desiderio dell'Altro desiderio, desiderio di riconoscimento, domanda d'Amore indirizzata all'Altro, preghiera che invoca l'Altrove. Lacan chiama puro il desiderio esemplificato da Antigone giacché ha la sua legge solo in se stesso – un desiderio assoluto che non si preoccupa di riconoscere l'Altro, ma va contro la città, contro le sue leggi, contro l'Altro. Chiusa e separata dalla realtà e dagli altri, Antigone è radicalmente sola, separata dal mondo degli altri, destinata a essere sepolta viva a causa della fedeltà all'intransigenza del suo desiderio puro. Infatti Creonte aveva cinicamente proposto questo fatale compromesso: "sarai sepolta viva insieme a tuo fratello se tieni così tanto alla sua sepoltura ed osi così sfidare la legge". Hegel aveva già osservato che l'intransigenza ostinata di Antigone rivela la sua incapacità di trovare un punto di mediazione tra le due leggi, del cuore e della città. Antigone però agisce in nome di un legame singolare, quello del fratello morto, che lei sente come insostituibile e irrinunciabile; non ha quindi alcuna volontà di far trionfare una Causa, per quanto accetti di morire. Antigone potrebbe tuttavia contenere una lezione: la sola colpa imperdonabile, secondo Lacan, è quella di non aver agito in modo conforme al proprio desiderio. Il decimo e ultimo ritratto del desiderio è il desiderio dell'analista, l'autoritratto di Jacques Lacan. Il Maestro confessa di aver trascorso metà della sua vita ad ascoltare vite che si raccontano, senza mai misurare le vite di chi ha ascoltato. Già Freud assegnava alla psicoanalisi il compito di ascoltare i pazienti ogni volta come se fosse la prima, senza pretendere di colonizzare la loro vita con una teoria, ma al contrario ponendosi nella condizione di praticare l'analisi come luogo di elaborazione della teoria. Il modo in cui Lacan praticava l'analisi ci consegna alla responsabilità etica rispetto al desiderio: L'analista ascolta la parola del soggetto impegnando il soggetto che parla a riconoscere chi parla davvero in quello che dice, dove è e cosa dice la sua parola, spesso parlata da quella degli altri, spesso ricoperta dagli enunciati degli altri. Lacan evita di giudicare la vita degli altri perché persuaso intimamente che non ci sia un solo modo di essere felici, nessuna virtù mediana in senso aristotelico, nessun ideale universale. Un unico criterio del Bene non solo non esiste, ma volerlo affermare significa cadere nell'integralismo della Causa giusta, che porta presto al totalitarismo e quindi al Male, perché in nome dell'esigenza fanatica di purezza ci si sentirà autorizzati a commettere i peggiori crimini. Per questo Lacan dichiara di non avere titoli per misurare le vite degli altri. Non è un leader, che raduna le masse propinando loro un falso Ideale e una falsa Causa con false promesse; non è un Padre-padrone che si impone come detentore del senso della vita e della morte. Lacan pratica l'ascolto incondizionato seguendo la regola di "tacere l'amore", per consentire alle vite di raccontarsi: l'amore dell'analista deve diventare amore per la vita dell'altro nella sua singolarità irripetibile e quindi non si deve né di-

chiarare né agire. L'amore va taciuto, secondo Lacan, perché le vite vanno rispettate totalmente, solo a questa condizione possono riuscire a essere se stesse. E l'obiettivo dello psicoanalista non è quello del capitalista o del padrone di turno, che mirano a uniformare, a normalizzare la differenza in base a uno stereotipo. Lo psicoanalista, non obbedisce a un ideale di adattamento sociale, non mira a far sì che il paziente riprenda il controllo di sé, ma cerca solo di rendere possibile un racconto di sé che conduca alla produzione di un desiderio singolare; non pretende di stabilire un Bene universale al quale il paziente deve incanalarsi. Lo psicoanalista non ha intenzione di guarire, di istruire, di insegnare, di educare e simili. Il desiderio dell'analista è "più forte" della tentazione di dichiarare l'amore perché la sua soddisfazione è data dalla generazione del desiderio dell'Altro.



## Capitolo 4

I disturbi alimentari sono disturbi d'amore

Con la definizione dell'anoressia-bulimia come “malattie d'amore”, termine coniato originariamente da Donald Winnicott si intendono emancipare i cosiddetti disturbi alimentari da semplici disfunzioni della macchina-corpo. Questo legame tra anoressia e amore è stato ben colto dal pediatra/psicologo americano negli anni '70, quando osservava come la presenza nei bambini di disturbi dell'appetito andava ricondotta ad un dubbio del bambino nei confronti dell'amore materno. Incontriamo del resto molto frequentemente situazioni di esordio dell'anoressia chiaramente legate ad un lutto, ad una perdita di un oggetto d'amore significativo oppure ad una cattiva, quando addirittura non traumatica, iniziazione al discorso amoroso. Una mia paziente, divenuta anoressica dopo la rottura improvvisa di una sua relazione significativa, interpretò da sé la sua scelta dell'anoressia come una risposta al trauma del tradimento. Con l'anoressia poteva finalmente evitare ogni tradimento perché si sarebbe concentrata a senso unico su se stessa, sul controllo delle calorie, del peso e così via, escludendo così il mondo dei rapporti sentimentali da ogni suo interesse. L'anoressia aveva avuto per lei una funzione di anestesia affettiva. Affermava di vivere come “gelata”, priva di emozioni e questo vale per molti casi clinici simili. Allo stesso modo possiamo verificare facilmente come un segno importante di guarigione sia il riattivarsi di un interesse libidico verso l'altro sesso o, più in generale, verso il mondo delle relazioni affettive. Questo segno è per noi di gran lunga più significativo dell'aumento di peso o del ripristino di una condizione cosiddetta normale dell'alimentazione. Se l'anoressia è una gelificazione della vita, la cura dell'anoressia consiste in una sua rigenerazione. Si tratta, come si esprimeva un'altra paziente, di “recuperare la sensibilità degli arti, delle mani, delle gambe, delle dita, del corpo intero così come succede a qualcuno che si è assiderato e che deve lentamente riacquisire il contatto con il proprio corpo”. Ma restiamo ancora un momento su questa tesi generale che pone l'anoressia-bulimia non come una malattia dell'appetito ma come una malattia dell'amore. Partiamo da una definizione essenziale dell'amore. Si tratta di una definizione formulata da Jacques Lacan già evidenziata altrove: “L'amore è dare all'altro quello che non si ha”. Strana, ma decisiva definizione. Infatti dare all'altro quello che si ha è piuttosto semplice. Soprattutto quando ciò che si dà è in abbondanza e non priva il soggetto che lo concede. Se volete è questa una ragione fondamentale che esclude la presenza e la diffusione dell'anoressia nell'Africa nera, o in generale in quei paesi dove il cibo è un oggetto prezioso, oppure in periodi storici di carestia, dove se qualcuno donasse del cibo se ne priverebbe, dunque donerebbe con il cibo anche la sua mancanza.

Al contrario nelle società del benessere di cibo ne circola in un'abbondanza nociva, come dimostra per esempio il fenomeno della diffusione epidemica dell'obesità. L'anoressica dice di no al cibo perché non si accontenta che le venga dato solamente ciò che l'altro ha. La sua domanda, in quanto domanda d'amore, è al di là del registro dell'avere. Non è una domanda di qualcosa ma una domanda speciale: è domanda che l'altro mi doni la sua mancanza, che mi doni "quel che non ha". Possiamo constatare che l'amore non entra nella logica del consumo; non è una merce che si compra, non è un bene tra gli altri disponibile sul mercato, presente tra gli scaffali del supermarket. L'anoressia è un'educazione sentimentale dell'Altro all'amore, laddove l'Altro tende invece a confondere l'amore col prendersi cura, laddove l'Altro include il registro dell'amore in quello dell'avere. Il suo insegnamento è semplice: "Non voglio da te cibo, pappa, merce, ma voglio la tua mancanza, voglio il tuo amore!" (e la controprova ci è offerta dalla bulimia: "Tu puoi moltiplicare i tuoi doni, i tuoi beni, puoi rimpinzarmi come credi ma io resto vuota, resto vuota d'amore, perché non basta tutto il pane del mondo per realizzare l'amore"). L'anoressica sceglie, dunque, come ha affermato Lacan, di mangiare il niente. Perché il niente mostra che una totalità di cose, una totalità di regali, una montagna di regali non fanno l'amore. Più riceve regali, oggetti, auto, collane, viaggi, vestiario costoso, profumi meno mangerà se quei regali non sono sinonimo di privazione dell'altro. In questo senso l'anoressia è il modo col quale un soggetto sopravvive come soggetto del desiderio. È un modo col quale il soggetto prova a schiodarsi dall'Altro, da un Altro che non vuole lasciarlo andare e che però non è in grado di donare il segno della sua mancanza. In questo senso l'anoressia, se salva il soggetto da un desiderio materno sregolato, dal rischio del divoramento, è ciò che il soggetto ha di più prezioso. C'è dell'orgoglio nell'anoressia. L'anoressia si sostituisce quasi al nome proprio del soggetto. È, per così dire, la sua carta d'identità. L'anoressia non è dunque solo il rapporto del soggetto col cibo. In fondo gli esseri umani fanno col cibo quello che fanno con le persone. L'anoressia non ne fa niente. È un'anestesia del corpo. È l'irrigidimento del corpo in modo tale che da esso vengano espulse tutte le passioni. Anoressia è distruzione, azzeramento del desiderio. È fare del desiderio un deserto. Vedete bene allora disegnarsi la doppia faccia dell'anoressia. È una malattia dell'amore perché per amore l'anoressica è disposta a morire. Ma è anche una negazione del desiderio perché l'inibizione anoressica impone una cancellazione del desiderio dal corpo. L'anoressia è così un Ideale che ricopre la pulsione sessuale, il corpo come sessuale. Copertura logicamente impossibile come dimostrano le crisi bulimiche. In questo senso la posizione anoressica è effettivamente una posizione disperata. Binswanger l'ha descritta come simile a quella di un alpinista che essendo salito troppo in alto (verticalizzando troppo la propria esistenza) si ritrova nell'impossibilità di muoversi, sia di salire che discendere. La cura dell'anoressia deve tener conto di questa sua doppia faccia. Non incalza direttamente il sintomo, ma lavora invece perché il desiderio – ammalato d'amore – si scongeli, torni a vivere. E se il desiderio tornerà a vivere, anche l'appetito ritroverà il suo ritmo.

L'idea dell'anoressia-bulimia come malattie dell'amore deve però essere completata mettendo in evidenza un altro versante della questione, il versante più amaro, più sca-

broso, ovvero il versante dell'odio. Potremmo allora affermare, utilizzando un neologismo coniato da Lacan, che le anoressie-bulimie sono malattie dell'*odioamore*. Neologismo che come si vede mette insieme precisamente l'odio e l'amore. La psicoanalisi, in fondo, ci insegna già con Freud che l'odio è costantemente l'altra faccia dell'amore, ovvero che non possiamo prendere l'odio come qualcosa che è semplicemente alternativo all'amore, al contrario; le vicissitudini umane dell'amore ci insegnano l'ambivalenza fondamentale che unisce amore e odio. L'ambivalenza non è in effetti un disturbo della vita affettiva, ma una sua condizione paradossale di fondo. Così possiamo trovare che un oggetto che inizialmente si odiava, che provocava ripulsa o avversione, possa diventare inseguito un oggetto d'amore, un oggetto che attrae. Ma possiamo all'inverso constatare come alla fine di un rapporto d'amore, l'oggetto che è stato profondamente amato possa diventare di colpo l'oggetto massimamente odiato.

Queste torsioni dell'ambivalenza mostrano che lo scambio continuo tra la dimensione dell'odio e quella dell'amore non è una patologia dei sentimenti ma la loro struttura profonda. "Io ti amo ma poiché non posso averti integralmente, poiché la tua esistenza non può essere fagocitata nella mia, poiché tu persisti come un'alterità irriducibile, straniera, io ti odio".

Si potrebbe vedere la faccenda dal lato della donna: che cosa spinge una donna a farsi torturare dal suo amante? E' evidente che quando parliamo di odio e amore e del loro "impasto pulsionale", come direbbe Freud, ci inoltriamo in un campo oscuro che la psicoanalisi definisce come "al di là del principio di piacere". Con questa espressione intendiamo affermare che ciò che governa l'essere umano non è – diversamente dall'animale – la pura ricerca del proprio bene, la pura ricerca del piacere. Noi siamo umani e non siamo animali anche per questo; non ricerchiamo semplicemente il nostro bene, il nostro piacere, il nostro benessere. In fondo, esagerando un po', potremmo dire che per tutti gli esseri umani l'esperienza naturale del piacere come equilibrio e armonia è impossibile. Il godimento è ciò che definisce l'esperienza umana dell'al di là del principio di piacere. Nel godimento infatti non c'è armonia ed equilibrio ma eccesso. Il godimento è qualcosa che mescola sempre il piacere e la sofferenza. Se l'apparato psichico rispondesse in una logica animale-istintuale, di fronte ad un legame che provocasse sofferenza e tormento un soggetto non ci penserebbe due volte a cambiare partner. Allo stesso modo non avremmo ripensamenti nel sottrarre la nostra mano ad un carbone ardente. Ma le cose psichiche non rispondono al principio utilitaristico di piacere. L'essere umano tende ad indugiare, a lasciare la propria mano sul carbone ardente e a lasciare il proprio cuore in balia di un partner che fa soffrire. Anzi: l'essere umano tende a scegliere il carbone ardente non perché esso provochi dolore ma proprio perché è in grado di provocarlo. In psicoanalisi questo attaccamento al male è noto come fenomeno della "coazione a ripetere", nel quale il soggetto è spinto a ripetere esperienze dolorose. Un soggetto anoressico che non mangia, che arriva a pesare poco più di venti chili, che si sottopone ad esercizi massacranti, oppure un soggetto bulimico che mangia e vomita fino a venti volte al giorno, fino a lesionarsi lo stomaco. Questi due fenomeni clinici ci pongono di fronte a comportamenti che non si spiegano se facciamo riferimento ad una logica dell'istinto cioè ad una logica animale, alla lo-

gica del principio di piacere; sono comportamenti che ci indicano che l'essere umano è attratto spaventosamente da un godimento che è al di là del principio di piacere. Direi che questa deve essere la prospettiva di fondo in cui situare queste patologie.

### 1. Il godimento dell'assoluto

Dal punto di vista della psicoanalisi uno dei tratti fondamentali della contemporaneità consiste in un allentamento generalizzato del legame con l'Altro. Il soggetto contemporaneo appare come sganciato dall'Altro, alla deriva, privo di riferimenti ideali e simbolici capaci di esercitare una funzione orientativa, condizionato dall'offerta illimitata di oggetti di godimento, partner inumani, a portata di mano e di bocca, sempre a disposizione, i quali hanno rimpiazzato la contingenza imprevedibile che caratterizza invece l'incontro con l'Altro sesso. Come molti hanno notato, la potenza simbolica del grande Altro si è irreversibilmente fragilizzata e il nostro tempo è il tempo, come scriveva già Adorno in "Minima Moralia", del godimento monadico, ovvero di una esasperazione autistica dell'individuo che esclude la dimensione transindividuale del soggetto. Seguendo Lacan, dobbiamo infatti mantenere distinti individuo e soggetto. Innanzitutto perchè il soggetto è strutturalmente diviso in quanto implica nel suo più intimo la presenza dell'Altro (del desiderio e dell'alterità di cui è strutturalmente costituito) e, di conseguenza, non può essere assimilato all'individuo che, invece, nel suo stesso etimo, significa un ente "senza divisione", un'identità che consisterebbe di se stessa. Il godimento della monade è, in questo senso, un'alternativa contemporanea all'esperienza soggettiva del desiderio come apertura verso l'alterità dell'Altro. Nel nostro tempo, l'egemonia del "discorso del capitalista" tende ad imporre una nuova illusione rispetto a quelle della religione e della ragione positivista: l'illusione dell'oggetto del desiderio come incarnato nell'oggetto di godimento, ovvero l'illusione che sia possibile, attraverso il consumo dell'oggetto di godimento, sanare la lesione che attraversa la realtà umana e che la rende strutturalmente precaria e mancante, dunque assoggettata alla potenza enigmatica del desiderio. La produzione elettrizzata della girandola degli oggetti-gadgets avvolge il soggetto ipermoderno in un'atmosfera di maniacalità collettiva. Il legame con l'Altro e la dimensione dello scambio costruttivo che esso implica lascia il posto alla relazione unilaterale con una serie illimitata di partner-inumani (droga, cibo, alcool, psicofarmaco, immagine feticizzata del proprio corpo, realtà virtuali, slot machines ecc).

### 2. Una sazietà impossibile da colmare

Da questo punto di vista molto generale, considero l'anoressia e la bulimia come due declinazioni esemplari di questa sostituzione e di questa nuova (e post-umana) versione (monadica) del legame sociale, un individuo assoluto e basta. Per l'anoressica il partner fondamentale diventa la propria immagine idealizzata; il mondo si riduce alla superficie liscia e asettica dello specchio. La sua passione è una passione di consi-

stenza: farsi essere identica alla sua immagine ideale, coincidere con ciò che per struttura è impossibile coincidere, ovvero con il proprio io-ideale, con il riflesso narcisistico che l'immagine speculare riproduce. La sua impresa è un'impresa di padronanza: governare il corpo, esercitare su di esso un dominio della volontà, un controllo dei suoi appetiti caotici. In realtà in questa impresa è in gioco un rovesciamento che caratterizza metapsicologicamente quella figura oscena e spietata denominata da Freud Super-io (in tedesco *Über-ich*). Nell'exasperazione morale della padronanza della volontà sulla spinta della pulsione, l'anoressica finisce in realtà per fare di questo stesso esercizio ascetico (allo steso modo degli eremiti ascetici che mossi dalla visione della rinuncia ai piaceri del corpo come protrusione verso il divino erano disposti a rinunciare maniacalmente a tutto ciò che poteva alleggerire il carico esistenziale) il luogo di un godimento pulsionale inedito e paradossale. Quella che i Kestenberg nel loro testo maggiore dedicato a questi temi e intitolato "La fame e il corpo", hanno precisamente definito come una "vertigine della dominazione" che stravolge l'assetto pulsionale del corpo regolato dalla castrazione simbolica ed eleva la rinuncia pulsionale ad un vero e proprio stile di vita, ad una forma rovesciata di piacere, dunque di regolazione estetizzante della pulsione, un godere al contrario. Nondimeno, l'esperienza clinica ci insegna come il prolungamento anoressico dell'astinenza e delle sue strategie multiple di controllo, tenda a generare fatalmente fenomeni incontrollabili del corpo, com'è, per esempio, quello della produzione di endorfine che investono il soggetto di una corrente di eccitazione altrettanto potente di quella veicolata dalla spinta della fame. Attenzione però, si tratta di una eccitazione che si produce per sfinimento, per svanimento dell'istinto della fame e che chiarisce ulteriormente come nel digiuno anoressico il corpo non è semplicemente cancellato, ma goda dell'assenza dell'oggetto come se fosse la dimensione più piena dell'oggetto. Questo godimento innaturale ci obbliga a correggere drasticamente l'idea stessa dell'appagamento pulsionale come legato all'estinzione di una spinta, di una tensione interna, quella appunto provocata dall'emergenza, per esempio, del bisogno della fame. Esiste piuttosto un godimento del vuoto che pare più forte, o, più precisamente, per utilizzare un'espressione freudiana, "più pulsionale" di quello della sazietà. Per intendere bene questo passaggio dovremmo rivolgerci al rovescio dell'anoressia, ovvero all'esperienza bulimica della fame. Diversamente dall'anoressica, nel caso della bulimia, è proprio l'attività pura e positiva della pulsione, e non la sua interdizione fanatica o la sua sterilizzazione nirvanica, ad essere in primo piano. Tuttavia, sebbene l'attività della divorazione affamata prenda il posto del rifiuto ascetico di tipo anoressico-restrittivo, anche in questo caso, come avviene per l'anoressia, ciò che conta massimamente non è l'oggetto che si mangia ma l'attività stessa del mangiare, come se questa attività fosse in realtà un'attività che esclude il concetto stesso di sazietà poiché risulterebbe totalmente indipendente dalla dimensione della soddisfazione naturale del bisogno. Saremmo, in altri termini, di fronte ad una fame non dell'oggetto ma del vuoto come cuore impossibile dell'oggetto. Per questo la fame bulimica non conosce letteralmente il senso della sazietà; ciò di cui essa vorrebbe nutrire il soggetto non è di cibo, ma di godimento, del godimento di ciò che è impossibile afferrare, della Cosa perduta, del fantasma del seno se volessimo tirare

in ballo una certa psicologia Kleiniana. Per un altro verso però, questa compulsione a mangiare tutto senza mai raggiungere un'autentica sazietà, costituisce il punto di massima convergenza della bulimia con il nuovo imperativo sociale che regola il programma della Civiltà contemporanea: ciò che conta non è quale oggetto si consumi ma l'attività stessa del consumo, il "consumo del consumo", secondo una formulazione di Baudrillard, mettendo così in evidenza il contenuto puramente pulsionale che anima il discorso del capitalista post-moderno. È questa, se si vuole, l'altra faccia del Super-io contemporaneo. Se l'igienismo fondamentalista dell'anoressia conduce verso una esasperazione pulsionale della volontà kantiana, la divorazione bulimica esalta invece il comando sadico del godimento come nuova forma del Super-io sociale. Divoro il consumo. Possibile? Certamente, basta guardare cosa succede nelle settimane di "Black Friday"!

### 3. Il vuoto e la sua clinica

Con l'espressione "clinica del vuoto" si intende una metamorfosi antropologica che ha investito il soggetto cosiddetto post-moderno. Si tratta di quella metamorfosi che tende a ridurre la dimensione soggettiva della "mancanza a essere" e quella del desiderio che da essa scaturisce – isolate da Lacan come due polarità costituenti l'essere della soggettività – , in quella di un vuoto sganciato dalla mancanza e senza più alcun legame col desiderio. Dobbiamo pertanto distinguere il vuoto della "clinica del vuoto", dalla mancanza come effetto del taglio significante sul corpo del soggetto. La riduzione contemporanea della mancanza che diventa vuoto comporta innanzitutto un effetto di falsa padronanza. La mancanza trasformata in vuoto offre cioè l'illusione che il vuoto si possa riempire, come accade nella bulimia o nelle altre forme di dipendenze patologiche additive (per esempio, nell'obesità o nelle tossicodipendenze), oppure, come accade per l'anoressia, che lo si possa ossificare, rendere pieno, farlo diventare il centro di gravità – e di godimento – permanente del soggetto. Godere del vuoto. Da un punto di vista fenomenologico anoressia e bulimia rappresentano il dritto e il rovescio di una sola figura. Noi scriviamo anoressia-bulimia col trattino per indicare la loro reciproca appartenenza. L'anoressia è, da questo punto di vista, una bulimia virtuale, mentre la bulimia sarebbe la scompensazione del progetto di dominazione pulsionale dell'anoressia, sostanzialmente un fallimento del progetto anoressico. Se potessimo argomentare con più spazio, si potrebbe forse cogliere in questa alternatività ciclica di anoressia e bulimia un punto di intersezione che la figura lacaniana dell' *oggetto a piccolo* ci aiuterebbe a circoscrivere. In sostanza, per andare il più rapidamente possibile all'osso della questione, è proprio il caso di dirlo, in entrambe le oscillazioni ritroviamo il medesimo punto di vuoto che caratterizza l'attività della pulsione orale e che nell'algebra lacaniana è uno dei significati decisivi attribuiti alla figura dell'**oggetto (a) piccolo** (senza riferirci al glossario specifichiamo una volta per tutte che con questo termine Lacan intende: l'oggetto perduto del desiderio, l'immagine non rappresentabile a cui pur tuttavia si anela incessantemente. L'**oggetto (a)** in quanto perduto, luogo

vuoto, è una faglia che il soggetto si sforza di otturare per tutta la vita, servendosi di di **oggetti (a)** immaginari che la particolarità della propria storia, induce a privilegiare. Il termine oggetto (a) si dice anche degli oggetti in cui si ritrova l'oggetto perduto, quello in cui ingannevolmente il soggetto pensa di colmare la sua mancanza, per es. per la bulimica è il vomito dove rivede ciò che ha inglobato. Il concetto è complicato spero di esser stato chiaro). Dunque, cosa accade con il vuoto che è al centro dell'attività umana della pulsione? L'anoressica lo incorpora, lo deve sentire nello stomaco, lo ricerca attivamente rifiutando di mangiare, o, meglio, come afferma Lacan, mangiando il "niente" (*rien*), mentre la bulimica lo può ritrovare solamente al colmo del suo godimento: ella divora e si abbuffa di ogni cosa, ma solo per poter mostrare l'illusorietà della sazietà e per provare in questo modo a raggiungere il vuoto (impossibile da raggiungere) dell'oggetto-seno. Vorrebbe mettere sotto i denti il vuoto della Cosa, il fantasma del seno, quel vuoto impossibile da mangiare, attorno al quale però ruota sempre l'attività della pulsione orale. Più in particolare l'anoressica sembra stabilire una tensione originale tra alienazione e separazione. La mia tesi è che nell'anoressia vi sia separazione-contro-alienazione. Cosa significa? L'anoressica invoca e pratica, in modo apparentemente radicale, la separazione. Innanzitutto la separazione dalla domanda dell'Altro e più in generale da ogni forma possibile della domanda. Ella, in effetti, non domanda niente e rifiuta tutto. D'altra parte questa separazione sembra prodursi senza perdita – la quale è strutturalmente un effetto della presa elementare del significante – ; **l'oggetto piccolo a** sembra restare dal lato del soggetto più che essere trasferito nel campo dell'Altro. È questo il carattere estremamente determinato che caratterizza la scelta anoressica. L'esigenza della separazione avviene per negazione della perdita e non per una sua assunzione soggettiva. Si potrebbe dire, forse con un accento più kleiniano, che nell'anoressia la separazione avviene senza essere accompagnata da un effettivo lavoro del lutto. È una separazione per volontà e non per desiderio.

#### 4. Anoressia, bulimia e angoscia

Da un punto di vista generale si può affermare che l'anoressia sia tendenzialmente senza angoscia perché si configura come un suo trattamento, una strategia particolare di evitamento dell'angoscia. Se per Freud, per Lacan e per Heidegger l'angoscia è quell'affetto che rende possibile l'incontro col reale (pulsionale o esistenziale), l'anoressica vorrebbe dimostrare che l'esistenza può essere vissuta senza angoscia. L'apatia anoressica vorrebbe così sovvertire il carattere strutturale dell'angoscia. Se lacanianamente l'angoscia segnala l'emergenza **dell'oggetto piccolo (a)** come indice del carattere pulsionale del corpo, l'anoressia sarebbe un tentativo per cementificare l'immagine, per sottrarla alle perturbazioni dell'angoscia, per ribadire attraverso di essa un'idea del soggetto come pura identità. L'essere si solidifica rigettando l'alienazione significativa. Se per Lacan l'angoscia manifesta lo spessore reale del corpo pulsionale, l'anoressia erige una diga immaginaria che vorrebbe occultare questa alterità interna. Per l'anoressica la sola esperienza possibile dell'alterità è quella del cibo e delle calorie. Solo nella sua scompenso bulimica la pulsione riemerge infrangendo la diga dell'io

ideale ed esibendo il carattere acefalo del movimento pulsionale. Per questa ragione il terrore soggettivo che anima un'anoressica è quello di incontrare il carattere bulimico della propria fame. Il corpo sterilizzato, nirvanizzato dell'anoressica si ripopola così traumaticamente del corpo pulsionale che, come una sorta di alieno interno, non può mai essere soppresso perché, in fondo, coincide con la stessa vita del soggetto. Da questo punto di vista l'anoressica prova a muovere una contestazione freudiana nei confronti di Heidegger: non è il nulla ma è la fame del corpo pulsionale che angoscia. Per questo la sua impresa – quella dell'anoressica – consiste nel realizzare, all'opposto del panico che non a caso può insorgere solo quando si allenta l'ascesi anoressica, una padronanza egoico-volontaristica del corpo. Si tratta precisamente di allontanare l'oggetto dell'angoscia. Per questa ragione troviamo spesso nei nostri pazienti delle fobie infantili nei confronti di certi alimenti e potremmo anche porre il problema psicopatologico più generale del rapporto tra pratiche anoressiche e sistemi fobico-ossessivi.

Nella prospettiva della bulimia, l'esperienza dell'angoscia è esperienza di un ingorgo libidico. Il soggetto si trova soffocato da ciò che mangia. L'angoscia scaturisce non da una mancanza d'oggetto, ma da un eccesso reale di oggetto, da, appunto, un'esperienza di oppressione, di mancanza della mancanza, di riempimento del corpo, di asfissia. Per questo il ricorso al vomito spesso coincide nel vissuto dei pazienti con un recupero del proprio corpo, con la possibilità di fare nuovamente il vuoto, di riaprire quel piccolo scarto che consente la possibile rievocazione del desiderio. Il corpo-ingozzato, il corpo satollo, il corpo pieno è il invece il corpo dell'angoscia. Per questa ragione nei sogni di molte anoressiche questo corpo "troppo pieno" appare in tutta la sua significanza mostruosa, come presentificazione del caos pulsionale impossibile da governare, del corpo alieno, animale o extraterrestre. L'impresa di padronanza del corpo avviene nell'anoressia come un'idealizzazione dell'immagine speculare che vorrebbe annullare questa potenziale apparizione del mostro alieno. Con Lacan sappiamo che una delle funzioni fondamentali dell'immagine è quella di rivestire il corpo pulsionale offrendogli dei confini rintracciabili (per Lacan lo schizofrenico è colui che non ha accesso all'immaginario). Quando invece il corpo perde la sua immagine possiamo allora verificare l'apparizione di diversi fenomeni clinici. Per esempio quello della melancolia che è di grande importanza nella clinica dell'anoressia-bulimia. Senza immagine narcisistica, il corpo emerge come puro oggetto scarto, come oggetto reale brutto, corpo privato del sentimento stesso della vita, corpo già morto. Quando il controllo anoressico cede il passo si può infiltrare l'angoscia. Questa infiltrazione segnala l'impossibilità per l'immagine narcisistica di rivestire integralmente il corpo pulsionale, dunque lo scollamento tra il corpo narcisistico e il corpo erogeno. Per questo nell'esperienza con lo specchio ciò che può angosciare è sempre relativo ad una eccedenza di carne, di grasso che macchia la bella immagine, una sorta di residuo che incarna **l'oggetto (a) piccolo** come impossibile da specularizzare, come reale non integrabile nella buona forma dell'immaginario. Per questo il tempo della pubertà continua ad essere un tempo elettivo per lo scatenamento dell'anoressia. Nella pubertà è il reale del corpo che sale in primo piano lacerando l'unità della bella immagine. Il rifiuto anoressico non è qui innanzitutto rifiuto dell'oggetto orale ma rifiuto del corpo tout court.



Rifiuto che prende solitamente le vie del rifiuto del proprio corpo in quanto corpo sessuale e del rifiuto del corpo dell'Altro in quanto luogo di godimento e di desiderio.

## 5. Due anime dell'anoressia

Dunque l'anoressia è inquadrabile come una malattia dell'amore. Per avere il segno dell'amore, della mancanza dell'Altro, il soggetto anoressico sceglie la via disperata del rifiuto radicale del godimento. In questo potremmo isolare il tratto isterico dell'anoressia. Anche la bulimia mi sembra orientata dalla stessa malattia: l'assenza del segno d'amore viene compensata – come ricorda Lacan nel Seminario IV – dalla divorazione dell'oggetto. Con La clinica del vuoto è stato anche necessario mettere in rilievo un'altra dimensione, quella dell'odio, del rifiuto della vita non come appello d'amore ma come spinta alla morte. C'è una grande differenza tra l'anoressia come appello d'amore e l'anoressia come appetito di morte che non è sufficientemente chiarita da Lacan nelle sue note sull'anoressia, che pure ricorrono sempre in momenti topici del suo insegnamento. Per esempio l'anoressia viene evocata come una figura clinica chiave per accedere alla categoria di godimento, come avviene già nei Complessi familiari, ma anche per accedere alla categoria di desiderio, come avviene nel corso del Seminario IV e nello scritto la *Direzione della cura*. Sinteticamente si può considerare questa sorta di doppia lettura che Lacan propone del fenomeno dell'anoressia (per un verso luogo di un godimento mortifero, melanconico-tossicomano e per l'altro come una strategia di difesa e di separazione del desiderio del soggetto dal carattere soffocante della domanda dell'Altro), come una sottolineatura della doppia anima che caratterizza il soggetto anoressico come tale: manifestazione del *Todestrieb*, appetito di morte, desiderio larvale, spinta alla distruzione, azzeramento melanconico del sentimento della vita, nirvanizzazione del principio di piacere, ma anche strategia di separazione finalizzata a differenziare lo statuto del desiderio da quello del bisogno, carattere irriducibile del desiderio alla domanda dell'Altro, desiderio come desiderio di niente, desiderio d'Altro, rifiuto come forma radicale di appello, malattia dell'amore, domanda radicale del segno d'amore. Se l'amore converte desiderio e godimento, l'anoressia e la bulimia oppongono desiderio e godimento ed escludono la conversione dell'amore. Il desiderio anoressico è infatti un desiderio di morte e il godimento bulimico può presentarsi non solo come una forma di compensazione ma anche come una devastazione pulsionale.

## 6. Il dilemma dell'obesità

Così come l'anoressia l'obesità patologica sembra iscriversi nel registro dell'evidenza. Il corpo magro dell'anoressia e il corpo straripante di grasso dell'obesità fanno segno ad una clinica dello sguardo: il corpo del soggetto è il luogo evidente in cui si rende manifesta una alterazione. Nondimeno se l'evidenza anoressica si presenta come paradossalmente adeguata all'Ideale (sociale) del canone estetico, quella dell'obesità colpisce per il suo carattere osceno. Se l'immagine del corpo-magro dell'anoressica

può suscitare consenso e integrazione, quella del corpo-obeso suscita piuttosto vergogna e emarginazione. L'evidenza dell'obesità è in effetti l'evidenza dell'orrore, della deformazione, della bruttezza e del rifiuto. L'immagine del corpo appare come sommersa dall'adipe, da un troppo di carne che simile ad un'escrescenza, come dichiarava una mia paziente, "viene sul corpo ma non appartiene al mio corpo". Se l'evidenza anoressica restringe, per dire così, l'immagine del corpo alla follia narcisistica di un'Ideale disincarnato dalla corporeità animale quella orrorifica dell'obesità si configura piuttosto come una devastazione vera e propria dell'immagine, come un trionfo dell'osceno rispetto all'Ideale.

## 7. L'eccesso della fame

La voracità dell'obesità manifesta il tratto oscuro e inquietante che l'atto familiare del mangiare ricopre. Manifesta come in un incubo gli effetti devastanti e catastrofici, l'alone cannibalico-distruttivo che circondano l'attività umana del mangiare: "Mangiare i nostri simili o no? E chi sono, poi, i nostri simili? Gli amici o anche i nemici? Gli uomini o anche tutti gli animali? E le piante perché no? Gli eretici Catari non ritenevano forse che il massimo della perfezione spirituale consistesse nel lasciarsi morire di fame, per non fare male ad alcun essere vivente?". Non c'è un limite che possa separare la fame umana da quella animale o che possa donare un fondo alla spinta infinita della voracità e della distruzione. Questo limite quando si scrive non è mai un dato di natura, ma un effetto dell'azione del simbolico, dell'ordinamento simbolico che sbarra il corpo animale e l'attaccamento dell'uomo alla materia originaria del cibo-madre. Nondimeno questo ordinamento, questa sbarratura negativizzante del corpo animale e della sua voracità infernale non può avvenire senza lasciare dei residui. La pratica dell'occultamento del residuo animale non negativizzabile in modo integrale dall'azione simbolica, non investe solo l'atto umano del mangiare ma orienta la stessa pratica della cucina che è sempre più sospinta a realizzare una integrale cancellazione del reale giungendo ad una rarefazione sempre più estrema delle sue composizioni. Ciò che non si deve vedere né sentire – l'inevitabile decomposizione mortale degli alimenti, il sangue, la carne, i sapori troppo intensi – viene ricoperto dal velo culturale di una manipolazione degli alimenti che nell'epoca contemporanea si raffina in direzione di una loro smaterializzazione progressiva e ascetica. Nell'epoca new-age l'alimentazione viene ridotta ad una pura cura del corpo che sembra annullare il plus-godere che l'atto umano del mangiare necessariamente porta con sé. In questo contesto di occultamento dell'eccesso che sembra caratterizzare il nutrimento contemporaneo, il corpo e la fame inumana dell'obesità, costantemente in eccesso, sembrano invece manifestare ciò che l'azione culturale del simbolico rimuove: il fondo osceno e indomabile del reale acefalo della pulsione, il carattere residuale del bestiale come spinto ad un godimento mortifero. Da questo punto di vista si può intendere come il corpo-grasso sia il vero oggetto di angoscia dello pseudomisticismo dell'anoressia (visione ascetica del corpo) per il quale l'ingrassare del corpo indica una caduta di padronanza dell'io, un declassamento del soggetto nella posizione di oggetto del godimento del-

l'Altro, l'emergenza di quel fondo osceno di voracità e distruzione che marca il rapporto fondamentale del soggetto con il mondo dove, come ricorda Freud, mangiare, baciare, divorare e distruggere sono lo Stesso. Ma la lettura anoressica dell'obesità non può ovviamente che essere ideologica: il pieno del corpo-grasso è solo l'indice unilaterale di una persecuzione brutale della soggettività dell'Altro. Di qui quel sadismo particolare di certe anoressiche – più volte sottolineato dalla letteratura – che prodigandosi in preparazioni culinarie raffinate, ricche di condimenti e di sostanze altamente caloriche, godono sadicamente nel vedere gli altri mangiare e ingrassare.

#### 8. Esibizionismo della bruttezza

L'evidenza anoressica del corpo-magro non possiede un valore univoco. Possiamo in effetti distinguere almeno due diverse declinazioni dell'immagine del corpo-magro nell'anoressia. In un primo caso il corpo-magro resta un significante (un segno) della bellezza femminile e si mantiene in connessione al desiderio dell'Altro. La seconda versione è invece quella del corpo-magro come corpo-mostro. Qui in primo piano non è il richiamo al desiderio dell'Altro ma alla sua angoscia, nel senso che il corpo-mostro non punta al sorgere del desiderio nell'Altro ma a scuotere nel profondo l'Altro, a gettare l'Altro nella vertigine dell'angoscia, come nel primo caso, anzi a distruggere il desiderio dell'altro. Possiamo provvisoriamente sostenere che il corpo-grasso nell'obesità sia in sintonia con questa seconda declinazione anoressica del corpo magro come corpo-mostro. Come il corpo-mostro anche il corpo-grasso punta effettivamente più all'angoscia dell'Altro che non al suo desiderio. Per questa ragione Fenichel a proposito dell'obesità parla di un "esibizionismo della bruttezza". Il carattere osceno dell'evidenza del corpo-grasso rivela qui il suo tratto perverso: il soggetto diventa oggetto che causa angoscia nell'Altro. Nell'esibizionismo, in effetti, ciò che dà valore all'esibirsi, al mostrarsi – il godimento del mostrarsi - non è semplicemente dato dal piacersi, dall'essere, come si dice, innamorati della propria immagine, ma nel realizzare una strategia di cattura dello sguardo dell'Altro: esibirsi è rubare lo sguardo trovare un uso soggettivo del corpo-grasso come una modalità di interrogazione isterica (nel senso che lo taglia) del desiderio dell'Altro. In una mia paziente isterica e gravemente obesa, per esempio, l'insorgenza dell'obesità si verificò nel corso della sua iniziazione al discorso amoroso. All'età di 17 anni visse un innamoramento appassionato con un ragazzo che però mostrava un eccessivo interesse per le forme snelle del suo corpo. Ingrassare ha significato per questa giovane donna verificare il suo valore di soggetto nel desiderio dell'Altro al di là della funzione di oggetto del suo corpo. "Mi ami lo stesso se non ho più un corpo magro?". "Mi ami per il mio essere o per le mie forme?". Interrogazione radicale che conduce il soggetto verso un'obesità progressiva come effetto della decisione di non voler ridurre il proprio essere ad un puro oggetto del godimento fallico dell'uomo.

#### 9. Un corpo senza parole

Come nell'anoressia anche nell'obesità il corpo è un corpo che rischia la morte. La letteratura scientifica ha da tempo isolato le conseguenze fisiopatologiche che l'eccesso di grasso sulla massa magra comporta per lo stato di salute del corpo. Questo reale del corpo, questa sua compromissione radicale, comporta una difficoltà nel rendere efficace l'azione della parola nella cura analitica. Come se ci fosse un troppo di reale rispetto al potere simbolico della parola, o come se il potere simbolico della parola, dell'elaborazione simbolica, incontrasse un punto di resistenza, un ostacolo, qualcosa che non si può mentalizzare perché non è in effetti un evento di linguaggio ma un evento somatico che investe il reale del corpo. Questa difficoltà di accesso al metabolismo simbolico precede ed è più fondamentale delle difficoltà del metabolismo fisiologico. E' quello che diversi autori hanno notato come l'attitudine dei soggetti obesi ad una sorta di pensiero concreto-operatorio come effetto di una separazione tra gli affetti e i pensieri, tra il soggetto stesso e la sua realtà psichica. In termini bioniani si tratta della difficoltà del soggetto di trasformare gli elementi beta dell'esperienza (sensoriali ed emotivi) in elementi alfa (mentali) che si genera da un impatto del soggetto con una frustrazione precoce senza un contenitore sufficiente per moderarne gli effetti traumatici. Queste difficoltà nella nostra pratica clinica con i soggetti obesi si mostra come tendenza allo schiacciamento della parola sull'attualità quotidiana, come difficoltà specifica di assumere una prospettiva storica sugli eventi, come parola vuota disgiunta dall'essere del soggetto, come una generale inadeguatezza del simbolico nell'interferire sul reale del corpo. "Le parole sono aria fritta. Non servono per guarire. Parlare, parlare, parlare in terapia è inutile per me, perché è come se parlasse un altro me, un me che finge di credere a quello che dice. Ma le parole non sono niente...". Questa specie di neutralizzazione del potere espressivo del corpo e della parola si genera come l'effetto di un irruzione di godimento in eccesso rispetto alla quale il soggetto si è trovato senza risorse simboliche sufficienti per metabolizzarlo.

Il corpo non ha potuto tradurre un conflitto psichico in un sintomo ma ha come neutralizzato l'incontro traumatico col godimento separandosi, per così dire, dal soggetto, diventando una cosa, una massa informe, un oggetto staccato. In questo senso il corpo-pieno dell'obesità, diversamente da quello isterico, non sfrutta la facoltà produttiva del simbolo, non è un corpo che parla quanto piuttosto un corpo che soffoca. Se il corpo isterico parla, il corpo obeso è un corpo impossibilitato a parlare per il troppo-pieno di godimento che lo marca. La parola non incide sul corpo, ma è come separata dal corpo così come, a sua volta, il soggetto si percepisce paradossalmente come separato nettamente dal suo stesso corpo. La parola non incide sul corpo perché è il corpo stesso che sembra essere caduto all'esterno del soggetto. C'è scissione, separazione, distanza. E' questa un'esperienza del corpo di cui la clinica ci offre numerose testimonianze. Non è raro in effetti sentire dai soggetti obesi descrivere il proprio corpo come una massa di carne estranea, macchinica, come un peso esterno all'essere "autentico" del soggetto. Questo carattere di estraneità del corpo viene rafforzato dalle difficoltà del soggetto obeso a muoversi, a raggiungere alcune zone del suo corpo, a percepire i confini estesi della propria immagine corporea. L'impossibilità di far intervenire efficacemente l'azione del significante (la parola in questo caso) sul reale del

corpo sembra dunque dipendere da una difficoltà più strutturale, di tipo narcisistica, che concerne il riconoscimento del corpo obeso come proprio. Piuttosto quello che si osserva è la credenza – di per sé non delirante in senso psicotico ma presente anche nelle obesità nevrotiche – che il proprio corpo sia come nascosto o radicalmente altro dall'evidenza oscena del corpo-grasso, oppure che esso sia una specie di macchina totalmente estranea all'essere del soggetto: "Quando rimango immobile, arrivo a dimenticare il mio corpo, me ne libero. Ne esco fuori e lo considero dall'esterno. Sta là come una massa, una carcassa, una sorta di macchina stanca, un grosso carro armato. Quel corpo non sono io. Io sono leggero, impalpabile, vado dove voglio, faccio quello che voglio". L'obesità offre una dimostrazione clinica che il soggetto non è un corpo ma ha un corpo, poiché vivendo il proprio corpo come quello di un altro, come un'estraneità, come una massa esterna, il soggetto dimostra che il corpo fisico si può effettivamente separare dall'essere del soggetto. Questo allontanamento del corpo dal soggetto può generare anche la produzione fantasmatica di un corpo virtuale, narcisistico, idealizzato; una sorta di io ideale totalmente disincarnato nel quale il soggetto obeso si rifugia. In altri termini, il difetto strutturale nella specularizzazione narcisistica dell'immagine del proprio corpo dà luogo ad una scissione particolare nella quale il corpo viene da un lato rappresentato come un ideale virtuale investito narcisisticamente – investimento che compensa immaginariamente il difetto della specularizzazione – e, dall'altro, vissuto come una massa di carne amorfa totalmente separata dal soggetto. In questa scissione sia l'io ideale che la dimensione del corpo-scarto sembra però non siano in grado di produrre un'identificazione simbolica effettiva per il soggetto che vive se stesso come radicalmente altro sia dall'io ideale (come tale fantasticato ma irraggiungibile), sia dallo statuto di oggetto-scarto del proprio corpo col quale non si sente coincidere. Una doppia separazione, da ciò che vorrebbe essere e da ciò che realmente è.

#### 10. L'impossibilità del rifiuto

La clinica dell'anoressia segnala il valore fondamentale del "No!" nella costituzione della soggettività umana. Se si considera invece la posizione del soggetto obeso non può non colpire la particolare difficoltà di accesso alla virtù positiva del "No!". In effetti, al di là dell'immagine del corpo, la differenza che colpisce di più tra la posizione anoressica del soggetto e quella obesa è che nell'anoressia in primo piano c'è l'esperienza del rifiuto, mentre nell'obesità troviamo il fenomeno opposto: troviamo il fenomeno dell'impossibilità del rifiuto, c'è sempre un "Sì!". Se da una parte – dalla parte dell'anoressia - c'è l'exasperazione del rifiuto, dall'altra – dalla parte dell'obesità – troviamo l'impossibilità del soggetto di introdurre almeno un "No!", di introdurre almeno un po' di separazione. In questa prospettiva l'obesità deve essere collocata, almeno tendenzialmente, sul lato dell'alienazione, mentre l'anoressia su quello della separazione. In effetti, fenomenologicamente, se nell'anoressia troviamo in primo piano il rifiuto del cibo – o il suo rigetto – nell'obesità – come nella bulimia – troviamo in primo piano la divorazione, l'incorporazione infinita, l'impossibilità di rifiutare l'oggetto-cibo, il

dover dire sempre "Sì!". Se l'opposizione anoressica può permettere al soggetto di introdurre uno iato tra la domanda dell'Altro e il desiderio, nel caso della obesità il soggetto appare completamente preso dalla domanda dell'Altro e il suo desiderio ridotto ad un godimento autistico sconnesso dal desiderio dell'Altro.

## 11. Alienazione e separazione

Se proviamo a distinguere la posizione bulimica del soggetto da quella propria dell'obesità un dato fenomenologico s'impone: il rapporto bulimico con l'oggetto-cibo è caratterizzato dal picco dell'abbuffata, mentre quello iperfagico da una assimilazione ad accelerazione costante. Ma il tratto differenziale più rilevante è che nella bulimia la divorazione è associata al rifiuto, mentre nell'obesità incontriamo una tendenziale impossibilità del rifiuto. In fondo la posizione bulimica e quella obesa condividono l'esperienza della fame come esperienza pulsionale di qualcosa che s'impone sul soggetto come un residuo dell'animalità primordiale, come un rifiuto di acconsentire veramente alla mortificazione inferta al corpo vivente dal significante (l'oggetto mentalizzato che sostituisce il cibo ma che colma le mancanze sul piano ideale). "La fame è più forte di me, è qualcosa di bestiale!" è un lamento che incontriamo frequentemente in questi soggetti. Nondimeno nella bulimia la spinta alla divorazione è, per così dire, ritmata con il momento dell'evacuazione, del vomito, ovvero con la possibilità che il soggetto si possa anche separare da tutto ciò che ha ingurgitato. Se in effetti obesità e bulimia devono collocarsi tendenzialmente sull'asse dell'alienazione (il soggetto è "agito" dalla pulsione, è in balia dell'imperativo del godimento), la bulimia è un'alienazione che preserva, nel tempo del vomito, la possibilità di una separazione dall'Altro. Nella bulimia convivono, in effetti, alienazione e separazione. Viceversa nell'obesità c'è solo alienazione. In questo senso si può leggere un dato clinico com'è quello della maggiore diffusione dell'obesità e dell'anoressia-bulimia rispettivamente nei tempi dell'infanzia e in quello dell'adolescenza. Se infatti l'obesità tende ad investire soprattutto l'infanzia prolungandosi eventualmente nella vita adulta, l'anoressia è la patologia elettiva dell'adolescenza perché può marcare un momento significativo nel processo di separazione del soggetto dall'Altro. Se, in altre parole, il "Sì!" obbligato del soggetto obeso riflette la posizione originaria del bambino rispetto alla domanda dell'Altro, il "No!" anoressico indica un tentativo di smarcatura del soggetto dalla domanda dell'Altro che definisce in effetti il compito essenziale dell'adolescente. L'obesità è, dunque, una malattia elettivamente dell'infanzia o meglio legata all'infanzia perché il soggetto rimane inchiodato nel suo statuto di oggetto e non accede alla separazione, mentre l'anoressia è un accesso al potere della negazione come potere separatore che può introdurre il soggetto alla dialettica della separazione. Nondimeno l'anoressia è una separazione patologica perché assoluta, non-dialettica, unilateralmente rivolta all'esclusione e al rifiuto dell'Altro e la bulimia, nonostante provi a tenere insieme la separazione e l'alienazione, finisce anch'essa per restare prigioniera di un'alternativa impossibile: o l'incollamento all'Altro o il suo rifiuto. Nell'obesità constatiamo invece, ancor più patologicamente, la pesantezza del soggetto in quanto oggetto dell'Altro, cioè

un'alienazione a senso unico che ci illumina sull'obesità come patologia strutturalmente infantile.

## 12. Divorazione e compensazione

Nella bulimia e nell'obesità nevrotiche la divorazione è una compensazione. L'idea della divorazione come compensazione è ribadita da Lacan quando afferma che la bulimia è la compensazione attraverso un oggetto reale di una frustrazione d'amore. Dove l'oggetto reale (il cibo) permette al soggetto di compensare ciò che non ha avuto a livello simbolico, ovvero il dono d'amore, il segno della mancanza dell'Altro. Tanto meno sarà stato presente il segno del dono, il segno della mancanza dell'Altro, tanto più sarà necessario per il soggetto consumare furiosamente l'oggetto reale scambiandolo per il segno, facendone più precisamente un surrogato del segno d'amore. In questo senso dove non c'è il segno d'amore c'è l'oggetto della compensazione. Ma l'oggetto della compensazione - ecco il dramma in cui si trovano il soggetto bulimico e quello obeso - non potrà mai fare segno d'amore perché l'oggetto che serve a compensare l'assenza del segno evoca continuamente la nostalgia di ciò che rimpiazza. Questa strategia della compensazione dell'assenza del segno attraverso il consumo dell'oggetto si declina in modi diversi nell'anoressia, nella bulimia e nella obesità. Nella bulimia, nell'obesità - e più in generale nelle dipendenze patologiche - dove manca il segno il soggetto consuma l'oggetto. Nell'anoressia mancando il segno il soggetto rifiuta l'oggetto finché non gli viene dato il segno dall'Altro. Quindi, in senso stretto, l'anoressia non è una compensazione quanto piuttosto il rifiuto ostinato di ogni forma di compensazione. In essa domina la richiesta assoluta del segno. Viceversa la bulimia, l'obesità - e le dipendenze patologiche - realizzano una forma di compensazione dell'assenza del segno attraverso il potere della sostanza. Nella tossicomania il carattere magico-farmacologico della sostanza può sembrare che si elevi sino al livello del segno ma questa elevazione è falsa perché ancor più della bulimia e dell'obesità nella tossicomania il soggetto cerca di annullare l'assenza del segno nel godimento memorabile di una sostanza che si vuole identica addirittura alla Cosa perduta. Bulimia, obesità e dipendenze patologiche (non solo la tossicodipendenza ma si pensi anche, per esempio, alla telefagia o all'uso maniaco della realtà virtuale) proprio in quanto mostrano il primato assoluto dell'oggetto sul segno si manifestano come patologie dell'epoca contemporanea. L'Altro contemporaneo è infatti un Altro che ha lasciato cadere il suo potere storico di interdizione e sostiene la legge perversa del godimento a portata di mano per tutti. Questa trasformazione storico-sociale dell'Altro contemporaneo è stata sintetizzata da Lacan come passaggio dal discorso del Padrone al discorso del capitalista. Se il primo sostiene l'interdizione del godimento e fa valere una concezione gerarchica del potere, il secondo appare invece come un circuito di riciclo nel quale "tutto si consuma" incessantemente secondo un'espansione globalizzante, nell'illusione che in questa consumazione infinita la "mancanza a essere" del soggetto possa essere magicamente risolta. Per questo il discorso del capitalista per funzionare non deve solo promettere la risoluzione della mancanza ma creare continuamente pseudo

mancanze che possano alimentare il circuito del consumo. In questo senso l'offerta maniacale dell'oggetto da consumare prende il posto del divieto del Padrone.

L'incontro con l'Altro sesso è evitato, come viene evitata la ricerca del segno d'amore che sospenderebbe inevitabilmente l'assicurazione del godimento garantita dal consumo dell'oggetto alla contingenza del desiderio dell'Altro. In questo modo l'oblio contemporaneo del segno favorisce la spinta indiscriminata al consumo dell'oggetto. C'è, dunque, una tendenza della Civiltà contemporanea a produrre obesità come posizione immaginariamente autarchica del soggetto sullo sfondo della caduta del valore del segno nel vortice del consumo sempre rinnovato dell'oggetto. Diversamente dalla bulimia nell'obesità non sembra però esserci tanto una nostalgia del segno d'amore quanto un rifiuto assoluto rispetto alla perdita del godimento mitico della Cosa imposta dall'Altro. Nella ruminazione continua dell'obesità non c'è tempo per la nostalgia perché l'oggetto è sempre a portata di bocca. L'accumulazione obesa, in effetti, non è di peso ma di oggetti, è un'accumulazione che giunge a trasformare il corpo in un vero e proprio contenitore di rifiuti. Non c'è qui alcuna nostalgia per l'assenza del segno, per il segno mancato dall'Altro, ma solo una chiusura autistica rispetto all'Altro, un'esigenza di coltivare il godimento della bocca senza discontinuità. Nell'epoca del capitalismo esasperato ciò che più conta non è più il legame con l'Altro – l'attesa del segno della sua mancanza – ma piuttosto l'invidia verso il godimento dell'Altro, la sofferenza dell'essere escluso dal godimento e non dal segno. La logica della compensazione alla quale Lacan riconduceva il comportamento bulimico sembra subire un'alterazione profonda: non chiedo più all'oggetto di compensare l'assenza di segno dall'Altro – il che manterrebbe il soggetto in una connessione con l'Altro –, non soffro più a causa di una frustrazione d'amore, ma esigo di realizzare in uno stato di assoluta padronanza, il godimento infinito dell'oggetto in un regime di sconnessione dall'Altro. Il consumo dell'oggetto non compensa più un'assenza perché non si dà esperienza possibile dell'assenza; il consumo è consumo dell'oggetto presente nell'anticipazione del prossimo. La compensazione contemporanea non è tra oggetto e segno ma solamente tra oggetto e oggetto.

### 13. Angoscia di soffocamento

Nell'obesità c'è una difficoltà del soggetto a rifiutare, ad esercitare il potere del rifiuto nei confronti dell'Altro. Il soggetto obeso non accede al potere del "no!". In questo senso, poiché non accede al potere del rifiuto, trasforma il suo corpo in un rifiuto. Il corpo dell'obeso è un corpo che assume i caratteri dell'oggetto rifiuto, è un corpo-latrina, è un corpo che si deforma e diventa indegno. E' un corpo che si dissocia dalla sua immagine narcisistica nel senso che il soggetto obeso tende ad idealizzare sé stesso come altro dalla massa fisica adiposa in cui si concretizza il suo corpo fisico finendo però, come abbiamo visto, per non percepire più il corpo come proprio. Qui possiamo incontrare una forma di separazione particolare, profondamente narcisistica, ovvero una separazione non dall'Altro ma dal proprio corpo in quanto corpo-latrina, corpo-scarto, corpo-rifiuto. L'anello dell'immaginario non lega più il reale del corpo



all'Altro simbolico. E' come se il soggetto separasse l'io (rappresentato come ideale) dall'immagine del suo corpo. L'immagine del corpo-grasso non è semplicemente una immagine disinvestita narcisisticamente, degradata a rifiuto, ma può funzionare anche come involucro, come fortezza che circonda l'io "senza carne" del soggetto preservando così il suo valore astrattamente ideale. E' quello che si deduce dal sogno di una mia paziente che si vede rientrare a casa ricoperta da una pesante armatura medioevale e di coricarsi tranquilla nel suo letto dopo aver depresso l'armatura sulla poltrona. In questo sogno l'immagine del corpo si scioglie dall'annodamento immaginario-narcisistico che dovrebbe permettere al soggetto di riconoscersi per apparire come un'armatura che difende il soggetto ma non lo rappresenta. In queste forme di obesità cosiddette egodistoniche – l'egosintonia invece si verifica, in fondo, quando un soggetto obeso può godere della sua immagine – il sentimento dell'angoscia gioca una presenza cruciale. L'angoscia dell'obesità è un'angoscia del soffocamento che può a volte assumere la forma estrema dell'angoscia di essere soffocati dal peso del proprio corpo. In questi casi l'angoscia non sorge dall'assenza o dalla perdita dell'oggetto, non è associata alla mancanza dell'oggetto, ma scaturisce piuttosto da un ingombro, da un troppo pieno, da un'impossibilità di movimento, da una presenza in eccesso dell'oggetto. L'angoscia è qui angoscia del troppo pieno, del troppo di oggetto, poiché in questo eccesso di presenza, in questo troppo di oggetto, il soggetto finisce per sparire, per sentirsi inghiottito. Se nella clinica classica della nevrosi l'angoscia può manifestarsi in rapporto alla mancanza, alla separazione, alla perdita dell'oggetto, nell'obesità l'angoscia non è in rapporto alla mancanza ma, come nelle psicosi, alla "mancanza della mancanza". Di qui la percezione perturbante che la mia paziente aveva del suo proprio corpo: "Sento il mio corpo come una trappola, una trappola che m'impedisce di muovermi perché ogni movimento mi mette in pericolo... Il mio corpo non è mio.. Sono prigioniera di un corpo che non riconosco come mio perché io mi sento al di là di questo corpo Ma la mia angoscia è quella di non riuscire a staccarmi da questa trappola!" . In questi casi l'angoscia di soffocamento si traduce in una vera e propria angoscia di imprigionamento, di intrappolamento, perché, è la mancanza stessa che viene a mancare. Allora la dissociazione del soggetto dal corpo è un tentativo di trattare questa angoscia aprendo un altro luogo dove provare a fare posto al desiderio annichilito dalla domanda. Non siamo forse di fronte allo spettacolo sociale attuale dove la compulsione al godimento e la presenza diffusa dell'angoscia subentrano alla dialettica tra mancanza e desiderio? L'angoscia come riposta del soggetto all'impossibilità di preservare la mancanza da cui si anima il desiderio trova in effetti nell'angoscia di soffocamento dell'obesità una sua incarnazione esemplare.

#### 14. Obesità generalizzata

La letteratura scientifica verifica l'attuale diffusione epidemica dell'obesità, non solo nei paesi industrialmente più avanzati, anche se è proprio in questi ultimi che si verifica una prevalenza della sua insorgenza infantile. Di fronte ad un Altro che soffoca ogni

appello del soggetto attraverso l'offerta di oggetti, l'obesità indica una posizione di passività del soggetto che non è in grado di promuovere nessuna forma di svezza-mento di questa offerta illimitata e asfissiante dell'Altro. L'obesità si offre allora come paradigma clinico della Civiltà contemporanea laddove la caduta del segno sembra corrispondere ad un incremento progressivo della spinta al consumo dell'oggetto. L'abrogazione del segno da parte dell'oggetto-gadget genera nel soggetto una spinta al riempimento immediato – senza differimento alcuno – del vuoto. La tendenza della Civiltà contemporanea a produrre obesità è una tendenza generalizzata che si focalizza inevitabilmente in modo particolare nell'età evolutiva: il bambino occidentale vive l'esperienza dell'uccisione del segno come apertura sulla mancanza (dell'Altro) e può fare solo esperienza di un vuoto insensato che, come tale, deve essere il più rapidamente possibile estinto. Nulla infatti giustifica più la rinuncia. Questa estinzione del vuoto è secondaria ad una riduzione, declassamento, metamorfosi antropologica, della mancanza a vuoto che avviene come trasformazione fondamentale propria del disagio attuale della Civiltà. La caduta del segno e l'affermazione dell'oggetto del consumo si configurano come due effetti di questa trasformazione fondamentale. L'esposizione dei bambini al rischio dell'obesità viene incoraggiata dal discorso sociale nella misura in cui questi alimenta una domanda convulsiva di oggetti come effetto di una decadenza dell'Ideale rispetto alla promozione dell'oggetto del godimento. Il discorso sociale attuale sostiene la necessità di una saturazione del vuoto, o, più precisamente, la saturazione del vuoto come modalità di soppressione della mancanza e del desiderio. L'obesità è il fenomeno psicopatologico che forse più di tutti illustra gli effetti devastanti di questa saturazione: il corpo è ridotto ad un mero contenitore di oggetti; contenitore le cui capacità di raccolta appaiono come illusoriamente infinite. L'obeso identificando letteralmente il vuoto col vuoto dello stomaco compie effettivamente un errore topologico che rivela però una verità di struttura: il soggetto contemporaneo è ridotto ad una macchina di godimento. La diffusione epidemica dell'anoressia e dell'obesità nelle società a capitalismo avanzato rivelano, dunque, le due facce della medaglia del disagio contemporaneo della Civiltà: da un lato un'obesità generalizzata che marca la spinta al riempimento del vuoto e all'uccisione della mancanza, dall'altro l'anoressizzazione del soggetto come unica manovra possibile di separazione, di operare una castrazione dell'Altro ingozzante del mercato.

#### 15. Obesità e differenza sessuale

Se possiamo declinare elettivamente al femminile l'anoressia, non possiamo fare lo stesso per l'obesità. Questo perché il fantasma che orienta l'obeso è un fantasma di appropriazione dell'oggetto. E' un fantasma di possesso, è una spinta all'avere, all'incorporazione, al trattenimento dell'oggetto. Questo fantasma risponde alla logica fallica del fantasma maschile. Ciò che orienta fantasmaticamente l'uomo nel rapporto all'Altro sesso è infatti il godimento di un oggetto parziale, prelevato dal corpo dell'Altro, al quale il fantasma assegna un carattere insostituibile, dunque logicamente feticistico. Il fantasma femminile invece non è un fantasma di appropriazione dell'oggetto perché il centro del discorso femminile è l'essere e non l'avere il fallo. Se il fantasma maschile

è un fantasma di appropriazione, il fantasma femminile è piuttosto una difesa del proprio essere soggetto dalla volontà di appropriazione fallica: come posso essere oggetto rimanendo soggetto? Anche per questa ragione l'anoressia si configura come una scelta elettivamente affine alla femminilità. Separandosi da ogni domanda l'anoressica punta infatti a valorizzare anche se in modo assoluto (dunque fatalmente distorto) l'essere del soggetto, il non aver bisogno dell'oggetto dell'Altro. Tra la soddisfazione della domanda e la soddisfazione del desiderio c'è effettivamente, per una donna, un abisso. Viceversa il fantasma maschile sembra andare verso una convergenza di domanda e desiderio: godere dell'Altro come oggetto feticizzato. Qui si può scorgere la similitudine tra il fantasma fondamentale dell'uomo con la spinta all'incorporazione propria dell'obesità, come modalità soggettiva di accumulazione progressiva di oggetti. Da questo punto di vista il fantasma maschile sembra più prossimo all'obesità che non quello femminile poiché privilegia l'appropriazione e il godimento dell'oggetto alla ricerca della mancanza dell'Altro.

## 16. Obesità e depressione

Un altro tema fondamentale da considerare a proposito del nesso obesità-femminilità riguarda l'incidenza della depressione, ovvero l'incapacità o la difficoltà particolare del soggetto femminile a simbolizzare la perdita dell'oggetto. La depressione è strutturalmente affine alla femminilità perché la depressione non è tanto legata alla spinta verso il possesso dell'oggetto ma ad un sentimento profondo di disvalore del proprio essere, ad un sentimento di vuoto, ad una caduta del rivestimento narcisistico dell'immagine di sé. Nelle donne l'obesità può in effetti configurarsi come una difesa dalla depressione: il collezionismo paradossale dell'obesità può essere effettivamente una reazione depressiva del soggetto ad una perdita d'oggetto che non può venire simbolizzata. La sensazione permanente del vuoto, così tipica dell'obesità e dei cosiddetti "disturbi dell'alimentazione" in generale, deve essere rapportata al carattere enigmatico della perdita dell'oggetto così come Freud lo specifica: il soggetto melanconico vive drammaticamente l'esperienza della perdita dell'oggetto senza sapere quale oggetto sia veramente quello in gioco. E' ciò che Freud definisce come una "perdita sconosciuta", come una "perdita oggettuale che sfugge alla coscienza". In questo senso alla certezza della perdita corrisponde sempre una indeterminatezza dell'oggetto perduto. Di qui, nell'obesità, la spinta al consumo indiscriminato dell'oggetto-cibo che viene al posto dell'oggetto perduto ma senza produrre alcuna sublimazione: non si tratta di un oggetto che viene elevato alla dignità della Cosa – secondo la definizione lacaniana della sublimazione – quanto piuttosto di una farmacologizzazione dell'oggetto che assume il carattere di oggetto-analgescico in grado di trattare quella sorta di nostalgia melanconica indeterminata che può affliggere il soggetto obeso. La divorazione continua dell'oggetto manifesta così il gesto paradossale dell'oralità melanconica: l'abolizione dell'oggetto realizza una estrema fedeltà all'oggetto perduto. Mangiare è infatti un assorbimento dell'oggetto che avviene nella forma della sua distruzione. L'insistenza di Karl Abraham sull'esistenza di uno stadio sadico-orale di tipo cannibalico come fon-

damento della posizione melanconica del soggetto – e più in generale le osservazioni psichiatriche classiche sul rapporto tra cannibalismo e melanconia – segnalano come l'atto stesso del mangiare – che la compulsione orale estremizza – sia in fondo di per sé in contro tendenza alla perdita dell'oggetto introdotta dall'azione dell'Altro. È ciò che viene messo in scena nel celebre film “La grande abbuffata” di Marco Ferreri, dove la spinta all'incorporazione dell'oggetto manifesta il suo legame profondo con la spinta alla morte: il desiderio viene risucchiato da un godimento che non è più filtrato e moderato dalla castrazione. In certi casi estremi di obesità l'esplosione del corpo può in effetti essere pensato come la realizzazione drammatica di una regressione del soggetto all'identificazione primaria con la Cosa. Il godimento devastante che si scatena, al di là del limite fallico, trascina il corpo del soggetto in un vortice che lo confonde con l'orrore primario della Cosa. Il binomio obesità-depressione è clinicamente centrale soprattutto nell'obesità femminile perché in quella maschile l'obesità può tendere più frequentemente a sintonizzarsi con la struttura caratteriale del soggetto, a divenire più facilmente egosintonica, ovvero a realizzare un godimento puro dell'oggetto. L'idea di Freud secondo la quale “per quanto a lungo il bambino sia stato nutrito al seno materno, comunque, una volta svezzato, si persuaderà di esserlo stato troppo poco e per un periodo di tempo troppo breve” mette in evidenza la disposizione strutturale dell'essere umano al rifiuto della perdita della Cosa o, come afferma Freud, alla difficoltà di oltrepassare la “nostalgia della madre”. Nell'obesità questo rifiuto può essere teorizzato come rifiuto del trauma dello svezzamento solo però se si considera anche come nel discorso sociale contemporaneo l'Altro del mercato si proponga come Altro magicamente in grado di surrogare questa insoddisfazione che il distacco dalla Cosa sedimenta nel soggetto. L'obesità tende a specificarsi come un non voler cedere il godimento necessario allo scambio simbolico con l'Altro sesso. Il soggetto obeso manifesta un godimento dell'Uno del corpo refrattario all'Altro. In questo modo egli evita l'angoscia relativa all'incontro col desiderio dell'Altro costruendo un vero e proprio universo dove tutto il godimento viene concentrato sull'oggetto-cibo e la dimensione contingente dell'incontro totalmente annullata. Il binomio iperfagia-telefagia può servire per illustrare sinteticamente le caratteristiche di chiusura di questo universo: l'assimilazione dell'oggetto (immagini e cibo) avviene a moto continuo e sembra ridurre il mondo stesso a questa consumazione reciproca infinita. Il soggetto assorbe le immagini televisive come assorbe l'oggetto-cibo ma in questo assorbimento si trova lui stesso ad essere assorbito. Questa strutturazione speculare del rapporto con l'oggetto definisce effettivamente l'universo chiuso dell'obeso. Il godimento tende a realizzarsi come chiusura della pulsione sull'oggetto. Ma è questa chiusura ad essere come tale strutturalmente impossibile in quanto la pulsione è un moto costante che non si può mai richiudere su di un oggetto. Di qui l'effetto catastrofico sul corpo: l'obesità mostra cosa il corpo può diventare laddove si sostenga l'illusione – come sostiene il discorso del capitalista – che la pulsione possa richiudersi su un oggetto. Il corpo esplose riempiendosi di oggetti ciascuno dei quali nell'istante del consumo offre l'estinzione provvisoria del vuoto generando però, paradossalmente, un troppo pieno che anziché estinguere il vuoto lo genera ancor più intensamente. Il corpo dell'obeso è

un troppo pieno che il soggetto però vive come un vuoto infinito.

### 17. Lo scudo dell'obesità nella psicosi

Molte obesità gravi rivelano una struttura di tipo psicotica. In questi casi assistiamo ad un ritorno del reale della libido direttamente sul corpo. In altre parole, la libido non è più investita sull'oggetto (o ritagliata, come direbbe Lacan, dall'oggetto), ma è in un movimento di ritorno sul corpo del soggetto. Questo ritorno della libido è un ritorno effettivo di godimento che ritorna compattamente, senza mostrare nessuna incidenza della castrazione significativa. La pulsione di divorazione appare come completamente sregolata al punto da confondere nella realtà il soggetto con l'oggetto: il soggetto mangia, ma non sa più se mangia o è mangiato. Il soggetto assume piuttosto i caratteri dell'oggetto: diventa esso stesso immobile, pieno, pesante, senza pensiero, inattivo, inerte. E' un oggetto. In un sogno di un paziente psicotico, gravemente obeso, lo specchio anziché riflettere l'immagine del soggetto riflette quella di un pollo ingrassato enormemente per essere mangiato. Se questa inversione pulsionale (mangiare-essere mangiato) si ritrova anche nelle forme nevrotiche di anoressia-bulimia o di obesità, nel caso dell'obesità a struttura psicotica il soggetto diventa letteralmente un oggetto-divorato. Da un punto di vista fenomenologico, diversamente dalla bulimia, nell'obesità non troviamo il picco dell'abbuffata, la discontinuità del godimento, ma una tendenza a moto continuo al consumo dell'oggetto. Questo moto continuo dobbiamo concepirlo come manifestazione di un ritorno del godimento che non essendo ritagliato dalla castrazione (che è il preambolo del desiderare), non localizzato nelle zone erogene ma ammassato nell'Uno del corpo, può condurre letteralmente il corpo stesso ad esplodere. L'assenza di limite proprio dell'iperfagia deve essere assunta in questi casi come una manifestazione di un ritorno nel reale della pulsione di morte che al colmo della sua spinta trasforma il consumo dell'oggetto in una irruzione mortale di sostanza godente che frammenta il corpo. Ma l'obesità – come dimostra in particolare la psicoanalisi dei bambini – può rivelarsi anche come un mezzo di trattamento della psicosi stessa da parte del soggetto. In questo caso essa non si configura più come la difesa dall'incontro con l'Altro sesso, né come il tentativo di surrogare l'oggetto perduto, ma come un'operazione di separazione dal godimento maligno dell'Altro. Come un mettere tra sé e l'Altro cattivo, persecutore, la massa adiposa come baluardo o come anestetizzante del corpo. Tra il soggetto e l'Altro persecutore (non l'Altro sesso) s'inserisce l'adipe. Quello che si verifica è una sorta di desensibilizzazione del corpo come difesa rispetto al godimento dell'Altro. Questa funzione di barriera dell'obesità rispetto alla psicosi si evidenziava nel caso di un giovane adolescente la cui obesità si era sviluppata dopo la separazione tra i genitori. Vivere da solo con una madre incapace di limitare il proprio godimento, incestuosa, dedita a scambi sessuali promiscui che avvenivano senza alcun pudore di fronte al figlio sin dalla sua prima infanzia, ha condotto il soggetto a rimpiazzare per così dire il padre reale – del tutto sottomesso al godimento perverso della madre e, in seguito alla separazione coniugale anche assente nella realtà – con una obesità che introduceva tra il godimento materno e il soggetto

uno scudo protettivo. In un altro caso l'ingrassare del corpo veniva vissuto da una giovane donna psicotica come un argine contro la violenza intrusiva del godimento dell'Altro. "Anche se le provoca forti dolori di stomaco, mangiare, per lei, è come un calmante che le permette di non sentire più niente, di non avere più paura. La ragazza ingrassa sino al punto limite in cui ha l'impressione di perdere le sue forme. Essere grassa è un tentativo di costruire una barriera contro la potenza malefica degli uomini, contro la minaccia di dispersione, di esplosione". Per non essere "inghiottita dallo sguardo" avido e vorace degli uomini, dei quali un fratello rivelatosi traumaticamente incestuoso costituisce la matrice, questa donna adotta la strategia di rendere il corpo grasso stesso "una diga costruita contro l'uragano del desiderio maschile".

#### 18. La cifra come nome

In certi casi di obesità a struttura psicotica si può cogliere facilmente quanto sia importante per il soggetto mantenere il proprio corpo obeso. Di solito questo comporta la necessità, solo fenomenicamente di tipo ossessivo, di mantenere il peso del proprio corpo mai al di sotto di una determinata cifra. Quest'ultima sembra funzionare come soglia che non deve mai essere oltrepassata. Essa può finire per assumere lo statuto di un nome-proprio che garantisce al soggetto un'identità immaginaria riparandolo dal rischio di una frammentazione psicotica. Essa realizza in un certo senso una funzione di supplenza del Nome del Padre forcluso. L'angoscia scaturisce in questo caso non tanto dall'ingrassare ma, paradossalmente, dalla riduzione del proprio peso, come se nel corpo-grasso, ma più ancora, in quella cifra particolare che fissa l'identità del soggetto in quanto obeso, il soggetto si mantenesse legato al suo proprio corpo. In questi casi non è l'immagine narcisistica del corpo che offre al corpo reale un rivestimento adeguato ma è un numero, una cifra a preservare il legame immaginario del soggetto con l'immagine del proprio corpo. Il superamento di quella cifra particolare viene infatti associato dal soggetto a vissuti di dispersione dell'identità e di angoscia panica. La cifra in questo caso funziona veramente come una seconda pelle per il soggetto che cuce, per così dire, il corpo alla sua immagine. Ecco come un paziente obeso e psicotico descrive questa situazione:

"La bilancia non deve tradirmi. Devo verificare assolutamente di non essere disceso al di sotto di quel peso, 109 kg, che per me è come un'ancora. Non posso e non voglio abbandonare quel peso che è come una pelle per me. Certamente voglio dimagrire perché conosco tutte le complicazioni mediche del mio essere grasso. Ma non mi si chieda di rinunciare alla mia pelle, non mi si chieda di cambiare identità. Quando i dottori insistono nel voler ridurre il mio peso al di sotto di quella cifra io mi sento terribilmente angosciato, come in un incubo, sento che mi si vuole levare la pelle come ad un coniglio e sento che tutto il mio corpo rischierebbe di franare". Una conferma di questa funzione compensatoria dell'obesità nella clinica delle psicosi si può avere anche dalla considerazione dei pazienti obesi trattati chirurgicamente. In questi casi la riduzione dell'obesità, dunque la perdita per il soggetto del suo involucro protettivo costituito dalla dilatazione somatica del proprio corpo, può dare luogo a vissuti di vera e

propria depersonalizzazione psicotica, ovvero può rivelarsi essere un fattore di scatenamento della psicosi. Il soggetto cerca in effetti, anche se notevolmente dimagrito, di preservare l'immagine obesa del proprio corpo rappresentandosi ancora come un corpo-obeso. Ma il carattere irreversibile dell'intervento chirurgico di riduzione dello stomaco può avere gli stessi effetti destabilizzanti di un intervento chirurgico finalizzato al cambiamento di sesso: una lesione irreversibile della compensazione immaginaria che garantiva al soggetto un'identità rispetto al buco narcisistico originario della psicosi. Come in certi soggetti transessuali psicotici dove l'errore del soggetto consiste nel confondere l'organo (il pene) con la funzione (significazione fallica del godimento), anche per il soggetto obeso, recidere l'organo (ridurre lo stomaco) non significa recuperare la funzione simbolica (forclusa) della significazione fallica. Errore macroscopico nel transessualismo: ciò che istituisce la sessuazione non è il dato anatomico ma la funzione significante del fallo, dunque cambiare organi genitali non significa affatto cambiare sesso. Errore più sommerso nell'obesità: la correzione del metabolismo del corpo sembra trascurare quanto esso dipenda dal funzionamento del metabolismo simbolico. Ma mentre nel transessualismo psicotico domina la "spinta alla donna" come alternativa alla funzione fallica della castrazione – il cambiamento di sesso è finalizzato alla realizzazione di un godimento al di là del fallo, al godimento dell'Altro, all'identificazione delirante alla donna -, nell'obesità prevale invece la necessità di riduzione, di exteriorizzazione, di evacuazione del godimento. Nei casi transessuali l'operazione chirurgica introduce del godimento, nel senso che consente al soggetto di realizzare la spinta delirante alla donna, mentre in quelli di obesità lo sottrae. Ma, ed ecco il problema, cercando di localizzare il godimento (restringendo l'estensione somatica dello stomaco) il soggetto obeso rischia di smarrire l'identità immaginaria che l'espansione del suo corpo gli aveva procurato. Rischia di perdersi, di non trovarsi più, di dissociarsi dall'immagine speculare estesa che sino a quel momento gli aveva comunque garantito un nome.

# Capitolo 5

## Figli e misteri annessi

Affrontiamo ora il tema dell'essere figlio, l'enigma e il segreto del figlio. Ma prima di questo credo, o almeno spero, siate stati folgorati dalla voglia di leggere la tragedia di Sofocle "Edipo re" che vi invito a leggere, senza tediarsi con una sintesi sterile. Il figlio è infatti un mistero, la sua è una vita altra, di straniero, così differente che risulta impossibile comprendere. I difensori dell'identità e dei sistemi socio familiari rigidi sono che evocano la paura dello straniero, sono avvertiti: il figlio che mettono al mondo è più straniero dello straniero che si rifiutano di riconoscere come persona e che vorrebbero espellere. La minaccia estrema che il figlio rappresenta nei confronti del padre è esemplarmente codificata dal tanto decantato mito dell'Edipo di Sofocle, in cui Laio respinge il proprio destino di morte ad opera del figlio condannandolo a morire. Laio non comprende né accetta che il destino del figlio sia quello di oltrepassare i suoi genitori, di prendere il loro posto e decretarne l'obsolescenza. La minaccia che rappresenta il figlio per il padre, il discepolo per il maestro, non è altro che la verità universale della morte ineluttabile di chi genera, cui compete di lasciare il posto a colui che ha generato, nel segno della continuità della vita. Nessuna vita umana è fondamento di se stessa, nessuno può proclamarsi originario, ma deve sempre risalire a qualche creditore, nei confronti del quale ha un debito. Ed è debitore innanzitutto della propria nascita, delle cure ricevute e della protezione senza la quale, già dalla formazione del feto nel ventre materno, il figlio non potrebbe sopravvivere, data la sua condizione di inerme derelizione. Da buon discepolo di Lacan, Recalcati nel testo "Il segreto del figlio" distingue tra il linguaggio generale e preesistente e la parola, evento singolare ed eccedente la dimensione impersonale del primo. Il figlio assimila la lingua dei genitori, ma la parola è il risultato di una conquista personale e non può che eccedere le regole prestabilite. Il figlio dipende dall'Altro, e non solo per il linguaggio, ma al tempo stesso la sua eredità non può essere passiva estatica ripetizione di chi lo ha generato. Ciò che il padre gli lascia, il figlio deve assumerlo personalmente, affinché possa ereditare autenticamente e pienamente la sua provenienza da colui cui deve la propria esistenza. Il figlio deve costruire una propria dimensione, enunciare una sua parola partendo dalle leggi del linguaggio che ha ereditato. Recalcati, riproponendo alcuni concetti di Goethe, insiste sul concetto di figlio giusto: Il figlio giusto è un erede, ma è anche, sempre, un eretico perché ogni vero erede non si limita interpretare il passato come pura ripetizione di ciò che è già stato, ma riprende a suo modo il passato conferendogli un senso nuovo. La provenienza è insieme continuità, ma anche di-



scontinuità: i padri si ripetono nei figli, ma i figli espongono una differenza, un resto, uno scarto ineludibile che rappresenta al tempo stesso un compito da portare a termine nella loro stessa vita. Recalcati affiancando Freud individua nella figura di Edipo, figlio di Laio, la condensazione per eccesso dell'errore che può commettere un padre disposto a sopprimere il proprio figlio per sottrarsi alla propria morte ad opera di quello. La profezia condanna già Edipo, innocente, come uccisore del padre e giustifica agli occhi di Laio la misura presa per toglierlo di mezzo. Laio decide il destino di Edipo, allo stesso modo in cui molti padri, sbagliando, impongono ai loro figli il proprio desiderio. E i figli, nella misura in cui si lasciano assoggettare o cadono vittime anzitempo del progetto dei genitori, come nel caso di Edipo, sono destinati alla massima infelicità. Del resto è impossibile che il figlio possa sbarazzarsi di qualsiasi imposizione dei genitori; il nome che gli viene dato non è forse una sentenza oracolare che già spinge in una direzione la vita del nuovo nato? L'oracolo decreta che Edipo è innocente e colpevole, anche se la sua colpa è nel suo stesso destino, non certo nella sua intenzione. La vita di ciascuno è destinata a rimanere un mistero per chi la vive, poiché nessuno può raggiungere e appropriarsi del fondamento. Nel mito di Edipo inizio e fine coincidono: il destino di Edipo si compie perfettamente. Edipo non riesce a far valere alcuna differenza rispetto alla sua origine, ma è costretto a subire, a sua insaputa, un decreto dell'oracolo al quale il padre risponde con la decisione di sopprimere il figlio che avrebbe dovuto ucciderlo. Laio, per salvare la sua vita, fa uccidere il figlio prima che sia lui a ucciderlo, ma così facendo viola la Legge che la sua figura di padre rappresenta. Laio, come già René Girard ha messo in evidenza in "La violenza e il sacro", sopprime la differenza simbolica tra le generazioni, tra l'ordine del padre e del figlio, in quanto instaura una reciprocità violenta orizzontale e riduce il rapporto padre/figlio alla conflittualità tra fratelli. La vicenda di Edipo esprime la quintessenza del figlio non voluto, forse non desiderato, e non amato dal genitore, il cui destino quindi è quello di condurre un'esistenza priva di senso, dolorosa e sradicata, accompagnata dal dubbio atroce sul proprio valore. Invece di trasmettere al figlio il desiderio secondo la Legge che il padre rappresenta, Laio e con lui tutti i genitori che progettano in toto la vita del proprio figlio ignorando il suo enigma, negando la sua differenza, si preoccupa di difendere solo la propria sopravvivenza, non accetta di tramontare per consentire alla vita di transitare nel figlio, in una nuova e diversa esistenza, che il padre non potrà mai comprendere fino in fondo. In sostanza, l'errore fatale del padre è quello di non riconoscere nel figlio un soggetto depositario del diritto non solo di vivere, ma anche di decidere la propria direzione, facendo quel che vuole dell'eredità paterna, che non può mancare. Il giusto erede non ripete la volontà del padre, il quale non cerca di trasformare il figlio in una sua copia o in un esecutore dei sogni paterni. È noto, ai più, che il dissidio tra Edipo e Laio nasce da una discussione sul diritto di precedenza. Laio ancora una volta prende l'iniziativa della violenza colpendo il figlio con la frusta e ordinando gli di farlo passare per primo. Edipo a sua volta, mimeticamente, reagisce uccidendo Laio. L'uccisione del padre che Freud rappresenta nel mito dell'orda riferito in "Totem e tabù" e lo stesso evento del mito di Edipo, presentano due significati opposti: Nel primo caso, il parricidio compiuto dai figli-fratelli fonda

l'interdizione del godimento incestuoso e la nascita del tabù e del totem della Legge; nel secondo caso, invece, l'uccisione del padre innesca la rovina caotica del godimento incestuoso. Da considerare anche l'interpretazione di Ricoeur, che ha colto nella tragedia di Edipo non un problema di godimento sessuale, ma una questione di luce. Edipo è all'oscuro della sentenza dell'Altro, e perciò si muove brancolando di fatto nell'oscurità, poiché non sa quel che fa, non sa chi è, non ha il minimo sospetto dell'orrore che proverebbe se si rendesse conto di quel che fa. Ricoeur vede così in Edipo il figlio che infrange la Legge rimanendo innocente, che perciò è insieme colpevole e innocente. A un certo punto, però, a causa dell'epidemia che si è abbattuta sulla città Tebe dovrà andrà a risiedere,, Edipo è preso dalla mania di sapere e si mette sulla strada della ricerca della verità. Edipo vuole la verità a tutti i costi, vuol indagare per andare fino in fondo sulle vicissitudini della propria vita. Vuole la verità sulla propria esistenza. Edipo è messo in guardia da Giocasta che lo implora di fermarsi, ma Edipo antepone la verità al proprio bene protetto dall'ignoranza.

In Edipo la conoscenza è un imperativo etico. La sua cecità tuttavia è quella di chi, cercando il colpevole dell'epidemia, esclude se stesso, non prende in considerazione la possibilità di essere lui stesso l'impuro responsabile della catastrofe; ritenendosi il salvatore della sua città, la sua cecità rispetto alla propria personale responsabilità è totale. Guardare se stessi non è forse la cosa più difficile? Escludere se stessi e la propria responsabilità nei giudizi su errori, malefatte e disastri non è forse la cosa più facile e comune? La tragedia della luce di cui parla Ricoeur è questa: La protervia e la presunzione di innocenza del suo Io lo accecano, impedendogli di vedere la verità. Edipo non sa mai che cosa esattamente stia facendo: è la dimostrazione vivente dell'inconscio, per il quale, freudianamente, nessuno è né può dirsi padrone in casa propria. Poi viene la sentenza di Tiresia (l'oracolo che al nostro tempo sarebbe come lo psicoanalista), che rivela a Edipo di essere lui stesso la causa dell'epidemia. Tiresia è cieco, ma vede quel che l'Io di Edipo non vede. L'antitesi è eloquente: solo Tiresia, il cieco, può rivelare una verità che acceca, non Edipo, che ha occhi sani ma non vede. Edipo non è tanto colpevole del parricidio e dell'incesto, ma in particolare della sua famelica, insaziabile volontà di sapere. Edipo condivide con Adamo questa volontà di sapere, con la differenza che questa superbia smodata nel primo è originaria, mentre nel secondo è indotta dal serpente: L'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio, perciò non dovrebbe aver bisogno di diventare come dio mediante la conoscenza. Dovrebbe semplicemente credere in se stesso come immagine del divino, senza voler andare oltre. Voler sapere significa mettere in discussione tutto ciò in cui si è creduto fino a quel momento, procurandosi grande infelicità. Se Edipo non cercasse di sapere, la sua sventura sarebbe scongiurata e non sarebbe colpito da infelicità alcuna. Ma se Edipo non fosse animato dalla protervia di sapere, non avrebbe nemmeno reagito con violenza all'incontro con Laio. La sua arroganza si esprime nelle due modalità consentite: pragmatica e cognitiva. Edipo e Adamo sono costretti a misurarsi con una verità accecante dal desiderio impellente di sapere. Opporrei, citando Antonio Di Ciaccia, la figura di Edipo a quella dell'Amleto di William Shakespeare. Se Edipo non sa chi sia suo padre, Amleto viene edotto proprio dal padre sulla verità che riguarda lui stesso e la

sua famiglia. All'inizio dell' Amleto il fantasma del padre di Amleto gli rivela la verità sulla propria morte: lo zio Claudio lo ha ucciso con l'inganno, per impadronirsi della moglie e della corona. A differenza dell'oracolo nell'Edipo che profetizza il futuro, il fantasma del padre di Amleto rivela il passato. Amleto però, a differenza di Laio che reagisce prontamente nella speranza di annullare il verdetto dell'oracolo, non riesce a reagire, è come paralizzato e costretto a rimuginare, chiuso nella sua impotenza, l'impossibilità di vendicare il padre. Il motivo di tale impotenza è edipico: Amleto, come aveva già osservato Freud in una nota dell'"Interpretazione dei sogni", aveva concepito la possibilità di uccidere il padre per poter amare la madre in esclusiva. Per questo non può colpire Claudio, in quanto questi soddisfa il desiderio inconscio dello stesso Amleto. Se colpisse Claudio, colpirebbe se stesso. Di qui l'inibizione della vendetta, secondo Freud. La coscienza profonda rivela ad Amleto che lui non è migliore di Claudio, contro il quale peraltro dovrebbe consumare la sua vendetta per onorare la memoria del padre. Amleto evita di dare attuazione e si limita a sognare ciò che Edipo mette in atto senza rendersene conto. Amleto sa ma non agisce; Edipo non sa ma agisce. In questa opposizione, si deve ricercare tutta la differenza che separa l'eroe tragico da quello moderno: nel primo, l'atto trascende la consapevolezza della coscienza; nel secondo, invece, è l'ipertrofia della coscienza che inibisce l'atto. Minore è la conoscenza e maggiore sarà la propensione ad agire. Come avrebbe insegnato Nietzsche, conoscenza e azione confliggono. Ciò che più sconvolge Amleto è lo scandalo del godimento senza limiti della madre, che non si lascia sequestrare dal figlio e non rinuncia ad essere donna. Amleto è sconvolto dalla rottura dell'idillio incestuoso con la madre che Amleto fantastica da sempre: se sua madre si unisce allo zio assassino, allora il godimento del figlio non la soddisfa fino in fondo. L'attaccamento esclusivo della coppia edipica Gertrude-Amleto è così obbligato a subire una castrazione simbolica. Mentre in Edipo è centrale il desiderio per la madre, in Amleto è il desiderio della madre che appare per lui sconvolgente. Se per Edipo l'assassinio del padre è la condizione di accesso al godimento della madre, Amleto resta paralizzato dal godimento della madre. La nevrosi moderna non è forse in questa assurda pretesa di esclusività, per cui molti maschi, figli e mariti, non riescono ad accettare che la madre sia anche donna o, viceversa, che la loro donna sia anche madre dei suoi e/o loro figli? Il parricidio e l'incesto sono la verità orribile che Edipo non riesce a sopportare. Edipo vuole sapere tutta la verità, vuole andare fino in fondo. Questa smania illimitata, questa esigenza mai soddisfatta di sapere tutto, è la stessa che governa la scienza occidentale sin dai primi pensatori naturalisti e astronomi, da quando la filosofia si propone come sapere della totalità. La sfida continua ancora oggi: se la realtà non presenta manifestazioni nuove, si dovrà manipolarla per costringerla sottoponendola a interrogazione coatta mediante esperimenti di vario tipo, come nel campo della genetica o della fisica delle particelle. Teniamo presente che anche Freud, sulle orme di Edipo, ha voluto andare fino in fondo nella ricerca della verità, portando all'umanità la peste della psicoanalisi. Il che ci autorizza a pensare l'autointerpretazione della psicoanalisi come implicita autocensura. Da una parte la volontà di sapere di Edipo si ripresenta in forma scientifica, dall'altra alla stessa volontà di sapere è attribuita la responsabilità del male e dell'infelici-

tà, facendo valere lo stesso verdetto anche per la psicoanalisi. La volontà di sapere è sotto accusa. Edipo, Adamo e la stessa psicoanalisi presentano l'ambiguità di fondo per cui esaltano e condannano, adorano e maledicono una volontà di sapere che è all'origine della ricerca della felicità. La storia di Edipo illustra perfettamente la figura dell'erede ingiusto e illegittimo: tutto è già stato predetto e stabilito, tutto è già stato fatto, fin dall'inizio, così che la vita di Edipo non è altro che la trascrizione fedele di un destino immutabile. Edipo rivendica la sua purezza e il suo credito, senza mai riconoscere il proprio debito nei confronti dell'Altro. Contrappone la propria purezza all'impurità che deve sanare. Ma è proprio questa l'essenza della nevrosi: il nevrotico non cessa mai di rivendicare i propri diritti che l'Altro non vuole riconoscere, non la smette mai di sentirsi in credito, rivendicando in ogni caso di essere fondatore di se stesso, replicando il mito dell'autopoiesi per cui ciascuno ha origine da se stesso. Edipo infrange la Legge del padre, annulla la differenza simbolica tra le generazioni. Ma se Edipo non sa riconoscere il suo debito, il padre Laio a sua volta non sa trasmettere al figlio altra eredità che la vendetta parificatrice. Del resto la Legge greca del destino non concede a Edipo alcuna possibilità di sfuggire alla verità della sentenza proferita dall'oracolo. Solo nei vangeli, al di fuori della concezione della Legge del destino, si affaccia la possibilità di sospendere la Legge, come nella parabola del figliuol prodigo. Nella parabola del figlio ritrovato l'applicazione meccanica della Legge è sospesa in virtù dell'amore paterno per un figlio scapestrato che è convinto di non meritare alcuna grazia, alcun perdono. Non devono trarre in inganno alcuni aspetti comuni alla vicenda di Edipo e alla parabola del figliuol prodigo. Anche quest'ultimo, come Edipo, vuole realizzarsi personalmente al di fuori della cerchia familiare e non si accontenta dell'identità che Altri hanno preparato per lui. Sono entrambe figure dell'erranza. Entrambi danno inizio al loro viaggio di allontanamento in modo traumatico e violento, con la trasgressione della Legge: Edipo scontrandosi con Laio e la sua scorta, il figlio della parabola con la richiesta imperiosa che il padre gli ceda la parte del patrimonio che gli spetta. Il figlio della parabola si comporta come tutti i figli che non riconoscono il proprio debito nei confronti dell'Altro. E' un tratto fondamentale dell'adolescenza ipermoderna: la necessità di uscire dalla famiglia, di incamminarsi nel mondo rigettare il senso della filiazione. È il velleitarismo di molti adolescenti ribelli che fondano la loro libertà sul consumo delle sostanze più che sull'interpretazione dell'eredità come compito, come riconquista soggettiva. In base alla legge ebraica esigere la propria parte di eredità prima della morte del padre era giudicato un atto di prepotenza, che poteva essere punito anche con la condanna a morte. Per questo la richiesta del figlio della parabola è una violazione di particolare gravità e il padre potrebbe avvalersi della legge ebraica, ma sente che il suo dovere è quello di riconoscere il diritto dei figli alla rivolta, perché la famiglia a un certo punto diventa una prigione dorata per il figlio che aspira ad andare oltre, a volgersi ad altri orizzonti. L'essere umano ha due esigenze basilari, ma opposte: ha bisogno dell'accoglimento, dell'amore protettivo, della casa, ma anche di uscire, di allontanarsi e coltivare la propria segreta aspirazione. A differenza del padre che, accogliendo il figlio al suo ritorno, dà prova della capacità di interpretare giustamente la Legge sospendendola mediante il perdono, il fratello primogenito del figlio ritrovato

intende la legge come un peso che bisogna rassegnarsi a portare a tutti i costi. Caino interpreta la Legge come espressione di un potere che discrimina. Ma entrambe le interpretazioni sono sbagliate, la Legge, infatti, non è fatta per schiacciare la vita ma per potenziarla, per liberarla dal peso della Legge. Caino non sopporta una Legge che non lo ama. Il primogenito vi aderisce invece passivamente, come se fosse un'obbligazione patibolare. In entrambi i casi la Legge del padre è percepita come un ostacolo al loro diritto di vivere liberamente, come un giogo penitenziale, un fardello deprecabile. Tale fraintendimento della Legge, è anche quello di Adamo. Il serpente esprime infatti la concezione per cui la Legge è un provvedimento terroristico, che Dio ha imposto per esercitare un potere illimitato sulla vita dell'uomo. Dio appare dunque come una figura arbitraria che per egoismo emana e fa valere una Legge che non merita alcun rispetto. Nel testo biblico non mancano testimonianze in cui si mostra come l'atto di sospensione della Legge possa esonerare da ogni lettura sacrificale della Legge stessa. È il caso del sacrificio di Isacco, che Dio chiede ad Abramo, il quale accetta di piegare la sua volontà a un'altra Legge. La prova di Abramo, è la stessa che si presenta a ogni genitore. Dio è l'Altro simbolico della Legge che chiede a ogni padre reale di rinunciare alla sua proprietà sul figlio che ha generato. Non è, questa, la manifestazione più alta dell'amore di un padre e, più in generale, di ogni genitore verso un figlio? Lasciar andare il figlio, saperlo perdere, sacrificare ogni diritto di proprietà, abbandonare, come accade ad Abramo, il proprio figlio al deserto. Isacco è il figlio della promessa di Dio, il più atteso e più amato, ma proprio questo figlio tanto sofferto e intensamente accudito deve potere essere sacrificato, vale a dire: deve essere sacrificata la sua proprietà. La grande metafora dell'olocausto di Isacco investe direttamente il fantasma genitoriale come fantasma di proprietà del figlio. Se il figlio resta nelle mani dei genitori, perde la possibilità di costruire la propria vita, rimane ostaggio di un amore malato che esige la proprietà incestuosa del figlio. Dio spinge Abramo e Sara verso l'esperienza della donazione assoluta: saper perdere Isacco è la prova più umana a cui Dio sottopone il loro amore. Isacco, il figlio troppo amato, è l'esatto opposto di Edipo, ripudiato, odiato e abbandonato. Isacco deve essere liberato dal legame incestuoso, ma ad Abramo, che si mostra pronto a colpire, Dio risparmia l'uccisione del figlio. Il Dio biblico non è il padre dalla libidine sfrenata che domina con la violenza l'orda primitiva come in "Totem e tabù". Al posto di Isacco, è ucciso un montone. Il coltello serve ad Abramo per colpire il suo desiderio animale di possesso proprietario nei riguardi del figlio. Il coltello separa Abramo da Isacco, distrugge quell'unione col figlio che impedisce a quest'ultimo di conquistare la sua libertà. Si presentano così due immagini di Dio. Il Dio del godimento, Dio pagano che esige il sacrificio umano, come il padre dell'orda che gode di tutte le donne; e il Dio del desiderio, che invia l'angelo a significare l'annullamento dell'idea stessa di sacrificio. È il Dio che sacrifica il proprio godimento trasmettendo al figlio la sola Legge giusta, quella del desiderio. Il coltello di Abramo colpisce l'ariete e non il figlio; esso, come afferma giustamente Lacan, divide Dio; separa il suo godimento dal suo desiderio, rivelando il Dio di Israele come Dio che rinuncia al godimento per far esistere la forza generativa del desiderio. Il padre che sacrifica la propria paternità intesa come dominio sul figlio è il padre del perdono, che non su-

bisce la Legge, ma la sospende per far valere un'altra Legge, quella per cui la Legge serve la vita e non viceversa. Se nell'Edipo la violazione della Legge coincide con la realizzazione della Legge del destino annunciato dall'oracolo, poiché nel mondo greco il destino è una Legge inesorabile, il padre della parabola evangelica non cede alla simmetria mimetica nel confronto col figlio ritrovato, nonostante la pretesa arrogante di spartire il patrimonio si configuri come una specie di parricidio, simile al gesto con cui Edipo uccide Laio.

Laio interpreta la differenza del figlio come minaccia di morte e decide di sopprimerlo per tempo, al contrario il padre della parabola di Luca accoglie il figlio che ritorna a lui organizzando una festa e un banchetto in suo onore. Del resto il figlio ritrovato è profondamente cambiato, il viaggio e le traversie subite lo hanno reso diverso da quello che era quando è partito. La funzione retributiva della Legge viene sovvertita dal perdono, che genera conversione e resurrezione nel ritrovamento, come nei due episodi evangelici del ritrovare la pecorella smarrita o la moneta perduta. La conversione del figlio al nuovo modo di concepire la Legge richiede tempo, come rivela la richiesta rivolta al padre di essere trattato come uno dei suoi garzoni. Il figlio ammette la propria colpa per ottenere clemenza, perché intende la Legge solo come strumento punitivo e oppressivo. La colpa del figlio, non è nella giusta volontà di separazione, ma nel fatto che questa volontà animi il fantasma del padre come colui che vuole la mutilazione, la repressione della sua vita. Il padre della parabola di Luca rimette in piedi il figliol prodigo e gli restituisce la sua dignità. Nella cultura greca invece il perdono non ha cittadinanza alcuna. E' luminoso il contrasto stridente tra la scena evangelica dell'incontro tra il figlio ritrovato e il padre, con quella in cui Edipo, non riuscendo a sopportare la terribile verità, si toglie la vista. La Legge autentica e singolarissima dell'amore e del perdono non richiede alcun sacrificio, alcuna condanna inesorabile. La Legge del perdono interferisce con la Legge del sacrificio in modo del tutto imprevedibile e assolutamente contingente, senza alcun rapporto causale con il pentimento del perdonato. Non è il pentimento del figlio che provoca il perdono, ma è il perdono del padre a rendere possibile il pentimento del figlio. Tra Laio e Edipo regna invece la vendetta speculare e automatica: al figlicidio corrisponde il parricidio. Un quadro di Rembrandt del 1666, Il ritorno del figliol prodigo, pone un'importante parallelismo tra il fratello del figliol prodigo e Caino. Le due mani che abbracciano il figliol prodigo sono una maschile e l'altra femminile, per suggerire che il padre della parabola di Luca è anche madre nell'atto del perdono. Sulla destra, inombra, il fratello stringe in una mano il coltello. È il fratello che, come Caino, medita la vendetta sull'intruso che ha dilapidato la propria parte di eredità e ora, con il suo ritorno, rischia di erodere anche la sua. Entrambi i figli appaiono cattivi eredi: uno per eccesso di rivolta, l'altro per eccesso di obbedienza. In un senso profondamente evangelico, non è sufficiente obbedire pedissequamente ai precetti per salvarsi. Sia il figlio maggiore che il minore manifestano inizialmente un atteggiamento materialistico e il cinico opportunismo di chi mira solo al patrimonio paterno. Il fratello maggiore rimane nell'obbedienza formalistica al padre, mentre il minore si ribella con forza contro il padre. Il primo non è migliore del secondo. Anzi il suo peccato è simile a quello di Edipo e consiste nel ritener-

si puro. Ma la sua purezza non ha nulla a che fare con la Legge del desiderio, poiché non sa che cosa fare della sua vita, non ha una vocazione precisa e preferisce sdraiarsi all'ombra dell'obbedienza al padre, dimenticando che la sola fedeltà che davvero conta è quella nei confronti della Legge del suo desiderio. Nell' "Edipo Re" il primo a infrangere al Legge è il padre, non il figlio. Il parricidio di Edipo è la diretta conseguenza della decisione figlicida del padre, che si illude così di poter smentire il verdetto dell'oracolo. L'eredità viene tradita dall'automatismo della vendetta reciproca. Tuttavia si dimostra come Edipo, accecandosi dopo aver scoperto la verità (straziante come Edipo decida di cavarsi gli occhi da sè), dimostri di credere ancora alla Legge: Edipo riconosce l'esistenza della Legge allorché si rende conto di averla colpevolmente infranta. Edipo si riconosce colpevole e si assume la responsabilità delle conseguenze delle sue azioni, nonostante il compiersi di un destino ineluttabile possa certamente rappresentare un argomento a sua discolpa. Ma è la differenza tra l'epoca di Edipo e la nostra ipermoderna, come denuncia Recalcati: nella nostra epoca la trasgressione della legge non basta a definire il rapporto del figlio con la Legge, poiché è la Legge stessa si è come liquefatta. Il dramma del nostro tempo non è l'incombere della Legge, ma la sua assenza, la sua inconsistenza, la sua dissoluzione. La Legge si è eclissata, il crimine commesso non suscita alcun senso di colpa e non modifica in nulla la vita del criminale, né esteriormente, né interiormente. Il vero trauma non è, dunque, quello della voce della Legge che si scheggia nella sua avita "non uccidere!", ma quello per cui uccidere non genera più nessun trauma, nessun senso di colpa, nessun senso di responsabilità. Il vero trauma non è la trasgressione della Legge, ma il rendersi conto che la Legge stessa non ha più alcun peso simbolico, non ha più alcun valore. L'assenza della Legge e la sparizione del senso di colpa devono preoccuparci, perché non sono un segno dell'emancipazione da una concezione sacrificale della vita, ma semplicemente la prima tappa di un processo di dissoluzione dei vincoli sociali, accompagnato dalla persuasione narcisistica che la realizzazione di sé possa fare a meno della fatica, del conflitto e della sconfitta. L'idea oggi dominante che si debba mantenere con i figli un rapporto di empatia e di dialogo corrisponde al desiderio dei genitori e degli educatori di spianare la strada, di facilitare il cammino, rimuovendo ostacoli e rallentamenti. Ma comprendere i propri figli non significa rendere loro facile la vita, sostenere al posto loro le fatiche del vivere, eliminare ogni paura e minaccia dall'orizzonte esistenziale dei figli. Genitori e figli, del resto, si assomigliano troppo e finiscono per smarrire il segreto indivisibile che li separa e li rende differenti per condividere un'idea narcisistica della vita come affermazione di se stessi. I genitori devono conservare il proprio segreto, da cui deriva la distanza della giusta incomprensione, e lasciare ai figli il loro segreto. Amarli significa lasciarli andare via, aiutarli a separarsi per diventare se stessi e realizzare l'autonomia che li renderà unici. Non serve pretendere la comprensione reciproca. La preservazione del segreto non esclude il ritorno alla casa del padre. Il figlio giusto sa allontanarsi dalla casa del padre per poi ritornarvi alla fine di un lungo percorso, la cui meta, alla fine, per quanto straniera e lontana, porterà sempre il segno del luogo originario.

## Capitolo 6

Nel nome del padre

Ne "Il Complesso di Telemaco", Recalcati lega molto bene la mitologia greco-omerica con i modelli contemporanei di pedagogia e non potrà non lasciare un segno profondo sul piano teorico, sulle pratiche educative e sull'orizzonte esistenziale dell'uomo globalizzato, insofferente di ogni limite e vincolo un uomo al quale manca essenzialmente il padre. Il padre che manca ai figli i cui genitori sono diventati loro amici o si sono ritirati, manca forse anche alla società acefala del nostro tempo lacerata da opposte tensioni da un lato l'ansia di una libertà illimitata e l'insofferenza di ogni imposizione, dall'altro l'assoluta esigenza di guida e contenimento dell'energia pulsionale, e l'invocazione di un senso per la propria vita. Telemaco è la figura che, esprime questa attesa del padre affinché imponga il rispetto della Legge nell'isola dove i Proci usano i beni di Ulisse, partito per la guerra al fianco degli Ateniesi, abbandonandosi a orge e bagordi. C'è da sintetizzare brevemente per chi non conoscesse l'opera omerica "L'Odissea", una sintesi diretta alla figura di Telemaco e nona tutta la saga omerica :

*Telemaco è un personaggio della mitologia greca e uno dei personaggi dell'Odissea, uno dei poemi epici attribuiti al poeta Omero. I primi quattro libri dell'Odissea – un libro è qualcosa come un capitolo, per capirci – sono noti come la Telemachia, ovvero la storia di Telemaco. Facciamo un passo indietro. Telemaco è il figlio di Ulisse e Penelope, re e regina di Itaca, un'isola greca nel mar Ionio. Ulisse, o Odisseo, è anche uno degli eroi greci che nell'Iliade – l'altro poema di Omero – va in guerra contro i troiani per riprendere Elena, moglie di Menelao re di Sparta, che – semplificando un po' – era stata rapita. L'Odissea è il racconto del viaggio di Ulisse che da Troia, che si trovava nell'attuale Anatolia, torna verso casa, a Itaca. Dei travagliati viaggi di Ulisse quasi tutti abbiamo sentito parlare, ma ci si ricorda meno di suo figlio Telemaco. Negli anni di assenza di Ulisse, l'isola di Itaca era stata invasa da un gruppo di nobili locali, i proci, che credendolo morto iniziarono a competere per sposare sua moglie Penelope. Lei era rimasta sull'isola con il figlio Telemaco, appena nato quando Ulisse era partito per la guerra di Troia. I proci si installarono in casa di Penelope che, non volendo sposare nessuno, prese tempo con il famoso inganno della tela (quella che faceva di giorno e disfava di notte). Nel frattempo i proci stavano dilapidando la ricchezza di Penelope e Telemaco, con grandissimi banchetti e altre spese di mantenimento. Quando Telemaco crebbe (la sua età non è mai chiara nel corso dell'opera) fu convinto da Mentore – amico di Ulisse alle cui cure era stato affidato – che non poteva aspettare per sempre il ritorno del padre mentre i proci si stavano impadronendo del suo regno. Voi direte: a questo punto Telemaco torna dai proci e li prende a calci nel se-*



*dere. Invece no: su consiglio di Mentore, Telemaco partì allora per un lungo e infruttuoso viaggio alla ricerca del padre (ah! ecco perché si dice "mentore"). Come finisce la storia di Telemaco? Nel suo viaggio attraverso la Grecia, Telemaco non trova suo padre e decide di tornare a Itaca. Intanto però Ulisse – che era vivo, come sappiamo – è riuscito a tornare a Itaca. I due si incontrano nella capanna di Eumeno e insieme uccidono tutti i proci che avevano occupato la loro casa*

Telemaco è l'opposto di Edipo: non cerca il padre, seppure inconsciamente, per battersi con lui e prenderne il posto, ma per riportare la Legge nella sua casa. Se Edipo incarna la tragedia della trasgressione della Legge, Telemaco incarna quella dell'invocazione della Legge; egli prega affinché il padre ritorni dal mare ponendo in questo ritorno la speranza che vi sia ancora una giustizia giusta per Itaca. Anche se non può essere certo che il padre ritornerà, Telemaco scruta l'orizzonte in trepida attesa, come le nuove generazioni della nostra epoca guardano il mare, simbolo di orizzonte futuro. Le nuove generazioni attendono il ritorno del padre per riconquistare il proprio avvenire e la propria eredità. Se i giovani attendono il padre, il loro disagio tuttavia non esprime un bisogno di disciplina, essi non aspirano ad assumere il potere sovrano del padre (che invece ritorna come un migrante di oggi), ma ad istituire un testimone. I giovani insomma chiedono padri che sappiano insegnare e guidare mediante le loro passioni, scelte e assunzioni di responsabilità. I giovani non sentono la mancanza del padre come autorità repressiva, dogma indiscutibile o eroe invincibile, bensì solo come padre radicalmente umanizzato, vulnerabile, incapace di dire qual è il senso ultimo della vita ma capace di mostrare, attraverso la testimonianza della propria vita, che la vita può avere un senso. Né Edipo, né Narciso riesce ad essere figlio: La rivalità (Edipo) e l'isolamento autistico (Narciso) non rendono possibile il movimento singolare dell'ereditare senza il quale viene meno ogni filiazione simbolica e, di conseguenza, la trasmissione del desiderio da una generazione all'altra. Riprendo una formula del maestro Lacan, l'evaporazione del padre, per significare lo spegnersi della funzione paterna, quella di incarnare l'ideale che orienta nella vita individuale e collettiva, nella famiglia e nella società. Quale padre è rimasto, nell'epoca in cui la preghiera ha cessato completamente di essere una spontanea e abituale pratica quotidiana? Non mancano i segni dell'evaporazione del padre, come l'afasia e l'afonia del papa-padre che si vede ben rappresentata nel film di Nanni Moretti "Habemus papam", nella scena in cui il balcone di San Pietro rimane desolatamente e melanconicamente vuoto. Altro esempio cinematografico è il film di Pasolini "Salò o le 120 giornate di Sodoma", che esibisce nel modo più diretto, realistico e terrificante il di sfrenarsi del godimento senza filtri o mediazioni. Pasolini porta all'estremo la logica del capitalismo, dove domina la legge del godimento sfrenato che oltrepassa ogni limite, infrange ogni ordine e fa dello smisurato, dell'eccessivo e del truculento la sola regola; mette in scena ciò che accade quando gli esseri umani mettono in pratica nel modo più letterale e immediato il discorso del capitalista: Il sesso compulsivo, l'affermazione di una libertà senza Legge, la ripetizione eternizzante di tutti gli scenari sadiani mostrano che il nostro tempo ha fatto del godimento un imperativo che anziché liberare la vita la opprime rendendola schiava. Salò quindi attraverso gli eccessi più rivoltanti annuncia profeticamente e de-

nuncia impietosamente il tempo in cui gli ideali sono smascherati nella loro inconsistenza. Mettere in scena il godimento sfrenato e illimitato, cinico e oltraggioso come unico valore dell'esistenza significa non esaltare e promuovere, ma condannare come inaccettabile il godimento dell'Uno come beatificazione terrena della vita. Del resto, che cosa può salvare da questo impaludamento edonistico se non vale l'alternativa etica della ragion pratica kantiana oppure l'argine della consuetudine normativa, della prudenza moralistica? L'etica a rovescio che domina il tempo presente è quella del godimento sfrenato e fine a se stesso: il piacere che prescinde dall'amore, la pulsione che non assume il valore del desiderio, trasforma le persone in oggetti, strumenti del proprio capriccio, che la perversione di soggetti decaduti nella più tetra miseria si sforzano di attraversare uno dopo l'altro nell'illusione che la varietà possa appagare una pulsione impossibile da soddisfare perché autocentrata, rivolta autisticamente al Se Stesso del soggetto. Veramente controcorrente e trasgressiva oggi è la fedeltà. Se il godimento sfrenato, illimitato e spudorato toglie ogni riferimento all'osceno, poiché la percezione dell'osceno implica l'accettazione di un limite, il pudore assume un valore etico in contrasto con la tendenza dominante dell'espansione orgiastica e del disincanto narcisista. La pulsione del godimento estremo coincide con la morte. Il solo modo per contrastare il nichilismo devastante e terrificante del godimento elevato a norma, per restituire al soggetto la sua libertà e dignità, consiste nell'istituire la Legge che è condizione di tutte le altre Leggi: la Legge della castrazione, che possiamo chiamare anche Legge della parola, la quale stabilisce che la vita è resa umana dalla parola, poiché l'essere umano è essenzialmente linguaggio. Lacanianamente, la Legge della castrazione introduce l'esperienza del limite, come Legge che redime l'uomo salvandolo dall'ina-bissamento nel piacere mortifero, nel godimento dissoluto che dissolve. La tendenza della pulsione a volere tutto, a godere di tutto, illimitatamente, deve essere arginata e arrestata dalla Legge che impedisce il godimento di tutto, per definizione incestuoso. La Legge mette il soggetto a contatto con l'impossibile, ma solo l'esperienza dell'invalidabile permetterà al figlio di ereditare, di ricevere la forza della Legge del desiderio, ciò che rende umana la vita. La Legge della parola fonda l'interdizione simbolica dell'incesto: se l'essere umano è un essere di parola questo significa che esso è separato dal godimento immediato della Cosa materna. La legge della parola enuncia i divieti, stabilisce l'invalidabile, liberando così l'essere umano dall'oppressione del godimento, dalla schiavitù dell'imperativo pulsionale. Si diventa umani mediante la parola dell'Altro, poiché nessuno è padrone di sé e la legge della parola dell'Altro rende umana la vita del soggetto nella misura in cui lo espone all'impossibile. Si diventa esseri umani mediante la parola dell'Altro. In sintonia implicita con la concezione post umanistica dell'interdipendenza di ogni ente e della dipendenza dell'essere umano dall'alterità nella costruzione della propria identità; e in contrasto con la tradizione umanistica che ha sempre rivendicato l'immagine essenzialistica dell'uomo come essere originariamente disgiunto che evolve sviluppando un'identità preesistente a ogni contaminazione, perché nessun essere parlante può autogenerarsi, può consistere solo di se stesso, nessuna vita può prescindere dall'Altro del linguaggio. Il linguaggio agisce sulla vita rivelando come essa non sia mai autodeterminata nemmeno dall'istinto ma dipenda co-

stitutivamente dall'azione dell'Altro. La Legge della parola è la Legge del riconoscimento del desiderio dell'Altro di cui si nutre la vita umana. La vita dell'uomo diventa umana e non muore solo a condizione di nutrirsi del desiderio dell'Altro: se nessuno mi desidera, se nessuno mi vuole, la mia vita non ha senso. Ma il desiderio di essere desiderato si manifesta mediante la parola e mediante la parola viene soddisfatto. La dipendenza dall'Altro è dipendenza dalla parola dell'Altro, giacché mediante la parola ciascuno può dire il proprio desiderio di essere oggetto del desiderio dell'altro, nonché, reciprocamente, il desiderio dell'altro. Senza il riconoscimento dell'Altro al quale manco e mi comunica di avere bisogno di me, la mia vita sprofonda nel non senso e si spegne. La legge della parola è dunque la legge dell'Altro, che sola può rendere davvero umana la vita. Il padre esprime simbolicamente la Legge e deve quindi promuovere e preservare l'esperienza del limite invalicabile, dell'inviolabile, dell'impossibile. Il padre ossia la Legge deve intervenire a plasmare in desiderio umano una pulsionalità indifferenziata, anarchica e insensata. Per questo la Legge è, per eccellenza, interdizione dell'incesto e un padre può svolgere la funzione della Legge solo sottomettendosi ad essa, assumendo quindi la prescrizione della Legge. Il padre dunque non impone la Legge, ma la applica: Se un padre non assumesse su di sé l'esperienza dell'impossibile che la Legge della parola iscrive nell'umano, la Legge degenererebbe in una mera imposizione autoritaria. Per questo il padre è un testimone della Legge e non un semplice portavoce sadico della Legge: solo testimoniando, vivendo egli stesso l'esperienza del limite, dell'impossibile che la Legge prescrive, il padre può assumere la funzione simbolica del limite come esperienza personale di colui che lo incarna e lo fa valere. Reco ad esempio l'episodio del sacrificio di Isacco, dove colpisce la sottomissione di Abramo alla Legge della parola che esige che anche il figlio più amato, il figlio più atteso, il figlio della promessa, debba essere perduto, debba essere abbandonato. Abramo rappresenta perfettamente la sottomissione alla Legge della parola nel momento in cui rinuncia ad avere l'ultima parola sul destino del figlio e rinuncia anche al figlio proprio perché risponde a una Legge superiore, la Legge della parola, che impone ai genitori di lasciar andare i propri figli, di rinunciare all'idea che i figli siano delle proprietà. Insomma un padre può davvero essere testimone efficace della Legge solo applicandola su di sé. Citando una storia attuale, se la figlia, alla quale ha dato tutto, cade nell'anoressia, il padre che rinuncia alla carriera, al profitto, si toglie l'armatura dell'invulnerabilità e si adatta a trascorrere le notti al capezzale della figlia, può allora donarle non quello che ha (il "mangime"), ma quello che non ha, il segno della sua mancanza. Ricordiamo strenuamente che per Lacan l'amore consiste nel dare all'Altro quello che non si ha, vale a dire il segno della propria mancanza. In sostanza quel padre dona alla figlia anoressica la propria castrazione/sottomissione alla Legge, rinunciando ai doni senza fine e senza senso di oggetti anonimi.

L'amore raggiunge l'Altro solo come dichiarazione della propria fragilità e dipendenza da colui che si ama. La domanda: mi ami? Significa essenzialmente: ti manco? La risposta non può consistere in elargizioni di oggetti materiali, ma solo nella vicinanza e nella dimostrazione quotidiana, da parte del padre o di chi per lui, di essere sottomesso egli stesso alla Legge della parola, così che entrambi possono riconoscersi

come un noi, abolendo la barriera tra sé e l'Altro che erige colui che pretende di essere la Legge, applicandola sadicamente dall'esterno. Solo sottomettendosi alla Legge, solo facendo esperienza della rinuncia al proprio godimento, quindi applicandola a se stesso, un padre può trasmetterla ai figli. Contro ogni fraintendimento e giustificazione della funzione del padre come di colui che è o incarna letteralmente la Legge, mi tocca avvertire che un padre non s'identifica mai con la Legge perché è il suo rispetto per la Legge della parola che lo rende padre. Il padre è simbolo della Legge, rappresenta la Legge solo nella misura in cui non gode della Legge. Solo a questa condizione può rendere umana la vita, rendendo esecutivo anche su di sé il dettato della Legge, applicando a se stesso la proibizione del godimento incestuoso, ossia illimitato. Questa la funzione simbolica del padre portatore (e non sadico impositore) della Legge, come colui che offre in eredità il senso della Legge non come castigo ma come possibilità della libertà, come fondamento del desiderio. La Legge va trasmessa con l'esempio dell'auto limitazione della disciplina della pulsione, non come proibizione del desiderio e non in opposizione al desiderio, che anzi non può formarsi se non mediante la Legge. Il padre quindi è Legge nel senso che è in grado di testimoniare con l'esempio che si può e si deve dare un senso alla vita fissando un confine, stabilendo un limite invalicabile al godimento, circoscrivendo il magma della pulsione mortifera. Ogni generazione ha il compito di trasmettere alla successiva non solo la vita, ma anche il senso della vita; non solo una vita animale, limitata al soddisfacimento di bisogni o alla rivendicazione del diritto alla propria conservazione, ma anche una vita umana e umanizzata. Come ricorda Recalcati, Lacan individua nel grido l'evento che umanizza la vita, le conferisce un senso; nel grido la vita si rivolge all'Altro per ottenere una risposta che dia senso alla vita stessa., giacché «la vita può entrare nell'ordine del senso solo se il grido viene raccolto dall'Altro, dalla sua presenza e dal suo ascolto». Di tanto in tanto emerge in ciascuno di noi il sentimento di essere un grido disperso nella notte; la depressione che può colpire chiunque non è forse questa sensazione angosciante di perdita di senso, di abbandono e solitudine, di smarrimento di ogni conforto dell'Altro? La parola dell'Altro umanizza la mia vita imponendomi la rinuncia alla pulsione afona e cieca, il sacrificio di godimento quale condizione per entrare nella comunità di uomini che, con la parola, si riconoscono come tali costituendo l'uno per l'altro il senso dell'esistenza. Il totalitarismo emerge quando gli esseri umani rifuggono dalla responsabilità della propria libertà e preferiscono rinunciare a una libertà angosciante (ogni scelta libera espone al rischio di fallimento, all'insuccesso) per identificarsi con l'Ideale –pseudopolitico- in un processo di ipnosi collettiva che ha dato luogo a esiti davvero tragici. Nel Novecento si è imposta la tendenza degli individui a rinunciare alla propria libertà e responsabilità a causa dell'incapacità di sopportare l'angoscia della libertà (nazismo, fascismo, comunismo etc..).

D'altra parte una libertà sganciata dalla responsabilità e basata sull'autocelebrazione dell'io respinge l'idea e la possibilità, oltre che del limite, della provenienza, della filiazione. L'io pretende di essere un io autofondato, che non riconosce le sue radici nell'Altro né il debito simbolico nei confronti dell'Altro. Di nuovo, la denuncia di Lacan (e di Freud), che mette in guardia dalla pretesa delirante dell'io di farsi da se stesso, di

non dipendere da nessuno un io che intende la libertà come negazione paranoica di ogni forma di dipendenza e di filiazione coincide con la tesi postumanista che vede nell'umanesimo la radice di questa follia. Pur di disconoscere le proprie radici e la propria dipendenza nell'Altro, l'io si afferma o pretende di costituirsi senza e contro l'Altro.

Il paradosso che emerge dalla lettura di queste pagine è che da un lato l'io si pone come disgiunto e originariamente costituito come essere a se stante, al di fuori di qualsiasi influenza, dipendenza o filiazione da un Altro, allo scopo di affermare un'identità impossibile e priva di fondamento – espressione del narcisismo di un io immaturo che cerca di affermarsi ignorando la propria origine e costituzione, dall'altro lo stesso io delirante che si pone come assolutamente indipendente da ogni alterità, respinge l'assunzione di responsabilità, ad esempio quella di essere autore delle proprie azioni, perché non è capace di riconoscere alcun debito nei confronti dell'Altro né, reciprocamente, di sacrificarsi per qualcuno. Riconoscere la propria responsabilità diretta in ciò che si è fatto e agire di conseguenza, presuppone la capacità di mettersi in discussione e quindi di sacrificarsi riconoscendo il debito che si ha nei confronti dell'altro. Ecco perché non c'è contraddizione tra la proclamazione dell'editto di indipendenza assoluta da parte dell'io e il suo rifiuto di assumersi qualsiasi responsabilità. L'Altro è infatti il nemico, il solo responsabile dei fallimenti dell'io, dei suoi insuccessi e dei suoi errori. L'io afferma se stesso sempre contro l'Altro, di cui respinge ogni coinvolgimento positivo e costruttivo. L'Altro, per l'ego, può essere solo un ostacolo alla propria realizzazione, mai un'opportunità: la visione manichea dell'io pone se stesso come il bene che avanza nella selva di nemici e malintenzionati il cui unico scopo è quello di veder fallire miseramente il povero io. Viceversa, solo un io che riconosce il proprio debito nei confronti dell'altro e sa quindi contraccambiare al momento opportuno sacrificando parte di sé o se stesso per intero, potrà assumersi autenticamente la responsabilità delle proprie azioni e attribuirsele senza pretestuosi appelli a cattive influenze e circostanze sfavorevoli. L'assunzione di responsabilità per le proprie azioni nei confronti dell'Altro non esclude quindi, ma presuppone il riconoscimento della propria dipendenza dall'alterità in ogni sua forma e declinazione. L'affermazione di una libertà assoluta e la proclamazione di essere il fondamento di se stesso da parte dell'io nel disconoscimento della filiazione, del proprio passato, comporta l'incapacità e il rifiuto della condizione di erede-orfano (erede in quanto orfano). Per riconquistare se stesso mediante l'ereditare, l'io deve pagare il prezzo della separazione, del trauma della perdita del padre. L'allucinazione dell'io consiste nel mancato riconoscimento sia della filiazione, sia dell'abbandono, della condizione di orfano. Infatti è possibile ereditare solo se ci si scopre mancanti, orfani, di colui al quale si è in debito della Legge della parola, il padre che ha reso umana la vita. L'io che pretende di fondarsi unicamente in se stesso, è l'io kierkegaardiano che non riconosce la potenza che lo ha posto. Solo mediante la fede, l'antitesi della malattia mortale, l'io può uscire dalla disperazione. La formula che descrive lo stato dell'io quando la disperazione è completamente estirpata è questa: mettendosi in rapporto con se stesso, volendo essere se stesso, l'io si fonda in trasparenza nella potenza che l'ha posto. Ma un io che non riconosce la dipendenza dalla

parola dell'Altro è schiavo e completamente succube della Legge del godimento insaziabile, della libertà sconfinata di massa promessa dal discorso del capitalista, che assicura la ripetizione infinita del godimento e dell'insoddisfazione, perpetuando l'illusione ipermoderna di una libertà di consumare e godere che è invece la cifra della schiavitù di massa. In una società che insegue la mera pulsione di volere e godere tutto senza curarsi di coltivare il desiderio mediante l'ascolto della parola della Legge, perché il padre ha perduto la sua funzione simbolica di limitazione, contenimento e quindi umanizzazione, il disagio della civiltà non assume più il volto del sacrificio e della rinuncia pulsionale, ma quello stralunato delle bulimiche, dei tossici, degli alcolisti, dei panicati, dei giovani apatici e spensierati. Se un tempo il lavoro era considerato come agente di repressione, abbruttimento e mortificazione e quindi rifiutato, oggi è invocato e cercato come via di realizzazione di sé e condizione del riconoscimento sociale della dignità di cui tutti gli uomini hanno bisogno assoluto. Assieme alla parola, il lavoro rende umana la vita. Il bisogno fondamentale di riconoscimento da parte del padre e poi della società dimostra quanto sia falsa la presunzione di diventare genitori di se stessi negando la dipendenza da qualsiasi cosa, accampando quella pretesa come segno di potenza e successo personale: Rigettando la paternità si rigetta anche il debito simbolico che rende possibile la filiazione da una generazione all'altra; la libertà si sgancia dalla responsabilità e diviene puro capriccio, trionfo della perversione. Il compito dei genitori non può affidarsi a un modello, che non esiste. Può tuttavia essere svolto evitando due errori opposti: da una parte i genitori assenti, che non assumono l'impegno educativo per vari motivi (abulia, ignoranza o timore ideologico di assumere un ruolo autoritario o repressivo); dall'altra i genitori che, invece di sottomettersi alla Legge della parola, si propongono come incarnazione della Legge – genitori che si sentono proprietari dei loro figli e si muovono usando la Legge come strumento di potere. Il genitore autentico, invece, non è colui che esercita la parola come un potere indiscutibile, bensì chi sa portare la parola; non chi vuole avere sempre l'ultima parola, ma chi si sottomette alla Legge della parola. Nell'epoca della confusione tra le generazioni è da denunciare l'inclinazione legalistica dominante, poiché il ricorso alla Legge del Diritto avviene contro la Legge della parola. Il facile ricorso al giudice, la querulomania, designa la fragilità e il disagio delle generazioni, oltre che l'incapacità degli adulti a svolgere il loro compito educativo, che consiste nell'esercitare la funzione simbolica della Legge dimostrandosi concretamente rispettosi di essa. Ma Lacan sottintende che esercitare la funzione simbolica della Legge presuppone la capacità di assumere la Legge, sottomettersi alla Legge, cosa oggi davvero rara, nella società dominata dall'imperativo del godimento massimo, illimitato e sempre insoddisfatto. Divenuti per lo più servi del consumismo e obbedienti all'imperativo del godimento senza desiderio, i genitori concepiscono la Legge solo come limitazione dolorosa del godimento. Di qui l'ipertrofia del ricorso alla Legge del giudice:

L'inattività dell'Altro simbolico tende così a smuovere iperattivamente l'Altro del tribunale. L'imperativo del godimento illimitato produce effetti degenerativi in ogni settore, come dimostrano le aberrazioni della politica i cui esponenti non provano alcuna vergogna a stravolgere un compito di per sé nobilissimo (la politica è l'ambito in cui le

differenze tra gli esseri umani devono trovare una composizione per il bene della *polis*), ma si sono ridotti a furfanti che depredano il pubblico denaro. Invece di accettare fino in fondo il ruolo di adulti, che comporta l'assunzione di una responsabilità illimitata, i genitori si comportano come se non esistesse alcun confine generazionale: vestono nello stesso modo dei figli, usano lo stesso linguaggio, vanno a caccia di amicizie nuove sul web; prigionieri del mito della giovinezza perenne, perseguono un ideale di spensieratezza irresponsabile sconosciuto anche agli adolescenti. Non che i genitori debbano incarnare l'ideale di una moralità perfetta; si chiede loro semplicemente di assumere tutte le conseguenze dei loro atti e di dare peso simbolico alle loro parole; per un genitore questo significa mostrarsi ai propri figli come dipendente a sua volta da una Legge, la Legge della parola che lo sovrasta. Per lo più, invece, i figli devono prendere atto che i loro genitori vivono da adolescenti di cui devono sopportare le confidenze, gli sfoghi, le infinite fragilità. Il compito educativo appare travolto dall'iperedonismo dell'epoca presente, che condanna a priori qualsiasi misura e criterio morale. Il fallimento dei legami sentimentali degli adolescenti provoca effetti devastanti in quanto fa emergere la *non-esistenza del rapporto sessuale* tesi, questa, centrale nella psicoanalisi di Lacan, ma anche molto filosoficamente provocatoria come visto nel capitolo 1.

Lo stesso vale per l'adulto: I tradimenti, gli abbandoni, le agonie dei legami d'amore, le perdite, appaiono per l'umano traumatici perché manifestano il fondo irriducibile dell'inesistenza del rapporto sessuale. Negli adolescenti la delusione che procura l' infrangersi di ogni ideale di fusione e di immedesimazione con l'amato – conseguenza dell'inesistenza del rapporto sessuale – può determinare conseguenze drammatiche. Per un adolescente è duro accettare che l'incontro tra i sessi resta esposto a una dissimmetria incurabile: non posso mai raggiungere l'Altro come Altro, non posso rendere simile a me ciò che si differenzia da me. Alla fine la moltiplicazione indefinita dei rapporti sessuali non offre alcuna soluzione, non permette di colmare lo iato, ma rende sempre più acuta la dolorosa sensazione di fallimento del tentativo di avere un rapporto sessuale che è per principio impossibile. La moltiplicazione dei rapporti sessuali e dei partner non riesce a smentire, ma può solo confermare la *verità inaccettabile* per cui ogni corpo gode solo di se stesso e del proprio organo. Il maschio dovrà verificare che nessun rapporto sessuale potrà mai abolire l'alterità del corpo femminile, mentre la femmina dovrà verificare che il fallo non può rispondere all'infinito della sua domanda d'amore. Una vita sessuale compulsiva, in sintonia con l'epoca dell'iperedonismo, accompagnata dalla rinuncia a unire sesso e amore, manifesta l'ansia di negare la realtà dell'inesistenza del rapporto sessuale. La gelosia, che può assumere forme maniacali e risolversi tragicamente, si alimenta di fantasmi il cui ruolo è quello, impossibile, di compensare la dissimmetria tra i sessi. Quasi inevitabile allora l'esito violento, se il trauma dell'inesistenza del rapporto sessuale è negato. Gli stupri, le sevizie, i femminicidi, i maltrattamenti di ogni genere che molte donne subiscono, aboliscono la Legge della parola, si consumano nel silenzio acefalo e brutale della spinta della pulsione o nell'umiliazione dell'insulto e dell'aggressione verbale. Dimenticata, violata è la Legge della parola, la sola che può unire gli esseri umani nel riconoscimento recipro-

co, condizione della stessa umanità; la vita diventa umana solo in virtù dell'esperienza del limite e dell'alterità. La discrepanza tra i sessi deve quindi essere accettata e rispettata come uno dei modi della differenza, dell'alterità e del limite che si impone all'agire umano in quanto umano. Gli innamorati devono imparare ad accettare che il loro rapporto non potrà mai essere qualcosa di diverso dalla vicinanza di due solitudini e che il rispetto del limite che l'Altro rappresenta è direttamente proporzionale alla capacità di sopportazione della propria condizione. Gli uomini che trasformano il legame in una barriera di protezione dall'angoscia della propria solitudine usano il partner che s'illudono di possedere stabilmente come proprietà assoluta; e non accettano che la loro trincea fobica sia messa in discussione, disposti quindi anche ad uccidere la compagna che rifiuta la loro tragica follia.

Prendiamo ora in esame quattro figure di figlio: il figlio-Edipo, il figlio Anti-Edipo, il figlio Narciso e il figlio Telemaco. La prima figura è centrale nella psicoanalisi freudiana. Il complesso edipico rivela la tendenza incestuosa come intrinseca al desiderio umano giacché il desiderio non è solo domanda di presenza dell'Altro, appello, invocazione dell'Altro che salva dal buio della notte, ma è anche furia di possedere tutto, di avere tutto, di sapere tutto, di essere tutto. Al desiderio incestuoso è connaturata la negazione del limite e il rifiuto dell'impossibile, cui invece solo la Legge della parola può educare. Anche in Lacan il desiderio incestuoso assume il ruolo di nucleo decisivo: la vita può diventare umana solo a patto che, mediante la Legge della parola, sia superata e trascesa la mera condizione di animalità. Il figlio-Edipo è quello che sfida le vecchie generazioni in una lotta frontale per l'affermazione del suo desiderio. Tuttavia, sottolinea il filosofo sloveno Žižek, il punto decisivo non è il conflitto con la generazione precedente, bensì la negazione della presenza dell'Altro, il voler rinnegare la propria provenienza, estirpare da se stesso ogni riferimento all'Altro. In sostanza, il figlio-Edipo sogna l'impossibile: la negazione di ogni forma di dipendenza e di debito simbolico nei confronti dell'Altro. Non per nulla Freud indica il complesso edipico come paradigma della nevrosi: il nevrotico, è colui che si lamenta di essere senza eredità, di non aver ricevuto nulla; è colui che rimprovera incessantemente l'Altro di soggettività come un liquido del tutto privo di argini e barriere direzionali, si disperde e ristagna nell'immobilità autoriflessiva. In assenza di un incontro/scontro con l'Altro, deprivato di ogni forma di resistenza e di opposizione, il figlio-Narciso coltiva l'illusione di essersi fatto da sé, si culla nella falsa coscienza dell'autogenerazione, senza mai divenire adulto, senza mete in cui possa riconoscere la realizzazione del proprio desiderio. Un'educazione iperprotettiva non rafforza ma indebolisce nel figlio la capacità di affrontare le contingenze della vita, la delusione delle attese che sopraggiungono ineluttabilmente, nonostante tutti gli sforzi profusi, la lunga esperienza, la programmazione accurata e la gestione sapiente dei progetti in cui di volta in volta cerchiamo la realizzazione di noi stessi. In assenza del limite, dell'ostacolo, il desiderio non nasce: il genitore o l'adulto non può trasmetterlo se ha rinunciato a portare la Legge della parola e a mostrarsi egli stesso obbediente alla Legge, se non ha insegnato a sottostare al limite, all'impossibile, all'insuperabile. Trasmettere il desiderio significa insegnare la rinuncia totale o parziale, temporanea o definitiva al soddisfacimento pulsionale imme-



diato. L'attitudine a sacrificarsi è ciò che, essenzialmente, viene trasmesso mediante l'educazione. Senza Legge non c'è desiderio, ma la Legge è quella della parola che insegna il sacrificio, la rinuncia pulsionale; infatti solo il sacrificio conferisce al desiderio la sua potenza ed efficacia. L'educazione al risparmio è una forma di educazione al sacrificio in nome del desiderio, proprio quel risparmio tanto detestato e bandito dal discorso del capitalista che esige una massa obbediente di consumatori schiavi dei loro stessi debiti e condannati all'infelicità permanente dagli obblighi contratti a causa di una modalità di esistenza priva di qualsiasi forma di autonomia derivante dall'accantonamento di risorse prolungato nel tempo.

Infine il figlio-Telemaco è quello che tutti siamo stati, perché tutti abbiamo atteso un padre che doveva tornare via mare. Secondo Recalcati, che nel corso di tutta la sua opera opera richiama, a volte esplicitamente altre volte implicitamente ma comunque costantemente, il mito Nietzscheano di Zarathustra: il nostro tempo non è più sotto il segno di Edipo, ma di Telemaco. Il problema odierno non è il carattere repressivo della giustizia e della legge, ma l'assenza di legge e giustizia. Come Telemaco anche i contemporanei attendono e domandano giustizia e legge, invocano l'ordine simbolico smarrito e la fine dell'orgia notturna dei Proci. Telemaco non sperimenta il conflitto con il padre, non vive il padre come Legge tirannica e repressiva della libertà pulsionale, ma invoca il padre e lo attende affinché giunga a mettere ordine nella sua casa devastata dai Proci. Che cosa domandano oggi le nuove generazioni? Di liberarsi di Edipo o non invece, come Telemaco, richiedono un padre vero, qualcosa che funga da padre, una Legge capace di instaurare un orizzonte di senso e un ordine nel mondo? Non è tanto l'assenza del padre in sé a determinare conseguenze negative; di per sé l'assenza del padre può essere dovuta a esigenze di lavoro, a limiti caratteriali o a negligenza, ma ciò che importa davvero è la trasmissione simbolica di tale assenza da parte della madre. Ad esempio Penelope spiega a Telemaco che l'assenza di Ulisse non è dovuta al rifiuto di assumere la funzione paterna, né a indifferentismo o a egoismo. In questo modo è possibile interpretare i Proci come una versione sadiana di Edipo, ancor meglio una versione estrema, seppur reale, di una fascia della nostra generazione di giovani. Infatti essi che cosa fanno se non calpestare e martoriare il padre morto dando per scontato che non tornerà più, violarne la memoria e impadronirsi della sua sposa? Essi trasgrediscono la Legge in ogni sua forma: interdizione dell'incesto, legge dell'ospitalità, legge di preservare la memoria di chi non è più. Come se, con la morte di Ulisse, fosse morta anche la Legge. I Proci vogliono prendere il posto di Ulisse e sottrarre a Telemaco la sua eredità. In seguito alla morte della Legge si sentono autorizzati all'incesto e all'assassinio di Telemaco per impedirgli di ereditare. In effetti la dea Atena salva Telemaco dall'agguato mortale ordito dai Proci in occasione del ritorno di Telemaco dal viaggio intrapreso alla ricerca di notizie sul padre. Se Edipo e Narciso rinnegano o non conoscono il padre, perché negano o ignorano la Legge della parola, Telemaco ha sempre in mente il nome del Padre, esiste in virtù del Nome del Padre. Lui e Penelope fanno esistere il Nome del padre. Telemaco sarebbe quindi comparabile a Gesù, una delle *figurae Christi*, il figlio che sa fare esistere il padre. Lacan vede nel Cristo il Salvatore di Dio, infatti il sacrificio del Figlio è l'argomen-

to principale della fede in Dio. Dio può continuare ad esistere, ad avere un futuro, solo in virtù del Figlio. Far esistere il nome del padre significa riconoscere di aver ereditato o di prepararsi all'eredità, esprimere il debito nei confronti dell'Altro e divenire adulti, maturi e responsabili. L'opposto è la pretesa folle di non essere in debito con alcuno, rinnegare la dipendenza da ogni forma di alterità, pretendere di esistere in virtù di se stessi e di non dover rendere conto a nessuno di ciò che si è e si fa, rifiutarsi di riconoscere qualsiasi limite alle proprie pulsioni e, infine, uccidere il desiderio prima ancora che possa generarsi.

Ripercorrendo l'analisi di Lacan, c'è da mettere in chiaro che la vita biologica diventa umana solo passando attraverso la negazione della memoria lì dove si erige una fissazione melanconica a un passato dal quale non ci si vuole separare, riducendo però in tal modo il senso dell'eredità ad una ripetizione passiva e monotona di rimembranze. Per vivere bisogna separarsi dal proprio passato e guardare avanti. Bisogna quindi, paradossalmente, seguendo Nietzsche e l'esortazione evangelica, sospendere la storia e la memoria: lasciare che i morti seppelliscano i morti, trarsi fuori dalla famiglia di origine finanche a non riconoscere i propri fratelli e sorelle. Errore dunque l'oblio narcisistico del passato, la rimozione dell'Altro, ma errore anche rimanere ancorati totalmente nel passato, non andare oltre, rimanere attaccati all'oggetto perduto. La venerazione passiva impedisce l'atto dell'ereditare, che è anche riconquista. Infatti la malattia storica di cui parla Nietzsche è l'opposto dell'ereditare. Senza un atto violento di separazione e di oblio del passato, senza il non storico, non è possibile vivere storicamente. Ereditare implica allora il lutto del padre, che è un lavoro duro e difficile: Riuscire a portare la memoria alla potenza dell'oblio; dimenticare i morti non perché li abbiamo cancellati dalla nostra vita, ma perché li abbiamo fatti nostri e solo in questo senso possiamo dire che abbiamo potuto dimenticarli, che abbiamo potuto lasciarli morire, lasciarli essere davvero morti. Ereditare è un compito difficile, che si può fallire da destra, se avviene per eccesso di fedeltà nei confronti del passato oppure da sinistra, quando si rifiuta ogni legame con il passato e ogni debito simbolico della nostra provenienza dall'Altro. Il fallimento da sinistra è quello del rifiuto di elaborazione del lutto, di una libertà senza vincoli, dell'illusione del soggetto di essere genitore di se stesso, come vuole il culto ipermoderno dell'autosufficienza e del rifiuto di ogni forma di dipendenza. Ma niente e nessuno è autosufficiente, ogni cosa deve la sua esistenza ad altro da sé; e negare questa dipendenza è possibile solo affermando una libertà senza responsabilità e ridotta a mera pulsione al godimento. In questa modalità di fallimento dell'ereditare il soggetto coltiva il mito dell'Anti-Edipo, che vive negando continuamente il debito simbolico con l'altro. L'aspetto criminale del rifiuto dell'eredità e la sua sinistra conseguenza è ben illustrato, dalla parabola evangelica dei vignaioli omicidi, dove anche il figlio inviato dal padrone viene ucciso nell'illusione di possederne l'eredità: Non c'è eredità, ma espropriazione indebita che avviene brutalmente uccidendo l'erede, negando ogni forma di debito simbolico. Il riconoscimento del debito simbolico non significa né l'appiattimento passivo né la negazione dell'Altro; non potrei separarmi dall'Altro se non riconoscessi al tempo stesso la mia provenienza da Lui. Non potrei ereditare autenticamente l'Altro se non sapessi della mia appartenenza all'Altro,

se pretendessi di essere Uno senza l'Altro, di essere un Io che si auto genera, che si fonda su se stesso. Insomma soggezione al passato senza invenzione e libertà senza vincoli, né debiti simbolici, sono due modi, tra loro speculari, di fallire l'impresa dell'ereditare. Non posso ereditare se prescindo dal riconoscimento di un ordine oggettivo dal quale la mia esistenza dipende e che non posso dominare, ma di cui posso solo assumermi la responsabilità. Certo, l'ereditare è la dimensione dell'esistenza, giacché ogni essere umano viene dall'Altro, abita il linguaggio, è in una relazione di debito simbolico con l'Altro da cui proviene. La filiazione è comunque simbolica, ereditare significa immergersi nel proprio passato per poi risalire, non è un ritrovare l'identità di se stessi nella tradizione; ereditare significa essere nella condizione di figlio senza padre, perché l'erede autentico è orfano dell'Altro, colui che riconosce il debito simbolico dell'Altro, ma non dell'Altro generico, bensì dell'Altro singolare e unico, senza il quale non potrebbe esserci. L'erede autentico è sempre orfano dell'Altro e quindi, come Telemaco, non ha mai conosciuto il padre di cui è alla ricerca. Infatti nel processo simbolico della filiazione non si riproduce il medesimo, non si riceve un'identità precostituita o un modello da seguire pedissequamente, ma il desiderio dell'Altro che io esista. Concepire se stessi come orfani e quindi in grado di ereditare significa riconoscere la propria dipendenza dall'Altro, elaborare continuamente il debito simbolico nei confronti dell'Altro. L'opposto dell'ereditare è il duplice fallimento rappresentato da due eccessi: di identificazione e di ribellione all'Altro.

Riconoscere il debito simbolico significa sfuggire sia alla clonazione, sia al rifiuto del debito, giacché né l'obbedienza passiva - mera riproduzione del modello incarnato dall'Altro - né il rifiuto dell'Altro rappresentano il movimento dell'ereditare autentico, poiché sono due modalità opposte di fraintendere la Legge della parola. Si eredita dunque il desiderio dell'Altro solo incontrando la testimonianza vivente della possibilità di vivere la vita con desiderio. Questa è la filiazione simbolica che avviene attraverso l'atto, la fede e la promessa. La testimonianza si produce nell'atto, cioè in qualcuno che testimonia con la sua vita la possibilità del desiderio e la trasmette, senza le parole edificanti della retorica pedagogica. La fede è credere nei progetti del figlio, nelle sue visioni. Questa fede è un nutrimento del desiderio perché la fede dell'Altro, del desiderio dell'Altro, è ciò che alimenta la fede del figlio stesso nel proprio desiderio. Quale eredità può assicurare il genitore che vede con sospetto il progetto del figlio e non alimenta il suo desiderio? L'interdizione, la Legge della castrazione, deve essere accompagnata dalla fede, deve essere completata dall'atto di fede che alimenta il desiderio del figlio e lo mette nella condizione di ereditare. La promessa addita una soddisfazione più alta rispetto a quella offerta dal godimento mortifero e stabilisce che la limitazione del godimento, la sua sottomissione alla Legge della castrazione, è la condizione per accedere al desiderio che trascende la pulsione e ogni godimento mortifero. Ecco dunque il compito educativo delle vecchie generazioni: educare al desiderio mediante la promessa dell'esistenza di un godimento altro, di un'altra soddisfazione, rispetto a quella puramente animale. Attraverso l'atto, la fede e la promessa gli adulti possono aprire un orizzonte di mondo alle giovani generazioni, creare le condizioni affinché la vita sia veramente umana, la vita risorga nella vita con la promessa dell'esistenza di un

Altro godimento che passi per il saper desiderare.

## Capitolo 7

### Essere donna, essere madre, sempre figlia

Leggendo il bel saggio “Le mani della madre” si prova il desiderio di ringraziare l’autore per aver scritto un libro importante e necessario, che mancava quindi, su di un tema così cruciale qual è la figura della madre. Provo ad esprimere il significato del testo.

Dopo gli studi dedicati alla figura paterna, Recalcati ha sentito il bisogno di colmare una lacuna focalizzando le numerose intuizioni di Freud, Lacan, Kierkegaard, Klein, Miller, Sartre e Winnicott. L’autore inizia la sua trattazione da un suo ricordo infantile che molto spesso riporta nelle sue conferenze: un film della Rai, “La madre di Torino” (1968), che egli stesso ricorda di aver visto in televisione con sua madre accanto. La scena del film è la seguente: un bambino di circa quattro o cinque anni, intento a giocare simulando di sparando a un aereo che sorvola il cielo, cade nel vuoto dall’ultimo piano di un grande palazzo, ma rimane per miracolo aggrappato alle sbarre della ringhiera. La madre si precipita a soccorrerlo afferrandolo con le sue mani. Poi il lieto fine: dopo le urla, la disperazione di madre e figlio, un operaio anticipa l’intervento dei pompieri e salva entrambi. Quella scena è rimasta nella memoria dell’autore come una metafora del ruolo della madre, che illustra la condizione in cui gli esseri umani vengono al mondo aggrappandosi alle mani dell’Altro. Le mani a pensarci bene sono il primo volto della madre: esse accarezzano il corpo seminandolo di segni, parole, memorie. Mani che riparano, accudiscono, delimitano, guidano, sostengono e salvano, perché la vita in quanto vita umana ha necessità di incontrare queste mani, le nude mani della madre, le mani che salvano dal precipizio dell’insensatezza. Madre è il nome del primo soccorritore, che trattiene la vita con e nelle proprie mani scongiurando che cada nel vuoto. Madre non indica necessariamente la madre biologica, ma il nome dell’Altro che si occupa di quella vita che riconosce come sua creatura, la vita che implora di essere salvata dal non senso. La madre è una figura dell’attesa. Ogni vera attesa ha sempre dinanzi a sé un’incognita: chi è l’atteso, che cosa si attende? La madre fa l’esperienza dell’incontro con un figlio, esistenza irripetibile che non trova alcuna analogia di se stessa nel mondo, trascendenza, vita nuova, vita che viene al mondo come insostituibile, inimitabile, combinazione singolare di necessità e libertà, irriproducibile, sempre e radicalmente vita di un figlio unico. La madre, non il padre, fa esperienza diretta di uno straniero in se stessa. La madre non si prende cura di ciò che è suo, essa va verso l’Altro. Anche le figure bibliche di Sara, Rebecca e Rachele insegnano che mettere al mondo un figlio non è secondo natura, ma un evento che sconvolge l’ordine naturale. La maternità è possibile in virtù di una sovversione della

Legge della natura, come testimonia l'età avanzata di Sara quando, miracolosamente, concepisce Isacco. Esempio di sovvertimento della natura è il caso frequente in cui il primogenito non è destinato alla successione del padre (Giacobbe contro Esaù). La legge secondo natura della primogenitura è messa da parte: chi viene dopo e sarebbe senza diritti, acquista tutti i diritti. La legge di natura è sovvertita anche sul piano fisiologico. Benché l'embrione sia un corpo estraneo che dovrebbe far scattare le contromisure del sistema immunitario della madre, in questo caso non attiva alcuna risposta immunologica, come se il sistema difensivo dell'organismo facesse eccezione, per accogliere una nuova vita. La maternità si rivela possibile solo in virtù dell'intervento della Parola, la Legge di Dio, che viene a scardinare le leggi della natura: si tratta di rendere possibile qualcosa che la natura negava come possibile, qualcosa che esorbita dalla ripetizione dello Stesso; si tratta di accogliere la potenza autenticamente generativa della parola. Portare un figlio dentro di sé significa fare esperienza insieme dell'assoluta immanenza e dell'assoluta trascendenza. La vita che viene è incontenibile, l'attesa della madre è ascolto di un mistero, di un evento che nessuno può dominare. L'attesa della madre è fatta di desiderio e preghiera; durante la gestazione il feto si nutre anche delle percezioni e dei fantasmi inconsci della madre. Ogni nuova nascita è un evento epocale, in cui assieme al figlio si apre alla vita anche il mondo. Un nuovo mondo ricomincia nella nuova vita del nuovo essere tanto atteso. Il miracolo della generazione è un venire al mondo di un essere che la madre nutre come suo e si prepara a perdere, perché assolutamente Altro, e in quanto tale deve essere riconosciuto come trascendenza, perché l'Altro che viene al mondo non è mai solo di questo mondo. La nascita è sdoppiamento, passaggio ogni volta inedito e sorprendente dall'Uno al Due. L'attesa non finisce con il parto, ma prosegue, mentre la madre fa esperienza della perdita irreversibile del figlio, la madre è infatti ospitalità senza proprietà. Una buona madre sa rassegnarsi alla perdita, quale espressione della trascendenza del figlio. Infatti una madre che sequestrasse il figlio come proprio tradirebbe il suo autentico desiderio simbolico, iscritto nella trascendenza del nuovo essere. La madre accudisce il figlio, ma solo affinché conquisti la sua autonomia, fino al punto di non avere più bisogno di lei. La madre che ascolta il suo desiderio nutre il figlio nell'attesa che diventi un soggetto libero e responsabile, destinato al distacco progressivo, proprio come significa la trascendenza inscritta *ab origine* nell'embrione. La madre del godimento, invece, è la madre aberrante, che vede solo l'immanenza del figlio, e lo tratta come un oggetto di sua proprietà, come se fosse destinato a percorrere a ritroso la nascita, la gestazione e il concepimento, fino alla sua sparizione nell'Uno-madre. La madre del desiderio, a differenza dell'aberrante madre del godimento, non ha bisogno della Legge paterna per imboccare la strada giusta della separazione dal figlio. La madre del desiderio combatte la sua battaglia contro la madre del godimento e di solito la vince, in paziente attesa scavalca continuamente la madre del godimento, esorcizzando ogni tentazione di proprietà sul figlio, al quale riconosce il diritto ontologico di farsi libero separandosi da lei. In questa dialettica tra madre del godimento e madre del desiderio – prendersi cura del figlio senza nutrire alcuna pretesa di proprietà, non volere che il figlio sia fatto a immagine delle proprie aspettative e lasciarlo essere quello che è e vuole diventare – ha ori-

gine la differenza tra bambini nati dagli stessi genitori, a seconda della corrispondenza tra le loro caratteristiche (sesso, aspetto fisico, attitudini) e le attese fantasmatiche dei genitori e, in particolare, della madre. Anche in questo senso la maternità non è mai un evento della biologia, ma innanzitutto un evento del desiderio. Il volto della madre è essenziale per la costituzione dell'identità del bambino: funziona da specchio per il bambino, che può incontrare il proprio volto solo in virtù della presenza del volto della madre, dell'Altro. Il bambino fa esperienza del proprio volto attraverso il volto della madre. In senso lacaniano, si può dire che il desiderio dell'uomo è sempre e necessariamente desiderio dell'Altro, desiderio di essere riconosciuto da un altro desiderio, desiderio di desiderio, desiderio del desiderio dell'Altro. Lacan prevede che l'identità del soggetto dipenda dall'esistenza del volto di un Altro, dallo sguardo della madre, il cui volto è anche «il volto del mondo custodito nel volto della madre», poiché per il bambino che viene al mondo il mondo appare nel volto della madre. Il bambino può vedere il mondo solo attraverso il volto della madre; per sapere chi è ha bisogno di fare l'esperienza di essere guardato dal volto della madre: «Solo se il bambino si vede guardato dall'Altro, solo se si rivede nel volto dell'Altro, potrà autorizzarsi a guardare il volto del mondo» afferma Lacan. Se il volto della madre non restituisce una risposta, il bambino non si sente desiderato dal desiderio dell'Altro, si sentirà straniero, inutile, fuori luogo, intruso, accidentale. Il senso dell'essere al mondo e la stessa identità del bambino come soggetto che si sente a posto, giusto, sicuro, si costituisce mediante lo sguardo della madre in cui può specchiarsi. Il volto della madre è più di uno specchio, perché non si limita a rinviare l'immagine di sé del bambino, ma lo fa sentire desiderato dal desiderio della madre. Il bambino deprivato del volto della madre si percepisce come accidentale, all'opposto dell'essere umano che è venuto al mondo attraverso lo sguardo materno, che gli conferisce stabilità e lo fa sentire necessario. Il bambino è un oriundo, uno straniero *ab origine*, che al pari di un anonimo migrante ha bisogno di essere riconosciuto, perché sempre a rischio di essere ricacciato ai margini, di essere costretto a giustificare la propria esistenza in quel posto e in quel tempo. Lo straniero deve continuamente scusarsi e dare spiegazioni, per superare la barriera che lo divide dall'autoctono, che si considera depositario atavico di ogni diritto, di ogni legittimazione. Lo stesso accade al neonato che viene al mondo e cerca il riconoscimento dell'Altro perché se fallisce la mediazione dello sguardo della madre, se il riconoscimento non ha luogo, la conseguenza sarà l'incapacità del bambino di porsi in relazione con il mondo. Se il bambino non è accolto dallo sguardo della madre, non riceve risposta, e quindi non può ri-guardare se stesso nel riconoscimento che rende possibile l'identità del soggetto. Lo sguardo del bambino che non incontra il volto della madre e non ritorna a se stesso per darsi ragione e senso di esistere, si perde nel vuoto. Senza rapporto con il volto dell'Altro, non può instaurare una relazione costruttiva né con se stesso né col mondo. In fondo il bambino è un migrante e il migrante un bambino. L'analogia non è solo euristica. L'Occidente porta la responsabilità di affrontare il tema dell'immigrazione in questa prospettiva: accogliere i migranti come figli che hanno bisogno di un volto in cui ri-guardarsi, un volto che dia loro un'identità nuova e la speranza di un senso.

La madre risponde non al bambino reale ma al fantasma inconscio che vede nel proprio figlio, guardando la madre, il bambino vede se stesso come la madre lo vede. Insomma il bambino impara a conoscersi, a concepirsi, a immaginarsi e a progettarsi attraverso le indicazioni decisive che assorbe dall'esplorazione dello sguardo materno, il bambino si accetta se la madre lo accetta, si rifiuta se la madre lo rifiuta. La madre proietta nel figlio gran parte dei fantasmi che eredita dalla sua storia di figlia. Il volto della madre contiene a sua volta il volto di una madre, la sua. In ogni gravidanza la futura madre si confronta con il fantasma della propria madre; l'accesso alla potenza della generatività è una forma radicale la più radicale dell'eredità. I figli di una madre che non sa restituire lo sguardo, sono privi della cosa essenziale, l'unità narcisistica del sé. La percezione che il bambino ha di se stesso è ricalcata sullo sguardo della madre che gli insegna chi è e come deve misurarsi col mondo. Senza la risposta dello sguardo dell'Altro, senza il volto della madre che lo guarda il bambino vede il vuoto dentro e fuori di sé. René Girard direbbe che abbiamo bisogno di un modello per sapere chi siamo, che cosa vogliamo. Il soggetto non ha desideri propri, ma impara a desiderare imitando il desiderio di un mediatore. Al di là della diversa impostazione teorica, il concetto è lo stesso. Guardiamo il mondo attraverso il volto dell'Altro, in assenza del quale la percezione della realtà sarà accompagnata dalla sensazione di costante minaccia e dal sentimento di un'angoscia sempre presente. Nel caso dello sguardo assente della madre, non è solo il volto della madre che si incupisce e che da scudo dell'angoscia diventa causa dell'angoscia, ma in questa assenza viene aspirato lo stesso volto del mondo, poiché la possibilità di accedere all'apertura del mondo dipende dall'essersi costituiti attraverso lo sguardo e il volto della madre. In assenza dello sguardo della madre il mondo apparirà senza bellezza e il bambino prima, l'adulto poi vivrà prigioniero di un'angoscia di fondo per una minaccia sempre sul punto di scaricarsi in sventura o crudeltà subita. La madre rende accessibile il mondo al bambino attraverso la parola, la lingua già tutta presente e attiva nei gesti del suo prendersi cura, prima ancora che nel linguaggio articolato. Occupandosi del suo bambino, la madre costruisce il ponte simbolico con il mondo attraverso la lingua. Il seno che offre sostentamento al neonato non è solo il seno della madre dell'avere, che dà al figlio ciò che possiede, ma è anche il seno della madre che dà al figlio ciò che le manca. Da un lato il seno-oggetto, che soddisfa i bisogni fisiologici del bambino, dall'altra il seno-segno, segno della presenza dell'Altro. Il seno trascende simbolicamente se stesso per soddisfare non la pulsione della fame e della sete, ma il desiderio di essere desiderato dalla madre. Il seno della madre, con la sua presenza attiva che elargisce ciò che possiede, soddisfa nel bambino il desiderio di essere desiderato dalla madre, diventando quindi seno-segno. La domanda di riconoscimento, il desiderio di essere desiderato dall'Altro, la richiesta d'amore è irriducibile alla pulsione fisiologica. Il bambino impara così ad amare e ad essere amato, vive e impara l'amore come riconoscimento reciproco attraverso lo sguardo, la parola e il dono di sé. L'amore non prescinde dallo scambio di ciò che si possiede, ma gli oggetti ceduti per soddisfare un bisogno devono sviluppare la valenza simbolica della mancanza, quella di donare ciò che non si ha e di essere soddisfatti nel desiderio di essere desiderati. Noi siamo per l'Altro. Dobbiamo alla prima figura del-



l'Altro, la madre, la nostra esistenza non solo fisica, ma soprattutto simbolica: il valore e il significato di noi stessi dipendono dallo sguardo della madre, che ci rivela chi siamo e perché siamo. Il bambino, nuda vita anonima ed esposta a ogni insidia, quando ancora è un niente visibile tende le mani sulla soglia del precipizio che rischia di inghiottirlo, se la madre non afferra quelle mani e non risponde alla sua muta domanda. Anche il migrante in balia delle onde e a rischio di costante annegamento, ha bisogno di mani esperte e soccorritrici. Il saggio di Recalcati si può leggere in parallelo per rivisitare il fenomeno dell'immigrazione in un'ottica nuova, forse la sola che sia all'altezza della dignità della vita umana. Una dignità che non basta difendere in prima persona, rivendicando il proprio diritto di essere salvati e tutelati, ma che è necessario soddisfare e riconoscere in seconda persona, prodigandosi per salvare chi, colmo di speranza e di angoscia, protende le sue mani nude non solo per ricevere assistenza e nutrimento, ma soprattutto lo sguardo che lo riconosce. Riprendendo Lacan, ricordiamo che "amare è dare all'Altro quello che non si ha", donare la propria mancanza, fragilità, insufficienza. Amare è sempre trascendere il piano oggettuale: non significa cedere a qualcuno ciò che si possiede, ma ciò che manca a se stessi. Al bambino non basta ricevere il nutrimento, e anzi lo rifiuta, se non è accompagnato dallo sguardo della madre del seno-segno, che fa sentire il suo bambino insostituibile, perché soddisfa il suo desiderio di essere desiderato da sempre, fin dal concepimento. La madre rappresenta *l'ubi consistam* dell'identità del soggetto e del significato del mondo. Diventando adulto, il soggetto ha bisogno di amare e di essere amato, ha bisogno di sapere se la sua esistenza conta qualcosa per qualcuno. Esiste qualcuno per il quale sono insostituibile, esiste qualcuno per il quale la mia morte sarebbe una perdita irreparabile? Sono un valore inestimabile per qualcuno? C'è qualcuno cui sono immancabilmente presente come mancanza nel corso della mia assenza? Una sola domanda si affaccia in tutte queste varianti, una domanda che rappresenta il fantasma primario di ogni bambino secondo Lacan. Ma anche l'adulto ha continuamente bisogno di ricevere una risposta alla stessa domanda. Essere senza amore, significa essere senza vita, senza la mancanza della mancanza dell'Altro. Se manco di mancare a qualcuno, potrò mai mancare a me stesso, potrò mai darmi una ragione per cui per me è meglio esserci che non esserci? Come posso autofondarmi, mancare a me stesso costituendomi come originario e interpretare la mia evoluzione come processo autopoietico se non sono stato accudito e istruito dallo sguardo dell'Altro, dalle cure della madre? La pretesa dell'umanesimo è esattamente questa: rappresentare la costituzione del soggetto non come traguardo reso possibile dalla risposta dell'altro, ma come dato originario del tutto autarchico. Appaiono evidenti le convergenze tra il pensiero lacaniano, la concettualizzazione di Recalcati, la teoria mimetica e gli sviluppi del postumanesimo. L'Altro ci insegna che cosa dobbiamo pensare di noi stessi, il valore che abbiamo per lui (in rapporto a lui, ma anche per mezzo di lui). Siamo ciò che crediamo di essere; e crediamo di essere ciò che abbiamo ricavato dalla risposta della madre, che prefigura, anticipa e condiziona le risposte (di conferma, rifiuto o disconferma) che riceviamo da altre figure della madre.

Affinché il bambino conquisti l'autonomia secondo la sua personale vocazione è ne-

cessario che la madre sia anche assente, esca periodicamente di scena. L'assentarsi della madre decide l'alterità del figlio, rappresenta simbolicamente e produce realmente il distacco del figlio e il completamento della sua nascita. E una madre può distaccarsi dal suo bambino e imporgli la sua assenza solo se l'esistenza del figlio non rappresenta la sua unica ragione di vita, non è la sola direzione del suo desiderio. Il desiderio della donna non può esaurirsi e coincidere con il desiderio della madre, ma è proprio questo che mette in movimento l'evoluzione creativa del bambino, la sua *Ausbildung* di persona. Di per sé la maternità che distrugge la donna è fatale sia alla madre che al bambino. La cultura patriarcale ha sempre favorito la riduzione della donna a madre, nell'intento di spegnere il desiderio anarchico della femmina. La maternità è stata così idealizzata ed elevata a fulgido esempio di sacrificio di sé solo per cancellare la donna, dimenticando che in tal modo viene meno la possibilità di sviluppare il desiderio del figlio: la trascendenza del desiderio del figlio è resa possibile dalla trascendenza del desiderio della madre. Si tratta di uno scambio dove in gioco non è più solo la presenza della madre che accoglie (il volto, le mani, il corpo), ma l'assenza della madre che si rivela come donna, come impossibile da possedere poiché il suo desiderio travalica l'esistenza del bambino. Il desiderio della donna addita qualcosa che va oltre il godimento materno, consentendo al bambino di sperimentare la sua apertura e libertà ed evitando in tal modo l'asfissia e la paralisi che lo ridurrebbe a oggetto. In virtù del suo desiderio, la madre va oltre il bambino: la donna si dissocia dalla madre e nella stessa misura il bambino diventa una persona adulta mediante il distacco. La prima forma di libertà è negativa, come distanziamento da una tutela soffocante. L'emancipazione dalla sicurezza stagnante dell'universo chiuso rappresentato dalla madre onnipresente, è il paradigma della libertà come trascendenza di ogni stato di cose, come negazione di ogni assetto definitivo. Solo la dialettica, l'alternanza di presenza e assenza della madre permette al figlio di sperimentare e conquistare la libertà come negazione progressiva di ogni forma di dipendenza. La sola presenza alimenterebbe l'illusione folle di una fusione permanente, mentre il prevalere dell'assenza esporrebbe alla condizione di abbandono. La proibizione dell'incesto ha dunque la sua ragion d'essere nell'obligare la madre a rinunciare alla proprietà del proprio bambino, a non chiudersi nel godimento esclusivo, a permettere che diventi indipendente. La madre genera la vita ma non la possiede; la rinuncia al possesso del figlio, il saper occupare la posizione dell'assenza, è già però un movimento della madre, la prima forma significativa di sublimazione: il bambino non può godere illimitatamente della presenza del seno, ma deve poterne sperimentare l'assenza. La madre non deve fare altro che confermare continuamente l'esperienza della perdita, della discontinuità, in cui consiste già la nascita del figlio. Ancora prima che la Legge paterna intervenga a interdire l'incesto, la madre sperimenta la necessità del distacco del figlio, della perdita del proprio essere, come condizione della vita del figlio. La sublimazione materna il distacco della madre dal figlio come oggetto di sua proprietà non è solo, ossia un effetto della Legge del padre che impone l'interdizione dell'incesto, ma è già in atto, è già un atto del desiderio stesso della madre nella sua oscillazione costitutiva tra assenza e presenza. Il fantasma della morte possibile del nascituro accompagna la madre fin dal concepimento.

Secondo Franco Fornari, «la relazione madre-bambino può essere generativa solo a condizione che l'ombra della morte che pesa sulla madre venga trasferita su un oggetto esterno, solitamente incarnato dal padre». A differenza del padre freudiano di Totem e tabù che impone la propria volontà come Legge, il padre di Fornari «sa sopportare la propria solitudine, l'inevitabile esclusione dai corpi intrecciati della madre e del suo bambino, sa mettersi in disparte, sa offrire una presenza che accompagna senza dirigere, più precisamente, sa prendere su di sé il fantasma di morte stornandolo dalla madre». Il padre funge da carta assorbente, bonifica gravidanza, parto e svezzamento dalla violenza e angoscia che possono devastare il rapporto madre-bambino, fino a scatenare nella madre una follia omicida finalizzata a proteggere il figlio da pericoli incombenti e minacce di morte sempre presenti. L'amore autentico di una madre per il proprio figlio è singolare, speciale e irripetibile. La madre lo ama comunque come essere singolare, speciale, irripetibile, nonostante possa essere menomato a causa di una malattia congenita. Recalcati cita il film "Changeling" (2008) di Clint Eastwood come testimonianza del carattere insostituibile del figlio. Un bambino viene rapito da uno psicopatico nella Los Angeles degli anni venti. La madre non smette di cercarlo, non accetta la sua scomparsa, continua a protendere le mani e a pretendere giustizia. La madre mobilita l'opinione pubblica e le forze dell'ordine, finché il capo della polizia organizza un falso ritrovamento, trattasi di un incredibile sosia. Il bambino ritrovato è però subito smascherato dalla madre, perché il figlio è inconfondibile, unico e insostituibile: nessun inganno ha successo, nessuno scambio è possibile. Il potere costituito bolla come folle l'inflessibilità della madre, che viene internata in un ospedale psichiatrico. Due logiche sono a confronto: quella per cui c'è qualcosa di non intercambiabile, di non equivalente, di unico e quella per cui tutto ha un prezzo, può essere scambiato, acquistato, venduto in base al valore di scambio determinato dal rapporto tra domanda e offerta. L'amore autentico è accettazione dell'altro in ogni sua caratteristica, nella sua malattia, persino nelle sue storture. È amore per un essere in cui reale e ideale coincidono. Estraiamo dal film di Eastwood un insegnamento fondamentale: Le madri non amano il figlio nonostante non sia ideale; lo amano proprio perché non è ideale, perché è quel figlio particolare. Forse la madre ama il figlio per le sue capacità, la sua bellezza o le sue attitudini? No. La madre non ama il figlio ideale, ma quello reale. L'amore per un figlio che non ha nulla di amabile secondo i canoni condivisi fondati sulla comparazione di equivalenti intercambiabili e fungibili, testimonia meglio di ogni altro la propensione della madre per la singolarità, unicità del figlio, di quel figlio. Non figlio generico, ma speciale. La donna che vuole un figlio come se fosse suo diritto assoluto, che fa della maternità un traguardo irrinunciabile per il suo narcisismo, lo vorrà con tutte le qualità che ne fanno un essere generico e intercambiabile, e inorridirà all'idea che possa nascere privo di qualche attributo prestabilito e contemplato dal modello ideale. Ma rappresentarsi il figlio ideale significa non amare quello reale, decretando così l'infelicità, persino l'angoscia della madre e del figlio. Nulla come avere un figlio disabile, storto, anormale, impone lo scavalco dell'ideale verso il reale, impone l'abbandono di ogni rappresentazione narcisistica di sé e del proprio figlio, l'incontro con una sporgenza che non può essere smussata e che è il

figlio come non-coincidente con le consuete aspettative narcisistiche della madre. Voler avere un figlio a tutti i costi e volerlo in un certo modo, a certe condizioni, secondo un modello ideale, vanno di pari passo. Ma allora viene tradito l'amore per il figlio, che la madre non possiede ma ama il suo nome come indice di una differenza assoluta che resiste a ogni universalizzazione anonima. Il figlio non indica più una trascendenza, ma un oggetto che si vuole possedere per negare la mancanza, per sottrarre alla madre e al bambino l'esperienza del distacco, della perdita. Il senso della maternità è nell'attenzione per il singolare, nel valore del figlio che è sempre unico, nel contraddire la logica opposta dell'equivalenza generica e della scambiabilità indefinita che governa il mercato dei beni di consumo e le interazioni finanziarie.

Penso a Maria, la madre umana di Cristo, lei è una figura dell'attesa: le viene annunciato che ospiterà il figlio di Dio, l'Altro. Maria Madre di Dio rappresenta la coincidenza di assoluta immanenza e assoluta trascendenza in cui consiste essenzialmente la maternità: Contenere in sé il mistero di una dismisura, di un'impossibilità, di un evento che non si può spiegare mai del tutto, portare nel suo grembo il figlio di Dio, custodire un'eccedenza, contenere nel piccolo del proprio ventre, nel piccolissimo, la sproporzione dell'assoluto, l'evento di Dio nel mondo, l'evento destinato a cambiare per sempre il mondo. Come Maria ogni madre è chiamata ad accettare di perdere il proprio figlio, frutto del suo seno. Ogni madre deve saper rinunciare, deve saper lasciar andare un figlio che non può volere o prevedere, ma solo attendere. Entrambi i genitori, come Abramo e Sara, devono acconsentire alla perdita del figlio, al suo affrancamento dalla tutela familiare. Ecco dunque secondo Kierkegaard il significato del racconto biblico del sacrificio di Isacco. Il senso di quel sacrificio, imposto e poi revocato, non sarebbe nell'imperativo di uccidere l'unico figlio tanto amato per mettere alla prova la fede del padre e della madre, ma nell'accettazione della perdita del figlio come prosecuzione del parto, del suo venire al mondo, del suo distacco dall'essere della madre. Il figlio più amato, il più atteso, il più voluto, il figlio della promessa, deve essere lasciato andare, non è la sua vita che deve essere sacrificata, ma la sua proprietà. L'interpretazione di Kierkegaard potrebbe essere confermata e precisata ricordando che anche il padre è costretto a sperimentare la perdita del figlio quale condizione della sua emancipazione. La parabola del figliuol prodigo mette in scena un figlio insofferente che pretende la sua parte di eredità, abbandona la casa paterna, scialacqua tutto quello che ha e poi ritorna dal padre, che lo accoglie con festeggiamenti sontuosi. Paradossalmente il padre onora il coraggio del figlio di perdersi, affrontando l'indigenza e l'insicurezza derivanti dall'abbandono della casa paterna – quel coraggio un po' sfrontato e incosciente che l'altro figlio, rimasto nella casa paterna, non ha avuto e non ha mai compreso. Le stesse parole di Gesù che senza mezzi termini invita ad abbandonare la famiglia per seguirlo e guadagnare così la salvezza, insegnano che l'emancipazione dai genitori non è mai del tutto terminata.

*Giunsero sua madre e i suoi fratelli e, stando fuori, mandarono a chiamarlo. Attorno a lui era seduta una folla, e gli dissero: «Ecco, tua madre, i tuoi fratelli e le tue sorelle stanno fuori e ti cercano». Ma egli rispose loro: «Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli?». Girando lo sguardo su quelli che erano seduti attorno a lui, disse: «Ecco mia madre e i miei fratelli! Perché chi fa la*

*volontà di Dio, costui per me è fratello, sorella e madre».*

Perciò si deve rinunciare all'illusione di una permanenza indefinita e rassicurante nella casa in cui si è venuti al mondo. Infatti essere venuti al mondo implica per definizione l'uscita non solo dal ventre materno, ma anche dalla casa in cui si muovono i primi passi. Attenzione, molti miracoli di Gesù sono guarigioni di persone malate probabilmente a causa della reclusione prolungata nei confini angusti della casa genitoriale. L'amore dei genitori per il figlio è la rinuncia a rivendicare qualsiasi forma di proprietà nei suoi confronti. Abramo e Sara sanno non solo accettare ma anche promuovere la separazione dal figlio. Insieme incoraggiano la dipartita di Isacco, che può così trovare la sua strada e la sua libertà. Il padre è sottoposto a una dura prova, quando l'attaccamento della madre al figlio decade nella circolarità viziosa di un mondo chiuso. Anziché rassegnarsi alla sua emarginazione ad opera della diade madre-figlio, deve operare con saggezza promuovendo il distacco del figlio da entrambi i genitori – la sola diade che non deve mai sfaldarsi a causa delle tensioni, rivalità e incomprensioni che la nascita del figlio può generare nella coppia. Non è mai stata abbastanza chiarita la difficoltà del padre a rimanere al suo posto anche dinanzi a forze che congiurano alla sua esclusione dalla sfera materna. Non si comprende fino in fondo la solitudine del padre che viene trascurato dalla madre del bambino e può essere indotto a cercare una compensazione alla perdita di attenzione che subisce all'interno della coppia. Il figlio ha bisogno di quell'unità e intesa tra i due genitori, che tuttavia la sua stessa nascita ha messo a rischio irreversibilmente. Originale è anche la lettura che possiamo produrre sull'episodio biblico del giudizio di Salomone

Nella Bibbia - nel "Primo libro dei Re" è raccontata la storia del re Salomone e della sua proverbiale capacità di giudizio. Un episodio in particolare della vita del mitico re è entrata nella storia: la storia delle due donne e del figlio conteso.

*«Poi vennero dal re due prostitute e si presentarono davanti a lui. Una delle due donne disse: «O mio signore, questa donna ed io abitiamo nella stessa casa; io partorii quando essa era in casa. Tre giorni dopo che io avevo partorito, partorì anche questa donna; e non c'era alcun altro in casa all'infuori di noi due. Il figlio di questa donna morì durante la notte, perché ella gli si era coricata sopra. Ella allora si alzò nel cuore della notte, prese mio figlio dal mio fianco, mentre la tua serva dormiva, e se lo pose in seno, e sul mio seno pose il suo figlio morto. Quando al mattino mi alzai per allattare mio figlio, trovai che era morto; quando però lo esaminai attentamente al mattino, vidi che non era il figlio che io avevo partorito». Allora l'altra donna disse: «Non è vero; mio figlio è quello vivo, e il tuo è quello morto». Ma la prima insistette: «Non è vero; tuo figlio è quello morto e il mio quello vivo». [...] Il re allora comandò: «Portatemi una spada!». Così portarono una spada davanti al re. Il re quindi ordinò: «Dividete il bambino vivo in due parti e datene metà all'una e metà all'altra». Allora la donna del bambino vivo, che amava teneramente suo figlio, disse al re: «Deh! Signor mio, date a lei il bambino vivo, ma non uccidetelo!» L'altra invece diceva: «Non sia né mio né tuo ma dividetelo!». Allora il re, rispondendo disse: «Date alla prima il bambino vivo e non uccidetelo, perché è lei la madre del bambino».*

Le due madri rappresentano non due donne, ma uno sdoppiamento interno all'esperienza stessa della maternità (il gioco ci fa intendere che è una sola madre combattuta tra pensieri conflittuali), la quale è costituita proprio dall'oscillazione tra il godi-

mento del figlio, la sua appropriazione e la separazione, il dono della perdita, il riconoscimento del figlio come vita altra, come alterità irriducibile; tra la pulsione di morte e la pulsione di vita, tra la spinta a possedere la vita mortificandola e quella di lasciar andare la vita che si è generata. La madre che vive la maternità come possesso di un oggetto passivo, su cui esercitare un diritto di proprietà, è in antitesi alla madre che rinuncia al bambino, purché viva, ed è disposta a perderlo pur di salvarlo. L'intervento di Salomone rappresenta il Nome del Padre, che libera il bambino e fa affiorare l'opposizione tra le due madri che prima della minaccia di dividere in due il bambino annegavano nell'indistinzione. Solo la falsa madre può rivendicare la proprietà esclusiva del bambino vivo e destinarlo a morte in questa stessa vita; solo la vera madre può rinunciare alla proprietà del bambino, a lasciarlo andare verso la vita e la libertà. Con la sua spada Salomone è chiamato a dissolvere l'identità speculare delle due madri che apparentemente vogliono la stessa cosa. Emerge così la vera madre, che dona la vita, in opposizione alla madre che vuole la morte. La vera madre è disposta a perdere il proprio figlio purché lui possa vivere la sua vita. Proprio questo decide chi è la vera madre: madre gioisce per la libertà e il desiderio che il figlio sa conquistare, oltrepassando la propria condizione di figlio dipendente dai genitori. Molte patologie sono la conseguenza del rifiuto subito. Una in età infantile paziente è un esempio eloquente della degradazione materna: la sua nascita è stata vissuta dalla madre, che voleva a tutti i costi un figlio maschio, come un lutto vero e proprio. La delusione della madre si è materializzata in una vitiligine particolarmente devastante sul corpo della figlia, che si percepisce come uno scarto, un errore, una macchia che si è somatizzata in modo letterale. Le mani, il volto e il corpo della madre affetta da sindrome narcisistica sono lo specchio dell'orrore che rinvia alla figlia il non senso della sua vita, l'angoscia di non valere nulla per chi l'ha generata e dunque di non rappresentare alcun valore per nessuno. Infatti la madre non è solo la madre dell'attesa, del volto, delle mani, del segno, non è solo la madre che offre al proprio figlio il dono della propria mancanza il suo interesse particolareggiato, ma è anche la madre che può godere del proprio bambino come fosse un oggetto sessuale, è la madre come incarnazione di una volontà di godimento che rifiuta la Legge della castrazione. Il processo di differenziazione tra il bambino e la madre può subire arresti o involuzioni, dovuti a una tendenza intrinseca alla madre a fagocitare i propri figli (la madre-cocodrillo, così detta nell'immaginario Lacaniani). È la tendenza incestuosa del desiderio della madre, che vorrebbe reincorporare il suo frutto dentro di sé, conoscere tutto dei propri figli sui quali rivendica un diritto assoluto di proprietà, che vorrebbe persino leggere nei loro pensieri. Il diritto di proprietà sul figlio, se esercitato pienamente e oltre il periodo in cui è funzionale alla sua crescita, porta all'annientamento dell'altro; come già Franco Fornari, in sintonia con Lacan, aveva ben compreso, la degenerazione del codice materno è all'origine di tutti i totalitarismi. Mentre il fallimento del codice paterno comporta la diserzione della norma e l'esercizio crudele del potere, il fallimento del codice materno comporterebbe un'accentuazione estrema dell'onnipotenza della fusione e del miraggio dell'appartenenza reciproca. L'uomo-massa nel secolo dei totalitarismi è stato persuaso ad autoridursi al ruolo di bambino, che rinuncia alla libertà in cambio della sicurezza e

del prendersi cura di lui da parte dello Stato/Madre. La madre-cocodrillo, lo Stato, che vuole sapere tutto dei propri figli (cittadini), persino leggere i loro pensieri, trova la sua incarnazione istituzionale nel potere dittatoriale dello stato totalitario, capace di esercitare un controllo assoluto su tutti i suoi componenti. I dittatori del Novecento non sarebbero un'amplificazione del padre tiranno, ma la generalizzazione e istituzionalizzazione dell'accudimento materno, consistente in una tutela asfissiante e persecutoria degli individui. Il controllo persecutorio e l'accudimento pervasivo, che Recalcati avrebbe dovuto illustrare però anche con gli spettri del comunismo reale, sfocia nella sorveglianza delle persone ridotte ad automi. Il soggetto sprofonda in una melma in cui crede di trovarsi da sempre, ma è la melma in cui lui stesso ha scelto di sprofondare; paradossalmente, si sente afflitto da un'impotenza dalla quale si illude di salvarsi affidandosi alle cure materne del regime. All'incorporazione del bambino da parte della madre corrisponde la sottomissione senza scampo dell'uomo massa al capo indiscusso. L'amore materno può degradarsi in fagocitazione e persino in atto omicida esattamente quando la madre si perde nei propri figli, vive solo per loro e si spinge a maltrattamenti, atti di violenza o all'infanticidio a causa della mancanza di un terzo che intervenga a porre un limite al desiderio materno. Senza una sufficiente distanza tra la madre e la donna, la madre e il bambino si confondono, si annullano reciprocamente, dando luogo a una simbiosi mortifera o a una conflittualità colma di odio e di violenza. Qui l'atto cannibalico è duplice: della madre sul bambino e sulla donna. Il desiderio del figlio viene soffocato in fasce insieme al figlio. La madre-cocodrillo non è tanto la madre della violenza e del sopruso, ma è soprattutto quella di un amore senza limiti che sequestra il desiderio del figlio rendendolo impossibile. Preziosa è l'osservazione di Lacan sulla clinica della tossicomania, dove si incontrano regolarmente soggetti che sono vissuti in una condizione di dipendenza dalla madre senza mediazione simbolica. La dipendenza dalla droga sostituisce in sostanza la dipendenza dalla madre, mentre rimane chiusa la possibilità di accedere al desiderio nel soggetto stesso. Per Lacan e Miller la liberazione dalla schiavitù della madre-cocodrillo può venire solo dalla Legge del padre che salva il bambino dal rischio di essere divorato dalla madre. Non è necessario che il terzo sia il padre biologico, deve essere solo in grado di separare la madre dal figlio, introducendo una separazione che impedisca il loro reciproco assorbimento. La madre diventa soffocante nella sua dedizione al figlio quando, una volta entrata nella maternità, non ne è più uscita; il venire meno di una relazione dialettica, sono congelati ciascuno in una sola dimensione. Abbiamo così una madre esclusiva che non sa essere anche donna, oppure una donna insofferente che non sa essere anche madre. La donna narcisistica ama solo se stessa, la propria immagine, si rinchiude nell'autorappresentazione unilaterale di una femminilità che non si misura con l'alterità maschile, né con l'alterità del figlio. La donna narcisistica vive l'emancipazione come un mito assoluto e un ideale sterile, che cerca di realizzare sempre contro qualcuno: il maschio o il figlio. Il rapporto con l'Altro è vissuto come minaccia alla propria integrità estetica. La donna narcisistica si rapporta ai figli con indifferenza, senza investimento libidico. È la madre del capriccio, della noncuranza o, addirittura, della competizione fallica diretta soprattutto verso le figlie. La figlia di una

madre narcisistica quindi rimprovera la madre non di averla assorbita, ma di esibire la propria femminilità senza aver reso possibile alcuna trasmissione di cosa vuol dire essere una donna, senza aver incluso la figlia in un'eredità simbolica. La donna narcisistica vive il figlio come un corpo estraneo. La madre-cocodrillo e la donna narcisistica sono due facce della stessa medaglia, due modalità opposte non di mantenere, ma di negare la dialettica intrinseca a ogni essere femminile tra la madre e la donna. Solo questa dialettica permette la trasmissione simbolica del desiderio dalla madre al figlio, e incoraggia il figlio a conquistare la sua libertà e identità indipendente.

Il rapporto tra la madre e la donna è sempre complicato, il confine tra le due dimensioni non è ben delineato, come dimostra, la tragedia mitologica di Medea. Medea uccide i figli avuti da Giasone come ritorsione nei confronti di un uomo che ha tradito la sua passione di donna, che ha agito nei suoi confronti guidato dal mero calcolo e per il quale i figli sono un mero possesso. Per amore di Giasone Medea aveva rinunciato a tutto senza riserve, aveva sacrificato tutta se stessa. Medea non sopporta l'offesa di una legge non scritta, quella dell'amore-passione; e colpisce Giasone nei suoi figli. Anzi, per colpire Giasone colpisce a morte la futura sposa e il padre Creonte insieme ai suoi figli rivendicando con orgoglio il suo atto criminale. Medea si vendica in qualità di madre, sacrifica il proprio essere madre, per l'affronto che ha subito in qualità di donna. A differenza della madre-cocodrillo che instaura un legame assorbente e patologico con i figli, Medea rifiuta la maternità rivendicando la femminilità in modo altrettanto patologico. Invece della madre che è solo madre, abbiamo la madre che si cancella come tale rivendicando il proprio essere donna. Medea appare allora come l'esemplare degenerazione patologica della donna narcisistica, esprime con violenza estrema la volontà di disgiungere, divaricare l'essere donna e madre. Se Giasone pensava che Medea potesse accettare la sua reclusione nel ruolo di madre soddisfatta che non reclama più niente per sé perché le bastano i figli, ecco: si sbagliava. Nel nostro tempo il complesso di Medea non ha forse preso il posto della simbiosi incestuosa madre-figlio che ha caratterizzato la rappresentazione patologica del desiderio materno come desiderio cannibalico? Medea trova un solo modo per esistere come donna, per essere riconosciuta nella sua femminilità: la vendetta sui figli, la negazione violenta della propria maternità. L'avvento di un figlio può portare molte coppie alla crisi. La reazione può seguire due modelli: madre cocodrillo e madre narcisistica. Non mancano tuttavia madri che oscillano tra queste due versioni patologiche della maternità. Porto ad esempio il film "Mommy" (2014) di Xavier Dolan, che dà espressione a questa alternanza delle due modalità patologiche. La coppia madre-figlio protagonista del film, in cui il figlio Steve iperattivo ha seri disturbi dell'attenzione, è un esempio di simbiosi corrispondente alla concezione patriarcale dell'essere madre: la coppia è un universo chiuso, che non ammette un terzo, non si confronta con un'alterità. La madre si preoccupa per il futuro del figlio adolescente, riconosce che il suo squilibrio è riconducibile a un problema di attaccamento, ma è lei stessa che rafforza questo attaccamento del figlio nei suoi confronti. La madre non rimprovera nulla a Steve che ha crisi di violenza aggressiva e distruttiva, consuma droga, comunica verbalmente in modo volgare e offensivo, non ha alcun legame tranne che con la madre. A sua volta la ma-



dre rinforza la patologia del figlio attribuendogli doti superiori, addirittura un grande carisma. Il figlio scatena la sua furia distruttiva in occasione di una festa in cui la madre è oggetto di un timido corteggiamento da parte di un uomo. La gelosia rabbiosa del figlio non sopporta che la madre sia anche donna, non tollera la perdita dell'oggetto del suo amore incestuoso. Ma questo legame assoluto impedisce lo svolgimento del compito educativo che la madre, nella funzione di terzo, prova inutilmente ad assumere. Il fatto è che Steve rappresenta l'ideale dell'Io della madre e la madre lo contempla narcisisticamente. Nella relazione madre-bambino è presente una sproporzione che non ha riscontro in nessun'altra relazione umana. Il bambino dipende totalmente dall'esistenza della madre, che ha così una posizione di vera e propria onnipotenza nei confronti del figlio. Citando Lacan, Recalcati osserva che l'onnipotenza non è del bambino, ma dell'Altro.

La potenza materna è assoluta, ma proprio per questo espone ogni madre a concepire il figlio come sua esclusiva proprietà. A differenza del padre, al quale riesce più facile esercitare la responsabilità nei confronti del figlio senza rivendicarne la proprietà, per una madre la rinuncia alla proprietà del figlio può apparire invece più tortuosa e difficile, perché ogni madre ha fatto esperienza di un possesso assoluto del proprio figlio e di un godimento legato a questo possesso dal quale invece il padre è escluso fin dall'inizio della vita. Una madre deve sottoporsi al tirocinio di apprendere come rinunciare al proprio figlio, mentre il padre non ha bisogno di fare questo sforzo, poiché non ha generato il figlio dal proprio corpo come la madre. La responsabilità educativa impone la rinuncia a possedere il corpo del figlio, a spezzare quella continuità tra il corpo della madre e quello del figlio che deriva dalla generazione, a sopprimere ogni forma di intimità fisica, a esorcizzare il fantasma di proprietà e quindi ad arginare l'onnipotenza della madre nei confronti del figlio. Il bambino può percepire nella madre questa potenza oscura come una minaccia, che a volte si riaffaccia in età adulta nella forma di incubi e angosce. Come può difendersi il bambino da questa oscura potenza incombente? Ha bisogno di distanziare la madre, cerca di smentirne in vari modi l'onnipotenza. Ad esempio i capricci infantili non sono affatto l'espressione di un'onnipotenza infantile, che non esiste, ma servono al bambino per provare a ridurre l'onnipotenza materna facendo posto alla propria particolarità. Il bambino fa esperienza della madre come figura di onnipotenza senza legge, temibile e indecifrabile, dalla quale si sente oscuramente minacciato e alla quale cerca in vari modi di sottrarsi, ad esempio rifiutando il cibo o espletando manovre che la madre gli ha vietato. La vita del bambino si lega strettamente al desiderio di chi l'ha concepito e generato; il nesso misterioso tra il figlio e gli auspici della madre comporta l'instaurarsi di un detto, una sentenza che trasforma l'Altro in oracolo autorevole. Ognuno di noi porta in se stesso la memoria inconscia della madre nel suo rapporto con lui fin dal concepimento. La nostra vita è fatta delle tracce che il rapporto con la madre ha lasciato in noi, delle stratificazioni di segni che l'incontro con il corpo, la voce, la lingua della madre ha impresso in noi. Come insegna Lacan, esiste un rapporto enigmatico e ineludibile tra il bambino e le attese, le idee, le rappresentazioni della madre fin dal concepimento. La madre insomma non è un solo un utero in cui si forma il feto, non è un'incubatrice

biologica, ma un apparato di segni e impronte che si depositano nell'inconscio del bambino. Il bambino non dipende solo biologicamente dalla madre, ma le deve tutta la sua costituzione, il suo essere profondo. La madre è il destino del figlio, giacché veniamo alla luce del mondo solo attraverso il desiderio dell'Altro, portando l'impronta di questo desiderio in noi, al centro di noi stessi. La madre infatti può accettare e benedire la vita del nascituro, oppure rifiutarla, ma consenso o dissenso inconscio sono l'originario oscuro al quale la nostra vita è da sempre e per sempre sospesa. Per capire la radice profonda di questa costituzione dell'essere umano bisogna porsi la domanda cruciale: Questa vita, la tua vita, è stata desiderata, voluta, attesa o è stata subita come una maledizione, uno sgarbo del destino, un'offesa? È avvenuta nell'indifferenza come una necessità senza desiderio, come una regola anonima che impone a una donna di diventare madre, oppure è stata pensata e scelta da Due che si amano. La costituzione meramente biologica è di per sé contingente, arbitraria, mancante di senso, senza fondamento. E la madre può intervenire a contenere questa vita perduta nel vuoto dell'insensatezza. L'esistenza che è una caduta nel vuoto, sospesa sull'abisso del non-senso, invoca le mani della madre, grida aiuto, si aggrappa a quelle mani per non cadere nell'abisso. Ma se la madre è assente ab origine non ha voluto il bambino che suo malgrado è cresciuto nel suo ventre, il soggetto non ha ricevuto il diritto di esistere, non sente che la sua vita abbia un significato. Se la vita non è stata voluta, attesa e desiderata, è assente un radicamento profondo, così che essa ondeggia smarrita sempre sul punto di abbattersi alla prima folata di vento. Per un altro verso anche Almodóvar in "Tacchi a spillo" (1991) e Bergman (Sinfonia d'autunno, 1978) mettono in scena figure di madri narcisistiche, che mirano esclusivamente a preservare la propria indipendenza e vivono il ruolo di madre con fastidio, fallendo nella trasmissione dell'eredità simbolica. Nel film di Bergman l'assenza della madre è diventata una presenza ingombrante e assillante nella psiche della figlia. La presenza della madre è tanto dolorosa quanto la sua assenza per la figlia Eva. Alla madre che ha solo inseguito la sua affermazione personale e che ha sempre vissuto distrattamente la sua famiglia, dalla quale regolarmente si allontanava per inseguire il successo che il suo talento le prometteva, la figlia Eva muove senza mezzi termini l'accusa di narcisismo. "Vivi solo nella tua luce, gli altri non esistono...sei riuscita ad annientare la mia voglia di vivere". Ma pur essendo la madre la causa del disastroso destino della figlia, Eva non riesce a elaborare il lutto. Subito dopo la partenza della madre, le scrive una lettera in cui le chiede perdono e la supplica di amarla ancora. Tra madre e figlia il legame di odio e amore risulta devastante. Il film di Bergman, raggiunge una verità fondamentale della psicoanalisi, una eccellente verità: la possibilità della separazione è resa più difficile dall'assenza dell'amore più che dalla sua presenza. Più c'è stata frustrazione della domanda d'amore, più il lutto della separazione risulta inaccessibile: una sterile rivendicazione recriminativa inchioda il soggetto a una lamentazione infinita. L'odio della figlia, sintomo della devastazione, segna il fallimento dell'eredità materna. La figlia continua ad attendersi dalla madre quel che non ha mai ricevuto, la risposta alla sua domanda d'amore. La madre non ha trasmesso alla figlia il desiderio femminile, non ha dato alla figlia le coordinate su ciò che significa essere donna. Ma, avvertiva già Lacan, la Donna non

esiste, esistono solo le donne (Spiego meglio cosa intendeva dire: La donna non esiste nel senso che non c'è un modello universale in cui possono iscriversi le donne ma ci sono le donne, una per una, alle prese, ciascuna a modo suo, con il proprio modo di intavolare le relazioni, dal momento che a differenza del maschio umano, la femmina umana è costruita per la relazione in quanto è anche biologicamente e fisiologicamente costruita per accogliere un altro in sé, il feto, il figlio, il frutto del suo amore). La madre infatti è il luogo in cui la figlia può cercare gli elementi fantasmatici per diventare donna; alla madre può rivolgere la richiesta di conoscere la chiave della sua femminilità. Il rapporto madre-figlia è sempre ambivalente e devastante; l'eredità della madre passa sempre attraverso la mancanza della madre. La devastazione è la conseguenza della mancata risposta alla domanda della figlia, che esige dalla madre la chiave per accedere alla femminilità, ma la madre, ogni madre, manca di questa chiave, non può trasmettere che cosa significa essere una donna perché la Donna non esiste, mentre la sopravvivenza fantasmatica della madre fallica custodisce l'illusione che la madre detenga davvero questa risposta. Può accadere che una donna si abbandoni alla dipendenza da un uomo che la illude di possedere la chiave capace di risolvere l'enigma. La donna può farsi oggetto del maschio nella misura in cui rifiuta inconsciamente una femminilità oscura e indecifrabile, per togliersi il peso di non riuscire a soggettivare il desiderio femminile. Ma questa sottomissione al maschio è rischiosa ed espone alla sopraffazione violenta del maschio sulla femmina. La donna rischia insomma di accettare persino l'umiliazione e la violenza, pur di accarezzare l'illusione di un ancoraggio sicuro a un uomo datore di senso, capace di conferire identità e significato alla sua vita. Ma l'autoinganno risulta tanto comune quanto spesso fatale, poiché nessun uomo sa davvero che cosa sia una donna, nessun uomo possiede la chiave dell'enigma. Lei si consegna nelle mani dell'uomo per essere una donna, ma si ritrova a essere ridotta a mero corpo cosa, corpo-strumento, corpo ridotto a oggetto di godimento. La donna eredita dalla madre il desiderio della vita, il dono del desiderio della vita. La maternità può essere tuttavia anche l'esperienza di una minaccia e la madre può cadere in depressione dopo il parto e percepire il bambino con angoscia, quasi fosse un essere estraneo, un pericolo da cui difendersi. La madre può sentirsi totalmente incapace del ruolo che le compete. Incapace di trasmettere la vita e di proteggerla positivamente, la madre può trasmetterla negativamente, come quando in preda alla psicosi uccide il proprio bambino perché assolutamente convinta che altrimenti sarebbe rapito o ucciso da nemici senza scrupoli. Ucciderlo è per la donna psicotica il solo modo di proteggerlo dalla sua totale impossibilità di simbolizzare il passaggio soggettivo della maternità. L'esito drammatico è anche la conseguenza della solitudine della madre. Una solitudine a due, la madre che fa coppia chiusa col suo bambino in un'atmosfera irrespirabile, un bambino vissuto come estraneo e persecutorio: non è presente un terzo che possa riscattare la madre dalla sua angoscia. Ma l'eredità a volte, nonostante tutto, ha esito felice. Concludiamo la nostra ricerca cinematografica ricordando il film "Dancer in the Dark" (2000), di Lars von Trier, nella cui protagonista Selma, giovane donna cecoslovacca immigrata negli Stati Uniti e destinata a perdere definitivamente la vista a causa di una malattia irreversibile, rappresenta il dono ma-

terno positivo. Anche il piccolo Gene soffre della stessa malattia della madre. Non c'è un uomo a fianco della donna, che deve perciò assumere anche il ruolo della Legge. Selma lavora duramente per raccogliere la somma necessaria per consentire al figlio di essere operato e salvato dalla cecità altrimenti fatale. Mentre lei stessa sta perdendo inesorabilmente la vista, Selma lavora per salvare la vista del figlio, vive per salvare il figlio, per trasmettere al figlio la possibilità della luce. L'eredità del sangue deve lasciare il posto all'eredità del desiderio; la prima nascita del figlio deve rendere possibile una sua seconda nascita. Un poliziotto vicino di casa, per soddisfare i capricci della moglie, le rubala somma destinata all'operazione del figlio; Selma scopre di essere stata derubata ed esige la restituzione del denaro; il poliziotto l'aggrede e Selma per difendersi ne provoca il decesso. Il tribunale stabilisce la condanna a morte per impiccagione, perché il processo non è stato in grado di stabilire la verità. La Legge normativa, appare cieca, mentre al contrario la cecità di Selma appare luminosa. La madre cieca è la madre che salva la luce, mentre la falsa luce della Legge genera solo un'oscurità senza vita. La cecità della legge codificata contrasta con la cecità portatrice di luce di Selma. La svolta finale del film è la seguente: Selma rinuncia a pagare un avvocato capace di riaprire il caso per fare emergere la verità. Selma, che preferisce risparmiare il denaro per dare la luce agli occhi del proprio figlio, sceglie di morire per far vivere il figlio nella luce. Selma ama la vita, ma proprio questo amore la spinge a preferire la morte. Preferisce non far sapere la verità, nasconderla, rinunciare a difendersi in tribunale per ristabilire la verità giusta, per non compromettere il destino del figlio, il quale non ha la minima consapevolezza di quello che sua madre gli sta donando». Selma avrebbe potuto far aprire il processo affinché si sapesse che l'incidente era accaduto a causa del sacrificio che stava facendo affinché il figlio potesse essere operato. Senza il denaro che sarebbe stato speso per il processo, Selma e il figlio sarebbero vissuti nella cecità. Ma Selma intende lasciare al figlio l'eredità della vita vera, della luce che rende liberi.

# Capitolo 8

## Il Synthomo (Solo per colleghi)

### IL SYNTHOMO

Fin dagli inizi del suo insegnamento, Lacan tentò di rendere conto della scoperta di Freud: l'inconscio. Che vuol dire l'inconscio freudiano secondo Lacan? Vuol dire che c'è un sapere che funziona e che agita un soggetto sebbene egli non ne sappia nulla. Le formazioni dell'inconscio, come i sogni, i lapsus, gli atti mancati e i sintomi stessi, mettono in luce un pensiero che funziona secondo una logica che rivela un desiderio erratico, spesso inconfessato e inconfessabile. Inconscio, appunto. Lacan si volgeva verso i linguisti, gli strutturalisti, i letterati, i poeti e via di seguito perché potessero offrire degli strumenti per chiarire ed esemplificare questo strano funzionamento che Lacan sintetizza nell'aforisma: l'inconscio è strutturato 'come' un linguaggio.

In questo Seminario, come in tutti quelli tenuti alla fine della sua vita, Lacan è su tutt'altra lunghezza d'onda. Si tratta di un 'altro' Lacan. Alla ribalta non è più ciò che funziona come un linguaggio, ma ciò che non funziona, ciò che non va: che è la definizione lacaniana del 'reale' in psicoanalisi e che non è il reale della scienza. Alla ribalta non è più il simbolico, ma il reale. Non è più il desiderio, ma il godimento. Quel godimento che è quell'impossibile da sopportare di cui però non si riesce a fare a meno. Così, il sintomo stesso è visto da Lacan sotto un'altra angolatura. Da metafora del soggetto, da ciò che lo rappresenta nella catena significante, il sintomo – a cui Lacan dà l'antica grafia francese di *sinthome* (in italiano è stato reso con *sinthomo*) – diventa quel qualcosa che permette al soggetto un ricordo a lui adeguato, spesso inedito, a ogni modo singolare, che gli consente di tenere insieme quella triade che costituisce l'essere parlante: l'immaginario, il simbolico e il reale.

In psicoanalisi dunque si entra dalla porta del sintomo. Non ci sono altre porte. Tutte le domande di analisi, per quanto varie possano essere, non conducono che ad anticamere dalle quali si accederà all'analisi varcando la soglia del sintomo. Anche il futuro analista, sebbene si presenti con una domanda di formazione, se avrà coraggio e fortuna - se il proprio analista non indietreggerà di fronte al proprio atto che richiede un rigore senza compromessi - prima o poi metterà un termine al suo trastullarsi con gli ideali e affronterà il modo in cui la pulsione ha morso traumaticamente la sua carne, e scoprirà eventualmente che la domanda di divenire analista era una risposta a questo morso. Una risposta sintomatica. Da lavorare in analisi come ogni altro sintomo. Questo è ciò che ci ha insegnato Freud. Lacan ci insegna - da parte sua - che anche l'uscita

dalla psicoanalisi avviene dalla porta del sintomo, ma che cosa intende realmente? Vuol forse dire che la psicoanalisi non è nient'altro che un modo come un altro per arrivare a convivere con la propria sofferenza? Che, in fondo, la psicoanalisi è paragonabile a una religione laica e monca: come una religione perché insegna a sopportare la vita che è una valle di lacrime, ma monca poiché laicamente non sa promettere niente e non fa sperare in nessun aldilà?

Non si tratta di questo. Effettivamente, seguendo l'insegnamento di Lacan, la fine dell'analisi è sigillata dal rapporto del soggetto con il proprio sintomo. Con il proprio partner-sintomo.

Ma il sintomo di uscita è lo stesso del sintomo di entrata? Il termine sintomo non ricopre forse più dimensioni? Abbiamo, in effetti, una dimensione del sintomo che chiamerei -dal punto di vista psicoanalitico - di livello zero. È la dimensione comune del sintomo: è il sintomo medico. Il sintomo medico non è il sintomo analitico, sebbene il sintomo analitico prenda le mosse dal sintomo medico. Il sintomo medico può - eventualmente ma non necessariamente - avere una dimensione preanalitica.

Che cosa contraddistingue il sintomo medico? Il fatto di essere segno di una malattia. Il segno è qui inteso come una nozione che qualifica un tipo di ragionamento logico che permette di collegare un elemento, un dato diagnostico, con un altro, per esempio uno stato morboso. E in patologia medica più il segno è univoco, più è operativo, poiché permette di individuare più facilmente la malattia di cui è indice. Notiamo due proprietà del sintomo medico: da un lato è un segno che indica un legame reale con il corpo malato; dall'altro è un segno per il medico, ma non "fa segno" al paziente. Di per sé, al paziente come al medico, il sintomo medico indica solo che c'è una malattia in corso. Per questo motivo Lacan preferisce chiamare il sintomo medico indice diagnostico oppure indice naturale, piuttosto che segno.

Per spostarsi dal sintomo medico al sintomo psicoanalitico occorrono due scoperte di Freud. La prima è la scoperta che il sintomo, da indice, ossia da segno logico, diventa un segno linguistico. Da segno "indice" a segno "parlante". Prima ancora che il paziente vada dallo psicoanalista, il sintomo "fa segno" al soggetto di qualcosa che non va e che lo concerne in quanto soggetto e non in quanto organismo. Gli fa segno tanto più quanto il sintomo si ripete identico a se stesso in condizioni diverse. Fondamentalmente, quindi, il sintomo di cui soffre il nevrotico "parla", ossia vuoi dire qualcosa, è un messaggio, anche se per il soggetto il suo significato rimane ignoto, sconosciuto, rimosso, dirà Freud.

La seconda scoperta Freud l'ha fatta grazie alle isteriche che si lamentavano di sintomi somatici, che erano sconnessi però con la realtà degli organi: si comportavano come se l'anatomia non esistesse. Da una parte quindi il sintomo analitico non ha necessariamente un legame reale con l'organismo e dall'altra il sintomo "fa segno" al soggetto di un senso, di un senso inconscio. Lacan dirà che il sintomo è linguaggio la cui parola attende di essere liberata.

Ecco dunque inquadrato il sintomo in quella cornice che definisce l'inconscio freudiano. Il sintomo, come del resto le altre formazioni dell'inconscio, quali il sogno, il lapsus, il motto di spirito, rivela che l'inconscio freudiano è strutturato come un linguag-

gio. Il sintomo tuttavia differisce dalle altre formazioni dell'inconscio quanto alla sua temporalità, poiché, diversamente dalle altre formazioni dell'inconscio che sono puntuali o evanescenti, esso ha la caratteristica di ripetersi, il che gli conferisce quel versante di sgradevole pesantezza quando la ripetizione dispiega un dispiacere di cui però non se ne può fare a meno.

Il sintomo psicoanalitico, in quanto formazione dell'inconscio, partecipa dunque della struttura di linguaggio che caratterizza l'inconscio freudiano. Esso ha la struttura di significante. In quanto tale viene a rappresentare il soggetto, ne diventa la sua insegna, insegna da esibire o, sovente, di cui vergognarsi.

Ma come si forma il sintomo? Freud dirà che il sintomo si forma tramite il lavoro dell'inconscio. Proprio a causa della struttura dell'inconscio freudiano, Lacan dirà che il sintomo si forma come un'operazione di linguaggio e cioè come una metafora. Abbiamo una metafora quando un significante viene sostituito da un altro significante e questa sostituzione ha come effetto un certo guadagno, per esempio la creazione di un senso nuovo, poetico. Mentre ciò che si veicola nello spostamento di significante senza cristallizzarsi in un effetto metaforico è il desiderio inconscio, e per questo Lacan dirà che il desiderio inconscio è una metonimia. (Metonimia deriva dal greco μετα, "attraverso", e ονομα, ossia "nome". Si tratta di una figura retorica che consiste nel sostituire una parola con un'altra tendendo sempre una relazione con la parola da sostituire).

Per illustrare il valore di metafora del sintomo prendiamo l'esempio del piccolo Hans

La fobia in questione ha come contenuto la paura di essere morso da un cavallo. L'analisi della fobia si fonda sulla trascrizione che il padre di Hans fa dei colloqui avuti con il figlio.

La fobia insorge a cinque anni, ma si danno alcuni precedenti di interesse. Hans è un bambino sveglio e vivace, che manifesta precocemente un ingenuo interesse per il suo "fapipì" e per le differenze tra maschio e femmina che non riesce a decifrare. Le trascrizioni del padre riguardano anche colloqui intervenuti prima che Hans manifestasse dei problemi. Freud dà un grande valore a questo materiale, ma non si chiede perché esso sia stato registrato. Il motivo è evidente. Il padre di Hans è un neofita della psicoanalisi e osserva con occhio attento lo sviluppo del figlio per cogliere dal vivo le prove della veridicità della teoria freudiana sullo sviluppo sessuale infantile. Quando Hans manifesta interesse per il suo "fapipì", per il "fapipì" degli animali e degli adulti, tale interesse viene di continuo sollecitato dal padre. L'attenzione da parte dei genitori per lo sviluppo sessuale del figlio è costante. Tale comportamento viene ritenuto da Freud encomiabile nella misura in cui esso sembra iscriversi nel quadro di un'educazione affrancata dalle abituali omissioni e "peccati educativi". Di fatto però, essi frustrano la curiosità del figlio: il padre non si fa vedere mai nudo da lui, la madre ha una qualche ritrosia, entrambi dimenticano di illustrare al figlio le differenze anatomiche tra uomo e donna e di come vengono al mondo i bambini. Quando egli ha tre anni e mezzo, e viene al mondo una sorellina, nonostante Hans sia in casa, si renda conto

dell'intervento di un medico e, entrando in camera da letto dopo il parto, veda delle bacinelle piene d'acqua insanguinata, viene indotto a pensare che i bambini siano portati dalla cicogna.

L'atteggiamento dei genitori, insomma, per un aspetto è morboso in rapporto allo sviluppo sessuale del figlio, per un altro repressivo. Hans è nella fase della manipolazione allorché avviene un episodio importante: " *A 3 anni e mezzo viene sorpreso dalla madre con al mano sul pene. Essa minaccia: -Se fai questo faccio venire il dottor A. che ti taglia il fapipi*". Un altro episodio analogo si verifica qualche mese dopo: " *Hans ha 4 anni e 3 mesi. Stamattina la mamma gli fa come al solito il bagno, poi lo asciuga e lo incipria. Mentre la mamma gli mette il talco vicino al pene, curando di non toccarlo, Hans chiede: - perchè non ci metti il dito? "Mamma: - No, è un sudiceria. "Hans: - Che cosa? Una sudiceria? Perchè sudiceria? "Mamma: - perché non sta bene*". Anche successivamente, i genitori insistono sull'inibire e il giudicare negativamente la tendenza che Hans ha a toccarsi il pene.

Sui genitori non è dato sapere molto altro. Qua e là risulta però che, presumibilmente esasperata dalla vivacità del figlio, la madre minaccia di abbandonarlo o di percuoterlo con il battipanni.

A 5 anni Hans sviluppa la fobia dei cavalli. L'avvento della fobia è preceduto da crisi di angoscia nel corso delle quali egli manifesta la paura di essere abbandonato dai genitori, soprattutto dalla madre, e regredisce nel bisogno di starle accanto e di essere coccolato da lei. E' al ritorno da una passeggiata con la madre che egli riferisce di avere avuto paura che un cavallo lo mordesse. Successivamente Hans manifesta tutti i sintomi della fobia: il terrore alla vista dei cavalli, l'evitamento, ecc. I contenuti della fobia si specificano. Hans non ha paura di tutti cavalli, ma solo di quelli attaccati agli omnibus e ai carri da trasporto, quando questi sono carichi. La paura è più intensa quando c'è un cavallo solo, e non riguarda solo l'essere morso. Hans pensa che quando i cavalli devono tirare un carico pesante, possono cadere e, caduti, scalcia. Egli si spaventa anche molto vedendo i carrettieri picchiare i cavalli e gridare "arrì". Ha paura infine anche dei finimenti intorno al muso.

En passant, Freud informa che "parecchio tempo prima della fobia, il bambino si turbava vedendo frustrare i cavalli delle giostre".

Questi dati, che attestano una viva sensibilità, orienterebbero, in termini di buon senso, a cogliere nel cavallo un essere che, imbrigliato, sottoposto ad uno sforzo pesante, frustato, cade e s'arrabbia. Se il morso è un'espressione di rabbia e, nello stesso tempo, di rimorso, il cavallo è Hans stesso, sottoposto dai suoi ad una sperimentazione pedagogica innovativa e repressiva al tempo stesso: spinto, in altri termini, a crescere bene e in fretta per soddisfare il narcisismo dei suoi, che si ritengono antesignani di un nuovo modello pedagogico, e a reprimere, in nome dei loro moralismi, le sue legittime curiosità. Perchè proprio il cavallo? Perchè evidentemente è il primo essere caduto sotto gli occhi di Hans con caratteristiche atte a promuovere l'identificazione. Tutto questo è però troppo semplice per Freud, e soprattutto non coincide con la sua teoria.



Un unico tratto ne rivela la struttura di nevrosi: la sostituzione del padre con il cavallo. Il guadagno consiste in un doppio beneficio: localizzare l'angoscia sul cavallo e risolvere l'ambivalenza nei confronti della figura paterna, così Hans potrà amare il padre e temere il cavallo. Lacan, però, successivamente, dovrà arrendersi all'evidenza che la struttura di metafora del sintomo non rende conto della ripetizione. La ripetizione del sintomo non è la ripetizione significativa, ma è una ripetizione pulsionale e non tutto della pulsione riesce a metabolizzarsi nell'ordine del simbolico. C'è un reale che è refrattario al simbolico e che si ripete. La causa di questa ripetizione Lacan la definisce "godimento".

In questa nuova prospettiva il sintomo non ha più la struttura di significante, che necessariamente rinvia alla catena significante, la modalità quindi che ha il soggetto di rappresentarsi presso l'Altro, ma ha struttura di lettera. Il sintomo è allora marchio di godimento, la cui significazione rimane enigmatica. Non si tratta più di un sintomo ripreso nell'ordine simbolico, ma di un sintomo che Lacan situerà nel nodo borromeo nell'intersezione tra il reale, l'immaginario e il simbolico.

È la nuova versione del sintomo che Lacan scriverà *sinthome*. Ma si tratta anche del nucleo di godimento con cui il soggetto si troverà a fare i conti alla fine della propria analisi, quando il legame che il soggetto intrattiene ordinariamente con il godimento viene meno. Lacan parla allora d'identificazione con il sintomo. Ora, mentre il sintomo, nel suo statuto di significante, non dà un'identità al soggetto ma unicamente lo rappresenta, al contrario il sintomo nel suo statuto di lettera dà un'identità poiché non rinvia più a un significante per rappresentarlo, ma rinvia alla "cosa", la cosa di godimento che, in fondo, egli è. E' un processo di personalizzazione che passa attraverso l'identificazione nella metafora del sintomo.

Così si va dal sintomo che è un disfunzionamento al *sinthome* che è, per riprendere l'espressione di Jacques-Alain Miller, "un funzionamento", una cosa che funziona, anzi, per il soggetto, la cosa che gli funziona meglio, lo rende unico. Così l'analizzante scoprirà che il sintomo di cui si lamentava è ciò che gli permette di stare al mondo. E di starci, perché no, bene.

#### ILTRAUMA ATTRAVERSA IL SINTOMO O IL SINTOMO ATTRAVERSA IL TRAUMA ? IL SINT-RAUMA.

Nella clinica della schizofrenia, il punto è la questione del trauma che è "quella" esperienza negativa che sta sempre accadendo e non come esperienza o fatto che è accaduto. Questa posizione è esplicita nella schizofrenia, nel senso che lo psicotico di fatto ci dice che il trauma sta perennemente accadendo attraverso una ripetizione fenomenologica immaginaria e simbolica. Il nevrotico diversamente dichiara che il trauma è accaduto, al passato, e si chiede chi sia la causa del trauma, ha dei dubbi che lo tormentano, che lo affliggono: " *ma è stato mio padre? è stata mia madre? ma era biondo? Quando è accaduto? Dove è successo? ma è proprio vero?*". quindi il nevrotico ha un rappor-

to con il trauma rivolto al trascorso, *che mi ha ferito, che mi ha colpito, che mi ha marchiato* e ha dei dubbi se è andata proprio così, se andata diversamente, se sia vero se sia falso; ci sono alcune analisi soprattutto nei casi di nevrosi isterica sviluppatasi a seguito di abusi o violenze anche sottili, nelle quali si parla quasi solo di questo: “*mio zio mi ha toccato per davvero oppure non mi ha toccato per davvero ed è solo frutto della mia immaginazione?*”, “*mio papà quel giorno giocava o faceva sul serio?*”. Quindi c'è il dubbio sul trauma come qualcosa che è accaduto, nello schizofrenico (psicotico) invece succede che il soggetto è certo che il trauma stia avvenendo, non si chiede se qualcosa è accaduto, se lo può chiedere certo, ma non è questo la questione, il problema è che il trauma si manifesta velato da altri sembianti. Lo schizofrenico attesta che il trauma è qualcosa che cade continuamente nella sua vita, cioè che la sua vita è costantemente tagliata, marchiata, scissa, spezzata, fratturata, la sua quotidianità è costantemente attraversata da una frattura, da un'incisione, da un fremito e che quindi il trauma si sta rigenerando, anche perché nella schizofrenia noi non abbiamo più un nesso di tempo. E' il fine dell'analisi, potrebbe essere intesa come la possibilità di stabilire un nuovo rapporto con il trauma restituendo il senso del tempo al soggetto. Questo è il punto decisivo cioè provare ad intendere il trauma non come qualcosa che è accaduto, che mi ha ferito e che si ripete, ma come qualcosa che sta sempre accadendo in un ordine di tempo. E se il trauma è quella cosa che produce il sintomo, UN sintomo, allora è possibile unificare l'individualità attraverso il riconoscimento ed il patteggiamento della propria esistenza con l'esistenza metaforica del sintomo? Possiamo per lo più intendere il trauma come ciò che sta sempre accadendo come una delle versioni fondamentali di Lacan del Reale: il Reale (inteso come tale l'inafferrabile imprevedibilità del mondo, l'insopportabile, l'inspiegabile) è il trauma che sta sempre accadendo, trauma (Reale) che il soggetto nevrotico avverte raramente, in alcune contingenze, in alcuni momenti, proprio perché la vita nevrotica è una vita costruita ad evitare che il trauma accada costantemente e si ripeta, è sospinto all'indietro, è una op positività al tentativo di ingresso nella coscienza del trauma. È una vita quella nevrotica costruita ad edificare una gabbia, una modalità di incapsulare questo trauma (e di conseguenza il sintomo) ed evidentemente questa gabbia, col quale incapsuliamo il trauma, si realizza e si edifica in quelle ferite, quei marchi che noi avvertiamo come trauma e si manifestano come sintomo, Un altro sintomo che metaforizza quello originale mosso e determinato dal trauma ma anche a seguito della rimozione risulta convertito in qualcos'altro ancora. Questo aspetto del trauma risulta decisivo perché riguarda la questione della fine analisi. La teoria della fine analisi ha varie caratteristiche, e in fondo se dovessi dirlo in modo un po' brutale, l'analisi deve permettere di incorporare i traumi accaduti, in modo di poter stabilire un nuovo rapporto con il trauma attraverso il sintomo costantemente in atto e in modo di poter far cadere il peso, la ripetizione e la prepotenza dei traumi accaduti sul sintomo. Perché la loro prepotenza, la loro ripetizione, quella dei sintomi, è data dal fatto che, servono a proteggerci dal trauma costantemente in atto. Questa idea di trauma modifica radicalmente l'idea che abbiamo di analisi e di fine analisi, e questa idea di fine analisi modifica l'idea che abbiamo di trauma, perché si tratta proprio nell'analisi di poter non tanto avere o meno un rapporto diverso, come

Lacan ha pensato per molti anni, con il trauma come il marchio che ci portiamo addosso. Abbiamo uno, due, tre, quattro marchi nella vita che ci hanno inciso a fuoco, delle ferite che si ripetono. Allora l'analisi dovrebbe permettere un rapporto diverso con il marchio, farne un altro uso, leggendo il sintomo come contenitore ermeneutico del trauma, porto di salvezza, faro che illumina.

A questo punto abbiamo una idea di fine analisi e dunque di trauma che è leggermente diversa: non tanto e non solo connessa al fare un nuovo uso dei marchi che ci ha inflitto il trauma, ma di separare questi marchi dal trauma che sta sempre accadendo. Questo movimento contemporaneamente fa sì che questi marchi perdano la loro incandescenza perché questa è dovuta dal fatto che coprivano il trauma costantemente in atto e a quel punto concludiamo la possibilità di stabilire un nuovo rapporto con il trauma costantemente in atto, ma non è una possibilità di fatto, perché la fine analisi non è una possibilità è che non si può fare altro a quel punto, se posso dire così, di accettare che c'è il trauma sempre, perché l'analisi ha tolto all'analizzante tutti gli strumenti per potersi difendere dal trauma, per poter dire di nuovo "no" al trauma, per poter di nuovo fantasmizzare il trauma. Quindi non avendo più niente a disposizione non si può che accettare che c'è il trauma, perché non ho più niente, non c'è più nessun arnese, nessun ricordo, nessun episodio del passato con cui io posso giustificare o spiegare il trauma. Tutto è diventato vano a quel punto rispetto al trauma, per cui non avendo più niente non posso che dare al mio senso che c'è trauma. Che la nostra vita è costantemente attraversata da una scissione, da un taglio, da un fremito, il trauma appunto.

#### ANCORA SULL'INIZIO E LA FINE DELL'ANALISI

La questione dell'inizio dell'analisi mi sembra particolarmente importante perché per noi analisti c'è una teorizzazione molto forte sull'inizio del percorso terapeutico. Siamo molto concentrati sul fatto che un'analisi non inizia automaticamente, non basta andare dall'analista, posso andare anche dal più bravo del mondo, ma bisogna che accadano degli "eventi". Ho constatato personalmente la difficoltà enorme di far iniziare un'analisi, sia per problemi di scolarizzazione del paziente, sia per eccessiva giovinezza, sia per resistenze inespugnabili. Io spesso ho insistito con i colleghi di toglierci dalla testa l'idea che l'analisi inizia quando il paziente capisce, quando il paziente diventa un po' più consapevole dei propri errori e delle proprie ripetizioni. Ho insistito molto e poi vado a scoprire che l'analisi inizia quando ci si perde, quando non ci si trova più, quando si è diventati un'incognita per se stessi. Ma affinché l'analizzante diventi un'incognita per se stesso bisogna che l'analista diventi un'incognita per l'analizzante. L'analista diventa un'incognita per l'analizzante a causa di questo l'analizzante diventa un'incognita per se stesso. Questo è uno dei punti di inizio analisi, non è certo l'unico e di per sé non basta per dire che c'è l'inizio di analisi.

Spesso si fanno iniziare l'analisi che non sono iniziate: cioè si manda sul lettino un soggetto che non ha fatto la **rettifica soggettiva**, cioè non è diventato un'incognita per se stesso e per noi questo impedisce di iniziare davvero l'analisi. Ho riflettuto su que-

sto argomento data la constatazione del disagio da parte delle persone che presentano una domanda di ascolto e si rivolgono indifferentemente allo psicologo, allo psicoterapeuta e, perché no, allo psicanalista, senza intenderne le specificità. La differenza fra psicoterapia e psicanalisi è di difficile definizione, ma può essere recuperata teoricamente partendo dal concetto di rettifica che definisce la posizione di analista e analizzante. La cura psicanalitica riguarda appunto la rettifica dei rapporti del soggetto con il Reale, notazione che vale per il soggetto in analisi e quindi per l'analista. Il concetto psicanalitico di rettifica sancisce un momento specifico nel quale viene messa alla prova la conduzione della cura. La parola rettifica deriva dalla voce dotta latina della scolastica *rectificare, -atio*. La parola *rectification*, compare per la prima volta in una relazione di J. Lacan tenuta a Royamont nel luglio del 1958 intitolata "La direction de la cure et les principes de son pouvoir"; non è rintracciabile nel percorso freudiano, anche se il concetto può essere intuito nell'Opera di Freud. Tornando al tema proposto, alla Lezione 28 di Freud, intitolata "La terapia analitica" si legge che la cura psicanalitica impone tanto all'analista quanto al soggetto un lavoro pesante che viene utilizzato per abolire le resistenze interne. Con il superamento di queste resistenze la vita psichica del malato viene mutata permanentemente, elevata a un grado superiore di sviluppo e preservata da nuove possibilità di malattia. Freud in seguito modificherà il suo pensiero sul concetto di superamento della resistenza, ma osserviamo che nel soggetto, grazie alla relazione psicanalitica, avvengono cambiamenti sostanziali. Quale è il problema del nevrotico? Di che cosa si ammala? Quale elemento è alterato? Il nevrotico è incapace di sostenere e di usufruire del godimento se non per via sintomatica. E' incapace di agire perché la sua libido non è rivolta verso alcun oggetto reale infatti spende gran parte della propria energia per mantenere rimossa la libido e premunirsi contro il suo assalto. Un sentiero dell'esperienza psicanalitica concerne l'apprendimento della gestione di quel poco di buono che ciascuno possiede di residuo di un fallito della rimozione. Ogni analista sa che nel sintomo rintraccia oltre al godimento anche il senso di colpa e di pena, quindi deve stare attento a non voler sanare a tutti i costi e a tenere conto della traslazione o transfert\*.

La traslazione è dunque l'ambito della rettifica. Se tutta la libido viene concentrata su questo unico obiettivo, ovvero il rapporto con l'analista, i sintomi si trovano a non poter usufruire della libido. Al posto dell'uso patologico della libido subentra l'uso della libido prodotta dalla traslazione. Così la rettifica soggettiva prende atto. A questo punto il lavoro psicanalitico attua il passaggio che lo contraddistingue dalle altre psicoterapie, quello dal *vis-à-vis* al lettino: dalla funzione dello sguardo, gratificante per il paziente, alla concentrazione d'ascolto, alla responsabilità dell'analista rispetto a ciò che egli ode. Occorre ricordare che il lavoro psicanalitico si scompone in due fasi: nella prima tutta la libido, tolta ai sintomi, viene spinta nella traslazione e qui concentrata; nella seconda si sostiene e si conduce la lotta intorno a questo nuovo oggetto fino a quando la libido non venga liberata da esso. L'inizio della guarigione, che coincide con l'apertura verso un nuovo discorso per il paziente, o la fase terminale dell'analisi, che articola la rettifica, è spesso caratterizzata da un ritorno dei conflitti strutturali che hanno il contenuto fondamentale della elaborazione compiuta durante la parte princi-

pale dell'analisi. Una volta ancora incombe la necessità di una elaborazione che fornisca una diversificazione degli investimenti affettivi edipici all'esterno della famiglia, stemperando con l'analisi e il transfert gli aspetti più criminogeni del dramma familiare.

Invitare all'associazione libera prima della rettifica, impedisce all'analizzante di fare analisi. Ora nella nostra esperienza e anche di altri, c'è questo quesito “ *è sempre più difficile far iniziare un'analisi allora che facciamo?* ”: facciamo un po' i frettolosi, gliela facciamo iniziare per forza, con un po' di prepotenza. L'indicazione è molto chiara : la prepotenza dell'analista è sempre segno della sua impotenza. L'analista quando è messo nella condizione dell'impotenza, cioè sempre, reagisce con la prepotenza. Allora mi sembra nella nostra comunità culturale (intesa come gruppo di psicoterapeuti) avvertivo un po' questo rischio cioè che la nostra impotenza con questi nuovi casi clinici connessa all'ansia di cominciare ci aveva spinto alla prepotenza, cioè di forzare l'inizio analisi, cosa che si può anche fare non è per farne un *must*, però mi sembrava molto formativo, in primis per me, capire bene tutti i vari passaggi. Tra questi passaggi ne individuo uno e cioè che nell'incontro con l'analista, l'analista deve essere un enigma, deve incarnare un enigma, non un sapere, non un alleato e quindi incarnare l'enigma è già incarnare qualcosa del trauma; l'analista deve essere traumatico, deve dare corpo al trauma, cioè quando incontro l'analista mi devo un po' intimorire, un po' ma no del tutto. E al contempo, c'è anche il rovescio, devo fidarmi assolutamente. Ma devo avere dei dubbi sull'analista se no incarna una garanzia, l'analizzante deve pensare che forse l'analista non capisce, che forse è impassibile, che forse vuol solo rubarmi i soldi, che forse vuole abusare della sua pazienza, perché se no l'analista incarna una garanzia, è quello bravo che sa, che mi guarirà, esaltazione pericolosa del narcisismo dell'analista. Quindi deve essere chiara questa connessione, cioè non è che bisogna sgomentare l'analizzante, shockarlo, bisogna progressivamente dare corpo ad una incognita interrogando la quale l'analizzante si interroga sull'analista e interrogando l'incognita diventa analizzante di se stesso. Se si salta questo passaggio si spinge verso l'io cioè a farsi domande, a cercare di capire, si spinge a ciò che non può essere fruttuoso: un'analisi dell'io, una comprensione, un capire che non serve. Un'analisi autentica però ha anche a che fare anche con il “taglio” che è uno dei concetti lacaniani più discussi, più delicati, più problematici. Il taglio va accompagnato dall'analista. L'analista che taglia deve sostenerlo questo taglio. È molto difficile tagliare una seduta, perché significa incontrare la castrazione dell'analizzante e sappiamo che incontrare la castrazione dell'altro chiama in causa il rapporto che noi abbiamo con la nostra castrazione. Allora cosa si fa a volte posizionandoci erroneamente nella relazione terapeutica? Tagliamo ma coccoliamo il paziente, siamo carini, a fine seduta siamo molto dolci perché il taglio lo dobbiamo fare , però siccome la castrazione del paziente ci fa paura, siamo docili, buoni. Il taglio va sostenuto con la faccia da taglio, con il corpo. La questione di Lacan è non è quello che si dice, ma è l'*enunciazione* cioè il posto da cui si parla e allora il posto da cui si parla sempre di più, Lacan lo dice, si sostiene con il corpo, con la faccia, con le mani, con la postura, con lo sguardo, con la voce, non è in quello che si dice. Allora il taglio, se posso dire così, va sostenuto *con la voce da taglio*, con la faccia da taglio, con lo

sguardo da taglio, con le mani da taglio, altrimenti non è efficace, non è reale, è uno strumento tra i tanti che abbiamo che serve a poco. Diventa uno degli elementi della direzione della cura e allora viene depotenziato. A volte ci sentiamo in dovere e in obbligo di spiegarlo, spieghiamo che il taglio fa parte della nostra forma. Ma insomma di cosa si tratta questo taglio? Noi nell'analisi questo taglio dove lo introduciamo? Lo introduciamo proprio nelle connessioni. Quando un paziente associa, ovviamente non sempre, lì dove noi invitiamo all'associazione libera, che per noi banalmente è un rendere falsamente partecipe il soggetto di una presunta relazione causa-effetto tra sintomo e trauma. Ma non è così semplice, purtroppo non è così sillogistico poiché i meccanismi di conversione e rimodulazione del trauma si legano al significato che assume colore diverso ogni giorno, ogni volta, ogni colloquio. Non è assolutamente così matematico come sembra. Non dobbiamo istruire il paziente a compiere operazioni matematiche, forse equazione algoritmiche, ma non vorrei complicare ulteriormente la questione.

Proprio quando un paziente associa che quello che gli capita oggi ha a che fare con quello che gli è capitato dieci anni prima, noi lì introduciamo il taglio perché dobbiamo sostenere il senso dell'inconscio, l'inconscio come taglio, l'inconscio sta veramente nella disconnessione tra questo legame, se posso dire così l'analisi serve a fare questa esperienza che : “non c'è nessuna ragione che possa sostenere la causa (origine) di questo effetto (sintomo), oppure che un lapsus non è così facilmente e razionalmente deducibile nella sua causa. L'inconscio ha una sua ragione che l'Io non conosce, non comprende e falsifica. Noi abbiamo un dovere: sostenere la ragione dell'inconscio. Questo è un punto delicato che forse meriterebbe un approfondimento maggiore, ma è il fondo del modo lacaniano di lavorare sul taglio che ha una portata teorica importantissima. Ed è connessa al reale, il Reale come impossibile , il Reale (\*) è ciò che torna sempre allo stesso posto. Ma che cosa vuol dire? che nel simbolico, nella catena associativa, torna sempre un'eccedenza, una impossibilità di associare, di concatenare, di formalizzare, quindi il Reale è sempre un impossibile interno al simbolico e quindi torna sempre allo stesso posto cioè il posto dell'impossibile. Ogni volta che noi vogliamo formalizzare qualcosa ci troviamo con un punto informalizzabile. Questo vale non solo per la psicanalisi. Così come l'analizzante, ogni volta che prova ad associare è l'analista che deve fargli incontrare quel punto di impossibile, cioè che le associazioni in alcuni punti non tengono, noi gliele tagliamo apposta per far emergere l'impossibile all'interno delle associazioni. Voglio dire che nell'analisi le associazioni libere dell'analizzante sono simbolico, sono la formalizzazione che lui tenta di fare della sua vita; tenta di formalizzarla e noi dobbiamo costantemente far balenare l'impossibile all'interno del suo tentativo, il taglio serve a questo: gli facciamo balenare l'idea che il Reale, inteso come incapsulabile, è in questo punto. Invece l'ultimo Lacan si sposta, nel seminario XIX che è forse quello di svolta, ed inizia ad intendere come il Reale è ciò che non manca di nulla, come trauma in atto, come taglio in atto. Come taglio che non è più taglio all'interno del simbolico, ma è taglio in sé. Il capitolo sull'inconscio dedica molto spazio a questa idea del taglio in sé. In fondo il trauma, probabilmente, va inteso così come taglio in sé e non come taglio di qualcosa. Quindi non tanto trauma di

qualcosa, un oggetto che traumatizza. C'è un soggetto con la sua storia, con la sua vita e su questo arriva una rottura, ecco il trauma; questo sarebbe il trauma inteso come taglio di qualcosa.

### L'ANALISTA NON SI AUTORIZZA SE NON DA SE STESSO

La posizione di Lacan sulla cosiddetta formazione degli analisti, su come lo si diventa e in che modo un analista può riconoscersi finalmente come tale, è chiara ed è quella che egli enuncia attraverso la famosa frase: "L'analista non si autorizza se non da se stesso". Se la posizione di Lacan è chiara, la frase appare però ambigua, o -come spesso succede con Lacan- enigmatica, controversa, strana. Cosa vuol dire che un analista non si autorizza se non da se stesso? L'interpretazione che ne è stata data, spesso, nella vulgata lacaniana, è che chiunque può autorizzarsi da solo come analista, senza bisogno di alcun riconoscimento da parte di una Scuola, attribuendo in questo modo a Lacan una sorta di disinvoltamento permissivismo grazie al quale ognuno, se vuole, può ritenersi analista e di conseguenza mettersi a curare pazienti mediante lo strumento della psicoanalisi. In effetti Lacan vuole dire tutt'altra cosa e, anzi, la sua espressione, se correttamente interpretata, restringe enormemente le possibilità -e i rischi- che chiunque possa mettersi a fare l'analista, basti che si "autorizzi da solo". Lacan, come spesso è suo solito, pronuncia la frase in una formulazione negativa: dire "l'analista non si autorizza se non da sé stesso" non è la stessa cosa che dire "l'analista si autorizza da solo", come la frase viene invece abitualmente presentata, e come non andrebbe fatto senza corre il rischio di far dire a Lacan il contrario di quello che voleva dire. La formulazione al negativo, infatti, in maniera particolarmente efficace, e senza ombra di dubbio, rimarca il concetto, non che chiunque possa improvvisarsi analista, ma che chiunque, avendo in mente di voler fare l'analista, per quanto si assicuri un percorso formativo rigoroso presso Scuole per analisti accreditate e, soprattutto, per quanto porti avanti la propria analisi personale fino alle estreme conseguenze -condizioni comunque ritenute da Lacan imprescindibili- deve sapere che non potrà eludere il fatto che riconoscersi analista è un "passaggio" che potrà e dovrà compiere se non da solo: nessuno, né i saggi della Scuola -come avviene nelle Scuole tradizionali per psicoanalisti come quelle dell'IPA- né tanto meno il suo analista potranno dirgli: "ecco ora sei analista!". Analista dunque non si diventa per nomina, ma attraverso un riconoscimento soggettivo di cui occorre si sappia dare testimonianza, si sappia cioè dimostrare ai colleghi, soprattutto ai più giovani, perché si ritiene -a un certo punto della propria analisi- di essere passati dalla posizione di chi parla (analizzante) alla posizione di chi ascolta (analista).

La frase inoltre, accanto al fatto che -come abbiamo visto- non ci si può riconoscere analista se non attraverso un atto in cui si è soli- introduce anche un secondo aspetto, altrettanto fondamentale per il passaggio dalla posizione di analizzante a quella di analista. Non a caso Lacan dice che "l'analista non si autorizza se non da se stesso" e non che "l'analista non si autorizza se non da solo". Perché? Perché Lacan vuole sottolineare che un analista è tale solo se è capace di distaccarsi da se stesso. Infatti, se l'analisi è quel procedimento che avviene solo sotto transfert, e il transfert è, nell'accezione freudiana, "la messa in atto della realtà dell'inconscio", l'analista deve allora essere in grado di

permettere che questo avvenga e di proteggere l'inconscio del paziente -il suo transfert dunque- da qualsiasi intrusione da parte dell'attualità e della realtà extra-analitiche, compresa quella parte della persona dell'analista che a tale realtà extra-analitica rimane comunque agganciata.

In altre parole l'analista è quella figura che sa "distaccare" l'analista -chiamato a implicarsi nell'inconscio del suo analizzante proteggendone il transfert- da quel "se stesso" che invece rimane implicato nella realtà extra-analitica attraverso il suo personale sistema di valori, i quali come tali non devono fare intrusione nel transfert dell'analizzante. In sintesi, dunque, la tanto controversa frase "L'analista non si autorizza se non da se stesso" significa essenzialmente due cose:

1) riconoscersi analista è un atto che si compie da soli, assumendosene tutta la responsabilità;

2) costituirsi come analista è possibile solo se chi vuole lavorare come analista è in grado di distaccare l'analista -se ce ne è- da se stesso.

### **NON SO PIU' COSA IO CI VENGA A FARE QUI, o meglio del timore dell'abbandono del terapeuta.**

Capita, durante il corso di un'analisi o di una terapia, che l'analizzante, il paziente, la persona che è in trattamento, prima o poi, arrivi finanche a dire, magari sbuffando, oppure manifestando perplessità o sconcerto: "non so più che ci vengo a fare qui", oppure: "non so più a cosa mi serve venire", o ancora "ma cosa ci vengo a fare?", e così via con espressioni simili.

In genere -è esperienza che abbiamo attraversato tutti noi del settore in svariati momenti del tempo terapeutico- nel sentire tali espressioni, lo psicoterapeuta, soprattutto se inesperto, se ne preoccupa o, addirittura, se ne spaventa, pensando che il paziente stia manifestando sfiducia nel trattamento, o che stia comunicando di sentirlo ormai inutile, e che dunque ci stia dando il "preavviso" di una imminente interruzione. A ciò si lega quel "fantasma" retributivo che fa sentire in colpa il giovane terapeuta, vale a dire preoccuparsi di ciò che economicamente ha investito il paziente fino ad ora per arrivare a questa desolazione, una mancata corrispondenza tra retribuzione e risultato. Per questo, in genere, l'analista sente di dover intervenire per metter riparo alla situazione e lo fa ricordando al paziente che egli sta lì per curarsi, oppure cerca di tranquillizzarlo dicendogli che ogni analisi, in fondo, può presentare momenti di questo tipo, che essi fanno parte della cura, eccetera. Ma non basta. Bisogna essere più abili e con dimestichezza rassicurare prima noi stessi e poi il paziente. O meglio direbbero i sistemici relazionali: rimodulare la relazione terapeutica. Per la verità il paziente sta più probabilmente avvertendo, attraverso queste espressioni, di ritrovarsi finalmente di più nel pieno della sua analisi, e nel pieno del transfert, inteso come "trasporto verso qualcosa" in quanto dispiegamento dell'inconscio soggettivo nella scena analitica, dispiegamento che, in quanto dell'inconscio, non può che essere avvertito come la caduta di ogni sapere preconstituito, come situazione di non sapere dunque: "non so più perché vengo qui". È lo spogliamento del paziente, la denudazione del suo Io che fa sentire "freddo" ed "isolamento", angoscia e dubbio penoso. In altre parole il paziente



si sta finalmente rendendo conto di non essere lì, in analisi, per i motivi e le finalità che credeva, ma per "altro", un "altro" di cui ancora non sa, ma di cui vorrebbe cominciare a sapere qualcosa. Per questo tali affermazioni solo apparentemente di sfiducia - al contrario di quello che sembrano voler dire- più che un preavviso di interruzione dell'analisi, sono in effetti espressione del desiderio di un suo rilancio. Ecco l'ulteriore ripartenza, il nuovo slancio. Un'analisi, una psicoterapia ben fatta, che è scesa nel profondo dell'umano, invece è tale perché porta il paziente a liberarsi di qualsiasi sapere precostituito e prestabilito, da egli stesso o ancor di più dall'Altro della cura, circa l'obiettivo di salute da perseguire. Un'analisi è ciò che permette ad un soggetto di arrivare a ritrovare la sua salute solo a partire dal suo vuoto di sapere, quel vuoto di sapere che un analista deve saper favorire. Il transfert non è altro che questo: la messa in atto della realtà psichica inconscia, la messa in atto del vuoto di sapere, come condizione da cui ripartire, ricominciare, avviarsi verso la meta, cioè il Cambiamento. Per questo ad affermazioni come quelle riportate un analista esperto non potrebbe se non rispondere: "voilà, finalmente, ci siamo: siamo pronti per ripartire!". Tranquillizzarsi e vederci la prossima volta.

### **LA STRUTTURA DEL CEDIMENTO SUL PROPRIO DESIDERIO –ovvero la strumentalizzazione del Bene**

Cosa intende Lacan quando, nel suo Seminario VII, l'etica della psicoanalisi, parla di quella che è "la struttura del cedimento sul proprio desiderio" descrivendola come quella condizione per cui "o il soggetto tradisce la propria via, tradisce se stesso, e lo sente anche lui. Oppure, più semplicemente, tollera che qualcuno con cui si è più o meno votato a qualcosa tradisca la sua attesa"?

Vuole evidentemente dire che il soggetto umano, in quanto essere che nutre in sé un desiderio, può trovarsi nella condizione di non riuscire a "stare" nel proprio desiderio, nella propria vocazione, nel proprio "sogno", -a stare cioè nella propria mancanza-a-essere-( cioè nella consapevolezza che ciò che gli manca è ciò che desidera e il vuoto di vita è mosso da questa frustrazione). Può far questo o perché rinuncia a "seguire la propria via", tradendo se stesso, o perché accetta e tollera che qualcuno cui è legato (dalla nascita o anche nel corso dell'esistenza) tradisca l'impegno che aveva assunto di rispettare il suo desiderio, vale a dire di rispettare il fatto che sia mancante di qualcosa, l'Altro cioè non attende il colmarsi del vuoto spinto dalla frenesia di colmarlo secondo le sue modalità, i suoi strumenti, o peggio i suoi desideri.

Questo qualcuno, a parte il soggetto stesso, può essere un genitore, un parente, un insegnante, un amante, un partner, un terapeuta finanche, quando invita il soggetto a seguire il "bene" che gli sta indicando ("lo sai che io parlo per il tuo bene", "lo faccio per il tuo bene" etc...), piuttosto che lasciare che egli segua il suo desiderio, o, per dirla in altro modo, piuttosto che tollerare che l'altro il figlio, il fratello, il discepolo, l'allievo etc...) non possa dargli quello che si aspetta da lui, in quanto ne è logicamente mancan-

te, e introducendo di fatto, in questo modo, la disgiunzione tra la via del bene e la via desiderio.

Seguire la via del bene significa di conseguenza tradire la via del desiderio. Seguire la via del bene significa saturare ogni mancanza soggettiva ad essere, in quanto il Bene è ciò che, essendo stabilito come ex-sistente al soggetto, gli proviene sempre dall'esterno per prevenire ogni falla. Non vi è nulla di più saturante e riempitivo del Bene stabilito. Il Bene è qualcosa di soggettivo, non può essere valido per tutti allo stesso modo, il bene è qualcosa che non matura spontaneamente ma è già determinato da vincoli sociali ben definiti ed esistenti da un tempo nettamente antecedente il soggetto desiderante. Il bene è qualcosa di tutti ma non è di nessuno in particolare. Il mio bene non può essere anche "indossato" da te.

Lacan lega dunque il cedimento sul desiderio al tradimento in nome di un Bene il Bene di cui sa colui che tradisce. E qui si gioca una partita chiara ed inesplicabile: il Bene in nome del quale si cede sul proprio desiderio sta sempre dalla parte di chi tradisce, non dalla parte del soggetto del desiderio. Il soggetto del tradimento dell'aspettativa di desiderio non coincide mai con il soggetto del desiderio. Questa a mio avviso la struttura del cedimento sul desiderio, il cui esempio è Antigone, la quale sceglie di seguire il suo desiderio e non il bene che le viene promesso (sceglie di farsi seppellire viva insieme al cadavere di suo fratello che come traditore della patria non aveva diritto ad essere sepolto ad Atene). Sceglie dunque di essere soggetto di desiderio e non soggetto del tradimento in nome del bene di aver salva la vita.

Dovremmo sempre tener presente che l'etica soggettiva è quella di saper rispettare, e preservare, quel limite soggettivo che non dovremmo cercare di riempire con quello che riteniamo essere il bene stabilito, nostro e dell'altro, soprattutto quando l'altro è un bambino, un figlio, un partner, un paziente -se siamo il suo terapeuta- e soprattutto quando l'altro è noi stessi.

Non dovremmo dunque mai cedere sulla struttura del desiderio, nostro e dell'altro nostro simile.

## BIBLIOGRAFIA

Jacques Lacan, A. Di Ciaccia, Bruno Mondadori, Milano 2000.

Introduzione alla psicoanalisi contemporanea. I problemi del dopo Freud (con contributi di L. Colombo, D. Cosenza, P. Francesconi), Bruno Mondadori, Milano 1996.

Abitare il desiderio, Marcos y Marcos, Milano 1992.

L'universale e il singolare. Lacan e l'al di là del principio di piacere, Marcos y Marcos, Milano 1995.

Il vuoto e il resto. Il problema del reale in J. Lacan, CUEM, Milano 1993.

Abitare il desiderio. Sul senso dell'etica, Marcos y Marcos, Milano 1991.

Lacan e il rovescio della filosofia: da Platone a Deleuze, F. Biagi-Chai, Franco Angeli, Milano 2006.

Lacan e la filosofia. Soggetto, struttura, interpretazione, cD. Cosenza, Arcipelago Edizioni IULM, Milano 1992.

L'illusione della perversione, in Alessandra Campo (a cura di), L'uno perverso. L'uno senza l'altro: una perversione?, Textus, L'Aquila 2018, pp. 39-62.

Violenza e ripetizione, in "Bollettino Studi sartriani", Morale e violenza: sul rapporto mente-corpo, anno X, 2014, Biblink, Roma.

Telemachia, in "LETTERA", Joyce. Sinthomo. Arte. Follia, n. 3, luglio 2013, Et al./Edizioni, Milano, pp. 32-50.

Love and Feminine Jouissance, in "Lacuna. APPI, International Journal for Lacanian Psychoanalysis", Vol. II, 2013, Association of Psychoanalysis and Psychotherapy in Ireland Ltd (APPI Ltd), Dublin.

Ritratti del desiderio (intervista a cura di Virginia Perini), in "Colibrì", anno 16, settembre 2012, Associazione Filofestival, Mantova, p. 14.

Le Aporie del desiderio, in "LETTERA", I legami e l'inconscio, n. 1, novembre 2011, Et al./Edizioni, Milano, pp. 11-19.

Soggettivazione e separazione, in S. Pozzoli (a cura di), Il concetto di separazione nella teoria e nella pratica psicoanalitica, Annali del dipartimento clinico "G. Lemoine", Poiesis, Alberobello (Bari) 2010, pp. 13-36.

L'intervista: Massimo Recalcati, in "Il Ruolo Terapeutico. Rivista quadrimestrale di clinica e formazione psicoanalitica", n. 113, 2010, Franco Angeli, Milano, pp. 7-15.

Lecture di Lacan, in "Aut Aut", Leggere Lacan oggi, n. 343, luglio-settembre 2009, Il Saggiatore, Milano, pp. 19-29.

Lacan e l'inconscio strutturato come un'immagine, in F. Carmagnola, V. Matera (a cura di), Genealogie dell'immaginario, UTET, Torino 2008, pp. 177-201.

La psicoanalisi è un umanismo? in "Attualità Lacaniana. Rivista della Scuola Lacaniana di Psicoanalisi", I segreti dei lacaniani, n. 8, 2008, Franco Angeli, Milano, pp. 62-65.

Il soggetto come discontinuità: etica e inconscio in Jacques Lacan, in S. Calzolari, (a cura di), Divenire soggetti. La nozione di soggetto tra il Novecento e l'oggi. Filosofia, politica, avanguardie, Punto Rosso, Milano 2007, pp. 57-68.

L'invidia della vita, in "Psicoterapia psicoanalitica", Dell'odio e dell'amore, n. 1, gennaio-giugno 2007, Borla, Roma, pp. 13-32.

Oggetto e immagine, in "Locus Solus", L'immaginario degli oggetti, F. Franchi (a cura di), n. 5, 2007, Bruno Mondadori, Milano, pp. 191-209.

Las sublimación artística y la Cosa, in M. Recalcati et al., Las tres estéticas de Lacan (psicoanálisis y arte), El Cifrado, Buenos Aires 2006, pp. 37-82.

Las tres estéticas de Lacan, in M. Recalcati et al., Las tres estéticas de Lacan (psicoanálisis y arte), El Cifrado, Buenos Aires 2006, pp. 9-36.

De la Haine, in "Les Cahiers cliniques de Nice", Affects, angoisse et passions, n. 5, 2006, Publication de la Section Clinique de Nice, Nice, pp. 161-168.

L'amore come salvezza impossibile: J.-P. Sartre antecedente di J. Lacan, in F. Lolli, L. Santoni (a cura di), Dell'amore. Distruzione e creazione, Quodlibet, Macerata 2005, pp.45-68.

Al di là del corpo isterico: l'acting-out dell'orrore. Note sul corpo nella clinica e nel-

l'arte contemporanea, in "Locus Solus", L'immaginario dell'isteria, D. Giglioli, A. Violi (a cura di), n. 3, 2005, Bruno Mondadori, Milano, pp. 97-111.

Il singolare e l'invenzione: una nuova diagnosi per la psicoanalisi, in "Attualità Lacaniana. Rivista della Scuola Lacaniana di Psicoanalisi", n. 1, 2005, Franco Angeli, Milano, pp. 105-117.

Le tre estetiche di Lacan, in "Aut Aut", Retoriche del Management, n. 326, aprile-giugno 2005, Il Saggiatore, Milano, pp. 142-158.

As três estéticas de Lacan, in "Opção Lacaniana, Revista da Escola Brasileira de Psicanálise", n. 42, 2005, Eolia, São Paulo, pp. 94-108.

El sujeto del deseo: Lacan con Sartre, in S. Cottet, J. A. Miller (a cura di), Filosofía<>Psicoanálisis, Tres Haches Editorial, Buenos Aires 2005.

Au nom du bien de l'autre, in "Le Nouvel Ane", in "La Princesse et la psychanalyse", n. 4, 2004, Paris, p.10.

Le sujet du desir: Lacan avec Sartre, in "Horizon", Des philosophes à l'Envers, 2004, École de la Cause freudienne, Paris, pp. 78-92.

Godimento dell'Uno e Altro godimento. Note di lettura sul Seminario XX di J. Lacan, in "Il sintomo. Annali della sezione clinica di Milano", maggio 2003, La Vita Felice, Milano, pp. 211-224.

Il fondo oscuro del desiderio. Note su Sartre e Lacan, in "Aut Aut", Godimento e Desiderio, n. 315, maggio-giugno, 2003, Il Saggiatore, Milano, pp. 113-124

Neo-illuminismo di Lacan, in "La psicoanalisi", La primavera della psicoanalisi. Gli psicoanalisti nella città, n. 33, gennaio-giugno 2003, Astrolabio, Roma, pp. 56-63.

Les néo-lumières de Freud e de Lacan, in "Horizon" n. 31, 2003, École de la Cause freudienne, Paris, pp. 4-8.

Sei note sul ravissement, in "Appunti", n. 20, 2002, Scuola Lacaniana di Psicoanalisi del Campo Freudiano, Torino, pp. 18-25.

Con F. Galimberti, Il giusnaturalismo teologico di Giacomo Contri, in "Appunti", anno IX, n. 74, marzo 2000, Sezione Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi, Trauben Edizioni, Torino, pp. 35-38.

La causa, l'incontro, la traccia: necessità e contingenza tra Althusser e Lacan, in "Aut

Aut”, *L’università in questione*, n. 296/297, 2000, La Nuova Italia, Firenze, pp. 211-222.

Con M. Mazzotti, Nota sulla storia critica del lacanismo in Italia, in “*Appunti*”, anno IX, n.74, marzo 2000, Sezione Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi, Trauben Edizioni, Torino, pp. 1-2.

Nota introduttiva, in “*Appunti*”, anno IX, n.74, marzo 2000, Sezione Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi, Trauben Edizioni, Torino, pp. 3-4.

Psicosi fuori-scatenamento nelle nuove forme del sintomo, in “*Le Psicosi. Annali della sezione clinica di Milano*”, 2000, La Vita Felice, Milano, pp. 133-156.

L’abbaglio del feticcio: note per una logica del fantasma, con D. Cosenza, in R. Beneduce et al., *Marx, Freud, Lacan. Le basi materialistiche nella psichiatria e nella psicoanalisi*, Borla, Roma 1999.

Fissazione e ripetizione. Per una rilettura dei Tre saggi sulla teoria sessuale di S. Freud, in “*Il significato del fallo. Annali della sezione clinica di Milano*”, maggio 1999, La Vita Felice, Milano, pp. 127-140.

Dal complemento al supplemento. Versioni dell’amore in Freud e Lacan, in “*La Psicoanalisi*”, Amore, n. 24, luglio-dicembre 1998, Astrolabio, Roma.

Follia e struttura in Jacques Lacan, in “*Aut Aut*”, *Pensare la follia*, n. 285/286, maggio-agosto 1998, La Nuova Italia, Firenze, pp. 139-165.

Elogio dell’oblio. Note sul *gai savoir* di J. Lacan, in “*Appunti*”, n. 54, 1997, Scuola Lacaniana di Psicoanalisi del Campo Freudiano, Torino, pp. 23-28.

Il “ritorno” a Freud di Jacques Lacan, in O. Cellentani, G. Lai (a cura di), *Conoscenze psicoanalitiche e pratiche sociali. Viaggio nell’itinerario della consultazione psicosociale*, Franco Angeli, Milano 1996.

La clinica della lettera, in “*Quaderni milanesi di psicoanalisi*”, n. 10, 1996, G.I.S.E.P., Milano, pp. 48-51

L’interpretazione, il senso, la lettera, in A. Brandalise, S. Failli (a cura di), Jacques Lacan. *La psicoanalisi, l’ermeneutica, il reale*, Unipress, Padova 1996.

Psicoanalisi e pratica della parola: la struttura di funzione e campo, in “*Quaderni milanesi di psicoanalisi*”, n. 8-9, 1996, G.I.S.E.P., Milano, pp. 12-13.

Sul limite della funzione storica del soggetto, in “*Quaderni milanesi di psicoanalisi*”,

n. 8-9, 1996, G.I.S.E.P., Milano, pp. 59-61.

Sulla tesi generale de L'etica della psicoanalisi e sui suoi effetti di erosione dei modelli tradizionali dell'etica, in "Appunti", anno V, n. 43-44, 1996, Sezione Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi, pag. 28-31.

Per una introduzione alla logica dei discorsi, in "La Psicoanalisi", Dell'insegnamento e i quattro discorsi, n. 18, luglio-dicembre 1995, Astrolabio, Roma, pp. 24-39.

Trattamento preliminare del godimento, in "La Psicoanalisi", Una procedura per la passe, n. 17, gennaio-giugno 1995, Astrolabio, Roma, pp. 110-116.

Appetito di morte e sopravvivenza del desiderio: per una teoria dell'anoressia, in "Quaderni milanesi di psicoanalisi", n. 3, 1994, G.I.S.E.P., Milano, pp. 5-13.

Con R. Scognamiglio, "Cervella fresche": J. Lacan e il "mentale" dell'anoressia in "Quaderni milanesi di psicoanalisi", n. 3, 1994, G.I.S.E.P., Milano, pp.30-37.

Lecture di Lacan, in "Aut Aut", Il senso delle parole. Università, n. 260-261, 1994, La Nuova Italia, Firenze, pp. 173-194.

L'indistruttibile del desiderio, in "Quaderni milanesi di psicoanalisi", n. 4-5, 1994, G.I.S.E.P., Milano, pp. 115-120.

L'universale e il singolare. La questione del soggetto in J. Lacan, in "Agalma. Rivista di ricerca psicoanalitica", La psicoanalisi vera e quella falsa, n. 11, 1994, pp. 34-51.

L'impossibilità della struttura. Appunti intorno al reale di Lacan, in "Agalma. Rivista di ricerca psicoanalitica", L'uscita dall'analisi, n. 9, 1993, pp. 19-27.

Lacan e il reale di Freud: per un principio soggettivo di piacere, ne L'identità freudiana della psicoanalisi e l'insegnamento di J. Lacan, Atti del V Convegno del Campo Freudiano in Italia (Milano, 6-7 giugno 1992), GISEP, Roma, 1993.

Ritratti del desiderio, Massimo Recalcati, Raffaello Cortina, Milano 2012.

Contro il sacrificio. Al di là del fantasma sacrificale, Massimo Recalcati, Raffaello Cortina, Milano 2017.

Jacques Lacan. La clinica psicoanalitica: struttura e soggetto, Massimo Recalcati, Raffaello Cortina, Milano 2016.

Il vuoto e il resto. Il problema del reale in J. Lacan, Massimo Recalcati, Mimesis Edizioni, Sesto San Giovanni (MI) 2014.

Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione, Massimo Recalcati, Raffaello Cortina, Milano 2012.

Ritratti del desiderio, Massimo Recalcati, Raffaello Cortina, Milano 2012.

Elogio dell'inconscio. Dieci argomenti in difesa della psicoanalisi, Massimo Recalcati, Bruno Mondadori, Milano 2007.

Per Lacan. Neoilluminismo, neoesistenzialismo, neostrutturalismo, Massimo Recalcati, Borla, Roma 2005.

Da Lacan a Freud e ritorno. Per una introduzione alla psicoanalisi, con la collaborazione di A. Succetti, M. Mugnani, A. Parma, Montefeltro, Urbino 2001.



## GLOSSARIO LACANIANO

### AFANISI

Termine introdotto da Ernest Jones nel 1927 che deriva dal greco (far scomparire) per designare il timore della scomparsa del desiderio, che Jones concepisce tuttavia come un'entità biologica. Benché abbia criticato questa concezione, Lacan conserva comunque il termine e ne estende l'uso per designare la scomparsa del soggetto (vedi fading).

### AGALMA

Designa l'oggetto enigmatico del desiderio che deve la sua attrattiva e il potere che esercita sul soggetto dalla mancanza a essere che ha le sue radici nell'oggetto a (vedi oggetto a).

### (L') ALTRO, o anche il "piccolo altro"

Termine che designa in Lacan l'immagine del simile, in altre parole la dimensione egoica e, per così dire, trasparente, d'altri, poiché non è in alcun modo differenziabile da quella del soggetto. Lacan simbolizza l'immagine del simile con i'(a), e quella del corpo proprio con i(a). Se si considera che a motivo della promessa di unità inscritta nella sua stessa genesi, i(a) racchiude sempre un germe di idealizzazione, si comprende come questa idealizzazione sia travasata in i'(a) – com'è attestato nella credenza che sia l'altro a essere sempre felice.

### (L') ALTRO, o anche l'Altro con una A grande o con una A maiuscola

Dalla dimensione egoica dell'alterità Lacan distingue un'altra dimensione che non ha niente di trasparente: la dimensione dell'Altro soggetto della parola, dell'Altro ingannatore che conserva sempre una parte sconosciuta, in breve dell'Altro della buona e della cattiva fede. Fin qui, si tratta solo dell'Altro reale, che mi include nei suoi ragionamenti così come io lo includo nei miei. Ora, non c'è ragionamento di cui il soggetto non prenda in prestito gli elementi da un altro luogo (non si è mai visto l'uomo che, per avere inventato il linguaggio, sia stato il primo a parlare) che è anche il luogo dell'Altro dove si deposita il linguaggio e, con il linguaggio, tutte le simbolizzazioni che nel loro insieme definiscono la cultura. È anche il luogo dove si svolgono, all'insaputa del soggetto, tutte le operazioni da cui si determina il suo essere o il suo desiderio. Lacan lo chiama anche "luogo della verità", poiché ciò che si significa a partire da questo luogo, è il vero pensiero del soggetto, fosse pure un fantasma menzognero.

### CASTRAZIONE

Termine che designa in Freud un'operazione che il bambino immagina per spiegare l'assenza del pene nella bambina. Da qui, nel bambino, il timore acuito dalle tensioni legate alla rivalità di subire la stessa operazione. In Lacan, designa soprattutto una mancanza, un taglio o una spaccatura, che contrassegna l'immagine del corpo proprio e che interdice al bambino, maschio o femmina, di soddisfarsi pienamente con la propria immagine. Il pezzo mancante, o che si segnala nell'immagine speculare per la sua assenza, è il fallo come effetto della metafora paterna (vedi metafora paterna). Si tratta di un taglio immaginario, ma l'immaginario costituisce qui un effetto della presa del soggetto nell'ordine simbolico.

### CONOSCENZA PARANOICA

Termine che designa in Lacan non un pensiero che il soggetto proietta sull'altro, come nel marito infedele che sospetta di essere tradito dalla moglie, ma un pensiero che, d'acchito, giunge "sotto forma invertita" da quell'esterno dove l'io (moi) si forma in un transitivismo fondamentale (vedi transitivismo). Connota un sentimento di certezza assoluta, che ne interdice la revisione e il dubbio.

### (LA) COSA

Nozione ampiamente sviluppata da Lacan nel suo seminario su "L'etica della psicoanalisi". Le metafore ripetute del vuoto, del buco, del vasetto di mostarda che è sempre vuoto (s'intenda: altrimenti non lo si riempirebbe) fanno pensare che la Cosa sia il nome dato al non-essere come tratto distintivo dell'essere del soggetto – il quale, non essendo una cosa, non può raccogliersi interamente nella presenza. Questa interpretazione deriva dall'affermazione di Lacan che, sul piano della rappresentazione, la Cosa "non solo non è niente, ma non è".

### CONTROTRANSFERT

Termine che designa i sentimenti positivi o negativi che l'analista ha faccia a faccia con il paziente, e che, all'occasione, distorcono le sue interpretazioni. Secondo Lacan il termine permette di evitare la questione del desiderio dell'analista, che si pone in modo duplice poiché l'analisi didattica è supposta condurre alla formazione di un desiderio, quello che permette per l'appunto l'esercizio dell'analisi, e poiché il desiderio dell'analista non può essere considerato come strettamente simmetrico a quello dell'analizzante.

### DESIDERIO

Termine che si può comprendere solo opponendolo a quello di "domanda". Opposizione che si manifesta soprattutto nell'osservazione freudiana della sessualità femminile: la bambina domanda il fallo alla madre. È chiaro che una domanda così apparentemente contro natura non mira alla soddisfazione. Mira piuttosto all'assegnazione di un limite all'onnipotenza materna, come pure al mantenimento del soggetto nel

campo del linguaggio o della domanda, che ne è la forma prima. Questo duplice carattere – legame a un oggetto fantasmatico (fantasmatique) e rifiuto della soddisfazione – contrassegna, secondo Lacan, il desiderio come tale, o considerato nella sua posizione primitiva da cui il soggetto deve liberarsi.

### DESIDERIO DELL'ALTRO

Lungi dall'aver la visibilità dell'oggetto della concorrenza o della cupidigia, il desiderio, una volta rapportato al desiderio dell'Altro sconosciuto, può costituirsi solo come un'interrogazione di cui la risposta, quale che sia, apporta sempre, insieme alla sua parte di luce, la sua parte d'ombra; poiché l'essere del soggetto sorge su un fondo di non essere. È per mantenere questo buco di non-essere dove risiede il suo essere di soggetto, che quest'ultimo si mutila di una parte di se stesso che si conforma ai significanti delle domande primitive: il seno, le feci, e nella misura in cui il desiderio sessuale non potrebbe accontentarsi di una qualsiasi "oblatività", è legato a un debito in cui consiste la castrazione simbolica.

### FADING

Effetto della presa del soggetto nella catena significante, che consiste nel suo non poter apparire, designarsi in un significante senza scomparire, svanire, per apparire in un altro significante, poiché nessun significante è in grado di rispondere in modo esaustivo alla questione del suo essere.

### FANTASMA

Designa il soggetto nella sua congiunzione con l'oggetto in cui si indica la sua mancanza a essere, o con questa mancanza stessa in quanto si indica nell'inconscio. Fin qui, l'oggetto costituisce la causa del desiderio. Ma, nella misura in cui intavola con il simile delle relazioni contraddistinte dalla frustrazione, dove il desiderio si "svela", il soggetto se ne serve per interpretare il desiderio dell'Altro. Il fantasma gli fornisce così una sicurezza (assurance) che lo sottrae alla sua dipendenza dall'Altro. Lacan lo simbolizza con  $\$ \diamond a$ .

### FORCLUSIONE

Ogni cultura è fondata su un insieme di affermazioni prime che costituiscono l'ordine simbolico. Al centro di quest'ordine si trova il sistema della parentela. E al centro di questo sistema si trova il nome-del-padre in cui si significa, con il riferimento alle leggi del matrimonio, l'interdizione della madre. La forclusione significa uno stato di cose in cui tutto si svolge per il soggetto come se questo nome non esistesse. O perché la volontà della madre si manifesta come una legge di puro capriccio, a cui niente mette un freno; o perché il padre si investe della figura, tanto mostruosa quanto caricaturale, dell'autore della legge.

### FRUSTRAZIONE

Secondo Lacan, l'oggetto della cupidigia provoca i disastri familiari da "dramma del-

la gelosia” solo in quanto il soggetto crede di vedervi, svelato, ciò che fino a quel momento era a sua insaputa l’oggetto causa del suo desiderio. Da qui il carattere fondamentalmente immaginario della mancanza così suscitata, dato che l’oggetto rivendicato si presenta come un oggetto reale. Si vede tutta la distanza che separa questa concezione da quella, per lo meno semplicistica, che ravvisa nella frustrazione una mancanza imposta al bisogno o all’organismo, e che provoca l’aggressività.

### IDEALE DELL’IO

Istanza che si fonda sull’identificazione a un significante qualunque, che diviene il criterio secondo cui il soggetto si giudica, e, se così si può dire, si piace di dispiacersi. Possiamo dire che rappresenta il soggetto come ama essere.

### IDEALE DEL PADRE

Istanza che si fonda sull’interiorizzazione del significante della legge – cioè del nome del-padre–, interiorizzazione che genera una mancanza da cui comincia tutto il movimento dell’idealizzazione secondo il cui metro si misura il soggetto. Con l’ideale del padre si apre la prospettiva dell’ideale dell’io.

### IMMAGINE FALLICA

Oggetto immaginario che, tuttavia, non appare mai nel campo speculare, salvo nella e per la sua assenza stessa. A questo titolo, l’immagine fallica costituisce un indice o un significante puntato sulla mancanza del soggetto in quanto mancanza a essere, come pure il centro di questa mancanza. Lacan la simbolizza con – f.

### IO (Moi)

Istanza a cui Freud ha in primo luogo attribuito la funzione di realtà. Con l’introduzione del narcisismo, l’ha ridotta a una struttura passionale, e, di conseguenza, a un’istanza di misconoscimento più che di conoscenza. Tra queste due concezioni, Lacan taglia corto, e fa dell’io una struttura immaginaria, legata nella sua stessa genesi a una conoscenza che è subito mancata o che è fondamentalmente misconoscimento (méconnaissance), lo stesso che interviene nello stadio dello specchio,(vedi stadio dello specchio).

### IO IDEALE

È l’ideale dell’io quale appare realizzato nel soggetto. Si può dire che rappresenta l’io in quanto ama vedersi e essere visto.

### GODIMENTO

Le dottrine edoniste, quella di Aristotele per esempio, pongono l’esistenza della madre, dato che la sua soddisfazione rappresenta la fine e l’abolizione di tutto il mondo della domanda, è interdetto. Questa interdizione genera la finzione di un godimento liberato dai limiti del piacere, e che, dunque, confina col dolore. Il suo

luogo per eccellenza è il sintomo.

### METAFORA PATERNA

Per Lacan, l'idea dell'onnipotenza del pensiero nel bambino è una falsità. All'inizio, c'è l'impotenza totale del bambino di fronte all'onnipotenza della madre che si manifesta come desiderio senza legge o come legge del desiderio: puro capriccio. Questa situazione duale è senza via d'uscita. Ma nella misura in cui il discorso implicito o esplicito della madre fa sentire il riferimento che il suo desiderio trova in una legge, la legge inscritta nel nome stesso del padre, che interdice al suo amore di oltrepassare il confine fra la tenerezza e la sensualità, si produce una significazione che dà un senso al vissuto del soggetto: quella dell'immagine fallica come appannaggio del padre. Da questo momento una via d'uscita si presenta con la possibilità di riconoscere quell'immagine alla persona del padre. Col che una significazione propriamente simbolica della castrazione (quella di un debito) si aggiunge alla significazione immaginaria – che si radica essa stessa, come si è osservato, in un'alleanza, nel senso della presa nella catena significante. Posto che la metafora esiste nella sostituzione della posizione di un termine con un altro, l'immagine fallica costituisce un effetto metaforico della sostituzione del nome-del-padre al desiderio della madre.

### NOME-DEL-PADRE

Lungi dall'essere sottoposta alla sola legge della copulazione, la riproduzione della specie umana è sottomessa a delle leggi di parentela, che, malgrado la loro differenza da una società all'altra, hanno come tratto comune la proibizione della madre. Prima di esser articolata, se non addirittura teorizzata, questa proibizione si significa negli usi che il nome-del-padre riceve o meno nel discorso della madre, e dal peso che ella gli attribuisce negli scambi con il suo bambino. È un caso indubbiamente unico, dove l'autorità della legge sta nel suo stesso significante e non nella persona che lo porta. Il che non impedisce che quest'ultima debba assumere l'autorità che gli conferisce il nome, il quale produce a sua volta, a causa della sua efficacia sulla madre, degli effetti tali che il soggetto si trova legato al padre reale con dei legami fondati sul debito, in cui consiste la castrazione simbolica (vedi metafora paterna).

### OGGETTO a

Termine che designa l'oggetto da cui il soggetto è separato come da una parte di lui stesso e che gli permette così di costituirsi come soggetto del desiderio. Situato aldilà del dono, più che davanti, dietro al soggetto, quest'ultimo può ritrovarlo solo negli oggetti che gli danno il cambio. Il termine oggetto a si dice anche degli oggetti in cui si ritrova l'oggetto perduto, quelli, cioè, in cui il soggetto s'inganna sulla propria mancanza. Ecco perché possiamo qualificare come oggetto a il cofanetto dove l'avarò ritrova le sue feci per sempre distaccate da lui.

### PADRE IDEALE

È l'ideale del padre quale appare realizzato nel padre reale, che si mostra così cinto

del suo alone fallico. Il soggetto intrattiene con questa figura una relazione di rivalità in cui si sente spossessato del suo stesso essere. Rivalità dunque ambigua, dal momento che il suo essere, il soggetto lo colloca per l'appunto in questo ideale. Così, quando si accorge delle "carenze" del padre reale, non si dà pace finché non ritrova un sostituto paterno in cui situare il suo io ideale.

### PRINCIPIO DI PIACERE/PRINCIPIO DI REALTÀ

Affermare il dominio del principio di piacere sulla vita psichica, ridà apparentemente lustro a una dottrina edonista. Non è così, tuttavia, per Freud, per cui il principio di piacere funziona contro la realtà, a dispetto della quale arriva fino ad allucinare il suo oggetto. Per giunta, lungi dall'opporli al principio di piacere, il principio di realtà non è che una deviazione destinata ad assicurarne il successo. Questo duplice paradosso si dissolve se si pone che la vita psichica mira a qualcosa che si situa aldilà del semplice piacere, e se, invece di contrapporli, il principio di piacere e il principio di realtà si unificano – ciò che fa Freud quando parla, in Aldilà del principio di piacere, di un principio di piacere o di realtà. In questa prospettiva, l'opposizione sarebbe fra un principio di più di piacere o di godimento e un principio di piacere o di realtà da concepire come un principio di minimo piacere.

### PRIVAZIONE

Gli analisti invocavano la "privazione" riferendosi in particolare alla mancanza di pene nella bambina. Lacan ne fa una categoria della mancanza e gli conferisce in tal modo tutta la sua generalità. Il libro di cui diciamo che manca sullo scaffale della biblioteca è il soggetto della nostra frase; come tale è un oggetto simbolico; il libro reale è là dov'è, e si trascina dietro il suo posto dappertutto. È un oggetto simbolico, mentre la mancanza di cui ci si accorge sullo scaffale è una mancanza reale. Si constata la stessa discordanza fra la mancanza e il suo oggetto come nei casi della frustrazione e della castrazione.

### PULSIONE

Termine che designa una compulsione al ritrovamento (*retrouvaille*) in cui si risolve il rapporto all'oggetto a. Lungi dall'essere assimilata all'istinto e alla ripetizione del bisogno, la pulsione costituisce l'effetto più virulento del significante nel soggetto.

### REALE

Termine che, in Lacan, designa talora quel che si chiama, peraltro, l' "irrazionale", nel senso di ciò che non si lascia integrare nella teoria, ma la sfida; talora, al contrario, designa il razionale stesso, ciò che ritorna allo stesso posto (si pensi al moto degli astri) e che ci permette di orientarci nel campo della realtà, o che addirittura sostiene la nostra credenza stessa alla realtà. Secondo un terzo uso vicino al primo, designa ciò che dell'essere del soggetto non si lascia integrare nel linguaggio (vedi *fading*). Secondo un quarto e ultimo uso, designa la ripetizione caratteristica della pulsione, secondo

Freud. Rigorosamente parlando, questo termine merita di essere riservato all'oggetto a, così come lo definisce Lacan.

### REALTÀ

Designa il reale quale si manifesta non altrimenti che attraverso le maglie del simbolico e dell'immaginario.

### REGRESSIONE

La teoria psicoanalitica pone che, indietreggiando di fronte alla minaccia di castrazione, che nella sua traversata condiziona il passaggio alla fase genitale, il soggetto regredisce alle fasi precedenti dello sviluppo della libido: fallica, anale e orale.

Questa concezione ha un solo difetto: la regressione di cui si tratta nell'analisi non è una regressione reale – salvo nei casi rari, e che non sono di buon auspicio, in cui il soggetto si mette a parlare babysh, per esempio. Lacan concepisce la regressione come una regressione ai significanti che hanno più marcato il soggetto nella sua apprensione dell'Altro. Ecco perché dobbiamo anche considerare la regressione come un progresso nella significazione.

### RESISTENZA

Termine che designa inizialmente, in Freud, l'interposizione dell'io che interrompe la progressione del discorso del paziente. Pur conservando questo senso, designa anche, in Lacan, una difficoltà inerente al discorso stesso nella misura in cui deve oltrepassare la barra fra il significante e il significato.

### SIGNIFICANTE

Termine che designa, in Ferdinand de Saussure, una delle facce di ciò che egli chiama il segno, di cui l'altra è il significato. Egli pone fra le due una barra che rappresenta la loro unione. Ma Saussure ha anche concepito due idee che sono quanto di più nuovo egli ha apportato. La prima è che il significante si definisce mediante la sua differenza con tutti gli altri significanti. La seconda è l'idea di valore secondo cui, in se stesso, il significante non significa niente al di fuori del suo potere di significazione, che si effettua grazie alle sue connessioni di sostituzione o di combinazione con gli altri significanti. Lacan si sostiene sulla prima idea per concludere che l'identificazione al tratto unario si risolve nella ripetizione. Ugualmente, si sostiene sulla seconda idea per interpretare la barra fra il significante e il significato come una barra di separazione – benché, certamente, superabile.

### SOGGETTO

Termine che designa il parlante o ciò che Lacan finirà per chiamare il "parlessere" per opposizione all'io, a cui si attribuisce falsamente la funzione di "comprendere" il senso delle parole. È di questo soggetto, e non dell'io in cui egli si oggettiva, che i linguisti affermano la divisione fra processo dell'enunciazione e processo dell'enunciato.

Se si prende in considerazione, con Lacan, che la forma prima della frase non è l'asserzione ma la domanda, così come la necessità per i bisogni dell'essere umano di passare per i significanti della domanda al fine di ottenere la loro soddisfazione, ne consegue un'altra divisione, quella fra il desiderio e la domanda, che conferisce al dualismo del processo dell'enunciazione e del processo dell'enunciato il suo contenuto concreto.

### STADIO DELLO SPECCHIO

Lo stadio dello specchio rappresenta il solo momento in cui Lacan riconosce l'effetto determinante della biologia nell'evoluzione dell'essere umano. Questo effetto è dovuto, come nel regno animale, all'operazione di una Gestalt determinante, ma nel caso dell'essere umano, la Gestalt in questione non è l'immagine di una preda o di un oggetto sessuale, ma quella del suo corpo proprio, tale quale appare in uno specchio o in una superficie che la riflette. È in questa immagine che il soggetto, tra i sei e i diciotto mesi, si riconosce e acquisisce una intenzionalità (s'intentionnalise); grazie a essa egli prende posto nel mondo, così come è con essa che pensa il proprio essere. Lo stadio dello specchio lega dunque la genesi dell'io a una diplopia incancellabile, che lo divide fra l'io reale, nello spazio reale, e un io che se ne distacca (distance) in uno spazio virtuale: io ideale in cui egli anticipa la sua unità futura. Questo io virtuale, questa immagine in cui il soggetto si oggettiva, a un tempo si pone e si aliena, costituisce anche la matrice delle sue identificazioni future, in particolare l'identificazione all'immagine del simile con il transittivismo (vedi transittivismo) che lo caratterizza.

### TRANSITIVISMO

Modo di socievolezza qualificato anche come "sincretico", che si caratterizza per l'ambiguità delle relazioni che annoda fra il bambino e i compagni della sua stessa età. Una bambina a cui si domanda perché picchia una compagna, risponde senza mentire: "Perché lei mi ha picchiata". Non si tratta di una proiezione, ma di una struttura fondamentale tale che l'io non si distingue dall'immagine del simile, e che fa che il colpo dato sia vissuto come un colpo ricevuto. Il bambino, affascinato dalla prestantza di un altro che si pavoneggia, si identifica a lui in una gelosia simpatizzante (o una simpatia ingelosente), così che il secondo si identifica al primo, attraverso cui si contempla. La relazione intersoggettiva è sottesa da una divisione interna a ciascuno. Certo il soggetto apprende in seguito a distinguere il suo io. Il che non impedisce che si tratti di una struttura che non è mai del tutto abolita; essa sottende la relazione padrone-schiavo, e torna alla ribalta nelle relazioni amorose ("Io sono te", "Tu sei me").