

NELLO SPECCHIO DELL'ALTRO

Riflessioni sulla fede nate dal confronto con Jacques Lacan

SOMMARIO: INTRODUZIONE – PARTE I: COORDINATE DEL «SISTEMA» LACANIANO: 1. *Fenomenologia dello spirito (umano)*; 1.1 Stadio dello specchio; 1.2 Verso l'Edipo...; 1.3 Stadio dell'Edipo; 1.4 ...Oltre l'Edipo; 2. *Punti fermi nella costellazione lacaniana*; 2.1 Il sole dell'universo lacaniano: il desiderio; 2.2 Quattro punti cardinali – PARTE II: PSICOANALISI E TEOLOGIA: 1. *In cammino con Lacan*; 1.1 Critica alla modernità e ai suoi esiti post-moderni: reintegrazione della questione della verità; 1.2 *Wo Es war, soll Ich werden*: un modello per pensare il soggetto; 1.3 Alcune conclusioni, una domanda; 2. *Verso la separazione*; 2.1 L'ordine simbolico; 2.2 *As-tu agit en conformité avec ton désir?*; 2.3 Alcune domande, un invito; 3. *Proseguimento*; 3.1 La formazione della coscienza dal punto di vista della psicoanalisi lacaniana: esemplificazione fenomenologica; 3.2 Verso una nuova definizione della fede – CONCLUSIONE

Tu...
fecisti nos ad te
et inquietum est cor nostrum,
donec requiescat in te
(AGOSTINO, *Confessiones*)

INTRODUZIONE

Unanimemente convinta della necessità di superare l'angusta presentazione apologetica della fede in termini di un *rationabile obsequium* preambolare e distinto dall'*assensus fidei*, la teologia fondamentale post-conciliare si è ritrovata concorde anche sulla necessità di ripensare globalmente la figura cristiana della fede. Così, nella stagione successiva al manuale, sulla scia della svolta antropologica di Rahner, la teologia ha iniziato ad accantonare la concezione della fede come «assenso dottrinale», preferendo una sua presentazione in termini esistenziali: come «risposta» alla rivelazione storica e personale di Dio, compiutasi in Gesù Cristo, una risposta che, conformemente alla natura della rivelazione, si attua nella forma di un'esperienza esistenziale, storica, personale... Conforme al dato biblico e capace

di interpretare l'esperienza spirituale, questo nuovo modello si è imposto facilmente nel panorama teologico successivo al concilio, divenendo il principale strumento per argomentare la fede. Oggi anche questo paradigma è ritenuto però insufficiente: non semplicemente in quanto inadeguato a interpretare la svolta antropologica della contemporaneità, come sospettava J.B. Metz; e neppure in quanto incapace di fondare correttamente la credibilità del cristianesimo come accusava H. U. von Balthasar; bensì perché non sufficientemente articolato in riferimento alla storia di Gesù che, in quanto evento della manifestazione della verità di Dio, deve essere riconosciuta come imprescindibile per la comprensione della fede cristiana. La storia di Gesù svela contemporaneamente il volto di Dio e quello dell'uomo: rivela che Dio (*Abba*) si presenta come la Verità che vuol essere liberamente creduta perché affidabile e non subito o temuta perché dispotica; è, contemporaneamente, rivela che la coscienza umana, nel rapportarsi (affidandosi) a quanto le appare vero nella storia, si struttura proprio in questa forma, quella dell'affidamento. La rivelazione è dunque rivelazione della verità di Dio e, contemporaneamente, rivelazione della struttura della coscienza che, a questo punto, appare strutturalmente «credente». In questo orizzonte di pensieri, la fede cristiana può avanzare la pretesa di essere «inveramento» di quel profilo credente della coscienza umana, presupposto e svelato dalla forma cristologica della rivelazione. La chiarificazione di questa struttura della coscienza – nota come «teoria della coscienza credente» – è compito a cui la teologia non può sottrarsi, accettando anche di confrontarsi con altre forme di sapere (laicamente) impegnate ad approfondire la struttura della coscienza umana: non con l'intento di «fondare» la fede cristiana (la fede nasce percependo nell'evento cristologico la verità di Dio), e neppure con l'intento di fondare la struttura credente della coscienza (questa struttura, la teologia, la apprende già dalla rivelazione), bensì con l'intenzione di rafforzarne ulteriormente la comprensione, ponendosi anche, qualora fosse necessario, come istanza critica nei confronti di quelle figure di coscienza incompatibili con quella svelata dalla rivelazione, prima fra tutte quella che, identificando coscienza e sapere (ragione), vorrebbe escludere il credere (fede) dalla struttura originaria della coscienza.

È stato indispensabile ricostruire brevemente lo *status quaestionis* della teologia fondamentale¹ poiché è proprio nella linea di questo

¹ Cf P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Brescia, Queriniana, 1996, 247-252; 317-329; ID., *L'idea della fede*, Milano, Glossa, 2002, 57-62; 187-229; 237-240.

sforzo di chiarificazione del profilo credente della coscienza che si collocano le riflessioni sviluppate in questo articolo attraverso il confronto con un rappresentante di quella scienza che ha posto al centro del suo interesse l'inconscio: l'interlocutore è Jacques Lacan, la scienza è la psicoanalisi. Il confronto apparirà forse ardito, sia per la scelta della disciplina con cui confrontarsi², sia per la scelta dell'interlocutore³. Tuttavia abbiamo buoni motivi per ritenere necessario l'approfondimento del confronto con la psicoanalisi e buone ragioni per credere proficuo l'ascolto dello psicanalista francese. Per quanto riguarda

² Il confronto (ancora incerto) tra psicoanalisi e teologia si è svolto finora in prevalenza sul terreno della morale e della spiritualità con una duplice intenzione: riscattare l'esperienza cristiana dalla riduzionistica lettura freudiana, cercando contemporaneamente di individuare punti di convergenza tra la *Weltanschauung* psicoanalitica e quella teologica: esempio classico è il testo di A. GÖRRES, *Ai confini della psicoanalisi*, Brescia, Morcelliana, 1970. Non si discosta da questa linea né il padre Beirnaert, partecipe attivo nei primi seminari tenuti da Lacan (cf L. BEIRNAERT, *Esperienza cristiana e psicologia*, Torino, Borla, 1965), né il teologo francese J.-M. Pohier, capace di apprezzare la prospettiva lacaniana (cf J.-M. POHIER, *Ricerche di teologia e psicoanalisi*, Assisi, Cittadella, 1973). Nel panorama teologico contemporaneo l'autore che maggiormente ha tentato di porsi in confronto con la psicoanalisi è E. Drewermann, il quale, tuttavia, è sembrato ricorrere alla psicoanalisi più per evidenziare oscurità nella prassi ecclesiastica, piuttosto che per rinnovare la riflessione teologica: cf E. DREWERMANN, *Funzionari di Dio*, Bolzano, Raetia, 1995. Per quanto poi riguarda l'interesse specifico del nostro articolo – approfondire attraverso la psicoanalisi lacaniana la comprensione della struttura della fede –, dobbiamo prendere atto che, in Italia, Lacan risulta pressoché sconosciuto alla teologia. In un corso di specializzazione presso la Facoltà Teologia dell'Italia Settentrionale nell'anno accademico 1999-2000, P. Sequeri si è lungamente soffermato sullo psicanalista. Il corso, disponibile nella forma di appunti dattiloscritti da uno studente ma non rivisti dal docente, recava il titolo: *Il nome psicoanalitico del Padre e la retorica dell'altro*.

³ Jacques Lacan rappresenta uno dei protagonisti più significativi della storia del movimento psicoanalitico francese del XX secolo. Nato nel 1901 in una famiglia borghese cattolica, Jacques compì gli studi liceali presso i gesuiti, quindi si laureò in medicina con specializzazione in psichiatria. Nel 1938 divenne membro della *Société Psychanalytique de Paris* dalla quale si separò nel 1953 quando, insofferente dell'indirizzo eccessivamente clinico dell'associazione, nonché dell'ordinamento gerarchico, fondò la *Société Française de Psychanalyse*. Manifesto della nuova organizzazione fu il discorso pronunciato al congresso di Roma: *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, ora raccolto nel primo volume degli *Scritti*. A partire dal 1953 Lacan iniziò anche a tenere, presso l'ospedale di S. Anna, i «seminari del mercoledì»: benché i destinatari principali fossero gli analisti in formazione, a questo appuntamento fin dall'inizio parteciparono filosofi, pastori, preti, psicologi, colleghi e amici. Dieci anni dopo, nel 1963, a seguito di una nuova spaccatura, all'interno della *Société Française de Psychanalyse*, Lacan fondò l'*École freudienne de Paris*. La nuova Scuola si dissolse poi nel 1980 per volontà dello stesso Lacan, scontento dalle deviazioni e lentezze nello sviluppo della psicoanalisi. Lacan morì l'anno successivo.

i motivi che suggeriscono l'importanza di questo progetto li formuliamo attraverso due interrogativi: possiamo continuare a parlare di *coscienza* credente, senza approfondire la sua relazione con l'*inconscio*? E possiamo sperare di rendere plausibile il profilo credente della coscienza, contestando quella concezione rigidamente razionalistica di coscienza impostasi nell'Illuminismo, senza riabilitare quell'inconscio che tale concezione aveva screditato come luogo di pulsioni caotiche e irrazionali? Per quanto riguarda l'interlocutore, la scelta di Lacan, incoraggiata anche da generosi apprezzamenti di Sequeri⁴, si raccomanda soprattutto per un motivo: tutta la riflessione lacaniana, per quanto non raccolta dall'autore in forma sistematica⁵, è apertamente animata da un intento teoretico, quello di fondare scientificamente la psicoanalisi in un momento in cui, filosofi da un lato e psicologi e psicoanalisti dall'altro, saccheggiavano il pensiero freudiano ora appropriandosi arbitrariamente delle sue scoperte, ora ritrascrivendolo in forme di sapere più tradizionale.

Leggere Lacan è certo, innanzitutto, leggere un discorso attraverso cui si è trovata posta (finalmente) la questione di un vero e proprio rapporto tra la psicoanalisi e l'ordine 'teorico' in generale. Fino a lui, in effetti, come si sa (ma occorre dire che per larga parte noi gli siamo debitori di questo sapere...), la scienza e la filosofia – o le autorità costituite dietro questi nomi – hanno differenziato la loro 'accoglienza' della psicoanalisi tra alcuni atteggiamenti

⁴ Cf G. VATTIMO - P. SEQUERI - G. RUGGERI, *Interrogazioni sul cristianesimo*, Roma, Editrice Esperienze, 2000, 130; P. SEQUERI, *L'umano alla prova*, Milano, Vita e Pensiero, 2002, 65-86.

⁵ L'opera di J. Lacan ci è pervenuta nella raccolta, in due volumi, di *Ecrits* e soprattutto nelle trascrizioni dei suoi *Séminaires*, curate dal genero J.-A. Miller, La storia (interessante) di queste composizioni è dettagliatamente ricostruita in: È. ROUDINESCO, *Jacques Lacan. Profilo di una vita. Storia di un sistema di pensiero*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1995, 345-357; 441-456. I volumi degli *Scritti* sono attualmente disponibili anche in Italia presso la casa editrice Einaudi: *Lacan scritti I-II* (1966), trad. it. 1974. Esiste anche una versione antologica degli *Scritti*: *La cosa freudiana e altri scritti* (1966), trad. it. 1972. Per quanto riguarda i *Seminari*, sono stati tradotti, sempre presso l'Einaudi solamente i seguenti: Libro I: *Gli scritti tecnici di Freud* – 1953-1954 (or. fr. 1975), trad. it. 1978; Libro II: *L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi* – 1954-1955 (or. fr. 1978), trad. it. 1991; Libro III: *Le psicosi* – 1955-1956 (or. fr. 1981), trad. it. 1985; Libro IV: *La relazione d'oggetto* – 1956-1957 (or. fr. 1994), trad. it. 1996; Libro VII: *L'etica della psicoanalisi* – 1959-1960 (or. fr. 1986), trad. it. 1994; Libro XI: *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* – 1964 (or. fr. 1973), trad. it. 1979; Libro XVII: *Il rovescio della psicoanalisi* – 1969-1970 (or. fr. 1991), trad. it. 2001; Libro XX: *Ancora* – 1972-1973 (or. fr. 1975), trad. it. 1983. In questo articolo faremo riferimento unicamente ai volumi degli *Scritti* e ai *Seminari* tradotti in italiano, abbreviandoli rispettivamente con le sigle Sc e Sem.

classici: il silenzio (disconoscimento o diniego), l'ostilità dichiarata, l'annessione, la confisca o la consacrazione ai fini, rimasti immutabili, di questo o quel dispositivo teorico. In modo più preciso, non è stato pensato nulla che non avesse la forma dell' 'accoglienza', cioè della subordinazione della psicoanalisi a un fondamento, a una giustificazione, a una verità – e quindi anche, nella maggior parte dei casi, ovviamente a una norma. Lo stesso Freud – malgrado le dichiarazioni sul carattere rivoluzionario dell'analisi – ha mantenuto questa, essenzialmente, nello statuto di una scienza regionale, sottoposta, fosse solo per anticipazione, a giurisdizioni diverse dalla propria. L'intervento di Lacan è consistito nella rottura con il sistema dell' 'accoglienza', per far intervenire appunto la psicoanalisi stessa nel campo teorico...⁶.

Una rigorosa esegesi dei testi freudiani e una ricerca, attraverso il confronto con ogni forma di pensiero⁷, delle categorie più adatte ad esprimerlo sono i due pilastri del metodo con cui Lacan ha realizzato la sua opera: opera di un «maestro fuori del comune [...] unica al mondo a dotare il freudismo di un vero e proprio impianto filosofico»⁸. Ora, è proprio questo intento teoretico unito alla vastità dell'opera a rendere stimolante il confronto della teologia con il pensiero di Lacan.

In questo articolo cercheremo, in una prima parte, di delineare le coordinate del «sistema» lacaniano sia attraverso una ricostruzione della fenomenologia dell'esistenza che troviamo dispersa nei suoi testi (I.1), sia attraverso una riflessione più sistematica su alcuni punti del suo pensiero (I.2); quindi, in una seconda parte, cercheremo di articolare un confronto tra i temi della psicoanalisi lacaniana e quelli della teologia fondamentale: metteremo in luce i percorsi comuni alle due discipline (II.1), indicheremo il punto in cui i loro cammini si dividono (II.2), infine, valorizzando le intuizioni lacaniane, proporremo

⁶ J-L. NANCY - P. LACQUE-LABARTHE, *Il titolo della lettera. Una lettura di Lacan*, Roma, Astrolabio, 1980, 19. Il testo si presenta come un commento interamente rivolto allo scritto *L'istanza della lettera dell'inconscio o la ragione dopo Freud*, che riproduce l'intervento (ora raccolto nel primo volume degli *Scritti*) pronunciato da Lacan di fronte a un pubblico universitario, nel 1957. Sia per il tema che per il contesto in cui è stato pronunciato, lo scritto, secondo i commentatori, rappresenta il primo tentativo lacaniano di realizzare uno statuto teoretico alla psicoanalisi: «È [...] il primo vero e proprio intervento di Lacan all'università, ed è in qualche modo il simbolo – se non l'atto – del passaggio nel 'teorico' (dovremmo arrischiarci a dire: il passaggio all'atto – l'*acting out* – teorico?)» (p. 22).

⁷ Oltre alla psicologia e biologia, scienze tradizionalmente vicine alla psicoanalisi, il discorso lacaniano abbraccia la linguistica, l'etnologia strutturale, la matematica, la logica combinatoria, l'ottica, l'arte, la letteratura, la teologia, la spiritualità e, soprattutto, la filosofia.

⁸ É. ROUDINESCO, *Jacques Lacan*, 438.

mo una nuova definizione della fede capace di valorizzare la categoria dell'inconscio (II.3).

PARTE I: COORDINATE DEL «SISTEMA» LACANIANO

1. *Fenomenologia dello spirito (umano)*

Il 31 luglio del 1936, intervenendo al Congresso Psicoanalitico Internazionale di Marienbad, Jacques Lacan avanzava una tesi destinata a divenire «il primo perno»⁹ del suo pensiero: lo «stadio dello specchio»¹⁰. Con questa tesi il giovane psicoanalista prendeva posizione nel dibattito sull'Io che animava il mondo psicoanalitico¹¹, rileg-

⁹ *Dei nostri antecedenti*, in Sc I, 62.

¹⁰ L'espressione «stadio dello specchio» non era originale: era stata coniata e utilizzata precedentemente dallo psicologo H. Wallon per indicare, all'interno di una concezione evolutiva dell'esistenza, il primo momento di un processo che trasformerebbe l'individuo in soggetto attraverso una dialettica naturale. Riprendendo l'espressione, Lacan, come vedremo, ne trasforma radicalmente il significato.

¹¹ Il dibattito nasceva attorno alle riflessioni freudiane elaborate a partire dagli anni venti e ai suoi sviluppi negli anni trenta. A partire dagli anni venti, quando Freud inizia a mettere a punto la seconda topica, si affermano principalmente due diverse concezioni dell'Io: la prima, appellandosi soprattutto allo scritto *L'Io e l'Es* (1922) tende a concepire l'Io come quella parte dell'Es modificata dall'incontro con il mondo esterno; la seconda, appoggiandosi in particolare sul testo *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921), propende per una concezione dell'Io in termini di identificazione. Nel primo caso, dunque, punto di partenza per comprendere l'Io sarebbe l'Es: incontrando il mondo esterno, una parte dell'Es (concepito come un nucleo vitale, separato dal mondo esterno dal sistema percettivo, raffigurato come una pellicola sensibile) diverrebbe Io, mentre il resto resterebbe dominato da pulsioni tendenti al soddisfacimento. Toccherebbe poi all'Io decidere criticamente del destino delle pulsioni: quali e in quali forme possono essere realizzate, quali devono essere rimosse. Nell'ambito di questa prima interpretazione l'Io sembra svolgere una funzione prevalentemente difensiva, interviene per consentire all'individuo, animato da pulsioni rette dal principio del piacere, di adattarsi alla realtà. Nel secondo caso, invece, la genesi dell'Io viene spiegata attraverso un processo di identificazione, che inizierebbe con la scelta di un oggetto privilegiato al quale conformarsi e terminerebbe con una differenziazione tra sé e l'altro. L'Io nascerebbe allora come esigenza di differenziazione all'interno di un legame che, in un primo momento si presenterebbe come una «fusione», ma che poi, in un secondo momento, richiederebbe una differenziazione. Ora, queste due concezioni dell'Io non sono perfettamente componibili: mentre secondo il primo modello, l'Io nascerebbe separandosi dall'Es, all'interno della seconda interpretazione l'Io sembrerebbe nascere, invece, in forza di uno sviluppo conseguente a un legame affettivo coltivato inizialmente all'interno dell'Es. «In altre parole, con la prima alternativa si cercava di estrapolare l'Io dall'Es per farne lo strumento di adattamento dell'individuo alla

gendo e arricchendo in modo assolutamente originale il pensiero di Freud con concetti provenienti dal mondo filosofico¹². È da questa tesi che dobbiamo partire per ricostruire il pensiero lacaniano.

1.1 Stadio dello specchio

Se non possediamo il primo testo in cui Lacan presentava le sue riflessioni in merito allo stadio dello specchio – quel famoso intervento del 1936 – conserviamo però alcuni appunti presi da F. Dolto (presente all'incontro della Società Psicoanalitica di Parigi, a cui Lacan, prima di recarsi al Congresso di Marienbad, aveva comunicato i

realità esterna, mentre con la seconda lo si riconduceva all'Es per mostrare come si strutturasse per tappe in funzione di imago mutate dall'altro» (É. Roudinesco, *Jacques Lacan*, 120). Agli inizi degli anni trenta, le riflessioni freudiane sull'Io vengono riprese e approfondite per rispondere ai problemi posti dalle prime esperienze di psicoanalisi applicate all'età infantile. Due sono le protagoniste che animano il dibattito sulla psicoanalisi infantile all'interno dell'Associazione Psicoanalitica Internazionale: la figlia minore di Sigmund Freud, Anna Freud (1895-1982); e Melanie Klein (1882-1960). Mentre la prima vede l'Io come una funzione di mediazione tra le esigenze dell'Es e quelle del mondo esterno rappresentate dall'*Über-ich*, dunque come una funzione adattiva; la seconda, invece, vede emergere l'Io progressivamente in forza di un'identificazione proiettiva che vede «la propria persona o parti scisse del sé all'interno del corpo materno, onde poterlo possedere, controllare e, al limite, danneggiare» (*Dizionario di Psicologia*, a cura di U. Galimberti, Torino, UTET, 1992, 458). Sono questi i temi che animano il panorama psicoanalitico quando Lacan prende la parola al Congresso del 1936.

¹² Lacan aveva iniziato a coltivare un interesse per il pensiero filosofico fin dall'adolescenza quando, nel 1915, entusiasta della lettura dell'*Etica* di Spinoza, aveva appeso sulla parete della sua camera il piano dell'opera (!); e aveva poi continuato a coltivare questo interesse così che, nel 1932, pubblicando la sua grande opera giovanile, *Della psicosi paranoica nei suoi rapporti con la personalità*, poteva vantarsi della conoscenza della filosofia di Spinoza, Jaspers, Nietzsche, Husserl e Bergson... Non è tuttavia questa la filosofia che accompagnava Lacan negli anni immediatamente precedenti alla formulazione dello stadio dello specchio, bensì la filosofia di Hegel. Il filosofo tedesco, poco frequentato nell'ambiente culturale francese dominato fino agli anni trenta dalla filosofia kantiana associata a un cartesianesimo di scuola, aveva avuto un'improvvisa diffusione e apprezzamento grazie agli studi di J. Wahl, A. Koyré, E. Weil e A. Kojève, considerati per oltre trent'anni «i maestri della generazione delle tre H (Hegel, Husserl, Heidegger)» (cf. É. Roudinesco, *Jacques Lacan*, 101). Dal 1934 fino al 1937, Lacan partecipò, iscritto tra gli uditori assidui, al seminario sulla *Fenomenologia dello Spirito* che Kojève tenne per sei anni, a partire dal 1933. È propriamente questa frequentazione del seminario di Kojève a suggerire a Lacan di interrogarsi sulla genesi dell'io attraverso una riflessione filosofica intorno all'autocoscienza: un appunto di Kojève, datato 20 luglio 1936, dunque pochi giorni prima dell'intervento di Lacan al Congresso, rivela che Kojève e Lacan avevano intenzione di comporre in collaborazione un articolo dal titolo «Hegel e Freud: saggio di un confronto interpretativo».

suoi pensieri); una breve sintesi di poche righe, all'interno di un articolo sulla famiglia, composto da Lacan stesso per l'*Encyclopédie française* nel 1938; e soprattutto la riformulazione del tema proposta al Congresso psicoanalitico del 1949 col titolo *Stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*¹³, insieme ai molti passi sparsi nei suoi numerosi Seminari, in cui Lacan, muovendo da diversi punti di vista, ritornava a definire il punto di partenza del suo pensiero. Punto di partenza delle sue ricerche, lo stadio dello specchio lo rimase sempre:

Nonostante la successiva articolazione teorica del pensiero lacaniano, lo stadio dello specchio non può tuttavia essere considerato soltanto l'esordio dirompente di un giovane studioso nel campo psicoanalitico, né tanto meno una fase iniziale del suo pensiero, integrata e superata dagli sviluppi più maturi. In effetti questa teoria, pur con rimarchevoli modifiche, rimane uno dei perni del pensiero di Lacan, sia per quanto riguarda l'istanza prettamente genetica, sia nell'ambito di una ripresa della dimensione immaginaria negli anni 70¹⁴.

Nonostante il nucleo essenziale dello stadio dello specchio restò sempre invariato, possiamo però distinguere tre diverse formulazioni all'interno del pensiero di Lacan: quella iniziale, formulata al Congresso psicoanalitico nel 1936 e articolata attorno al concetto di «immagine»; quella intermedia, riformulata a partire dal 1953 con le categorie di reale, immaginario e simbolico; e, infine, l'ultima, espressa attraverso il recupero del concetto freudiano di «Cosa» e «ritrovamento dell'oggetto». Consideriamo ora brevemente queste tre riformulazioni.

a) *Imago e Urbild*

Sinteticamente, nella prima formulazione, l'ipotesi dello stadio dello specchio consiste in questo: in un'età compresa tra i sei e i diciotto mesi, vedendo la propria immagine riflessa in uno specchio, il bambino, fino a quel momento incapace di articolare bene i suoi movimenti (deve ancora essere tenuto in braccio), grazie all'immagine riflessa dallo specchio e in forza di «un'apertura biologica»¹⁵, percepisce (e sottolinea con un grido di giubilo) la totalità del proprio corpo, che ancora non è in grado di coordinare. Lo scarto, la frattura o, come

¹³ *Stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in Sc I, 87-94.

¹⁴ E. BAZZANELLA, *Il luogo dell'Altro. Etica e topologia in Jacques Lacan*, Milano, Franco Angeli, 1998, 36.

¹⁵ Sem II, 407.

ama ripetere Lacan, la «beanza»¹⁶ tra il proprio corpo reale che, non potendo essere padroneggiato a causa delle difficoltà motorie, viene sentito come frammentato, e l'immagine totale riflessa dallo specchio, rappresenta per il bambino un'esperienza decisiva e insuperabile nella costituzione psichica e ontologica dell'uomo: «decisiva» in quanto, come diremo, nasce con lo stadio dello specchio la prima percezione di sé come «io» e come «desiderio»; «insuperabile» in quanto il dinamismo svelato dallo stadio dello specchio anima tutta l'esistenza umana come un «dramma» primordiale, «un'avventura originale» dalla quale dipenderà il suo «destino».

Sapete che il processo di maturazione fisiologica permette al soggetto, a un dato momento della sua storia, d'integrare effettivamente le proprie funzioni motrici e di accedere a una padronanza reale del proprio corpo. Soltanto che, seppure in forma correlativa, il soggetto prende coscienza del suo corpo come totalità prima di quel momento. È su questo che insisto nella mia teoria dello stadio dello specchio: la sola vista della forma totale del corpo umano dà al soggetto una padronanza immaginaria del proprio corpo, prematura rispetto alla padronanza reale. Questa formazione è separata dal processo stesso della maturazione e non vi si confonde. Il soggetto anticipa sul raggiungimento della padronanza psicologica e quell'anticipazione darà il proprio stile a ogni esercizio ulteriore della capacità motoria effettiva. È l'avventura originale grazie alla quale l'uomo fa per la prima volta questa esperienza si vede, si riflette, e si concepisce come altro da quello che è, dimensione essenziale dell'umano che struttura tutta la sua vita fantasmatica¹⁷.

Volendo descrivere in termini più analitici l'esperienza dello stadio dello specchio, possiamo distinguerne (logicamente, non cronologicamente) tre aspetti: l'alienazione, l'identificazione e l'immagine ideale. L'esperienza dello specchio è, in primo luogo, alienazione: trovandosi davanti a uno specchio il bambino vede nell'immagine riflessa il miraggio di una padronanza di sé finalmente acquisita, mentre di qua dello specchio continua a soffrire la situazione del suo corpo in difficoltà, «in frammenti»... In questa situazione il bambino deve decide-

¹⁶ Il termine è stato introdotto in psicoanalisi proprio da Lacan per indicare, in senso stretto, la frattura che si crea tra il bimbo e la madre nel momento del taglio del cordone ombelicale. In senso lato, nell'opera lacaniana soprattutto in riferimento allo stadio dello specchio, il termine assume il significato di «falla», «frattura» in cui s'inscrive il desiderio. Cf Beance, in *Dizionario di Psicologia*, a cura di U. GALIMBERTI, Torino, UTET, 1992, 133-134

¹⁷ Sem I, 98-99.

re chi essere, deve decidere tra quello che è di qua e quello che è al di là (l'immagine nello specchio). Sentendosi diviso in due, per riconquistare la propria realtà, il bambino decide di essere quello di qua dallo specchio. «Questo sono io», si dice. Così nasce l'io:

Il corpo in frammenti trova la sua unità nell'immagine dell'altro, che è la sua stessa immagine anticipata – situazione duale in cui si abbozza una relazione polare, ma non-simmetrica. Questa dissimmetria ci indica già che la teoria dell'io nella psicoanalisi non si collega in alcun modo alla concezione dotta dell'io, che al contrario si collega con una certa apprensione ingenua che vi ho detto essere propria della psicologia, storicamente databile, dell'uomo moderno. Vi ho fermati nel momento in cui vi mostravo che questo soggetto, tutto sommato, non è nessuno. Il soggetto non è nessuno. È decomposto, frammentato. E si blocca, ed è aspirato dall'immagine, ingannatrice e realizzata ad un tempo dell'altro, o anche della sua stessa immagine speculare. Qui, egli ritrova la sua unità¹⁸.

In secondo luogo, lo stadio dello specchio si presenta come esperienza di identificazione nell'*imago* riflessa. È di fronte all'immagine che il bambino prende coscienza di sé come «io», non semplicemente scegliendo di essere quello al di qua dello specchio, ma riconoscendosi nell'immagine sullo specchio. È attraverso questo processo di identificazione con l'immagine in cui si riconosce, che il bambino inizia a instaurare il suo rapporto col mondo:

Basta comprendere lo stadio dello specchio *come una identificazione* nel pieno senso che l'analisi dà a questo termine: cioè come la trasformazione prodotta nel soggetto quando assume un'immagine, – la cui predestinazione a questo effetto di fase è già indicata dall'uso, nella teoria, dell'antico termine di *imago*. L'assunzione giubilatoria della propria immagine speculare da parte di quell'essere ancora immerso nell'impotenza motrice e nella dipendenza dal nutrimento che è il bambino in questo stadio *infans*, ci sembra perciò manifestare in una situazione esemplare la matrice simbolica in cui l'io si precipita in una forma primordiale, prima di oggettivarsi nella dialettica dell'identificazione con l'altro, e prima che il linguaggio gli restituisca nell'universale la sua funzione di soggetto¹⁹.

Oltre che alienazione e identificazione, l'esperienza di fronte allo specchio rappresenta per il bambino, in terzo luogo, anche la scoperta di un'immagine ideale dalla quale nasce il desiderio, un'immagine suggerita da quella riflessa, ma non semplicemente coincidente con

¹⁸ Sem II, 70.

¹⁹ *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in Sc I, 88.

essa. Quest'immagine ideale, che Lacan chiama *Gestalt* o *Urbild*²⁰, suscita il desiderio del bambino: mentre l'immagine riflessa dallo specchio lo inquieta (se potesse parlare direbbe: «...e quello sarei io?»); dall'altro lato, l'immagine ideale che quella riflessa gli fa baluginare per un istante di fronte agli occhi, accende in lui il desiderio di essere altro e meglio di quello che si sente, quando, vedendosi nello specchio e poi toccandosi, dice «Questo sono io!»:

Lo stadio dello specchio, l'ho sottolineato spesso, non è solamente un momento dello sviluppo. Ha pure una funzione esemplare perché rivela certe relazioni del soggetto con la propria immagine in quanto *Urbild* dell'io²¹.

L'io si rivela così essere frutto di una ferita e di una difesa: di una ferita, perché decidendo di essere questo di qua o identificandosi con l'immagine riflessa, il bimbo rinuncia ad essere quello che vorrebbe essere, quello che per un istante ha desiderato di poter essere vedendo l'immagine che gli è apparsa di fronte agli occhi; di una difesa, perché percependo l'impossibilità di corrispondere all'immagine ideale che gli è apparsa, egli si difende dal senso di frustrazione accettando di essere questo al di qua. In quanto frutto di una ferita e di una difesa, l'io – afferma Lacan, insieme ma diversamente da Anna Freud e Fenichel²² – è un sintomo del disagio aperto dalla frattura tra sé e l'immagine riflessa. In proposito, Lacan non esita a parlare di dramma:

...lo stadio dello specchio è un dramma la cui spinta interna si precipita dall'insufficienza all'anticipazione – e che per il soggetto, preso dall'inganno dell'identificazione spaziale, macchina fantasmi che si succedono da un'immagine frammentata del corpo a una forma, che chiameremo ortopedica della totalità, ed infine all'assunzione dell'armatura di una identità alienante che ne segnerà con la sua rigida struttura tutto lo sviluppo mentale²³.

b) Reale, immaginario e simbolico

Una seconda formulazione dello stadio dello specchio inizia a comparire negli scritti lacaniani a partire dagli anni '50, quando Lacan

²⁰ Quest'immagine ideale corrisponderebbe all'*Ideal-Ich* (io ideale) di Freud, distinto dall'*Ich-ideal* (ideale dell'io). Il pensiero lacaniano chiarisce qui un'ambiguità presente nello scritto *L'io e l'Es*, dove Freud non distingueva adeguatamente tra l'io ideale e l'ideale dell'io. Per Lacan l'io ideale (*Ideal-Ich*) è quell'immagine ideale (*Urbild* o *Gestalt*) che appare di fronte allo specchio e che l'individuo tenta poi di ritrovare volgendosi a tutti coloro che, di volta in volta, assumono per lui il ruolo dei suoi ideali (*Ich-ideal*). Cf Sem I, 176-178.

²¹ Sem I, 92.

²² Cf Sem I, 20.

²³ *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in Sc I, 91.

introduce nel suo pensiero tre categorie ritenute decisive per comprendere la scoperta freudiana²⁴ e potersi orientare nell'esperienza²⁵: *le Symbolique, le Réel et l'Imaginaire*²⁶. Rileggendo con questi concetti lo stadio dello specchio, egli sembra dire che il bambino realizza l'ordine reale quando, ritraendosi di fronte all'immagine riflessa, tocca le diverse parti del proprio corpo, quasi per saggiarne la consistenza; coglie l'ordine immaginario quando, invece, si identifica nell'immagine sullo specchio e, in forza di quest'identificazione, si percepisce come «io»; avverte l'ordine simbolico, infine, quando percepisce, vedendosi nell'altro (da sé) che l'immagine riflessa gli restituisce, la presenza (o meglio: l'assenza) di un'immagine ideale, che Lacan inizia a chiamare l'«Altro»²⁷. Questa riformulazione dello stadio dello specchio, in cui Lacan inizia a valorizzare l'ordine simbolico, compare per la prima volta nel terzo seminario. Qui lascia intendere che questi tre piani affiorano proprio durante la fase dello specchio:

C'è la persona reale che è davanti a voi in quanto occupa posto – c'è questo nella presenza di un essere umano, occupa posto, a rigore potete mettervi in dieci, nel vostro studio, ma non in centocinquanta – c'è quel che vedete, che evidentemente vi cattura ed è capace di far sì che bruscamente vi ci buttiate al collo, atto sconsiderato di ordine immaginario, e poi c'è quell'Altro di cui parliamo, che è sì il soggetto, ma che non è il riflesso di ciò che vedete di fronte a voi, né semplicemente ciò che si produce in quanto vi vedete veder-vi. Se ciò che dico non è vero, Freud non ha mai detto nulla di vero, giacché l'inconscio vuol dire questo. Vi sono più alterità possibili [...] C'è l'alterità dell'Altro che corrisponde al S [= Soggetto], cioè l'Altro con la maiuscola, soggetto che non è conosciuto da noi, l'Altro che ha la natura del simbolico, l'Altro cui ci si rivolge al di là di ciò che si vede. In mezzo, ci sono gli oggetti. E poi, a livello del S, c'è qualcosa che ha la dimensione dell'immaginario, l'io e il corpo, frammentato o no, ma piuttosto frammentato²⁸.

²⁴ Cf *La situazione della psicoanalisi nel 1956*, in Sc I, 458.

²⁵ Cf Sem IV, 292.

²⁶ *Le Symbolique, le Réel et l'Imaginaire* è il titolo della conferenza tenuta da Lacan l'8 luglio 1953. Cf ROUNDESCO, 230.

²⁷ La scoperta dell'Altro rappresenta, secondo Lacan, il cuore della psicoanalisi freudiana (cf *L'istanza della lettera nell'inconscio*, in Sc I, 523): Freud sarebbe giunto a questa scoperta in *Al di là del principio del piacere*, quando, non riuscendo a comprendere l'esperienza appellandosi al solo principio del piacere inteso come principio di omeostasi, ha iniziato a sospettare che al di là del principio del piacere ci sia qualcos'altro a guidare il desiderio dell'uomo (cf Sem II, 80). Così, senza ritrattare la propria tesi fondamentale – il sogno è la realizzazione di un desiderio – Freud inizia a ritenere che le vie attraverso le quali passa la realizzazione del desiderio non siano comandate dal principio del piacere, bensì da qualcos'Altro, qualcosa che attrae così fortemente il desiderio al punto da trasformarlo in un «*Todestrieb*».

²⁸ Sem III, 67.

Ripresentato con queste nuove categorie, lo stadio dello specchio consiste nel momento in cui, riconoscendosi nell'immagine riflessa nello specchio, il bambino prende coscienza di sé come «io» e contemporaneamente prende coscienza del proprio desiderio di potersi riconoscere nell'immagine dell'altro che gli sta di fronte, inizialmente l'immagine nello specchio. Successivamente il bimbo avverte che neppure l'immagine riflessa soddisfa il proprio desiderio. Il desiderio si spinge più in là, cerca un altro in cui potersi riconoscere, oltre l'immagine riflessa. Si tratta dell'altro apparso come immagine ideale oltre l'immagine semplicemente riflessa. Lacan scrive questo Altro con la lettera maiuscola, per distinguerlo dall'*altro* che è l'immagine riflessa: l'Altro è l'*Urbild* che, percepito in un istante subito svanito, d'ora in poi orienterà tutta la vita dell'uomo. Da quel momento, infatti, il suo desiderio sarà desiderio dell'Altro, desiderio di incontrare nuovamente quell'immagine ideale, apparsa e subito scomparsa. Solo in funzione di questo Altro, cioè solo perché di volta in volta elegge l'altro al ruolo dell'Altro, il bambino potrà riconoscersi come «io», identificandosi nell'immagine dell'altro: «Per il bambino esiste inizialmente il simbolico e il reale, contrariamente a quello che si crede. Tutto ciò che vediamo comporsi, arricchirsi e diversificarsi nel registro dell'immaginario parte da questi due poli»²⁹. Questa formulazione viene ulteriormente chiarita attraverso l'introduzione di nuove categorie che designano così un terzo modello dello stadio dello specchio.

c) *Das Ding* e il *Wiederzufinden*

La formulazione dello stadio dello specchio attraverso le categorie di reale, immaginario e simbolico trova un ulteriore sviluppo e chiarimento negli anni '60 quando Lacan pone in relazione lo stadio dello specchio con la nozione freudiana (a suo parere ingiustamente poco valorizzata) di «mancanza o perdita dell'oggetto» e con quella di «ritrovamento dell'oggetto»³⁰. Recuperando questi concetti, Lacan definisce l'immagine ideale come «una prima perdita»³¹, un oggetto perduto, *das Ding* (la Cosa)³²... che il soggetto cercherà di ritrovare:

²⁹ Sem I, 270.

³⁰ Cf Sem IV, 33-34.

³¹ Sem II, 175.

³² *Riprendendo un passo di Freud, nel settimo seminario, Lacan chiama questo oggetto (perduto) del desiderio, che l'uomo tenta sempre di ritrovare «das Ding» (cf Sem VII, 53-88).*

C'è qui qualcosa che, prima della prova di tale ricerca, ne pone il suo termine, la sua meta e la sua mira. È quel che Freud ci designa quando ci dice che *il fine primo e più immediato dell'esame di realtà non è dunque quello di trovare nella percezione reale un oggetto che corrisponda a ciò che il soggetto si rappresenta al momento, bensì di ritrovalo, di convincersi che è ancora presente nella realtà*. È attorno al *Ding* come *Fremde*, estraneo e talvolta anche ostile, ma in ogni caso come il primo esterno, che si orienta tutto il percorso del soggetto. Senza alcun dubbio è un percorso di controllo, di riferimento, ma rispetto a che cosa? – al mondo dei desideri. Il soggetto sperimenta che, dopotutto, qualche cosa effettivamente c'è, lì, che almeno fino a un certo punto può servire. Servire a che cosa? – a fare da riferimento rispetto a quel mondo di desideri e di aspettative, che è orientato verso ciò che potrà eventualmente servire per arrivare a *das Ding*. L'oggetto sarà lì quando, a conti fatti, tutti i requisiti saranno stati soddisfatti – ma naturalmente, è chiaro che ciò che si tratta di trovare non può essere ritrovato. Per sua natura l'oggetto come tale è perduto. Non sarà mai ritrovato. Qualche cosa intanto lì c'è, aspettando di meglio, o peggio, ma comunque aspettando. Il mondo freudiano, ossia quello della nostra esperienza, comporta che ciò che si tratta di ritrovare sia questo oggetto, *das Ding*, in quanto Altro assoluto del soggetto. Lo si ritrova tutt'al più come rimpianto. Non è lui che si ritrova, ma le sue coordinate di piacere. È in tale stato di auspicio e di attesa che si cercherà, in nome del principio di piacere, quella tensione ottimale al di sotto della quale non si ha più né percezione né sforzo. In fin dei conti, senza qualcosa che lo allucini come sistema di riferimento, nessun mondo della percezione riesce a ordinarsi in modo valido, a costituirsi secondo una modalità umana. Freud ci presenta un mondo della percezione come dipendente da questa allucinazione fondamentale senza di cui non ci sarebbe nessuna attenzione disponibile³³.

Ridescrivendo lo stadio dello specchio con queste nuove categorie di pensiero, possiamo dire che l'immagine ideale è l'oggetto perduto, *das Ding*, che, apparso con l'immagine riflessa nello specchio, il bambino cercherà di ritrovare (è il suo desiderio!) scrutando l'immagine di sé che altri occhi, come fossero nuovi specchi, gli restituiscono: si volgerà allora ad altri sguardi (dapprima quelli dei genitori, poi semplicemente quelli che di volta in volta incontrerà) nella speranza di potersi incontrare con uno sguardo che, riconoscendolo nel suo desiderio profondo (quello di essere migliore di come si vede, quello di corrispondere all'*Urbild* che gli è apparsa, in un istante, per poi scomparire per sempre), gli restituisca quell'immagine ideale di sé in cui egli possa riconoscersi; nella speranza quindi di poter ritrovare nel riconoscimento dell'altro quell'imma-

³³ Sem VII, 64-65.

gine di sé che il desiderio gli aveva fatto sì intuire, ma contemporaneamente presentire come impossibile.

La relazione speculare è qui in sostanza quella che modella il rapporto del soggetto con il mondo, composto di oggetti chiamati ad evocare ed ancorare l'unità ideale del soggetto: unità che non è mai raggiunta come tale e non fa che sfuggirgli. Un mondo di oggetti si costituisce in funzione della tensione del soggetto, della sua *tendenza-a-ritrovare* l'unità, la propria identità lacerata e a un tempo istituita dalla riflessione speculare. Un mondo si staglia come piano di reperimento dell'unità *virtuale* del soggetto, allucinata dal desiderio di riconoscimento, e di graduale integrazione della sua zoppi-cante identità³⁴.

Comprendiamo ora perché lo stadio dello specchio non sia semplicemente una fase (cronologica) dello sviluppo umano: fin dal suo apparire questo stadio modella (ontologicamente) la forma con cui l'uomo si rapporta e continuerà a rapportarsi con il mondo. Di questo dobbiamo ora parlare.

1.2 Verso l'Edipo...

La fase designata come stadio dello specchio termina verso i diciotto mesi quando, secondo la stessa testimonianza di Freud, il bambino inizia a compiere alcuni gesti che rivelano l'assunzione dell'ordine simbolico da parte sua: il bambino inizia a giocare! E, con il gioco, entra in scena la madre: se precedentemente cercava qualcosa della mamma come oggetto di soddisfacimento (il seno), ora invece il piccolo si volge alla madre guardandola nella sua totalità. Adesso la madre entra in modo particolare nella visuale del bimbo:

La madre è altra cosa dall'oggetto primitivo. Essa non compare in quanto tale sin dall'inizio ma, come Freud ha sottolineato, a partire dai primi giochi, giochi di presa di un oggetto in sé del tutto indifferente e senza alcun tipo di valore biologico. In questo caso è una palla, ma potrebbe essere qualsiasi cosa³⁵...

Ricostruiamo la relazione tra madre e figlio prima dell'Edipo.

a) L'iniziale rapporto tra madre e figlio

Fin dall'inizio, tra la madre e il bambino s'instaura un rapporto strettissimo. Il bambino desidera le cure della madre: il suo desiderio

³⁴ D. TARIZZO, *Il desiderio come interpretazione*, Napoli, La Città del Sole, 1998, 158-159.

³⁵ Sem IV, 67-68.

esprime il tentativo di fare un tutt'uno con la mamma, godendo di quell'unico legame fino a quel momento conosciuto. La madre, da parte sua, guardando il figlio riconosce se stessa, impara così a desiderarlo. Nonostante questa apparente armonia, in questa fase l'equilibrio tra la madre e il figlio è molto precario: entrambi tendono infatti a godere dell'altro, trattandolo come feticcio³⁶, senza cioè riconoscerlo come soggetto di desiderio. Il bambino gode del seno della madre e la madre gode del cullare il bimbo. Presto, però, madre e figlio avvertono che in questi termini il loro rapporto non può durare: la madre non vorrebbe essere considerata semplicemente come oggetto di soddisfacimento del figlio, vorrebbe che il piccolo capisse che anche lei qualche volta è stanca e ha bisogno di riposo...; il piccolo, dal canto suo, vorrebbe essere preso in considerazione ogni qualvolta lo desidera e non solo quando fa piacere alla mamma tenerlo tra le braccia... In breve, madre e figlio desiderano essere riconosciuti come soggetto di un desiderio proprio e non solo come oggetto del desiderio dell'altro. Questo rapporto evolve attorno ai diciotto mesi. A quest'età il bimbo inizia a pretendere il riconoscimento di sé come soggetto di un desiderio proprio: se precedentemente, nell'offrire al bimbo un oggetto reale (il proprio seno), era soprattutto la madre a ricoprire il ruolo di soggetto agente; ora anche il bambino inizia a comportarsi come tale. Questo nuovo atteggiamento si manifesta nel momento in cui il bambino inizia a chiedere la presenza della madre senza cercarne però l'allattamento. Il bimbo chiama la madre...

Excursus: Il gioco

Sospendiamo un istante la riflessione sul rapporto tra madre e figlio e soffermiamoci sul gioco del bambino attorno ai diciotto mesi. In *Al di là del principio del piacere*, Freud aveva riportato delle osservazioni interessanti sul rapporto tra il gioco di un bambino di un anno e mezzo e la presenza-assenza della madre. Il gioco consiste nel gettare lontano da sé un oggetto, accompagnando tale gesto con un prolungato «o-o-o» che, secondo la madre, significava «Fort» (via). Freud stesso offrì al bambino uno strumento particolare – una bobina legata ad una corda – e osservò che il bambino non trascinava mai l'oggetto, bensì lo lanciava via e lo riprendeva, ripetutamente. Ora, secondo

³⁶ Per questo, Lacan definisce la relazione duale anche «feticista»: in una relazione di questo tipo, infatti, ciascuno cerca di trattare l'altro come feticcio, oggetto dei propri desideri. Cf Sem IV, 58; 89.

Freud, questo gioco rappresentava per il bambino una sorta di risarcimento affettivo: quando era lasciato solo, il bimbo compensava l'assenza della madre, attraverso un gioco che ne riproduceva simbolicamente la presenza e assenza³⁷. Commentando l'analisi freudiana, Lacan scrive:

L'assenza è evocata nella presenza e la presenza nell'assenza. Sembrano sciocchezze e banalità. Ma bisogna ancora dirle e rifletterci sopra. Infatti nella misura in cui il simbolo permette questa inversione, cioè annulla la cosa esistente, apre il mondo della negatività, che costituisce contemporaneamente il discorso del soggetto umano e la realtà del suo mondo in quanto umano. Il masochismo primitivo è da situare attorno a questa prima negativizzazione, questo assassinio originario della cosa³⁸.

In questo commento dobbiamo osservare tre aspetti.

1. La dinamica di presenza e assenza svela la presenza dell'ordine simbolico: il giocattolo, infatti, è cercato in quanto espressione simbolica della madre (che rappresenta qui per il bambino l'Altro) da cui si attende la soddisfazione del proprio desiderio (di essere riconosciuto e quindi riconoscersi) e contemporaneamente viene rigettato poiché si mostra incapace di compiere tale desiderio. Il giocattolo diventa così simbolo dell'Altro, che, in quanto subito rigettato, si mostra presente solo nell'invocazione e nell'insistenza³⁹ con cui impone la ripetizione del gioco.

2. Il gioco del bambino appare curioso: quando il bimbo ha tra le mani l'oggetto del suo desiderio, sembra distruggere questo oggetto buttandolo via. Quando, invece, l'oggetto è assente, il bambino sente di desiderarlo nuovamente e lo chiama di nuovo. Questo gioco svela contemporaneamente l'indistruttibilità del desiderio umano (nonostante tutto il bambino cerca e cercherà continuamente un oggetto capace di soddisfare il proprio desiderio) e la negatività dell'esperienza umana (nessun oggetto potrà mai soddisfare pienamente il desiderio del bambino).

3. Il bambino accompagna questo gioco con una vocalizzazione: chiama l'oggetto dicendo «(vieni) qua (*Da!*)», quando è assente; e gli

³⁷ Cf S. FREUD, *Al di là del principio del piacere*, 1920; Torino, Boringhieri, in *Opere*, vol. 9, 200-201.

³⁸ Sem I, 216-217.

³⁹ «Insistenza» è il termine che Lacan utilizza per tradurre il freudiano «Wiederholungszwang», contro la traduzione francese «automatismo di ripetizione» (cf Sem II, 78). In italiano, invece, l'espressione tedesca è solitamente tradotta con «coazione a ripetere».

dice «(vai) là (*Fort*)», quando è presente. Fin dall'inizio l'ordine simbolico si afferma attraverso il linguaggio: il momento in cui il bambino inizia a cercare nell'altro attorno a sé l'immagine ideale apparsa nello specchio e il momento in cui inizia a parlare coincidono!

Queste riflessioni sul gioco consentono a Lacan di affermare che attorno ai diciotto mesi il bambino ha acquisito una maturazione simbolica della quale occorre tenere presente nel momento in cui si indaga la relazione tra madre e figlio. Normalmente, invece, ignorando il piano simbolico, si descrive la relazione tra madre e figlio in termini di rapporto duale, tra l'io e l'altro, dimenticando l'Altro⁴⁰. Certamente la relazione tra madre e figlio può essere vissuta in termini duali, ma questo non significa che non sia presente almeno un terzo elemento!

b) Il triangolo pre-edipico

Riprendiamo ora la riflessione sul rapporto che s'instaura tra madre e figlio quando il bambino inizia a chiamare la madre, pretendendone la presenza, ma senza cercare il soddisfacimento di un bisogno. Chiamando la madre, il bambino scopre che essa può essere presente e assente, proprio come il suo giocattolo, anche se, a differenza di quest'ultimo, non è lui, il bimbo, ma la mamma a decidere se rispondere e rendersi quindi presente: la madre appare al bambino come onnipotente, mentre il bambino, percependo la propria impotenza, matura un senso di depressione⁴¹. A questo punto il loro rapporto

⁴⁰ Questa è propriamente l'accusa che Lacan rivolge, seppur in modo differente, ai coniugi Balint e a M. Klein. I primi, assertori di un'idilliaca armonia (che chiamano «Primary Love») tra la madre e il bambino, ignorano il carattere conflittuale del rapporto duale (cf Sem IV, 63-64). La seconda, consapevole del carattere di caoticità della situazione originaria dell'uomo, non riesce però, proprio per l'incapacità di distinguere adeguatamente e valorizzare il piano simbolico, a elaborare un modello teorico convincente (cf Sem IV, 66).

⁴¹ «Affinché l'onnipotenza reale generi nel soggetto un effetto depressivo, bisogna che possa riflettere su se stesso e sul contrasto con la propria impotenza. L'esperienza clinica permette di situare questo punto nei paraggi di quel sesto mese che Freud ha rilevato, allorché si produce il fenomeno dello stadio dello specchio. Obietterete che ho insegnato che il soggetto, nel momento in cui coglie la totalità del proprio corpo nella sua riflessione speculare, in cui in un certo qual modo si realizza in questo altro totale e si presenta a se stesso, è piuttosto un sentimento di trionfo che egli prova. È una ricostruzione che non è priva di conferme nell'esperienza, e il carattere di giubilo di quest'incontro è indubbio. Ma è bene non confondere due cose. Da un parte, vi è l'esperienza della padronanza, che darà alla relazione del bambino con il suo io un elemento di *splitting* essenziale, di distinzione da se stesso, che rimarrà fino alla fine. Dall'altra, vi è l'incontro con la realtà del padrone.

non può più essere vissuto come in precedenza: la madre non può misconoscere che il bambino è soggetto di desiderio (e non solo di un bisogno) e il desiderio è quello di essere riconosciuto; mentre il bambino non può non riconoscere l'onnipotenza della madre. Ovvero: la madre non può non riconoscere che il bimbo, anche quando ha fame, desidera più del seno, desidera essere riconosciuto: il bimbo chiede sempre di più della pappa, del giocattolo... chiede di essere riconosciuto (amabile), chiede di essere amato: se non avverte questo, inizierà a fare i capricci, a piangere, anche se il cibo gli viene dato. E la madre, da parte sua, quando accompagna il cibo alla bocca del figlio con frasi come: «Questo fallo per la mamma, questo per il papà...», «apri la bocca che arriva il trenino...», non fa che riprendere e alimentare la logica soggiacente alla richiesta di riconoscimento del figlio. Offrendo questi doni d'amore la madre soddisfa il desiderio del bambino. Il bambino, d'altro lato, non può misconoscere che ciò che desidera può solamente essergli offerto in dono⁴² da qualcuno ben più potente di lui⁴³.

Nella misura in cui la forma della padronanza è data al soggetto sotto forma di una totalità da lui stesso alienata, ma strettamente legata a lui e da lui dipendente, allora c'è giubilo. Ma succede altrimenti quando, una volta che questa forma gli è stata data, incontra la realtà del padrone. Così, il momento del suo trionfo è anche il tramite della sua sconfitta. Quando si trova in presenza di questa totalità sotto forma del corpo materno, deve constatare che questa non gli obbedisce. Quando la struttura speculare riflessa dello stadio dello specchio entra in gioco, in quel momento l'onnipotenza materna viene riflessa solo in posizione nettamente depressiva e si ha allora il sentimento di impotenza del bambino» (Sem IV, 201).

⁴² «Sottomettiamoci a questa via che consiste nel prendere le cose all'inizio – non dico dello sviluppo, visto che questo non ha il carattere di uno sviluppo, ma a livello della relazione primitiva del bambino con la madre. Diciamo che, originariamente, la frustrazione – non qualunque frustrazione, ma quella che è utilizzabile nella nostra dialettica – non è pensabile se non come rifiuto di un dono, in quanto il dono è simbolo dell'amore» (Sem IV, 195). «Il dono-tipo è proprio il dono della parola, perché in effetti il dono qui è, per così dire, uguale alla propria definizione. Sin dall'origine, il bambino si nutre di parole quanto di pane e perisce di parole. Come dice il Vangelo, l'uomo non perisce solo per quello che entra nella sua bocca, ma anche per quello che ne esce» (Sem IV, 204).

⁴³ «...dal momento in cui la madre diventa potenza, e come tale reale, e che chiaramente proprio da lei dipende per il bambino l'accesso agli oggetti, cosa succede? Gli oggetti, che sinora erano puramente e semplicemente oggetti di soddisfacimento, diventano oggetti di dono da parte di tale potenza. Ed eccoli ora, né più né meno, come la madre, suscettibili di entrare nella connotazione presenza-assenza, in quanto dipendenti da quell'oggetto reale che è ormai la potenza materna. In breve, gli oggetti, nel senso che intendiamo qui, non metaforico, gli oggetti afferrabili, possedibili [...] gli oggetti che il bambino vuol tenere presso di sé non sono più tanto oggetti di soddisfacimento, ma sono il marchio del valore di questa po-

Questa nuova situazione, venutasi a creare con l'esperienza dell'appello che il bimbo rivolge alla madre, si sviluppa ulteriormente quando il bambino scopre che neppure la madre è onnipotente, anche a lei manca qualcosa⁴⁴. A questo punto, egli intuisce anche di essere stato trattato dalla madre come oggetto del suo desiderio: aveva creduto di essere stato amato «per sé», mentre ora sospetta di essere stato amato dalla mamma solo in quanto essa ha visto in lui la realizzazione del suo desiderio!

Per parte sua Freud ci dice che, nel novero delle mancanze di oggetto essenziali, la donna ha quella del fallo e che questo ha uno strettissimo rapporto con la sua relazione con il bambino. Per una semplice ragione – se la donna trova nel bambino un soddisfacimento, è precisamente nella misura in cui trova in lui qualcosa che calma in lei, più o meno bene, il bisogno di fallo, che la satura. Se non ne teniamo conto, misconosciamo non solo l'insegnamento di Freud, ma anche fenomeni che si manifestano nell'esperienza a ogni istante. Ecco dunque la madre e il bambino in un certo rapporto dialettico. Il bambino aspetta qualcosa dalla madre, ne riceve persino qualcosa. [...] La questione è allora la seguente: che cosa succede nella misura in cui l'immagine del fallo per la madre non è completamente ricondotta all'immagine del bambino? In cui c'è diplopia, divisione dell'oggetto desiderato cosiddetto primordiale? Lungi dall'essere armonico, il rapporto della madre con il bambino è raddoppiato, da un lato, dal bisogno di una certa saturazione immaginaria e, dall'altro, da quel che ci può essere, in effetti, quanto a relazioni reali efficienti con il bambino, a un livello primordiale, istintuale, che resta in definitiva mitico. In tutto questo c'è sempre qualcosa che rimane irriducibile per la madre. In fin dei conti, se seguiamo

tenza che può non rispondere, che è la potenza della madre. In altri termini, la posizione si è rovesciata: la madre è diventata reale e l'oggetto simbolico. L'oggetto vale come testimonianza del dono che proviene dalla potenza materna. L'oggetto ha allora due ordini di proprietà di soddisfacimento, è due volte oggetto possibile di soddisfacimento: come in precedenza, soddisfa un bisogno, ma simbolizza inoltre una potenza favorevole» (Sem IV, 69-70).

⁴⁴ Lacan collega questa scoperta con l'esperienza che il bambino vive di fronte allo specchio: «Vi ricordo che a un'età databile, necessariamente non prima del sesto mese, si produce la relazione con l'immagine dell'altro che dà al soggetto la matrice intorno alla quale si organizza ciò che chiamerei la sua incompletezza vissuta. E cioè il fatto che egli è in difetto. Proprio rispetto a questa immagine, che si presenta come totale, non solo in quanto colmante ma anche come fonte di giubilo a causa della relazione specifica dell'uomo con la propria immagine, egli realizza che qualcosa può mancargli. È in quanto l'immaginario entra in gioco che, sulla base delle due prime relazioni simboliche tra l'oggetto e la madre del bambino, può emergere che alla madre come a lui stesso può mancare immaginariamente qualcosa. Proprio nella relazione speculare il soggetto apprende e fa esperienza di una possibile mancanza, cioè che qualcosa può esistere al di là e che è una mancanza» (Sem IV, 190).

Freud, diremo che il bambino in quanto reale simbolizza l'immagine. Più precisamente, il bambino in quanto reale assume per la madre la funzione simbolica del suo bisogno immaginario – ci sono i tre termini⁴⁵.

Ora, riconoscendosi oggetto del desiderio della madre, il bambino che non può sottrarsi al gioco a causa della sua impotenza nei confronti dell'adulto – può cercare di identificarsi con l'oggetto desiderato dalla madre, per soddisfare il desiderio, la mancanza della donna. Lacan chiama questo momento la «dialettica intersoggettiva dell'esca»: è il momento in cui, riconoscendo nella madre un desiderio, il bambino offre se stesso come esca al posto dell'oggetto desiderato. Ma quest'offerta è ingannevole: si tratta, infatti, «d'ingannare questo desiderio che non può essere appagato», illudendo la madre di poter trovare nel figlio l'immagine ideale in cui riconoscersi! Questo è estremamente pericoloso per il bimbo: lo espone, infatti, proprio come un'esca, al rischio di essere «divorato» da parte della madre nel momento in cui dovesse accorgersi dell'inganno!

La tappa cruciale si situa proprio prima dell'Edipo [...]. È la tappa in cui il bambino si addentra nella dialettica intersoggettiva dell'esca. Per soddisfare ciò che non può essere soddisfatto, ossia quel desiderio della madre che, nel suo fondamento, è inappagabile, il bambino, qualunque sia la via attraverso cui lo fa, si avvia a farsi, egli stesso, l'oggetto ingannatore. Si tratta d'ingannare questo desiderio che non può essere appagato. Precisamente nella misura in cui mostra alla madre ciò che non è, egli si costruisce tutto il percorso attorno a cui l'io acquista la sua stabilità. Le tappe più caratteristiche sono sempre marcate, come Freud ha mostrato nel suo ultimo articolo sullo *splitting*, dalla fondamentale ambiguità del soggetto e dell'oggetto. In quanto si fa oggetto per ingannare, il bambino si trova preso nei confronti dell'altro in una posizione in cui la relazione intersoggettiva è interamente costituita. Non è semplicemente un'esca immediata, come si produce nel regno animale, dove si tratta, per colui che è ornato dei colori della parata, di costruire tutta la situazione col mostrarsi. Al contrario, il soggetto suppone nell'altro il desiderio. È un desiderio al secondo grado che si tratta di soddisfare, e siccome è un desiderio che non può essere soddisfatto, non si può che ingannarlo. [...] Questa madre inappagata, insoddisfatta, intorno a cui si costruisce tutta la crescita del bambino nel percorso del narcisismo, è qualcuno di reale, è lì, e come tutti gli esseri inappagati cerca ciò che divorerà, *quaerens quem devoret*. Ciò che il bambino stesso ha trovato un tempo per ridurre il proprio inappagamento simbolico, lo ritrova eventualmente davanti a sé come fauci spalancate. Noi ritroviamo l'immagine proiettata della situazione orale anche a livello del soddisfacimento sessuale immaginario.

⁴⁵ Sem IV, 72-73.

Il buco beante della testa di Medusa è una figura divorante che il bambino incontra come sbocco possibile nella sua ricerca di soddisfacimento della madre. Ecco il grande pericolo che ci rivelano i suoi fantasmi, *essere divorato*. Lo troviamo all'origine e lo ritroviamo a questa svolta nella quale ci dà la forma essenziale sotto cui si presenta la fobia⁴⁶.

Tutto questo ci permette di comprendere che nella relazione tra la madre e il bambino, oltre a loro due, è presente anche qualcos'altro: è presente l'Altro del desiderio sia della mamma che del bambino. Negare o misconoscere questo Altro, cercare di ripiegare la relazione in una forma duale pretendendo di essere per l'altro quell'Altro che lui desidera, significa esporsi al pericolo della conflittualità: come reagirà l'altro quando si accorgerà di essere stato ingannato? Ora, nella relazione madre-figlio, questo Altro, immagine ideale in cui riconoscersi, che per il bambino assume il volto della madre⁴⁷, per la madre è il fallo (colui che porta il fallo)⁴⁸. Il fallo, figura sintetica dell'oggetto del desiderio della madre, è il terzo elemento incluso nella relazione tra madre e figlio:

La nostra ipotesi di base, però, è che vi sia in gioco un altro termine radicale, costante e indipendente dalle contingenze della storia, ossia dalla presenza o dall'assenza dell'altro bambino. È il fatto che, a un grado diverso a seconda dei soggetti, la madre conserva il *Penisneid*. Che il bambino lo colmi o meno, la questione è posta. [...] Se ho scelto di partire da un determinato punto per arrivare a un altro punto determinato, di partire dalla tappa preedipica per arrivare all'Edipo e al complesso di castrazione, è perché dobbiamo considerare il *Penisneid* come uno dei dati fondamentali dell'esperienza analitica e come termine di riferimento costante della relazione della madre con il bambino. L'esperienza dimostra che non vi è altro modo di articolare le perversioni, in quanto, contrariamente a quel che si dice, esse non sono integralmente spiegabili tramite la tappa preedipica, benché necessitino di quell'esperienza. È nella relazione con la madre che il bambino sperimenta il fallo come il centro del desiderio di lei. Egli stesso si situa nelle differenti posizioni tramite cui è portato a mantenere o più esattamente ad adescare il desiderio della madre⁴⁹.

Da questa situazione si esce solo se qualcuno rompe l'incantesimo in cui si è avviluppata la relazione tra la madre e il figlio, qualcuno capace contemporaneamente di colmare il desiderio della madre (li-

⁴⁶ Sem IV, 211.

⁴⁷ Cf Sem VII, 83.

⁴⁸ Cf Sem IV, 25.

⁴⁹ Sem IV, 243.

berando il bambino dal gioco dell'esca), e di rilanciare il desiderio del piccolo, oltre l'immagine della madre: questo qualcuno è il padre.

Il bambino è allora posto di fronte all'apertura seguente: essere il prigioniero, la vittima, l'elemento passivizzato di un gioco in cui diventa preda delle significazioni dell'Altro. Si tratta di un dilemma. [...] ... la situazione è letteralmente senza via d'uscita, se non quella che si chiama complesso di castrazione. Sono qui per mostrarvi in che cosa consiste. Il complesso di castrazione riprende sul piano puramente immaginario tutto ciò che è in gioco con il fallo. Precisamente per questa ragione conviene che il pene reale sia messo fuori gioco. L'intervento del padre introduce qui l'ordine simbolico con le sue difese, il regno della legge. [...] L'ordine simbolico interviene precisamente sul piano immaginario. Non a caso la castrazione verte sul fallo immaginario, ma in qualche modo fuori dalla coppia reale. Così viene ristabilito l'ordine all'interno del quale il bambino potrà aspettare l'evoluzione degli eventi⁵⁰.

1.3 Stadio dell'Edipo

La relazione triangolare creatasi tra la madre, il figlio e il fallo evolve con la comparsa della figura del padre: la sua presenza determina una nuova situazione relazionale che Freud ha descritto con il mito di Edipo⁵¹. Richiamiamo brevemente l'interpretazione freudiana nella sua versione classica, prima di accostare la rilettura lacaniana.

a) L'interpretazione freudiana classica⁵²

Come Edipo, il figlio di Laio, re di Tebe, mosso dalla sua ansia di verità e giustizia, scoprì di aver ucciso il padre e sposato la madre senza saperlo, così attorno ai tre anni, ogni bambino – secondo Freud – attraversa una fase in cui desidera sostituirsi al padre nell'amore per la madre. Il padre apparirebbe allora come un intruso, un ostacolo alla realizzazione dell'amore tra la mamma e il bimbo: la sua presenza (cifra simbolica della legge) impedirebbe l'amore incestuoso con la madre. In questa situazione il bambino si troverebbe al centro di un conflitto: da un lato sentirebbe un odio profondo verso il padre, considerato un rivale in amore; dall'altro lato, proverebbe profondi sensi di colpa uniti al timore che il genitore, scoprendolo, lo punisca con la castrazione. Ad un certo punto questa conflittualità diverrebbe insostenibile: il bambino reagirebbe allora con la rimozione di quest'amore

⁵⁰ Sem IV, 246-247.

⁵¹ Sem IV, 84.

⁵² Cf S. VEGETTI-FINZI, *Storia della psicoanalisi*, Milano, Mondadori, 1986.

incestuoso (spiegazione ontogenetica), che tenderebbe comunque a scomparire naturalmente verso il settimo anno d'età (spiegazione filogenetica), nella speranza che, rinunciando ora al confronto con l'adulto, ma identificandosi con l'aggressore (il padre), anche lui potrà un giorno soddisfare la propria sessualità (spiegazione economica). Decisivo per la formazione psichica individuale e per le relazioni sociali, il complesso edipico rappresenta una struttura universale permanente nella quale s'incarna la vicenda personale di ciascun uomo.

Ora, Lacan condivide con Freud l'interpretazione della fase edipica come la «cellula iniziale»⁵³ delle relazioni umane, il momento sorgivo del «mondo umano realizzato»⁵⁴, tuttavia, rileggendolo alla luce della scoperta, attraverso lo stadio dello specchio, del desiderio dell'uomo come desiderio di potersi riconoscere nell'Altro, ne dà un'interpretazione assolutamente originale:

Tutto lo sviluppo dell'analisi, insomma, consiste nella successiva valorizzazione di ognuna delle tensioni implicite in questo sistema triangolare [padre, madre e figlio, *ndr*]. Solamente questo ci obbliga a vedervi tutt'altra cosa da quel blocco massiccio, che si riassume nella formula classica: attrazione sessuale per la madre, rivalità col padre⁵⁵.

Per comprendere l'interpretazione lacaniana del complesso d'Edipo, dobbiamo riprendere il filo delle nostre riflessioni sul rapporto tra la madre e il bambino, ripartendo da quella situazione problematica venutasi a creare con la scoperta di un terzo elemento nel loro rapporto: il fallo.

b) Il Nome-del-Padre

Nella relazione tra la mamma e il bambino è presente il fallo, ovvero l'oggetto del desiderio della madre. Naturalmente è presente anche l'oggetto del desiderio del bambino che, in questo caso, coincide con la madre. Affermare che è presente il fallo significa affermare che entrambi, madre e figlio, sono presenti come soggetti di un desiderio che è desiderio di riconoscimento: entrambi sanno che, senza essere riconosciuti, non troveranno godimento. Difficilmente, come abbiamo visto, questo accade nella fase preedipica poiché entrambi sono inclini a godere dell'altro senza riconoscerlo: la madre tende a godere del figlio, tenendolo «per sé»; il figlio tende a diventare

⁵³ Sem I, 85.

⁵⁴ Sem III, 223.

⁵⁵ Sem I, 83.

capriccioso, pretendendo un godimento sempre maggiore. Il loro rapporto non è idilliaco, al contrario, è esposto al pericolo di svilupparsi tragicamente. Secondo Lacan è in questo contesto, tra i diciotto mesi e i quattro anni e mezzo⁵⁶, che, con la comparsa della figura paterna, s'instaura l'Edipo. Ora, dal momento che il rapporto tra madre e figlio si svolge sul piano di un equilibrio precario, il padre non rappresenta, come sostiene Freud, semplicemente un elemento di disturbo, l'intruso che romperebbe l'incanto di un idillio primordiale. Il padre, in primo luogo, rappresenta per il bambino un interrogativo che potremmo esprimere in questi termini: chi è questo individuo difficilmente riconoscibile (non si proviene, infatti, dal suo grembo), di cui è difficile godere (non ci si nutre, infatti, del seno paterno)? E, ancora: chi è questo personaggio che appare autosufficiente (non ha bisogno, infatti, di stringersi alla madre, come lui, il bimbo) e possiede un'identità compiuta? Suscitando questi interrogativi il padre rappresenta per il bambino colui che, come lo specchio, proietta davanti ai suoi occhi quell'immagine compiuta (ideale) in cui potersi riconoscere. Lo sguardo del padre gli ricorda innanzitutto che lui è altro da quello che è stato fino a quel momento, avvolto nell'abbraccio della madre. Il suo sguardo riaccende quindi in lui il desiderio, avvertito la prima volta davanti allo specchio, di essere diverso, altro, migliore. In un primo momento, presentandosi come autosufficiente il padre sembra incarnare proprio quello che il bimbo vorrebbe essere. Si riconosce in lui: vuole diventare come il suo papà. Lui, in fondo, seppur assente, è sempre stato presente nella vita del bambino, anche quando semplicemente si relazionava con la mamma, perché era quello a cui il piccolo aspirava. Ora finalmente se ne accorge, lo riconosce, si riconosce. In un secondo momento, però, il bimbo si accorgerà che neppure il padre rappresenta compiutamente quell'Altro, quell'immagine ideale, quella compiutezza che vorrebbe essere. Rappresenta l'Altro, ma non lo incarna. Ne è il simbolo. Non si tratta però di un simbolo qualunque, si tratta, infatti, di un simbolo che mette in gioco quello che Lacan chiama «significante primordiale»⁵⁷ e che, proprio in

⁵⁶ Cf Sem III, 29.

⁵⁷ Il significante primordiale è quel significante attorno al quale l'individuo sviluppa correttamente le sue relazioni umane. Lacan lo chiama «l'essere padre» o «Nome-del-Padre» (cf Sem III, 345-348; 361-362). Lacan ammette questo significante in forza dell'esperienza psicoanalitica («Se il complesso d'Edipo non è l'introduzione del significante, io domando che me ne se ne dia una qualunque concezione», cf Sem III, 223), ma la sua comparsa nell'esistenza umana resta misteriosa, se ne può parlare solo in termini mitici: «Che cosa vuol dire significante primordiale? È chiaro

relazione all'Edipo, battezza «Nome-del-Padre»⁵⁸. Attorno a questo significante – osserva genialmente Lacan – fa il suo ingresso nella vita del bambino l'ordine simbolico: d'ora in poi il bambino volgerà il proprio sguardo attorno a sé nella speranza di incontrare qualcuno che sappia rimandargli, come aveva saputo fare inizialmente il proprio padre, l'immagine ideale, conforme al proprio desiderio, in cui potersi riconoscere. Comprendiamo a questo punto l'interpretazione lacaniana del complesso d'Edipo:

È il senso stesso del complesso d'Edipo. Il complesso d'Edipo vuol dire che la relazione immaginaria, conflittuale incestuosa in se stessa, è votata al conflitto e alla rovina. Affinché l'essere umano possa stabilire la relazione più naturale, quella del maschio con la femmina, bisogna che intervenga un terzo, che sia l'immagine di qualcosa di riuscito, il modello d'una armonia. Non basta dire così – ci vuole una legge, una catena, un ordine simbolico, l'intervento dell'ordine della parola, cioè del padre. Non del padre naturale, ma di ciò che si chiama padre. L'ordine che impedisce la collisione e l'esplosione della situazione nell'insieme è fondato sull'esistenza di questo nome del padre⁵⁹.

Riletto complessivamente l'Edipo, precisiamone ora tre aspetti: l'ingresso, il segno, l'uscita.

1. Il bambino entra nell'Edipo in presenza di un padre reale, cioè di un padre che, amando realmente la mamma, «castra» il desiderio del bambino: non lo sopprime, ma lo rilancia costringendo il piccolo a volgere altrove il proprio sguardo. Il padre reale pone il soggetto nella condizione di affrontare correttamente la propria vita. Correttamente significa affrontare la propria vita tenendo conto del padre (simbolico), cioè del fatto che noi guardiamo sempre all'altro cercando l'Altro. Se l'Edipo non si realizza correttamente possono nascere due forme

che non vuol dire esattamente nulla. Ciò che vi sto spiegando ha tutti i caratteri del mito... [...] Anche quel che vi racconto è un mito, perché non credo assolutamente che ci sia da nessuna parte un momento, una tappa in cui il soggetto comincia con l'acquisire il significante primitivo, e che dopo di ciò si introduca il gioco delle significazioni, e poi che ancora dopo, significante e significato essendosi presi a braccetto, entriamo nel dominio del discorso. Tuttavia abbiamo qui una rappresentazione tanto necessaria che sono a mio agio a darvela, per soddisfare le vostre esigenze, ma anche perché lo stesso Freud va in questo senso, bisogna vedere come» (Sem III, 178-179).

⁵⁸ L'espressione compare per la prima volta in una comunicazione del 4 marzo 1953 al *Collège Philosophique*. Cf. ROUDINESCO, *Jacques Lacan*, 230.

⁵⁹ Sem III, 114.

⁶⁰ Cf. Sem IV, 396-399.

patologiche, la nevrosi e la psicosi, che Lacan, seguendo Freud, commenta analizzando il caso del piccolo Hans e quello del presidente Schreber. Ne *Il caso del piccolo Hans*, Lacan sottolinea ripetutamente che la chiave per risolvere la nevrosi si trova nella debolezza della figura paterna. Il padre di Hans, pur presente, non riesce ad essere reale: non è geloso del rapporto tra il bambino e la madre! Non intervenendo a spezzare il rapporto incestuoso, lascia permanere quella situazione duale tra madre e figlio che è estremamente pericolosa: è proprio per sfuggire a tale situazione che subentra in Hans la fobia⁶⁰. Il caso del presidente Schreber è differente. Se la fobia di Hans è la reazione inconscia di un bambino di fronte al complesso d'Edipo che, pur avviato, non riesce a concludersi, la paranoia di Schreber è la conseguenza di una mancanza del complesso edipico, per cui l'individuo, che non è mai entrato nella fase edipica, è privo di un significante, quello del Nome-del-Padre, e, conseguentemente, essendo quello il significante primordiale, è privo dell'insieme dei significanti⁶¹. Se nel caso di Hans la patologia dipende dal non riuscire ad assestare l'ordine simbolico, nel caso del presidente Schreber l'ordine simbolico è precluso o, come afferma Lacan con un neologismo, è «forcluso»⁶².

2. Come Freud, anche Lacan sostiene che lo stadio edipico lasci nel soggetto un segno indelebile, una «legge primordiale»⁶³, attorno alla quale si forma nel singolo «il nucleo permanente della coscienza morale»⁶⁴. La legge è quella dell'interdizione dell'incesto, il nucleo della coscienza morale è l'*Über-ich*. Legge e *Über-ich* costituiscono le due facce di un'unica medaglia. Da un lato, la legge acquista in Lacan il significato di un memoriale: ricorda al singolo che, da bambino, egli aveva cercato, senza successo, l'Altro del suo desiderio nella madre.

Voglio dire che tutto ciò che si sviluppa a livello dell'interpsicologia madre-bambino [...] non è altro che un immenso sviluppo del carattere essenziale della cosa materna, della madre, in quanto occupa il posto di questa cosa, di *das Ding*⁶⁵.

Ed è proprio qui che intendo farvi soffermare. Ciò che troviamo nella legge dell'incesto si situa come tale a livello del rapporto inconscio con *das Ding*,

⁶¹ Cf Sem III, 337-340.

⁶² Sul significato del termine «forclusion» che Lacan propone come traduzione di *Verwerfung*: cf Sem III, VIII-IX; 378-379; cf anche É. ROUDINESCO, *Jacques Lacan*, 304-306.

⁶³ *Funzione e campo della parola e del linguaggio*, in Sc I, 270.

⁶⁴ Sem IV, 229.

⁶⁵ Sem VII, 83.

la Cosa. Il desiderio per la madre non può essere soddisfatto perché sarebbe la fine, il termine, l'abolizione di tutto l'universo della domanda, che è quel che struttura più profondamente l'inconscio nell'uomo. E proprio in quanto la funzione del principio del piacere è di far sì che l'uomo cerchi sempre ciò che deve ritrovare ma che non può certo raggiungere, che l'essenziale sta proprio qui, in questa molla, in questo rapporto che si chiama legge dell'interdizione dell'incesto⁶⁶.

Dall'altro lato, dicendo che la mamma non è l'oggetto del desiderio (*das Ding*), la legge pone una distanza tra il soggetto e l'altro (la madre), una distanza che pone il bimbo nella condizione di dover cercare altrove l'Altro in cui riconoscersi. Il bambino dovrà ora cercare l'Altro andando *oltre* (über) quell'altro (la mamma) in cui inizialmente aveva pensato di trovarlo e di fronte alla cui immagine si era formato come *io* (ich). La propensione a cercare l'Altro nell'altro, andando sempre oltre l'altro di fronte al quale in un certo momento ci si riconosce come «io»: questo è l'*Über-ich*.

Questo Superio tirannico, profondamente paradossale e contingente, rappresenta da solo, persino tra i non-nevrotici, il significante che contrassegna, imprime, lascia nell'uomo il sigillo della sua relazione con il significante. C'è nell'uomo un significante che contrassegna la sua relazione con il significante, e si chiama Super-io. Anzi, ve ne sono più di uno e si chiamano sintomi⁶⁷.

Il Superio è ciò che pone la questione di sapere qual è l'ordine d'ingresso, d'introduzione, di istanza presente, del significante, indispensabile perché funzioni un organismo umano, che se la deve cavare non solo in un ambiente naturale, ma anche con un universo significante⁶⁸.

3. Nella psicoanalisi classica, se attraversato correttamente, l'Edipo con la proibizione dell'incesto conduce un individuo ad assumere pienamente la propria sessualità. Anche Lacan interpreta in questo modo l'esito del complesso edipico, ma per lui la legge del divieto dell'incesto da cui un individuo procede nella propria maturazione sessuale, è una «legge di simbolizzazione»: l'assunzione della propria sessualità attraverso l'assunzione di un significante primordiale (il Nome-del-Padre), porta l'individuo a cercare l'Altro in cui rispecchiarsi nell'altro di sesso opposto, sapendo che questo non è mai rinvenibile nella figura della madre, né del padre reale! Questo è l'esito del complesso edipico:

⁶⁶ Sem VII, 84.

⁶⁷ Sem IV, 229.

⁶⁸ Sem III, 224.

Se Freud ha tanto insistito sul complesso d'Edipo, da arrivare a costruire una sociologia dei totem e dei tabù, è manifestamente perché per lui la Legge è lì *ab origine*. Di conseguenza non si tratta di porsi la questione delle origini: la Legge è appunto lì da principio, da sempre, e la sessualità deve realizzarsi grazie a essa e attraverso essa. Questa Legge fondamentale è semplicemente una legge di simbolizzazione. L'Edipo vuol dir questo⁶⁹.

1.4 ... Oltre l'Edipo

Attraversato il complesso d'Edipo, il bambino non è più quello che era precedentemente, questo passaggio ha lasciato un segno, l'*Über-ich*: la comparsa del padre, che ha rilanciato in lui il desiderio e che per un certo tempo sembrava in grado di incarnare questo desiderio, ha permesso al piccolo di accedere all'ordine simbolico, l'ordine in cui appare l'«Altro dell'altro»⁷⁰. Quest'ordine, il luogo dell'Altro, resta, infatti, dopo il ridimensionamento della madre e del padre. D'ora in poi il bambino cercherà uno sguardo (l'Altro che porta il Nome-del-Padre) che simbolicamente rappresenta per lui quell'Altro in cui riconoscersi, quell'immagine ideale (affiorata in un solo istante ma decisiva per tutta la vita) che il padre aveva rappresentato per un certo periodo. Non solo. Dall'esperienza col padre il bambino ha anche iniziato ad avvertire che nessuno può realmente incarnare quest'Altro, lo può solo rappresentare simbolicamente, presentandosi come portatore provvisorio del Nome-del-Padre. L'Altro non esiste:

Cosa ne è del soggetto nel dramma in cui si trova? La dialettica freudiana ce lo descrive come un piccolo criminale. È per la strada del crimine immaginario che egli entra nell'ordine della legge. Ma non può entrare in quest'ordine della legge se, almeno per un istante, non ha avuto davanti a sé un partner reale, qualcuno che ha portato effettivamente al livello dell'Altro qualcosa che non è semplicemente appello e richiamo, coppia della presenza e dell'assenza, elemento profondamente annientante del simbolico: qualcuno che gli risponde. Quindi, se le cose sul piano del dramma immaginario possono esprimersi così, è a livello del gioco immaginario che deve essere fatta tale esperienza. Non è senza ragione che la dimensione che esige l'alterità assoluta, quella di colui che ha semplicemente la potenza e ne

⁶⁹ Sem III, 98-99.

⁷⁰ L'espressione lacaniana «Altro dell'altro» è densa di molteplici significati: in primo luogo significa che l'*Altro* affiora sempre di fronte e oltre l'*altro*, come inizialmente l'immagine ideale oltre quella riflessa nello specchio; in secondo luogo, essendo l'*Altro* ciò che anche l'*altro* cerca, l'espressione può significare anche: «l'Altro che anche l'altro desidera».

risponde, non interviene in nessun dialogo particolare. È incarnata in personaggi reali, ma questi personaggi reali sono, a loro volta, sempre dipendenti da qualcosa che si presenta, in fin dei conti, come un eterno alibi. L'unico che potrebbe rispondere in maniera assoluta nella posizione del padre in quanto padre simbolico è colui che potrebbe dire, come il Dio del monoteismo: *Io sono colui che sono*. Ma questa frase che incontriamo nel testo sacro non può essere letteralmente pronunciata da nessuno [...] In altri termini, ciò che voglio indicarvi è che il padre simbolico, propriamente parlando, è impensabile. Il padre simbolico non è da nessuna parte. Non interviene da nessuna parte⁷¹.

Dunque, al termine dello stadio edipico il bambino si scopre pervaso da un desiderio irresistibile – desiderio dell'Altro in cui riconoscersi – che si annuncia però come irrealizzabile – l'Altro non esiste! Ora, questi due aspetti del desiderio (l'inevitabilità e l'impossibilità) svelano rispettivamente il profilo etico dell'esistenza umana e il suo fondamento tragico. Da un lato, il desiderio rivela che l'esistenza umana è pervasa fin dall'inizio (dal momento ontico o pre-ontologico originario, quello in cui il bambino di fronte allo specchio ha dovuto decidere se essere o non essere questo al di qua e essere o non essere quello al di là, immagine riflessa sullo specchio) dall'etica⁷² e si articola come ricerca dell'Altro da cui ci si attende la felicità: «A Freud non sfugge che la felicità è per noi ciò che va proposto come termine di ogni ricerca, per quanto etica sia»⁷³. Dall'altro lato, però, l'esperienza psicoanalitica svela che l'oggetto del desiderio, l'Altro che la speculazione etica ha chiamato Sommo Bene, non esiste:

Il passo fatto, a livello del principio del piacere, da Freud, è di mostrarci che non c'è Sommo Bene – che il Sommo Bene, che è *das Ding*, che è la madre, l'oggetto dell'incesto, è un bene interdetto, e che non c'è altro bene. Questo è il fondamento, rovesciato in Freud, della legge morale⁷⁴.

⁷¹ Sem IV, 227.

⁷² «La beanza dell'inconscio, potremmo dirla *pre-ontologica*. Ho insistito su questo carattere troppo dimenticato – dimenticato in un modo che non è insignificante – della prima emergenza dell'inconscio, che consiste nel non prestarsi all'ontologia. Infatti, quel che anzitutto si è mostrato a Freud, agli scopritori, a coloro che hanno fatto i primi passi, quel che si mostra ancora a chiunque nell'analisi accomodi per qualche istante il suo sguardo su ciò che è proprio dell'ordine dell'inconscio – è che non è né essere né non-essere ma è del non-realizzato» (Sem XI, 30-31). Più oltre: «Lo statuto dell'inconscio, che vi indico così fragile sul piano ontico, è etico» (p. 34).

⁷³ Sem VII, 18.

⁷⁴ Sem VII, 87.

Quest'impossibilità qualifica come tragica l'esistenza:

L'etica dell'analisi [...] implica propriamente parlando la dimensione che si esprime in ciò che chiamiamo l'esperienza tragica della vita⁷⁵.

Come si deve configurare il cammino dell'uomo dopo l'Edipo, alla luce di questa dimensione tragica? Se ognuno cerca di realizzare il proprio desiderio e se questo desiderio è impossibile, quale sarà il modo eticamente più corretto di vivere? Come si deve configurare l'etica alla luce del fondamento tragico dell'esistenza? Lacan affronta queste domande in un seminario, il settimo, dedicato all'*Etica della psicoanalisi* (1959-1960). Qui, in un confronto serrato con l'*Entwurf* (1895) e il *Disagio della civiltà* (1930) di Freud, con la morale ebraico-cristiana, con alcuni teorici della tradizione morale occidentale (Aristotele, Agostino, Kant, Sade), con la tragedia greca..., sviluppa una riflessione che possiamo sintetizzare in tre passi: lo smascheramento di alcune illusioni nel campo dell'etica, l'individuazione del cuore dell'etica, la formulazione dell'etica della psicoanalisi.

a) Illusioni antiche e moderne

Nella sua riflessione Lacan si preoccupa innanzitutto di smascherare l'illusione che sia possibile soddisfare il proprio desiderio attraverso un Sommo Bene; oppure attraverso singoli beni. Come testimone della prima forma d'illusione Lacan cita Aristotele, come esemplificazione della seconda prende in considerazione l'etica politica moderna.

1. Aristotele propone una «disciplina della felicità», un itinerario etico al termine del quale l'uomo otterrebbe la felicità:

In Aristotele, c'è una disciplina della felicità. Egli mostra le strade su cui intende condurre chiunque lo segua nella sua problematica che, in ciascuno dei versanti dell'attività possibile dell'uomo, realizzano una funzione della virtù. La virtù la si ottiene grazie a un μέσότης, che è lungi dall'essere soltanto un giusto mezzo, un processo dipendente dal principio dell'evitare ogni eccesso, ma che deve permettere all'uomo di scegliere quello che ragionevolmente può far sì che egli si realizzi nel suo bene proprio⁷⁶.

Sull'etica aristotelica il giudizio di Lacan è lapidario: «Non c'è niente di simile nell'analisi, notate bene»⁷⁷. Non si può delineare una di-

⁷⁵ Sem VII, 393.

⁷⁶ Sem VII, 367.

⁷⁷ Sem VII, 367.

sciplina della felicità poiché la scoperta freudiana dell'inconscio e della sua strutturazione simbolica ci ha svelato che non si tratta di *trovare*, bensì di *ritrovare* la felicità. O, meglio, si tratta di ritrovare l'Altro nella cui immagine riconoscersi: questo ci darebbe felicità, ma questo – che nel pensiero occidentale abbiamo imparato a chiamare «Sommo Bene» – è proprio quanto ci è precluso!

Che l'inconscio sia strutturato in funzione del simbolico, che quel che il principio di piacere fa ricercare all'uomo sia il ritorno di un segno, che quanto vi è di distrazione in ciò che guida l'uomo a sua insaputa nella sua condotta, sia quel che gli fa piacere perché è in certo qual modo un'euforia, che quel che l'uomo cerca e ritrova sia la propria traccia a spese della propria pista – ecco ciò di cui bisogna misurare tutta l'importanza nel pensiero freudiano, per potersi fare un'idea di quale sia, allora, la funzione della realtà. Sicuramente, Freud non dubita, non più di Aristotele, che quel che l'uomo cerca, il suo fine, sia la felicità. [...] A Freud non sfugge che la felicità è per noi ciò che va proposto come termine di ogni ricerca, per quanto etica sia. Ma quel che decide e di cui non si vede abbastanza l'importanza col pretesto che si smette di ascoltare un uomo a partire dal momento in cui sembra uscire dal suo ambito strettamente tecnico, quello che io vorrei leggere nel *Disagio della civiltà*, è che, per questa felicità, ci dice Freud, non c'è assolutamente niente di pronto, né nel macrocosmo, né nel microcosmo. Ecco il punto del tutto nuovo⁷⁸.

La questione del Sommo Bene si pone ancestralmente per l'uomo, ma lui, l'analista, sa che tale questione è una questione chiusa. Non soltanto quel che gli si chiede, il Sommo Bene, egli non l'ha di certo, ma sa che non c'è⁷⁹.

2. Se l'etica aristotelica sembra misconoscere il tragico, l'etica politica post-moderna – persuasa che non ci sia un Sommo Bene – sembra invece eludere la dimensione tragica dell'esistenza nella misura in cui alimenta l'illusione di poter realizzare il proprio desiderio attraverso il godimento di singoli beni. In termini individuali ci si può illudere che un altro, un'altra persona, possa essere per me il bene dal quale trovare soddisfazione. Non è così:

La psicoanalisi fa ruotare tutto il compimento della felicità attorno all'atto genitale. Se ne devono però trarre le conseguenze. Certo, in tale atto, solo in un momento si può arrivare a qualcosa grazie a cui un essere per un altro è al posto, allo stesso tempo vivo e morto, della Cosa. In quest'atto, e solo in quel momento, egli può simulare con la propria carne il compimento di ciò che egli non è da nessuna parte. Ma la possibilità di tale compimento, se è polarizzante, se è centrale, non può essere considerata come puntuale⁸⁰.

⁷⁸ Sem VII, 17-18.

⁷⁹ Sem VII, 376.

⁸⁰ Sem VII, 376-377.

In termini collettivi, invece, ci si illude – partendo da un postulato di sapore kantiano: «Non può esserci soddisfazione per nessuno all'infuori della soddisfazione di tutti» – di poter realizzare il proprio desiderio attraverso l'offerta di diversi beni. Non è però così: il servizio di beni potrebbe, infatti, rispondere a dei bisogni, ma non al desiderio!

Quando si è articolato, del tutto in linea con l'esperienza freudiana, la dialettica della domanda, del bisogno e del desiderio, è sostenibile che si riduca il successo dell'analisi a una posizione di *comfort* individuale, collegata con la funzione sicuramente fondata e legittima che possiamo chiamare il servizio dei beni? – beni privati, beni di famiglia, beni della casa, altri beni inoltre che ci sollecitano, beni del mestiere, della professione, della città. La città possiamo, ai giorni nostri, tanto facilmente recingerla? Che importa. Qualunque sia la regolarizzazione che noi apportiamo alla situazione di coloro che fanno concretamente ricorso a noi nella nostra società è sin troppo evidente che la loro aspirazione alla felicità implicherà sempre un posto aperto a un miracolo, a una promessa, a un miraggio di genio originale o di escursione verso la libertà e, per fare una caricatura, di possesso di tutte le donne per un uomo, dell'uomo ideale per una donna. Farsi garante che il soggetto possa in qualche modo trovare il suo bene nell'analisi è una sorta di truffa. Non c'è nessuna ragione di farci garanti della fantasticherie borghese. Un po' più di rigore e di fermezza è esigibile nel nostro confronto con la condizione umana, ed è per questo che ho ricordato l'ultima volta che il servizio dei beni ha delle esigenze, che il passaggio dell'esigenza di felicità sul piano politico ha delle conseguenze. Il movimento nel quale è travolto il mondo in cui viviamo nel promuovere fino alle ultime conseguenze la messa in ordine universale del servizio dei beni implica un'amputazione, dei sacrifici, ossia quello stile da puritanesimo nel rapporto con il desiderio che è venuto instaurandosi storicamente. La messa in ordine del servizio dei beni sul piano universale non risolve però il problema del rapporto attuale di ciascun uomo, nel breve spazio di tempo tra la nascita e la morte, con il proprio desiderio – non si tratta della felicità delle generazioni future⁸¹.

Dunque, in nessun modo è pensabile di soddisfare il proprio desiderio attraverso la fruizione di singoli beni! L'etica politica, come quella aristotelica, è solo illusione, coltivata a condizione di eludere il fondo tragico su cui si gioca l'esistenza.

b) Il cuore dell'etica: il tragico

Distante dall'etica aristotelica o politica, la psicoanalisi è invece vicina alla visione del mondo espressa dalla tragedia:

⁸¹ Sem VII, 380-381.

Qual è allora il centro di gravità della scoperta freudiana, qual è la sua filosofia? Non che Freud abbia fatto della filosofia, ha sempre ripudiato di essere filosofo. Ma porsi una questione è già esserlo, anche se non si sa di porsela. Dunque, Freud il filosofo, che cosa insegna? Per lasciare nella loro proposizione, al loro posto, le verità positive che ha apportato, non dimentichiamo che la sua ispirazione è fondamentalmente pessimista. Nega ogni tendenza al progresso. È fondamentalmente antiumanista, in quanto nell'umanista è presente alquanto di quel romanticismo che vorrebbe fare dello spirito il fiore della vita. Freud va collocato in una tradizione realista e tragica, il che spiega come sia alla sua luce che possiamo oggi comprendere e leggere i tragici greci⁸².

Due sono le tragedie di Sofocle a cui Lacan si affida per esporre il proprio pensiero: *Antigone* – «apice inimmaginabile» – e *l'Edipo a Colono* – unica opera «equivalente»⁸³.

1. Composta da Sofocle attorno al 441 a.C., la prima tragedia s'apre con la decisione di Antigone – «la bimba» – di contravvenire alla legge di Creonte, sovrano di Tebe, che vieta la sepoltura del fratello Polinice, accusato di aver minacciato la *polis*. Nonostante il tentativo di dissuasione operato dalla sorella Ismene, Antigone si mostra risoluta e nella notte s'incammina per ricoprire il cadavere del fratello, ma la prima volta si limita a gettare un leggero strato di polvere sul corpo. Quando vi ritorna una seconda volta viene scoperta e portata davanti a Creonte. Il re decide che la donna deve morire. Nel frattempo Emone, figlio di Creonte e fidanzato di Antigone, cerca invano di convincere il padre a salvare l'amata. Creonte ha ormai deciso. Solo dopo aver parlato con Tiresia, il profeta cieco, Creonte comprenderà il suo errore: correrà allora al sepolcro e troverà il corpo senza vita di Antigone e, accanto, quello del figlio che ha voluto condividere la sorte dell'amata. Analoga sorte sceglierà per sé Euridice, madre di Emone e moglie di Creonte. Su Creonte, distrutto dal dolore di cui si sente responsabile, si chiude la tragedia.

L'interpretazione lacaniana prende le mosse da un particolare del discorso che Antigone pronuncia poco prima di entrare nella tomba quando, ancora sulla soglia, ribadisce caparbiamente la sua determinazione a voler seppellire il fratello a qualsiasi costo, precisando – ecco il particolare sorprendente su cui Lacan richiama l'attenzione sulla scorta di una dichiarazione di Goethe – che sarebbe stata tutt'altra cosa se si fosse trattato di un marito o di un figlio:

⁸² Sem III, 289.

⁸³ Sem VII, 325.

C'è però una cosa singolare, e cioè che Goethe dice di essere stato sboccato, urtato da un momento del suo discorso. Allorché tutto è compiuto, la cattura, la sfida, la condanna, il suo stesso gemito, quando è realmente sulla soglia della famosa tomba, al di là del calvario di cui abbiamo seguito il percorso, Antigone si ferma per giustificarsi. Mentre ormai pure lei sembrava piegarsi in una sorta di *Padre mio, perché mi hai abbandonato?*, si riprende, e dice – Sappiatelo, non avrei sfidato la legge dei cittadini per un marito o un figlio a cui fosse stata rifiutata la sepoltura, poiché dopotutto, essa dice, se avessi perduto un marito in queste condizioni avrei potuto prenderne un altro, e se insieme al marito avessi perduto anche un figlio, avrei potuto fare un altro figlio con un altro marito. Ma qui si tratta di mio fratello ἀντάδελφος, nato dallo stesso padre e dalla stessa madre. Il termine greco, che collega se stessi al fratello e alla sorella, percorre tutto il dramma, e compare fin dal primo verso, quando Antigone parla ad Ismene. Ora che il padre e la madre sono spariti nella tomba non c'è nessuna probabilità che qualche fratello rinasca. [...] Qui il saggio di Weimar trova che è davvero un po' strano. Non è l'unico⁸⁴.

La sottolineatura del legame col fratello uterino, è decisiva per comprendere il comportamento di Antigone. Se la donna è stata irremovibile nella sua decisione, significa – ecco la spiegazione di Lacan – che deve aver visto nel fratello l'Altro del suo desiderio! La vista del fratello deve aver rievocato nell'animo di Antigone tutto quel mondo dell'infanzia che, apparso fin da bambina ai suoi occhi come l'Altro del suo desiderio, aveva continuato ad abitare nel suo inconscio come la cosa (*das Ding*) più preziosa che avesse mai incontrato, alimentando il desiderio di poterlo nuovamente ritrovare! Questo desiderio è all'origine dell'«Ate»⁸⁵ di Antigone:

Ma Antigone porta fino al limite il compimento di ciò che si può chiamare il desiderio puro, il puro e semplice desiderio di morte come tale. Questo desiderio, lei lo incarna. Pensateci bene – che ne è del suo desiderio? Non deve forse essere il desiderio dell'Altro e innestarsi sul desiderio della ma-

⁸⁴ Sem VII, 323-324.

⁸⁵ Lacan sottolinea il termine «Ate», usato da Sofocle e commenta: «Questa parola è insostituibile. Designa il limite che la vita umana non può troppo a lungo oltrepassare. [...] al di là di questa Ate, non si può andare che per un tempo assai breve, ed è lì che vuole andare Antigone» (Sem VII, 332). Il termine designa qualcosa che sembra afferrare Antigone in modo particolarmente forte e determinarne il destino. In questo senso Ate significa «sventura». Tuttavia non è questo il suo vero significato. L'Ate non è la sventura poiché è ciò che è all'origine della sventura, più precisamente rappresenta ciò che, in quanto sembra corrispondere al proprio desiderio, attrae Antigone fino alla morte. Nel linguaggio di Lacan, «L'Ate, che dipende dall'Altro, dal campo dell'Altro, non appartiene a Creonte – è invece il luogo dove si situa Antigone» (Sem VII, 350).

dre? Il desiderio della madre, il testo vi fa allusione, è l'origine di tutto. Il desiderio della madre è al tempo stesso il desiderio fondante di tutta la struttura, quello che ha fatto venire alla luce quei rampolli straordinari, Eteocle, Polinice, Antigone, Ismene, ma è al tempo stesso un desiderio criminale. Ritroviamo qui, all'origine della tragedia e dell'umanesimo, una *impasse* simile a quella di Amleto e, cosa assai singolare, più radicale. Nessuna mediazione è possibile qui, tranne questo desiderio, il suo carattere radicalmente distruttivo. [...] Indubbiamente la cosa avrebbe potuto aver fine se il corpo sociale avesse accettato di perdonare, di dimenticare e di coprire tutto ciò con uguali onoranze funebri. È nella misura in cui la comunità vi si rifiuta, che Antigone deve compiere il sacrificio del proprio essere per il mantenimento di quell'essere essenziale che è l'*Ate* familiare – motivo, autentico asse, attorno a cui ruota tutta questa tragedia. Antigone perpetua, rende eterna, immortale, questa *Ate*⁸⁶.

2. La seconda tragedia, a cui Lacan s'affida per descrivere la dimensione tragica della vita pervasa da un desiderio impossibile, è l'ultima tragedia sofoclea: *l'Edipo a Colono* (401 a.C.). Qui, ancor più che nell'*Antigone*, affiora la concezione lacaniana del desiderio: lontano dalla felicità da un lato; e sintesi di vita e di morte, dall'altro. Ecco la trama: mentre è felicemente re e sposo, Edipo viene a conoscenza di aver (inconsapevolmente) ucciso il padre e sposato la madre, e decide di infliggersi, per punizione, l'accecamento. Ora, scrive Lacan, con questa decisione Edipo lascia il luogo della sua (apparente) felicità ed entra in quello del suo desiderio:

Non sa neppure che mentre tocca la felicità, la felicità coniugale, e quella del suo mestiere di re, di essere la guida di una città felice, è con sua madre che

⁸⁶ Sem VII, 356-357. A questo punto comprendiamo, secondo Lacan, cosa sia la catarsi: guardando l'immagine di Antigone lo spettatore viene purificato (ecco la catarsi) da tutte le altre immagini con cui facilmente s'identifica, credendo di trovarvi l'Altro. «Quest'immagine, in ogni caso, è al centro della tragedia, è infatti quella, affascinante, di Antigone stessa. Del resto sappiamo bene che al di là dei dialoghi, al di là della famiglia e della patria, al di là degli sviluppi moralizzanti, è lei che ci affascina, nel suo fulgore *insopportabile*, in quel che ha che ci trattiene e ci lascia al tempo stesso interdetti, nel senso che ci intimidisce, in quel che ha di sconcertante – questa vittima così terribilmente volontaria. È dal lato di questo fascino che dobbiamo cercare il vero senso, il vero mistero, la vera portata della tragedia – dal lato del turbamento che esso comporta, dal lato delle passioni senza dubbio, ma delle passioni particolari che sono il timore e la pietà, poiché attraverso di loro [...] veniamo purgati, purificati da tutto ciò che è di quest'ordine. Quest'ordine, possiamo fin d'ora riconoscerlo – è, per l'esattezza, la serie dell'immaginario. E ne siamo purgati attraverso un'immagine tra altre. È proprio qui che dobbiamo porci la questione. Cos'è che costituisce il potere dissolvente di quest'immagine centrale, rispetto a tutte le altre, che sembrano improvvisamente ricadere su di essa, e svanire? L'articolazione dell'azione tragica ci illumina a questo proposito» (Sem VII, 314-315).

va a letto. Possiamo quindi porre la questione di che cosa significhi il trattamento che egli si infligge. Quale trattamento? Rinuncia proprio a quello che lo ha appassionato. Propriamente, egli è stato giocato, raggirato, dal suo stesso accesso alla felicità. Al di là del servizio dei beni, e persino della piena riuscita dei suoi servizi, egli entra nella zona in cui cerca il suo desiderio⁸⁷.

Se il desiderio di Antigone si presentava come determinazione a dare sepoltura al fratello, quello di Edipo si configura come desiderio di sapere, fino al punto da diventare la sua legge e la sua sventura (*Ate*): è la fedeltà tenace a questo desiderio a condurre Edipo alla morte.

Edipo a Colono, il cui essere è tutto intero nella parola formulata dal suo destino, presentifica la congiunzione della morte e della vita. Vive di una vita che è morte, la morte appunto che sta sotto la vita. [...] Una vita insiste per entrarci, ma esso esprime forse qualcosa di completamente al di là di questa vita, poiché quando andiamo alla radice di questa vita, e dietro al dramma del passaggio all'esistenza, non troviamo nient'altro che la vita congiunta alla morte. È qui che ci porta la dialettica freudiana⁸⁸.

Ora comprendiamo perché il desiderio è strettamente legato alla morte: la fedeltà al proprio desiderio che indirizza verso l'*altro* che è apparso nella propria vita come l'*Altro*, sottomette l'uomo fino alla morte! «La vita non pensa che a morire»⁸⁹. Questo è il senso del freudiano istinto alla morte⁹⁰.

Edipo ci mostra dove finisce la zona limite interna del rapporto con il desiderio. In ogni esperienza umana, questa zona è sempre rimandata al di là della morte, poiché l'essere umano comune regola la sua condotta su ciò che bisogna fare per non rischiare l'altra morte, quella che consiste semplicemente nel crepare di fame. *Primum vivere*, le questioni di essere vengono sempre rimandate a più tardi, il che non vuol dire che esse non siano lì all'orizzonte. Ecco le nozioni topologiche senza di cui è impossibile ritrovarci nella nostra esperienza...⁹¹.

A questo punto, alla luce del tragico affiorato da queste tragedie, Lacan può formulare l'etica della psicoanalisi.

⁸⁷ Sem VII, 382.

⁸⁸ Sem II, 295.

⁸⁹ Sem II, 296.

⁹⁰ È così che Lacan comprende Freud! Quest'ultimo, secondo Lacan, è stato indotto a introdurre il termine «*Todestrieb*» quando, scrivendo il *Disagio della civiltà*, ha intuito di essere frainteso dai suoi stessi discepoli. «*Trieb*», precisa Lacan non è «*Instinkt*» (cf Sem VII, 112-113).

⁹¹ Sem VII, 384.

c) L'etica della psicoanalisi

Smascherate le illusioni comunemente accettate circa l'etica e individuato il cuore del problema, Lacan propone una tesi conclusiva, sulla premessa che l'inconscio sia abitato da un senso:

Per attenerci a quel che si può dire come primo passo, che ognuno sa da tempo, e che è quel che c'è di più modesto nella nostra pratica, diciamo che la psicoanalisi procede attraverso un ritorno al senso dell'azione. Ecco che cosa, di per sé, giustifica che noi siamo nella dimensione morale. L'ipotesi freudiana dell'inconscio presuppone che l'azione dell'uomo, sano o malato egli sia, normale o morbosa essa sia, abbia un senso nascosto a cui si può arrivare. In questa dimensione, si concepisce subito la nozione di una catarsi che è purificazione, decantazione, isolamento di piani. Ecco una cosa che non è una scoperta, mi sembra, ma la posizione minima, che mi pare fortunatamente non essere troppo oscurata nella nozione comune che si può avere dell'analisi – rispetto a quanto accade a livello del vissuto, c'è un senso più profondo, che guida questo vissuto, al quale si può accedere, e le cose non dovrebbero essere più le stesse una volta che i due strati sono separati⁹².

Sullo sfondo di questa premessa comprendiamo immediatamente che l'etica della psicoanalisi proposta da Lacan non consiste nel ripristino di una morale naturale (come era, sebbene diversamente, sia l'etica kantiana che quella sadiana)⁹³, bensì nell'elaborazione delle forme che il desiderio intrattiene con l'Altro. È in relazione a questo rapporto con l'Altro che Lacan presenta, nella forma di una domanda, la sua tesi: «Hai agito in conformità al tuo desiderio?»⁹⁴.

Sta qui l'esperienza dell'azione umana, ed è per il fatto che sappiamo, meglio di coloro che ci hanno preceduto, riconoscere la natura del desiderio che è al centro di tale esperienza, che una revisione etica è possibile, che un giudizio etico è possibile, il quale ripresenta la questione nel suo valore di Giudizio Universale – Avete agito conformemente al desiderio che vi abita? Che non è una questione facile da sostenere. Ho la pretesa di dire che essa non è mai stata posta altrove con questa purezza, e che può esserlo solo nel contesto analitico⁹⁵.

⁹² Sem VII, 392.

⁹³ Cf Sem VII, 110.

⁹⁴ Sem VII, 391.

⁹⁵ Sem VII, 394. In riferimento a questa tesi, Lacan formula quattro corollari: la colpevolezza consiste nell'aver ceduto sul proprio desiderio; l'eroe è colui che può essere impunemente tradito, agire in conformità al proprio desiderio non è alla portata di tutti e, infine, non c'è altro bene che quello che comporta l'accesso al proprio desiderio (cf Sem VII, 401-404).

Sul significato di questa formula – «agire conformemente al proprio desiderio» – dovremo ritornare.

2. *Punti fermi nella costellazione lacaniana*

Ricostruita la «fenomenologia dello spirito» che Lacan ha sparpagliato nei diversi scritti, possiamo ora di individuare alcuni punti fermi del suo pensiero. Non intendiamo raccogliere in termini sistematici le riflessioni di chi, come sappiamo, non ha mai cercato di formalizzare in forma teorica l'esperienza descritta fenomenologicamente. Ci proponiamo semplicemente di chiarire alcuni concetti fondamentali emersi durante la fenomenologia. Iniziamo dal desiderio, «sole» della riflessione lacaniana, per poi soffermarci su quattro elementi che ci consentono, come fossero i «quattro punti cardinali», di orientarci nell'universo lacaniano.

2.1 Il sole dell'universo lacaniano: il desiderio

Per comprendere la nozione di desiderio dobbiamo innanzitutto prendere le distanze da due concezioni che, seppur comunemente accettate, Lacan giudica erranee: quella volgare e quella religiosa. La prima tende ad assimilare il desiderio al piacere: è proprio per evitare questa confusione che Freud scrive *Al di là del principio del piacere*, scoprendo, oltre il piacere istintivo (*Instinkt*), qualcosa di più radicale, un desiderio così forte da essere descritto come un istinto di morte (*Todestrieb*).

Quando Freud ci parla di un al di là del principio di piacere? Nel momento in cui gli analisti si sono impegnati sulla via di quel che Freud ha loro insegnato, e credono di sapere. Freud dice loro che il desiderio, è il desiderio sessuale, e loro lo credono. È appunto il loro torto – perché non capiscono cosa vuol dire. [...] Quando Freud sostiene che il desiderio sessuale è al centro del desiderio umano, tutti coloro che lo seguono gli credono, gli credono così tanto da persuadersi che sia tutto semplice, e che non resti che farne la scienza, la scienza del desiderio sessuale, come forza costante. Basta eliminare gli ostacoli, e la cosa andrà da sé. È sufficiente dire al paziente: lei non se ne accorge, ma l'oggetto è qui. Ecco che cosa si presenta a prima vista come l'interpretazione. Solo che non funziona. A questo punto – è questa la svolta – si dice che il soggetto resiste. Perché lo si dice? Perché l'ha detto Freud. Ma non si è capito che cosa voglia dire *resistere* più di quanto non si sia capito che cosa voglia dire *desiderio sessuale*⁹⁶.

⁹⁶ Sem II, 288-289.

Ritorniamo su tutto ciò, ma sottolineo di aver detto il *desiderio*, e non il *piacere*. Il piacere è ciò che limita la portata della misura umana – il principio di piacere è principio di omeostasi. Il desiderio, dal canto suo, trova il suo contorno, il suo rapporto fisso, il suo limite, ed è nel rapporto con questo limite che si regge come tale, superando la soglia imposta dal principio di piacere⁹⁷.

La seconda concezione, invece, tende a presentare il desiderio come aspirazione oceanica o infinita: nell'introduzione al *Disagio della civiltà*, Freud non si trattiene dal definire illusione tale presunto «sentimento oceanico originale», assimilato a un «senso dell'eternità»⁹⁸.

Se nel registro di una psicologia tradizionale si considerava volentieri il carattere non padroneggiabile, infinito del desiderio umano – vedendo in ciò il marchio di chissà qual divino zoccolo che vi avrebbe lasciato l'impronta – ciò che l'esperienza analitica ci permette di enunciare è piuttosto la funzione limitata del desiderio. Il desiderio, più di qualunque altro punto dell'umana misura, incontra da qualche parte il suo limite. [...] Non è un tratto personale di Freud il ripudio nel campo della sentimentalità religiosa di ciò che egli ha designato come aspirazione oceanica. La nostra esperienza è fatta per ridurre quest'aspirazione a un fantasma per assestarci altrove su punti fermi, e per rimetterla al posto di ciò che Freud chiamava, a proposito della religione, illusione⁹⁹.

Entrambe queste concezioni del desiderio misconoscono la natura limitata del desiderio umano: il desiderio si riferisce sempre a un limite. Questo limite è l'Altro: il desiderio dell'uomo è desiderio dell'Altro o, anche (tenendo presente che anche ciò che l'altro cerca è l'Altro) «desiderio dell'altro»¹⁰⁰. Ricondotto allo stadio dello specchio questo significa che il desiderio è desiderio («indistruttibile»¹⁰¹) di incontrare (ritrovare), guardando l'altro, quell'immagine ideale (l'Altro) in cui potersi riconoscere! Fin quando non l'incontro, resto mancante, non sono io: in questo senso Lacan definisce il desiderio anche come «mancanza-a-essere», espressione che deve essere intesa come «occasione mancata di essere qualche cosa»¹⁰². Impossibilità di essere, impossibilità di realizzarsi, impossibilità di soddisfare il proprio desiderio: questo vuol dire la definizione del desiderio come «mancanza-a-essere». Ora nella concezione lacaniana del desiderio due sono gli

⁹⁷ Sem XI, 31.

⁹⁸ S. FREUD, *Disagio della civiltà*, 1929; Torino, Boringhieri, *Opere*, vol. 10, 557-558.

⁹⁹ Sem XI, 31-32.

¹⁰⁰ Sem I, 220.

¹⁰¹ Sem XI, 33.

¹⁰² D. TARIZZO, *Il desiderio dell'interpretazione*, 51.

aspetti originali da mettere in evidenza: il motivo del riconoscimento e la dimensione linguistica del desiderio.

a) Il motivo del riconoscimento

Il primo tema era stato lungamente affrontato da Kojève nei suoi seminari sulla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel:

... ogni Desiderio umano, antropogeno, generatore dell'Autocoscienza, della realtà umana, è, in fin dei conti, funzione del desiderio di «riconoscimento». [...] Parlare dell'«origine» della Autocoscienza è dunque necessariamente parlare d'una lotta a morte in vista del «riconoscimento»¹⁰³.

Lacan valorizza appieno la categoria di riconoscimento in riferimento allo stadio dello specchio: il desiderio dell'uomo è desiderio di ritrovare l'Altro in cui riconoscersi e quindi essere riconosciuto dall'Altro nel proprio desiderio. Il desiderio è così desiderio di riconoscimento nel duplice senso: desiderio di potersi riconoscere nell'Altro e desiderio di essere riconosciuti dall'Altro (nel proprio desiderio di essere «di più e meglio» di quello che siamo, dunque di essere quello che vorremmo). Ora, questo riconoscimento è fondamentale per la soddisfazione del desiderio che, in termini psicoanalitici, chiamiamo «godimento»: senza il riconoscimento, viene meno anche il godimento. Quando invece ci incontriamo con uno sguardo capace di riconoscere (amabili) e di farci riconoscere in esso, allora ci sentiamo bene, siamo soddisfatti nel nostro desiderio. Godiamo: accade allora che l'io – quell'io sorto come istanza di difesa di fronte allo specchio – si ritrae. È quello che accade nell'esperienza dell'innamoramento: ci sentiamo riconosciuti, crediamo di vedere l'Altro incarnato nell'altro. Lentamente, però, l'esperienza ci insegna che niente riesce effettivamente a realizzare questo desiderio e, di più ancora, che neppure io so realmente quello che desidero: l'oggetto del desiderio è qualcosa a cui sono legato, ma questo qualcosa è «innominabile»¹⁰⁴! Quando lo nomina, Lacan lo chiama – come abbiamo visto – «Nome-del-Padre», «Altro dell'altro».

b) La dimensione linguistica del desiderio

Il secondo tema decisivo per la comprensione del desiderio è quello del linguaggio. Affiorato inizialmente nella forma di un grido

¹⁰³ A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Milano, Adelphi, 1996, 21.

¹⁰⁴ Sem II, 267.

durante lo stadio dello specchio¹⁰⁵, il linguaggio accompagna sempre il desiderio poiché è con esso che si riconosce o smentisce il desiderio. «La parola è essenzialmente il mezzo per essere riconosciuti»¹⁰⁶. Il processo, nel quale, riconoscendo l'Altro nell'altro, ci si riconosce e sorge l'io, è dunque accompagnato da un'espressione linguistica: come all'inizio ci si riconosce davanti allo specchio con un grido di stupore, così successivamente ci si riconosce di fronte all'altro rivolgendogli una parola. La parola rivolta all'altro presuppone sempre il riconoscimento dell'altro e questo genera sempre un riconoscimento di sé che ritorna nella forma di una parola:

Nella vera parola, l'Altro è ciò davanti a cui vi fate riconoscere. Ma non potete farvene riconoscere se non perché è già stato riconosciuto. Deve essere riconosciuto perché possiate farvi riconoscere. Questa dimensione supplementare, la reciprocità, è necessaria affinché valga quella parola di cui vi ho dato degli esempi tipici, *Tu sei il mio maestro* o *Tu sei la mia donna*, o anche la parola menzognera, che pur essendone il contrario, suppone parimenti il riconoscimento di un Altro assoluto, punto di mira al di là di tutto ciò che potete conoscere, e per il quale il riconoscimento non ha appunto da valere se non perché è al di là del conosciuto. È nel riconoscimento che lo istituite, e non come un elemento puro e semplice della realtà, un pedone, una marionetta, ma un assoluto irriducibile, dall'esistenza del quale come soggetto dipende il valore stesso della parola nella quale voi vi fate riconoscere. Vi è qui qualcosa che nasce. Dicendo a qualcuno *Sei la mia donna* [ovvero: riconoscendo lei come Altro, ndr], le dite implicitamente *Sono il tuo uomo* [dunque ricevete un riconoscimento di voi, in forma implicita, ndr], ma le dite anzitutto *Sei la mia donna*, cioè la istituite nella posizione di essere da voi riconosciuta, con il che lei potrà riconoscervi. Questa parola è dunque sempre un al di là del linguaggio [perché instaura una relazione, ndr]. E un tale impegno, come qualsiasi altra parola, fosse pure una menzogna, condiziona tutto il discorso che seguirà, e qui per discorso intendo, atti e procedure compresi, le contorsioni delle marionette prese nel gioco, e la prima siete voi stessi. A partire da una parola s'istituisce un gioco, paragonabile in tutto a ciò che accade in *Alice nel paese delle meraviglie*, quando i servitori e altri personaggi della corte della regina si mettono a giocare a carte vestendosi di queste carte, e divenendo in se stessi il re di cuori, la regina di picche e il fante di quadri. Una parola vi impegna a sostenerla con il vostro discorso, o a rinnegarla, a ricusarla o confermarla, a refutarla, ma più ancora, a piegarvi a tante cose che sono nella regola del gioco. E quand'anche la regina cambiasse la regola a ogni momento, questo non cambierebbe in nulla l'essenziale – una volta introdotti nel gioco dei simboli, siete sempre obbligati a comportarvi secondo una regola¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Cf Sem I, 221.

¹⁰⁶ Sem I, 295.

¹⁰⁷ Sem III, 61-32.

Ora, se comprendiamo che il riconoscimento dell'altro suscita un riconoscimento di me nella forma di una parola implicita, allora comprendiamo anche cosa intende dire Lacan quando afferma che l'inconscio è il discorso dell'Altro: se infatti, quando dico a qualcuno che vedo come Altro: «Tu sei il mio maestro», ritorna a me questo messaggio implicito: «Io sono il tuo discepolo», allora questo messaggio implicito che si deposita nel mio inconscio è la parola di colui che vedo come Altro, è la parola dell'Altro! È attorno a questa parola che si forma l'inconscio:

L'inconscio è quel discorso dell'Altro in cui il soggetto riceve, nella forma invertita che conviene alla promessa, il proprio messaggio dimenticato¹⁰⁸.

2.2 Quattro punti cardinali

Chiarita la concezione lacaniana del desiderio, prendiamo ora in considerazione altri concetti fondamentali del suo pensiero. In questa nuova riflessione, non potendo riferirci a un'opera sistematica, ci lasceremo guidare da uno schema proposto da Lacan stesso al termine del secondo seminario¹⁰⁹. Questo schema, «il mio piccolo quadrato»¹¹⁰, a cui Lacan ha fatto costantemente riferimento ritenendolo fondamentale per l'interpretazione dei fenomeni analitici¹¹¹, «sistema di orientamento nella nostra esperienza»¹¹², rappresenta, di fatto, l'unica formulazione teorica del suo pensiero.

¹⁰⁸ *La psicoanalisi e il suo insegnamento*, in Sc I, 431; cf anche Sem I, 107.

¹⁰⁹ Sem II, 309-314.

¹¹⁰ Sem III, 87.

¹¹¹ Sem III, 27.

¹¹² Sem III, 87.

Lo schema intende mettere in luce che esiste un rapporto tra l'Altro e il Soggetto dell'inconscio. È a fronte dell'Altro, immagine ideale apparsa per la prima volta di fronte allo specchio, che sorge il Soggetto dell'inconscio, Soggetto di desiderio, allucinato dall'Altro, in ricerca continua dell'Altro in cui riconoscersi. In questa ricerca, di fronte all'immagine dell'altro che di volta in volta viene a ricoprire per un individuo il posto dell'Altro, sorge l'io, proprio come inizialmente il bambino si era scoperto «io» di fronte all'immagine riflessa nello specchio. L'io è dunque il risultato della ricerca inconscia dell'Altro attraverso l'altro. La ricerca dell'Altro condotta dal Soggetto dell'inconscio avviene sempre attraverso la relazione con l'altro, una relazione che, in quanto fondata sull'immagine dell'altro, Lacan definisce immaginaria. Ecco il commento più puntuale con cui Lacan ha presentato lo schema, fondandolo nell'esperienza dello stadio dello specchio:

Bisogna supporre nell'uomo una certa apertura biologica, quella che cerco di definire quando vi parlo dello stadio dello specchio. La captazione totale del desiderio, dell'attenzione, suppone la mancanza. La mancanza è già lì quando parlo del desiderio del soggetto umano rispetto alla propria immagine, di quella relazione immaginaria estremamente generale che si chiama il narcisismo. I soggetti viventi animali sono sensibili all'immagine del loro tipo. Punto assolutamente essenziale, grazie a cui tutta la creazione vivente non è un'immensa ammucciata. Ma l'essere umano ha uno speciale rapporto con l'immagine che è la sua – rapporto di apertura, di tensione alienante. È qui che si inserisce la possibilità dell'ordine della presenza e dell'assenza, cioè dell'ordine simbolico. La tensione tra il simbolico e il reale è qui sottostante. Essa è sostanziale, se volete dare un senso puramente etimologico al termine di sostanza. Si tratta *upokeimenon*. Per tutti i soggetti umani esistenti, il rapporto tra A e S passerà sempre attraverso quei substrati immaginari che sono l'io e l'altro e che costituiscono la fondazione immaginaria dell'oggetto: A, *i*, *a*, S¹¹³.

¹¹³ Sem II, 407. Poco prima aveva commentato così lo schema: «Prima di lasciarvi, per dar rilievo a un punto finale su cui possiate orientarvi, riprenderò i quattro poli scritti più di una volta alla lavagna. Inizio con A, che è l'altro radicale, quello dell'ottava o nona ipotesi di Parmenide, polo reale della relazione soggettiva, cui Freud collega la relazione con l'istinto di morte. Avete poi qui *i*, l'io, e *a*, l'altro che non è affatto un altro, poiché è essenzialmente in coppia con l'io, in una relazione sempre riflessiva, intercambiabile: *l'ego* è sempre un *alter-ego*. Avete qui S, che è nello stesso tempo il soggetto, il simbolo, e anche *l'Es*. La realizzazione simbolica del soggetto, che è sempre creazione simbolica, è la relazione che va da A a S. Essa è soggiacente, inconscia, essenziale a ogni situazione soggettiva. Questa schematizzazione non parte da un soggetto isolato e assoluto. Tutto è legato all'ordine simbolico, da quando ci sono degli uomini al mondo e parlano» (Sem II, 405-406).

Ora, riferendoci a questo schema fondamentale, possiamo ritenere questi quattro elementi – l'A(ltro), il S(oggetto dell'inconscio); l'i(o) e l'a(ltro) – i punti fermi della costellazione lacaniana. Consideriamoli brevemente.

a) L'Altro

«Quest'Altro è esigito per situare *nel vero* la questione dell'inconscio»¹¹⁴: è l'esperienza psicoanalitica di Lacan, frutto di una convergenza tra le riflessioni sullo stadio dello specchio e l'esegesi dei testi di Freud, a porre al centro della psicoanalisi lacaniana la figura dell'Altro. L'Altro, affiorato come immagine ideale durante lo stadio dello specchio, è innanzitutto l'*object du désir*, oggetto primordiale del desiderio, *das Ding* ormai perduto:

Das Ding è proprio al centro nel senso che è escluso. Vale a dire che in realtà deve essere posto come esterno, questo *das Ding*, questo Altro preistorico impossibile da dimenticare, di cui Freud afferma la necessità della posizione originaria, sotto forma di qualcosa di *entfremdet*, di estraneo a me pur stando al centro di me, qualcosa che a livello d'inconscio, soltanto una rappresentazione rappresenta¹¹⁵.

Questo oggetto perduto, ormai estraneo¹¹⁶, struttura il rapporto dell'uomo con il mondo: l'uomo cerca continuamente di ritrovare *das Ding*, ma, non potendo riuscire nell'impresa, si lascia ingannare dai tanti oggetti¹¹⁷ che eleva di volta in volta al posto della Cosa e che Lacan chiama, ironicamente, «specchietti per le allodole»¹¹⁸.

Il problema del rapporto con l'oggetto deve essere letto freudianamente. È in un rapporto narcisistico, in un rapporto immaginario che di fatto lo vedete emergere. A questo livello l'oggetto si introduce nella misura in cui è continuamente intercambiabile con l'amore che il soggetto ha per la propria

¹¹⁴ *La psicoanalisi e il suo insegnamento*, in Sc I, 447.

¹¹⁵ Sem VII, 89.

¹¹⁶ Lacan lo chiama anche «*das Fremde*».

¹¹⁷ Lacan chiama i diversi oggetti elevati al rango della Cosa, oggetto *a*, dove «*a*» significa «altro». In una nota (cf *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi*, in Sc II, 527-579) ricorda che l'oggetto pulsionale parziale, l'oggetto *a* – rappresenta una sorta di «taglio» tra i campi dell'immaginario e del simbolico. Con questo si vuol dire che l'oggetto *a* non è collocabile semplicemente sul piano dell'immaginario: non è semplicemente l'immagine, perché rappresenta l'immagine sovraccaricata da un di più, cioè dall'averne fatto il simbolo dell'Altro. Tuttavia, non è collocabile nemmeno sul piano del simbolico: non è infatti semplicemente l'Altro, perché, rispetto ad esso, ne rappresenta un di meno.

¹¹⁸ Cf Sem VII, 125.

immagine. [...] Questo Ideale spicca il volo da solo, e viene all'interno del soggetto a dare forma a qualcosa che diventa preferibile e a cui ormai egli si sottometterà. Il problema dell'identificazione è legato a questo sdoppiamento psicologico, che mette il soggetto in una posizione di dipendenza rispetto a un'immagine idealizzata, forzata di se stesso, e a cui Freud darà sempre in seguito tanta importanza. È in questa relazione di miraggio che la nozione di oggetto è introdotta. Ma questo oggetto non è lo stesso che, all'orizzonte della tendenza, viene preso di mira. Tra l'oggetto strutturato dalla relazione narcisistica e *das Ding* c'è una differenza, ed è appunto sulla china di questa differenza che si situa secondo noi il problema della sublimazione¹¹⁹.

Alla luce della centralità irrinunciabile che riveste l'Altro nell'esperienza umana, possiamo dunque affermare che l'uomo non è mai solo: volgendosi all'altro, è sempre l'Altro che l'uomo cerca. Di più: «l'Altro è dunque il luogo in cui si costituisce io che parla con colui che sente»¹²⁰. L'Altro è sempre presente nella relazione tra due persone: può essere accantonato o misconosciuto, ma non annullato.

Ora, la stessa esperienza psicoanalitica che ci ha imposto di ammettere l'Altro nella forma della Cosa perduta del desiderio, ci impone anche di riconoscerne l'assenza: non riusciamo mai a ritrovare l'oggetto perduto poiché tale oggetto non esiste. Nel tentativo di spiegare questa assenza-presenza, Lacan ricorre all'immagine del vuoto attorno a cui le cose prendono consistenza:

Il vasaio fa il vaso a partire da una terra più o meno fine o raffinata, ed è a questo punto che i nostri predicatori religiosi ci fermano per farci ascoltare il gemito del vaso sotto la mano del vasaio. Il predicatore lo fa talvolta parlare, e nel modo più commovente, fino a farlo gemere, e chiedere al creatore per quale ragione venga trattato con tanta durezza, o al contrario con dolcezza. Ma quel che viene nascosto, nell'esempio della mitologia creazionista che vi sto citando, e stranamente proprio da coloro che si servono dell'esempio del vasaio, che è così fondamentale nell'iconografia dell'atto creatore – come vi dicevo sono sempre autori al limite del religioso e del mitico, e non senza ragione – è che il vaso è fatto a partire da una materia. Nulla è fatto a partire da nulla. Tutta la filosofia antica si articola a partire da questo. Se troviamo difficile pensare la filosofia aristotelica, è che deve essere pensata secondo una modalità che non omette mai che la materia è eterna, e che nulla è fatto da nulla. E perciò, essa rimane invischiata in un'immagine del mondo che non ha mai consentito nemmeno a un Aristotele – è tuttavia difficile immaginare in tutta la storia del pensiero umano uno spirito di tale potenza – di uscire dal recinto che rappresentava ai suoi

¹¹⁹ Sem VII, 122-123.

¹²⁰ Sem III, 323.

occhi la superficie celeste, e di non considerare il mondo, ivi compreso il mondo dei rapporti interumani, il mondo del linguaggio, come incluso nella natura eterna, che è fondamentalmente limitata. Ora, se considerate il vaso nella prospettiva che ho messo in rilievo all'inizio, come oggetto fatto per rappresentare l'esistenza del vuoto al centro del reale che si chiama la Cosa, questo vuoto, quale si presenta nella rappresentazione, si presenta appunto come un *nihil*, come nulla. Ed è per questo che il vasaio, proprio come voi a cui sto parlando, crea il vaso attorno a questo vuoto con la sua mano, lo crea proprio come il creatore mitico, *ex nihilo*, a partire dal buco¹²¹.

Solo l'immagine di un Vuoto attorno a cui tutte le cose sono create può valere, se non come spiegazione almeno come chiarificazione, di quanto raccolto dall'esperienza psicoanalitica. Così, in modo del tutto diverso da quello sviluppato dalla teologia classica, senza ammettere l'essere, ma solo il nulla, la psicoanalisi approda qui all'ipotesi creazionista: l'evoluzionismo non è in grado di spiegare il grande fossato che separa l'animale – che reagisce solo in modo immaginario dall'uomo – che agisce in forza di una capacità simbolica.

b) L'inconscio e il suo soggetto

Considerato tema specifico della psicoanalisi, l'inconscio è continuamente al centro delle riflessioni di Lacan che ne ha trattato ampiamente in un seminario – *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* (1964) – dedicato all'approfondimento delle nozioni principali della psicoanalisi: l'inconscio, la ripetizione, il transfert e la pulsione. La concezione lacaniana dell'inconscio affiora solo dopo aver riletto e commentato quella freudiana, liberandola da fraintendimenti e errori interpretativi:

L'inconscio freudiano non ha nulla a che fare con le forme dette di inconscio che l'hanno preceduto o accompagnato, o che ancora lo avvolgono. [...] L'inconscio di Freud non è affatto l'inconscio romantico della reazione immaginante. Non è il luogo della divinità della notte. [...] ... il fatto che Jung, *relais* dei termini dell'inconscio romantico, sia stato ripudiato da Freud, ci indica a sufficienza che la psicoanalisi introduce dell'altro. Ma neppure nel dire che l'inconscio così inghiottito-tutto, così eteroclitico, elaborato da Edouard Von Hartmann per tutta la vita di filosofo solitario, non è l'inconscio di Freud, non bisogna andar troppo in fretta...¹²².

Ciò che accomuna le concezioni romantiche pre-freudiane di inconscio, alle quali si vorrebbe ricondurre la concezione freudiana

¹²¹ Sem VII, 154-155.

¹²² Sem XI, 25-26.

stessa, è un dualismo nelle funzioni psichiche: «in cui l'inconscio si oppone al conscio come l'istintivo all'intellettuale, l'automatico al controllato, l'intuitivo al discorsivo, il passionale al razionalizzato, l'elementare all'integrato»¹²³. Ora, contrariamente a queste concezioni fondate su un dualismo del sistema psichico, Freud avrebbe invece scoperto qualcosa di assolutamente originale, paragonabile a una rivelazione:

A tutti questi inconsci, sempre più o meno affiliati a una volontà oscura considerata come primordiale, a qualcosa prima della coscienza, ciò che Freud oppone è la rivelazione che a livello dell'inconscio c'è qualcosa di omologo in tutti i punti a ciò che avviene a livello del soggetto – che c'è qualcosa che parla e che funziona in modo altrettanto elaborato che a livello del conscio, che perde così quello che sembrava essere il suo privilegio. Leggete in proposito il paragrafo di quel settimo capitolo intitolato *L'oblio dei sogni...* [...] Non mi accontento di questo massiccio riferimento. Vi ho sillabato punto per punto il funzionamento di ciò che anzitutto ci è proposto da Freud come il fenomeno dell'inconscio. Nel sogno, nell'atto mancato, nel motto di spirito, che cosa colpisce anzitutto? Il modo di inciampare con cui essi appaiono. Inciampo, mancamento, fessura. In una frase pronunciata, scritta, qualcosa viene a vacillare. Freud è calamitato da questi fenomeni, ed è lì che va a cercare l'inconscio. Lì qualcosa d'altro domanda di realizzarsi – qualcosa che appare, certo, come intenzionale, ma di una strana temporalità. Quel che si produce in questa beanza, nel senso pieno del termine *prodursi*, si presenta come *la trovata*. È così anzitutto che l'esplorazione freudiana incontra ciò che avviene nell'inconscio¹²⁴.

Ora, la scoperta freudiana, secondo Lacan, può essere sottolineata mettendone in luce due aspetti: la logica e il soggetto dell'inconscio.

Contrariamente alle concezioni dualistiche classiche, inclini a descrivere l'inconscio come il luogo dell'irrazionalità e della pulsione, contrapposto a quello della coscienza e della razionalità, Freud avrebbe invece scoperto una logica dell'inconscio omologa a quella caratteristica della coscienza: lungi dall'essere semplicemente il luogo dove si dovrebbe addensare quanto rimosso o rifiutato dalla coscienza, anche l'inconscio, omologamente alla coscienza, è articolato secondo una sua logica costituita da «*Gedanken*» (il termine è di Freud!)¹²⁵.

¹²³ *La psicoanalisi e il suo insegnamento*, in Sc I, 434.

¹²⁴ Sem XI, 26.

¹²⁵ «Quando Freud ha capito che era nel campo del sogno che doveva trovare la conferma di ciò che gli aveva insegnato l'esperienza dell'isterica, ed ha cominciato a inoltrarsi in esso con un ardimento veramente senza precedenti, che cosa ci ha allora detto dell'inconscio? Egli lo afferma costituito essenzialmente non da ciò che la coscienza può evocare, estendere, reperire, far uscire dal subliminare, ma da ciò

Laddove finora si è preteso vedere qualcosa di insensato, la psicoanalisi freudiana ha quindi reintrodotta un senso¹²⁶: non facciamo mai nulla a caso¹²⁷, nell'inconscio è riposto il senso delle nostre azioni, quel senso che sembra sfuggire alla coscienza raziocinante!¹²⁸.

In secondo luogo, oltre ad aver scoperto una logica nell'inconscio, Freud ha rilevato anche i luoghi in cui questi «pensieri inconsci» si manifestano. Si tratta, come noto, dei sogni, del motto di spirito, del lapsus... cioè di espressioni linguistiche che svelano che qualcosa sembra precedere, scavalcare il soggetto cosciente. Si tratta di qualcosa che, lasciandosi intravedere nelle forme descritte, svela nell'inconscio la presenza di un soggetto animato da un desiderio non ancora realizzato che cerca insistentemente di realizzarsi:

Il soggetto che parla deve per forza essere ammesso come soggetto. E perché? Per il semplice motivo che è capace di mentire. Cioè, che è distinto da quel che dice. Ebbene, Freud scopre nell'inconscio la dimensione del soggetto parlante, del soggetto parlante in quanto ingannatore. Nella scienza il soggetto in fin dei conti non è mantenuto altro che sul piano della coscienza, dato che la x soggetto nella scienza è in fondo lo scienziato. È colui che possiede il sistema della scienza a mantenere la dimensione del soggetto. È il soggetto, nella misura in cui è il riflesso, lo specchio, il supporto del mondo oggettuale. Freud, al contrario, ci dimostra che nel soggetto umano esiste qualcosa che parla, che parla nel senso pieno della parola, cioè qualcosa che mente con cognizione di causa e fuori dall'apporto della coscienza. Questo è, nel senso evidente, imposto, sperimentale del termine, reintegrare la dimensione del soggetto. Contemporaneamente questa dimensione non si confonde più con l'ego. L'io è decaduto dalla sua posizione assoluta nel soggetto. L'io assume statuto di miraggio, come il resto, non è più altro che un elemento delle relazioni oggettuali del soggetto. Ci siete?¹²⁹.

Sintetizzata e riespressa in questo modo la scoperta freudiana, Lacan ha cercato di sviluppare entrambi gli aspetti: l'approfondimento della logica dell'inconscio lo ha portato a scoprirne la struttura linguistica, l'approfondimento del soggetto dell'inconscio lo ha por-

che gli è, per essenza, rifiutato. E come lo chiama Freud? Con lo stesso termine con cui Cartesio designa ciò che prima ho chiamato il suo punto d'appoggio: *Gedanken*, pensieri. Ci sono dei pensieri nel campo dell'aldilà della coscienza, ed è impossibile rappresentare questi pensieri altrimenti che in quella stessa omologia di determinazione in cui si trova il soggetto dell'io *penso* in rapporto con l'articolazione dell'io *dubito* (Sem XI, 44-45). Cf anche Sc I, 252.

¹²⁶ Cf Sem I, 3; Sem III, 279.

¹²⁷ Cf Sem II, 239.

¹²⁸ Cf Sem VII, 392.

¹²⁹ Sem I, 241-242.

tato a evidenziarne lo statuto etico. Consideriamo brevemente questi sviluppi.

1. Freud aveva scoperto la logica o il senso dell'inconscio, pervaso, in forma omologa con quanto avviene nella coscienza, da «pensieri inconsci». Conseguentemente, afferma Lacan, se nell'inconscio vi è qualcosa di simile al pensiero, se c'è dunque omologia tra coscienza e inconscio, allora se ne deve dedurre una tesi fondamentale: come la coscienza si esprime nel pensiero e il pensiero si struttura in un linguaggio, così anche «l'inconscio è strutturato come un linguaggio»¹³⁰.

Se ammettiamo l'esistenza dell'inconscio quale Freud lo articola, dobbiamo supporre che questa frase, questa costruzione simbolica, ricopre con la sua trama tutto il vissuto umano, che è sempre lì, più o meno latente, e che è uno degli elementi necessari all'adattamento umano. Che questo avvenga senza che ci si pensi, per lungo tempo avrebbe potuto essere qualificato come un'enormità, ma non può essere così per noi – l'idea stessa di un pensiero inconscio, questo grande paradosso pratico apportato da Freud, non vuol dire nient'altro. Quando Freud formula il termine di pensiero inconscio aggiungendo nella sua *Traumdeutung*, *sit venia verbo*, non dice nient'altro che questo, che pensiero vuol dire la cosa che si articola come linguaggio. A livello della *Traumdeutung*, non c'è altra interpretazione di quel termine. Questo linguaggio, potremmo chiamarlo interno, ma questo aggettivo falsa già tutto. Questo monologo cosiddetto interiore è in perfetta continuità con il dialogo esteriore, ed è proprio per questa ragione che possiamo dire che l'inconscio è anche il discorso dell'altro. Se c'è qualcosa dell'ordine del continuo, non lo è in ogni istante. Anche lì bisogna cominciare a dire quel che si vuol dire, andare nel senso in cui si va, e sapere allo stesso tempo correggerlo. Ci sono leggi d'intervallo, di sospensione, di risoluzioni propriamente simboliche, ci sono delle sospensioni, delle scansioni che segnano la struttura di ogni calcolo, che fanno appunto sì che non sia in modo continuo che si iscrive, diciamo, questa frase interiore. Questa struttura, che è già collegata alle possibilità ordinarie, è la struttura stessa, o inerzia, del linguaggio. Ciò di cui si tratta per l'uomo, è proprio di cavarsela con questa modulazione continua, in modo che non lo occupi troppo. Ecco perché le cose si aggiustano in modo tale che la sua coscienza se ne distolga. Soltanto, ammettere l'esistenza dell'inconscio vuol dire che, anche se la sua coscienza se ne distoglie, la modulazione di cui parlo, la frase con tutta la sua complessità, continua in ogni caso. Non c'è altro senso possibile da dare all'inconscio freudiano che questo¹³¹.

¹³⁰ Sem XI, 21.

¹³¹ Sem III, 132-133.

Ora, se l'inconscio è strutturato come un linguaggio, è necessario approfondire la linguistica per comprendere la struttura dell'inconscio¹³². Lacan non si sottrae a questa fatica e attraverso questo studio, riesprime la struttura dell'inconscio e ne approfondisce, ulteriormente, la logica.

Per quanto riguarda la struttura, la linguistica permette a Lacan di cogliere che «L'inconscio non è il primordiale né l'istintuale, e di elementare conosce soltanto gli elementi del significante»¹³³. Conformemente al linguaggio, l'inconscio si caratterizza innanzi tutto per uno «scivolamento del significato sotto il significante»¹³⁴. Nell'incon-

¹³² Cf *La Cosa freudiana*, in Sc I, 404. L'interesse di Lacan per la linguistica deve essere datato nel 1931 quando, attraverso un testo di H. Delacroix, inizia a conoscere il contenuto del *Corso di linguistica generale* di F. de Saussure, pubblicato nel 1915. È così che Lacan incontra la teoria linguistica che diverrà decisiva negli sviluppi del suo pensiero a partire dagli anni '50. I testi di Lacan più significativi sul linguaggio si trovano all'interno dei due volumi degli Scritti: segnaliamo in particolare l'articolo *L'istanza della lettera dell'inconscio o la ragione dopo Freud*, contenuto nel primo volume degli *Scritti*, e magistralmente commentato da J.-L. Nancy e P. Lacoue-Labarthe. Per non appesantire eccessivamente l'esposizione riportiamo in nota le affermazioni indispensabili per comprendere la riflessione lacaniana sul linguaggio. Studiando il linguaggio ci si imbatte subito in una distinzione fondamentale, quella tra significante e significato. Significante e significato formano due reti di relazioni non sovrapponibili. La rete del significante rappresenta la struttura sincronica del materiale linguistico: qui ogni elemento svolge il suo ruolo per il fatto di essere differente dagli altri elementi. La rete del significato designa, invece, l'insieme delle significazioni ovvero dei discorsi pronunciati. Tra il significante e il significato esiste una relazione che la linguistica, come ogni scienza moderna, presenta nella forma di un algoritmo: S/s (Significante su significato). Decisivo in questo algoritmo è il primato del significante sul significato e la presenza della sbarra che rappresenta una distinzione fondamentale tra il significante e il significato. Questa distinzione sta ad indicare che un significante può sempre essere utilizzato per indicare una significazione (significato) differente da quella che ha ricoperto fino a quel momento: l'indipendenza del significante dal significato rappresenta per Lacan «la regola d'oro» (Sem IV, 313-314). «Il significante rappresenta un supporto indeterminato intorno a cui si raggruppa e si condensa un certo numero, nemmeno di significati, ma di serie di significati, che vergono a convergere grazie all'esistenza di questo significante e a partire da esso» (Sem III, 361-362). Il modo con cui significante e significato si legano può dar luogo a due strutture fondamentali del linguaggio: la metafora e la metonimia. La metonimia consiste nell'usare un significante (S') al posto di un altro (S), in forza della connessione all'interno della stessa catena significante, senza però incidere effettivamente nella determinazione del significato inizialmente sotteso al primo significante S (cf Sc I, 500). Il caso della metafora è differente: qui la significazione (il significato) avviene in forza della sostituzione dei significanti, così che il nuovo significante che prende il posto del precedente interviene effettivamente a determinare il senso della significazione! (Cf Sc I, 501-502).

¹³³ *L'istanza della lettera dell'inconscio*, in Sc I, 517.

¹³⁴ *L'istanza della lettera dell'inconscio*, in Sc I, 506.

scio le immagini operano come significanti, sotto i quali «scivolano» diversi possibili significati. Per questo non possiamo prendere semplicemente un'immagine affiorata nell'inconscio e riportarla alla sua significazione più comune, e, per lo stesso motivo, non possiamo classificare le immagini più comuni dell'inconscio nell'intento di tracciarne una loro significazione ricorrente! Inoltre, come nel caso della metonimia, così anche nell'inconscio una parola o immagine potrà sostituirne un'altra realizzando così quello che Freud aveva chiamato «spostamento». Infine, come accade nel caso della metafora, così nell'inconscio una parola potrà stare al posto di un'altra, sovrappondendone i significati, realizzando in questo modo quello che Freud aveva nominato «condensazione».

Per quanto riguarda la logica, lo studio del linguaggio consente a Lacan di affermare che il significante colloca l'uomo all'interno di un orizzonte simbolico che lo precede e lo determina con delle leggi precise:

Uno psicoanalista deve collocarsi con sicurezza nell'evidenza che l'uomo, da prima della nascita e al di là della morte, è preso nella catena simbolica, che ha fondato il linguaggio prima che vi si ricamasse la storia, – e rompersi all'idea che proprio nel suo stesso essere, nella sua personalità totale, come comicamente ci si esprime, egli è effettivamente preso come un tutto, ma a mo' di pedina, nel gioco del significante e prima ancora che gliene siano trasmesse le regole, ammesso che finisca per sorprenderle, – ordine di priorità che va inteso come un ordine logico, cioè sempre attuale. Eteronomia del simbolico di cui nessuna preistoria ci permette di cancellare il taglio con cui si instaura. Al contrario, tutto ciò che essa ci consegna non fa che scaricarla sempre di più: arnesi la cui forma seriale ci fa volgere più verso il rituale della loro fabbricazione che verso gli usi cui possono essere stati adattati, – cumuli che non mostrano altro che il simbolo anticipatore dell'ingresso del simbolico nel mondo, – sepolture che, al di là di ogni motivazione che possiamo sognar loro, sono edifici che la natura non conosce. Questa esteriorità del simbolico in rapporto all'uomo è la nozione stessa di inconscio. E Freud ha costantemente provato di tenere ad essa come al principio stesso della sua esperienza¹³⁵.

Ora, la psicoanalisi scommette sul fatto che esiste – senza poterlo spiegare¹³⁶ – un significante primordiale tutelato da una legge primaria, attorno al quale si strutturano tutti gli altri significanti, dunque

¹³⁵ *Situazione della psicoanalisi nel 1956*, in Sc I, 463.

¹³⁶ Freud non lo spiega, semplicemente lo esemplifica attraverso il ricorso al mito di Edipo. I miti, secondo Lacan, rivelano che esistono dei «significanti di base, senza i quali l'ordine dei significati umani non potrebbe stabilirsi» (Sem III, 235-236).

tutto l'ordine simbolico. Il significante di cui parliamo è l'essere padre o il Nome-del-Padre, la legge è quella dell'interdizione dell'incesto. È questo significante che struttura inizialmente e fondamentalmente il mondo umano al punto tale che, come abbiamo già detto, la sua assenza o la sua assunzione in forma solo parziale o distorta comporta l'insorgere di una patologia:

La proibizione dell'incesto non ne è quindi che il cardine soggettivo, messo a nudo dalla tendenza moderna a ridurre alla madre e alla sorella gli oggetti proibiti alle scelte del soggetto, senza che del resto si dia licenza aldilà. Questa legge si lascia dunque riconoscere a sufficienza come identica a un ordine di linguaggio. Nessun potere infatti, senza le nominazioni della parentela, è in grado d'istituire l'ordine delle preferenze e dei tabù che annodano e intrecciano attraverso le generazioni il filo delle discendenze¹³⁷.

2. L'inconscio è quindi abitato da un significante, quello del Nome-del-Padre che alimenta continuamente nell'uomo il desiderio di trovare qualcuno che ne sia realmente il portatore. Questo significante si è affermato nell'inconscio attraverso la fase dell'Edipo: il desiderio, sorto di fronte allo specchio, di trovare l'Altro in cui riconoscersi, è diventato, attraverso il confronto col padre, desiderio di incontrare l'Altro portatore del Nome-del-Padre. È però una ricerca destinata a restare senza compimento: il padre simbolico – questo dice Freud rappresentandolo come morto – non esiste:

Se dall'altra parte si considera la preferenza che Freud ha continuato a dare al suo *Totem e Tabù*, e l'ostinato rifiuto da lui opposto ad ogni relativizzazione dell'uccisione del padre considerata come dramma inaugurale dell'umanità, si riesce a concepire che ciò che in tal modo egli tiene fermo è la primordietà del significante rappresentato dalla paternità al di là degli attributi che essa agglutina e di cui il legame della generazione è soltanto una parte. Questa portata di significante appare inequivocabilmente nell'affermazione così prodotta per cui il vero padre, il padre simbolico, è il padre morto. E la connessione della paternità con la morte, che Freud esplicitamente rileva in diverse relazioni cliniche, permette di vedere donde questo significante tragga il suo rango primordiale¹³⁸.

Nonostante sia destinata al fallimento questa ricerca dell'Altro non si interrompe mai: l'inconscio rappresenta, da questo punto di vista, il luogo in cui sono depositate le tracce delle relazioni nate con l'altro di volta in volta eletto al rango dell'Altro. Per questo, afferma Lacan,

¹³⁷ *Funzione e campo della parola e del linguaggio*, in Sc I, 270.

¹³⁸ *Situazione della psicoanalisi nel 1956*, in Sc I, 464.

approfondendo il pensiero di Freud, l'inconscio possiede uno statuto etico, lì sono depositate le ferite e i cedimenti aperti dal desiderio:

Non è in modo impressionistico che voglio dire che qui il suo modo di procedere è etico – non penso al famoso coraggio del sapiente che non indietreggia di fronte a nulla – immagine da temperare, come tutte le altre. Se qui formulo che lo statuto dell'inconscio è etico e non ontico, è appunto perché Freud dal canto suo non mette innanzi questo quando dà all'inconscio il suo statuto¹³⁹.

c) L'io e l'altro¹⁴⁰

Il punto di partenza della riflessione lacaniana sull'io è ancora una volta la concezione freudiana. Freud aveva scoperto la presenza di un soggetto nell'inconscio, distinto dal soggetto che si esprime coscientemente nell'io penso. Ora, è proprio in relazione alla difficoltà di articolare questo soggetto dell'inconscio e l'io del pensiero cosciente che sorgono i due principali errori interpretativi. Il primo consiste nell'immaginare un dualismo tra il sistema conscio e l'inconscio:

Freud ha accentuato la teoria dell'io a fini che non sono misconoscibili. Si trattava di evitare due scogli. Il primo è il dualismo. C'è una sorta di mania in un certo numero di analisti, che consiste nel fare dell'inconscio un altro io, un cattivo io, un doppio, un simile simmetrico all'io – mentre la teoria dell'io in Freud è fatta, al contrario, per mostrare che ciò che chiamiamo il nostro io è una certa immagine che abbiamo di noi, che ci dà un miraggio, di totalità indubbiamente¹⁴¹.

Il secondo errore, all'opposto, consiste nell'immaginare un'unità frutto di un io autonomo¹⁴², pensato come funzione di sintesi¹⁴³ che, in forza di un'illusoria maturazione o sviluppo, riafferma il proprio primato sull'inconscio:

Freud infatti, pur riconducendo a un centro la personalità che parla dell'inconscio, ha voluto evitare il miraggio della famosa *personalità totale* che non ha mancato di riprendere il sopravvento attraverso la scuola americana, la quale non smette di gargarizzarsi con questo termine, per esaltare la restaurazione del primato dell'io. Questo è un completo misconoscimento dell'insegnamento di Freud. La personalità totale è precisamente ciò che

¹³⁹ Sem XI, 35.

¹⁴⁰ Il terzo e il quarto elemento dello schema interpretativo elaborato da Lacan concerne l'io e l'altro. Li consideriamo insieme dal momento che, come vedremo, non si dà mai l'io senza l'altro.

¹⁴¹ Sem III, 287.

¹⁴² Cf Sem II, 15.

¹⁴³ Cf *La Cosa freudiana*, in Sc I, 412.

Freud intende distinguere come fondamentalmente estraneo alla funzione dell'io, quale è stata vista fino a oggi dagli psicologi¹⁴⁴.

Pensare correttamente la funzione dell'io, fedelmente all'insegnamento di Freud, significa articolare correttamente il rapporto tra il soggetto dell'inconscio e l'io. Solo all'interno di questa articolazione possiamo comprendere il posto che Lacan attribuisce all'io. Ora, dato che Lacan sviluppa questa articolazione riferendosi allo stadio dello specchio è innanzitutto ad esso che dobbiamo volgere la nostra attenzione, concentrandoci poi, in un secondo momento, più direttamente sull'io. Di fronte allo specchio il bambino, inizialmente spaesato, si identifica con l'immagine riflessa che gli restituisce quella totalità e padronanza di sé che ancora non possiede: avverte il desiderio di essere altro, diverso ma, non potendo realizzarlo, ripiega, difensivamente, sull'immagine riflessa e, identificandovisi, esclama: «Questo sono io»¹⁴⁵. Ora, come inizialmente davanti allo specchio, così nella vita l'io nasce sempre di fronte all'immagine dell'altro, identificandosi con l'immagine dell'altro («L'io nasce in riferimento al tu»¹⁴⁶): non però con un'immagine qualsiasi, ma solo davanti a quella che per un istante riesce a rilanciare il desiderio del soggetto: «Non avviene tutti i giorni d'incontrare ciò che è fatto per darvi la giusta immagine del vostro desiderio»¹⁴⁷. Dire a una persona «Tu sei la mia donna» o «Tu sei il mio maestro» significa riceverne in risposta, nell'inconscio, queste frasi: «Io sono il tuo uomo», «Io sono il tuo discepolo»; ma questo avviene solo se inizialmente si vede nell'altro (la donna, il maestro) l'Altro: solo così ci si riconosce come io, identificandosi nell'immagine dell'altro cioè nell'immagine di me che l'altro mi restituisce (quella dell'uomo, quella del discepolo). Per questo, scrive Lacan, l'io non è il frutto di uno sviluppo ma delle sue identificazioni: l'io è un «miraggio», «somma di identificazioni»¹⁴⁸, o, «Se mi concedete l'immagine, l'io è come la sovrapposizione di diversi mantelli raccattati tra ciò che chiamerei le cianfrusaglie del proprio magazzino di materiali»¹⁴⁹. Ricostruire queste identificazioni significa ricostruire il volto dell'Altro

¹⁴⁴ Sem III, 287.

¹⁴⁵ A questo punto comprendiamo perché Lacan definisca l'io una funzione immaginaria: «L'io, che cos'è? Non è fatto da istanze omogenee. Alcune sono delle realtà, altre sono delle immagini, delle funzioni immaginarie. L'io stesso è una di queste» (Sem I, 132).

¹⁴⁶ Sem I, 207.

¹⁴⁷ Sem I, 178.

¹⁴⁸ Sem II, 264-265.

¹⁴⁹ Sem II, 200.

apparso nella storia di un uomo, facendone emergere il desiderio. Questo è il compito della psicoanalisi:

Per il soggetto il disinserimento del suo rapporto con l'altro fa variare, lucicare, oscillare, completa e decompone l'immagine del proprio io. Il punto è che egli la percepisca nella sua completezza, dato che ad essa non ha mai avuto accesso, affinché possa riconoscere tutte le tappe del suo desiderio, tutti gli oggetti che man mano hanno apportato a quest'immagine la sua consistenza, il suo nutrimento, la sua incarnazione. Si tratta di far costituire dal soggetto, attraverso riprese e identificazioni successive, la storia del proprio io. Il rapporto parlato, esitante, con l'analista tende a produrre nell'immagine di sé variazioni assai ripetute, assai ampie, anche se sono infinite-sime e limitate, perché il soggetto colga le immagini catturanti, che sono alla base della costituzione del suo io¹⁵⁰.

Giunti a questo punto possiamo fermarci: abbiamo iniziato ad ascoltare Lacan nella speranza di poter approfondire, attraverso il suo pensiero, la comprensione della struttura della coscienza umana e, in particolare, il suo rapporto con l'inconscio. Ora, dopo averlo seguito nella ricostruzione fenomenologica dell'esistenza e nella riflessione sui suoi punti essenziali, possiamo finalmente avviare il confronto con la riflessione teologica.

PARTE II: PSICOANALISI E TEOLOGIA

Avventurandoci ora nel confronto tra la psicoanalisi lacaniana e la riflessione teologica avanziamo subito due premesse: dobbiamo ammettere che Lacan era molto probabilmente ateo, nonostante – ed è la seconda precisazione preliminare – dobbiamo contemporaneamente riconoscere anche che tutta la sua riflessione è fortemente impregnata di concetti cristiani¹⁵¹. Così, se quest'ultima premessa le-

¹⁵⁰ Sem I, 226.

¹⁵¹ Nato in una famiglia cattolicissima, formato in ambienti scolastici rigorosamente cattolici, tra il 1923 e il 1925, all'età di 23-24 anni Jacques Lacan abbandona definitivamente la fede cristiana: le sue successive manifestazioni di interesse nei confronti del cattolicesimo – la dichiarazione dell'appartenenza della sua dottrina alla tradizione cristiana» (É. Roudinesco, *Jacques Lacan*, 221), delle «buone intenzioni cristiane del suo insegnamento» (Id., 222) – non rappresentano mai una reale conversione. Lo riconobbe anche il fratello minore, Marc-François (entrato nel monastero benedettino di Hautecombe nel 1929), quando, celebrando l'Eucaristia due giorni dopo la morte di Jacques «propose ai fedeli di pregare per il fratello. Ricordò che tutta la sua opera era impregnata di cultura cattolica, sebbene «la Chiesa e il Vangelo non fossero presenti in maniera essenziale» (Id., 438).

gittima e stimola ulteriormente il confronto, la prima ci mette in guardia dal pericolo di compiere trasposizioni indebite dalla psicoanalisi alla teologia. Premesso questo, iniziamo la seconda parte del nostro articolo, segnalando innanzitutto le riflessioni che avvicinano teologia e psicoanalisi lacaniana.

1. *In cammino con Lacan*

La teologia rimprovera oggi la cultura occidentale, sorta sulle ceneri della «morte di Dio» – proclama dell'uomo folle nietzscheano – di aver perso i sentieri della verità: alla «morte di Dio», da sempre referente e custode della verità e della giustizia dell'esistenza, è seguita la rinuncia a interrogarsi sulla verità. Eppure, osserva Sequeri, nella frettolosa rincorsa a sottoscrivere questa rinuncia, troppo raramente ci si interroga sul percorso che ci ha condotti a questo risultato:

È stato curiosamente facile, *troppo* facile, in questi decenni legittimare la 'morte di Dio' – certamente luogo in cui si discute della *fides* originaria, se mai ve n'ha una – come punto di non ritorno per la discussione dell'intera *ratio* occidentale. Nemmeno in tale occasione però si è discussa filosoficamente la rimozione della fede dalla struttura originaria come *causa* del mortale fraintendimento anaffettivo del divino: che ha corrotto la filosofia e corroso anche la metafisica¹⁵².

Se il percorso che approda alla rimozione della verità, passando per la «morte di Dio», inizia con la rimozione della fede dalla struttura originaria della coscienza, non dovremmo allora mettere a tema accuratamente una riflessione sulla struttura della coscienza? Non dovremmo ridiscutere quella tradizione filosofica che lungo la modernità ha dapprima limitato (Kant), poi decostruito (Feuerbach) e, infine, sospettato dell'affidabilità della coscienza (Nietzsche, Marx)¹⁵³? Riconsiderare questa tradizione in vista di una riapertura del «processo alla coscienza», nell'intento di riabilitarne il profilo credente, rilanciando contemporaneamente la questione della verità è compito a cui la teologia non può sottrarsi, se vuole continuare a parlare sensatamente di Dio all'uomo contemporaneo. Ora, proprio su questo campo di battaglia, in difesa della dignità della coscienza e della riabilitazione della questione della verità, la teologia incontra in Lacan un alleato inaspettato! Egli combatte naturalmente per la propria causa (psicoa-

¹⁵² P. SEQUERI, *L'idea della fede*, 193.

¹⁵³ Cf P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 329-343.

nalitica e non teologica), ma il terreno di battaglia in parte coincide: anche Lacan, infatti, si è trovato, in primo luogo, a ridiscutere la concezione moderna di coscienza proponendo, parallelamente, un nuovo modello per pensare il soggetto; e, in secondo luogo, a reintegrare la questione della verità. Consideriamo il punto di vista lacaniano sulla modernità e sui suoi esiti post-moderni, la sua proposta per un ripensamento del soggetto, quindi formuliamo alcuni risultati condivisi tra teologia e psicoanalisi, concludendo con una domanda finale.

1.1 Critica alla modernità e ai suoi esiti post-moderni: reintegrazione della questione della verità

Introducendo il suo secondo seminario, dedicato allo studio de *L'Io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi* (1954-1955), Lacan precisa l'interesse della ricerca psicoanalitica prendendo le distanze da due tradizioni affermatesi lungo la modernità: quella filosofica fondata sul *Cogito* cartesiano e quella «moralista», approdata a Nietzsche. Ad entrambe queste tradizioni, la prima incline a ritenere la verità appannaggio del pensiero cosciente, la seconda propensa a dubitare della possibilità di conoscere la verità, Lacan contrappone la scoperta freudiana: la verità è la parola del desiderio che risiede nell'inconscio.

Il senso di un ritorno a Freud è un ritorno al senso di Freud. E il senso di ciò che ha detto Freud può essere comunicato a chiunque perché, anche se rivolto a tutti, ciascuno vi sarà interessato: basterà una parola a farlo sentire, la scoperta di Freud mette in questione la verità, e non v'è chi la verità non riguardi personalmente. Confessate che è un discorso ben strano questo, gettarvi in faccia questa parola che passa quasi per malfamata, proscritta com'è dalle buone compagnie. Domando tuttavia se tale parola non sia iscritta nel cuore stesso della pratica analitica, dato che questa rifà sempre la scoperta del potere della verità in noi e fino nella nostra carne¹⁵⁴.

Vediamo nel dettaglio la critica di Lacan.

a) Critica alla tradizione dei moralisti

Iniziamo con la critica alla tradizione che

... si iscrive in una tradizione parallela a quella dei filosofi, la tradizione dei moralisti. Che non è gente che si specializza nella morale, ma che introduce una prospettiva detta di verità nell'osservazione dei comportamenti morali

¹⁵⁴ *La Cosa freudiana*, in Sc I, 395.

o dei costumi. Questa tradizione sfocia nella *Genealogia della morale* di Nietzsche, che rimane del tutto in questa prospettiva, in qualche modo negativa, secondo la quale il comportamento umano come tale è ingannato. È in questo incavo, in questa tazza, che viene riversata la verità freudiana. Siete ingannati, certo, ma la verità è altrove. E Freud ci dice dove¹⁵⁵.

Questa tradizione ispira certamente (come del resto il nome di Nietzsche suggerisce) il pensiero contemporaneo: rafforza lo scetticismo post-moderno circa le possibilità conoscitive del soggetto; impone di rinunciare, all'interno dei dibattiti pubblici, a cercare la verità; concede spazio al punto di vista dell'altro solo se presentato senza alcuna pretesa veritativa. «Soggettivo» diviene sinonimo di «arbitrario». Ora, contrariamente a questa tradizione che, avvertendo la facilità con cui l'uomo s'inganna, conclude con la certezza che la coscienza dell'uomo sia coscienza menzognera, Lacan ribadisce il punto di vista freudiano: c'è una verità che parla nell'inconscio e di cui possiamo divenire coscienti! È la verità del rapporto dell'uomo, del suo desiderio, con l'Altro, che si può manifestare anche attraverso la forma della menzogna¹⁵⁶! Si tratta ora di capire come attorno a questa verità si struttura il soggetto, prima, però, ascoltiamo anche la critica alla tradizione filosofica.

b) Critica alla tradizione cartesiana

La critica alla tradizione filosofica affiora nel confronto tra la scoperta freudiana e quella scoperta che ha segnato tutta la modernità: il *cogito* cartesiano. Lacan, che aveva avuto occasione di meditare lungamente sul pensiero cartesiano durante i primi anni della sua formazione intellettuale, osserva che, sorprendentemente, Freud e Cartesio hanno seguito lo stesso procedimento, approdando però ad esiti differenti: muovendo i primi passi dal dubbio, Cartesio ha scoper-

¹⁵⁵ Sem II, 13.

¹⁵⁶ Commentando il caso di una giovane omosessuale, Lacan mette in luce come la verità di cui vive il soggetto dell'inconscio possa affiorare sia nella forma dell'errore che in quella della menzogna: «Se la manifestazione tipica dell'inconscio può essere mendace, [Freud] sente già in anticipo le obiezioni che gli faranno. *Se ci mente anche l'inconscio, di cosa possiamo fidarci?* diranno i discepoli. Così fa loro una lunga spiegazione in cui mostra come possa succedere e da cui risulta come questo non contraddica affatto la teoria. La spiegazione è un tantino tendenziosa, resta però che è esattamente questo a essere posto in primo piano da Freud nel 1920 – l'essenziale di quel che sta nell'inconscio è il rapporto del soggetto con l'Altro come tale e questo rapporto implica alla ba e la possibilità di realizzarlo a livello della menzogna. Nell'analisi, siamo nell'ordine della menzogna e della verità» (Sem IV, 113).

to la certezza del *cogito*, Freud la forza dell'inconscio. Il dubbio aveva portato, infatti, il filosofo a scoprire la realtà del pensiero e quindi la certezza della propria esistenza; il dubbio freudiano¹⁵⁷ ha condotto, al contrario, lo psicanalista alla conclusione che, prima di entrare nel campo della certezza, esiste un soggetto dubitante che si esprime nella forma del pensiero, senza peraltro identificarsi semplicemente con il soggetto della coscienza (l'io penso): si tratta di un soggetto inconscio pensante!

Cartesio dice: *Sono assicurato, dal fatto che dubito, di pensare*, e – per stare a una formula non più prudente della sua, ma che ci evita di discutere l'io penso – *Per il fatto di pensare, sono*. [...] In modo esattamente analogico, Freud, là dove dubita – perché insomma, sono i *suoi* sogni, è lui che, in partenza, dubita – è assicurato dal fatto che lì c'è un pensiero, che è inconscio, il che vuol dire che si rivela come assente. È questo posto che egli invoca, quando ha a che fare con altri, *l'io penso* attraverso cui si rivelerà il soggetto. Insomma, di questo pensiero egli è sicuro che è lì da solo con tutto il suo *io sono*, per così dire, basta che, ecco il salto, qualcuno pensi al suo posto. Si rivela qui la dissimmetria tra Freud e Cartesio. Essa non sta nel modo di procedere iniziale della fondazione della certezza del soggetto. Ma deriva dal fatto che, in questo campo dell'inconscio, il soggetto è a casa sua. Ed è perché Freud ne afferma la certezza, che si ha quel progresso per cui egli cambia il nostro mondo¹⁵⁸.

La scoperta del *cogito* conduce Cartesio ad affermare l'esistenza dell'io: *ergo sum*. Tuttavia, Cartesio avverte che questa scoperta non è sufficiente a garantire la verità dei pensieri dell'io, per questo deve introdurre, a titolo di garante, la figura di un Altro, assolutamente fidato, che, con la sua sola esistenza possa elevarsi a garante della verità garantendo contemporaneamente che la ragione oggettiva dell'uomo possa conoscere la verità, innanzitutto quella affiorata dall'intuizione del *cogito*. È a partire da qui che la scienza ha potuto imporre il proprio punto di vista senz'ulteriori riflessioni sul fondamento veritativo delle proprie affermazioni. Ora, la scoperta freudiana di un soggetto dell'inconscio che si manifesta nel fatto che «qualcosa pensi prima che esso entri nella certezza»¹⁵⁹, conduce Freud a riflettere sul fatto che anche prima di entrare nell'orizzonte della certezza, quando ancora si è nel campo del dubbio, del possibile fraintendimento, c'è un soggetto che pensa e lo fa conformemente

¹⁵⁷ Lacan ricorda che anche l'analisi di Freud inizia col dubbio: analizzando i sogni scrive, infatti, continuamente: «Non sono sicuro, dubito».

¹⁵⁸ Sem XI, 36-37.

¹⁵⁹ Sem XI, 37.

alla verità che parla nell'inconscio. Questa verità – cuore della scoperta freudiana – non s'afferma per via esperienziale, né attraverso un'illuminazione (Agostino¹⁶⁰) e neppure come esito di un processo dialettico (Hegel), bensì attraverso l'analisi: qui, attraverso la parola (lappus, errore, fraintendimento, sogno), affiora una verità che non risponde alla logica razziocinante, quanto piuttosto a quella del desiderio che, ormai lo sappiamo, è desiderio dell'Altro in cui potersi riconoscere¹⁶¹. È solo in questa forma che la scoperta freudiana approda alla figura dell'Altro: non il Divino garante del sistema, ma l'Altro in cui potersi riconoscere. A questo punto Lacan, seguendo Freud, può smascherare come illusione la pretesa del *cogito* cartesiano: è illusione ritenere che l'uomo sia se stesso nel momento del suo pensiero¹⁶²! E contro il famoso assioma *Cogito ergo sum*, Lacan formula un nuovo postulato: «penso dove non sono, dunque sono dove non penso»¹⁶³, che si potrebbe spiegare in questo modo: io non sono semplicemente laddove penso, c'è infatti in me un soggetto più profondo di quello che si manifesta nel momento in cui dico «io penso», d'altro canto anche quando io non me ne accorgo, quando non avverto di pensare, c'è in me un soggetto che pensa e che parla. Ecco in definitiva il senso della scoperta freudiana:

Ebbene, anche se non sappiamo ciò che un contemporaneo di Socrate poteva pensare del suo io, c'era comunque qualcosa che doveva essere al centro, e non sembra che Socrate ne dubiti. Probabilmente non era fatto come quell'io che comincia a una data che possiamo situare verso la metà del XVI, inizio del XVII secolo. Ma era al centro, alla base. In rapporto a questa concezione, la scoperta freudiana ha esattamente lo stesso senso di decentramento apportato dalla scoperta di Copernico. La esprime bene la formula folgorante di Rimbaud – i poeti, che non sanno quel che dicono, è ben noto, dicono però sempre le cose prima degli altri – *Io (je) è un altro*¹⁶⁴.

Ma quale rapporto c'è tra questo soggetto dell'inconscio e il soggetto della coscienza, tra l'io desiderio dell'inconscio e l'io penso del

¹⁶⁰ Circa l'importanza che Lacan attribuisce alla riflessione agostiniana in vista di un'elaborazione della nozione di soggetto alternativa a quella prodotta dalla filosofia generata dal *Cogito*: cf S. PETROSINO, «Lacan, Derrida, Lyotard e la compagnia di Agostino», in *Verità e linguaggio*, a cura di L. ALICI, R. PICCOLOMINI, A. PIERETTI, Roma, Città Nuova, 2002, 199-236.

¹⁶¹ Pagine illuminanti sull'interpretazione lacaniana della concezione freudiana della verità si trovano nel primo seminario: cf Sem I, 322-336.

¹⁶² Cf Sem II, 57.

¹⁶³ *L'istanza della lettera dell'inconscio*, in Sc I, 512.

¹⁶⁴ Sem II, 9.

cogito cartesiano? Lacan non si è limitato a criticare le tradizioni precedenti, ma si è impegnato a formulare un nuovo paradigma che, fondato sullo stadio dello specchio, ha sintetizzato nella frase (freudiana): «*Wo Es war, soll Ich werden*».

1.2 *Wo Es war, soll Ich werden*: un modello per pensare il soggetto

È attorno alla verità, che affiora nell'inconscio, che il soggetto umano si struttura come coscienza. La dimostrazione di Lacan rimanda ancora una volta allo stadio dello specchio. Qui, davanti all'immagine riflessa, il bambino ha dovuto scegliere: ha scelto di essere questo qua, al di qua dello specchio, anche se questa stessa immagine gli ha permesso di avvertire l'insorgere del desiderio di essere altro da quello in cui si stava identificando. Scegliendo di essere questo al di qua dello specchio ha rinunciato al proprio desiderio che, comunque, da quel momento in avanti insisterà nel far sentire la propria voce, abitando nel suo inconscio. Stando a quest'esperienza, dobbiamo pensare che sia l'inconscio che l'io sorgono nello stesso momento, *fisiologicamente*: mentre il bambino, guardando l'immagine riflessa, si riconosce nel proprio corpo al di qua dello specchio e inizia a pensarsi come «io» dando origine alla coscienza (è in questo momento che coscienza e «io» si associano); contemporaneamente l'Altro apparso per un istante guardandosi allo specchio, continua ad alimentare il suo desiderio dando vita all'inconscio. Coscienza e inconscio nascono allora simultaneamente e, senza confondersi (poiché ognuna delle due possiede la sua logica e il suo linguaggio), danno vita a una singolare trama di relazioni: la coscienza si svela come il luogo dell'*immediatezza*, delle intuizioni istantanee come quella che, all'inizio di fronte allo specchio, ci ha permesso di affermare «questo sono io!»; nello stesso tempo, però, la coscienza avverte anche di essere il frutto di numerose *mediazioni* che, lungo l'arco dell'esistenza di un uomo, lasciano un segno: l'educazione, la cultura, la religione, la tradizione... d'altro canto, l'inconscio – è proprio la psicoanalisi a insegnarlo – appare come il luogo della *mediazione* nel senso che lì, nell'inconscio, ci si orienta solo attraverso una paziente interpretazione di alcune espressioni (il lapsus, il sogno, il motto di spirito...) che dobbiamo imparare a riconoscere e decifrare come messaggi criptati, contemporaneamente, però, sappiamo che all'origine di questi segnali si trova qualcosa di *immediato*, di istintivo ma non semplicemente illogico o irrazionale: si tratta, infatti, di qualcosa che obbedisce al desiderio e alla sua logica. La coscienza

è il luogo dove regna l'io penso, soggetto del *cogito* cartesiano, l'inconscio, invece, è il luogo dove abita il desiderio e dove si ritrovano le tracce di tutte le esperienze in cui volgendosi all'altro, come di fronte a uno specchio, l'uomo ha intuito l'Altro dell'altro.

La conoscenza umana, e nello stesso tempo la sfera dei rapporti della coscienza, è fatta di un certo rapporto con quella struttura che chiamiamo *l'ego*, attorno alla quale si centra la relazione immaginaria. Questa ci ha insegnato che *l'ego* non è mai soltanto il soggetto, ma è essenzialmente rapporto con l'altro, con il suo punto di partenza e d'appoggio nell'altro. È da questo *ego* che tutti gli oggetti sono guardati. Ma è invece dal soggetto, da un soggetto originariamente discordante, fondamentalmente frammentato da questo *ego*, che tutti gli oggetti sono desiderati. Il soggetto non può desiderare senza dissolversi, e senza vedere, proprio per questo, l'oggetto sfuggirgli in una serie di spostamenti infiniti – alludo a quel che chiamo, sinteticamente, il disordine fondamentale della vita istintuale dell'uomo. La dialettica della coscienza ha qui il suo punto di partenza nella tensione tra il soggetto – che non potrebbe desiderare senza essere fondamentalmente separato dall'oggetto – e *l'ego*, da cui parte lo sguardo verso l'oggetto¹⁶⁵.

A questo punto siamo in grado di apprezzare la relazione tra coscienza e inconscio, una relazione che Lacan esprime in questi termini: «*Wo Es war, soll Ich werden*». L'espressione si trova nella 31^a delle *Neue Vorlesungen* di Freud, e Lacan vi fa continuamente riferimento dandone principalmente due interpretazioni. In primo luogo, riflettendo a partire dall'Es (termine con cui Freud designa l'inconscio), la formula sembrerebbe affermare che l'Io deve divenire, accasarsi, laddove l'Es già si trovava cioè l'Io deve imparare a riconoscere le relazioni che nell'inconscio il desiderio instaura con l'Altro dell'altro, solo in questo modo l'Io diviene:

L'analisi consiste nel fargli prendere coscienza delle sue relazioni, non con l'io dell'analista, ma con tutti quegli Altri che sono i suoi veri interlocutori e che non ha riconosciuto. Il soggetto deve progressivamente scoprire a quale Altro si rivolge realmente, senza saperlo, e assumere progressivamente le relazioni di transfert al posto in cui è, e dove all'inizio non sapeva di essere. Ci sono due sensi da dare alla frase di Freud: *Wo Es war, soll Ich werden*. Questo Es, prendetelo come la lettera S. È lì, sempre lì. È il soggetto. Si conosca o non si conosca. Non è nemmeno la cosa più importante – ha o non ha la parola. Alla fine dell'analisi, è lui che deve avere la parola, ed entrare in relazione con i veri Altri. Lì dove l'S era, l'Ich deve essere. È qui che il soggetto reintegra autenticamente le membra disgiunte e riconosce e riaggrega la sua esperienza¹⁶⁶.

¹⁶⁵ Sem II, 226.

¹⁶⁶ Sem II, 313-314.

Contemporaneamente, partendo dall'*Ich*, la frase potrebbe voler dire che l'Es, lungi dall'essere semplicemente luogo dell'istintuale e dell'irrazionale è predisposto a divenire Io ricevendo il messaggio dell'Altro:

L'Es è ciò che nel soggetto ha la possibilità di diventare, tramite il messaggio dell'Altro, io (*je*). È pur sempre la migliore definizione. Se vi è un apporto dell'analisi, è proprio questo: l'Es non è una realtà grezza, né semplicemente quel che è prima, l'Es è già organizzato, articolato, come organizzato e articolato è il significante¹⁶⁷.

In ogni caso, comunque, Lacan esclude che l'espressione freudiana possa essere intesa nel senso che l'Io deve subentrare o sloggiare l'Es, come se si trattasse di allargare il campo della coscienza¹⁶⁸! In conclusione, volendo cercare di riesprimere questi pensieri in altri termini possiamo dire: l'inconscio permette all'uomo di intuire che nella vita è decisivo il legame con l'Altro, oggetto innominabile e sempre assente del desiderio, e sprona la coscienza ad aprirsi e cercare e ad essere attenta ai messaggi che possono provenirle dall'altro. Del resto, come dimostra l'esperienza dello stadio dello specchio in cui coscienza e inconscio sorgono insieme, al di fuori della relazione con l'Altro dell'altro la coscienza non potrebbe neppure esercitarsi. Contemporaneamente, la coscienza permette all'uomo di riconoscere e di mettere alla prova i legami di cui l'uomo vive inconsciamente, riconoscendo e saggiando gli oggetti del desiderio che, di volta in volta, possono sedurlo e ammaliarlo.

1.3 Alcune conclusioni, una domanda

A questo punto siamo in grado di raccogliere due conclusioni apprezzabili dal punto di vista teologico: la legittimazione del punto di vista della fede e lo smascheramento di alcune illusioni, oggi diffuse.

a) Il profilo credente della coscienza

Innanzitutto dobbiamo riconoscere alla riflessione lacaniana il merito di essere riuscita a presentare come fisiologico il rapporto tra la coscienza e l'inconscio, liberandoci sia dal discredito illuminista per le passioni, sia dallo scetticismo contemporaneo verso il sogget-

¹⁶⁷ Sem IV, 44.

¹⁶⁸ Cf Sem I, 242.287; Sem XI, 45-46; Sc I, 407-409.

to¹⁶⁹. Contro questi pregiudizi, Lacan ci consente di sostenere due tesi. La prima consiste nell'idea che l'uomo viva strutturalmente (cioè fisiologicamente, non patologicamente!) di passioni, di legami o affetti inconsciamente costruiti con l'altro, soprattutto con l'altro che riconosce come Altro, portatore del Nome-del-Padre, colui che, almeno per un istante, è apparso figura promettente in ordine alla realizzazione del proprio desiderio. Malinconia, senso di colpa, noia... non devono essere interpretati immediatamente come forme patologiche dalle quali liberarsi, piuttosto, devono essere lette come espressioni di un inconscio che, animato dal desiderio, anela a una sua realizzazione, cerca l'Altro. Sono istanze spirituali. Non si tratta quindi di soffocare queste passioni e neppure di esserne vittime, ma di riconoscerle e interpretarle, per assumere responsabilmente il proprio desiderio. Questa è la seconda tesi: ritenere che l'uomo diviene coscientemente «io» di fronte all'altro, assumendo responsabilmente il legame con l'altro, già maturato nell'inconscio, e quindi riconosciuto come figura dell'Altro. In questo senso, come abbiamo avuto modo di vedere, l'io si rivela come «sintomo» di una relazione intrattenuta con l'Altro dell'altro, nata nel momento in cui ci si è sentiti riconosciuti nel proprio intimo e quindi capaci di riconoscersi in lui. Affermare queste due tesi significa restituire dignità alla coscienza e introdurre come atteggiamento fondamentale dell'uomo quello del credere, poiché «assumere responsabilmente il legame con l'altro» può avvenire solo nel momento in cui si inizia a credere che l'altro, in cui inconsciamente abbiamo già iniziato a credere (!), possa essere in qualche modo quell'Altro da cui attendiamo la felicità! Qui il pensiero lacaniano si rivela alleato potente della teologia: riconoscendo un profilo credente alla coscienza, si trova anche a riconoscere come legittimo un discorso fondato sulla fede:

La cosa merita forse di essere precisata, per una volta, anche se credo di averla già abbastanza chiarita. Che lo si faccia a titolo personale, o in nome di una posizione metodologica, di una posizione cosiddetta scientifica – a cui capita che si attengano persone che sono peraltro credenti, ma che nondimeno in un determinato ambito si sentono tenute a mettere da parte il punto di vista propriamente confessionale – c'è un certo paradosso nell'escludere praticamente dal dibattito e dall'esame delle cose termini e dottrine che sono stati articolati nel campo proprio della fede, con il pretesto che appartengono a un ambito che sarebbe riservato ai credenti. [...] È un sapere come un altro, e a tale titolo viene a cadere nel campo dell'esame a

¹⁶⁹ Cf P. SEQUERI, *L'umano alla prova*, 65-86.

cui dobbiamo sottoporre ogni sapere, nella misura stessa in cui, come analisti, pensiamo che non c'è sapere che non si innalzi su un fondo di ignoranza. È questo che ci permette di ammettere come tali ben altri saperi che il sapere scientificamente fondato¹⁷⁰.

Anche grazie a Lacan comprendiamo che prescindere dalla fede – come impone oggi un tacito accordo nel dibattito pubblico – o contrapporre il punto di vista della ragione a quello della fede, significa prescindere dai propri affetti, dai legami che ci mantengono in vita e che non esitiamo a definire «sacri»!

b) Smascheramento di alcune illusioni

In secondo luogo, la prospettiva lacaniana ci consente di smascherare come illusorie due opinioni opposte allo spirito cristiano che oggi sono largamente condivise: l'illusione di poter «essere se stessi» e l'illusione di poter vivere una «vita di coppia». La prima illusione si è affermata nella cultura contemporanea come retaggio della critica rivolta lungo la modernità al principio d'autorità e, ultimamente da Freud all'*Über-ich*: contro ogni «invadenza» dello Stato, della Religione, dell'educazione... ognuno, si pensa, deve finalmente essere se stesso. Questo è l'unico imperativo ammesso, il minimo comune denominatore che legittima qualsiasi esperienza, poiché – si pensa – l'importante è «essere se stessi». Ora, la riflessione di Lacan ci permette di smascherare come illusorio questo progetto: come potrebbe l'uomo essere se stesso se, in quanto percorso da un desiderio ineliminabile, non è neppure in grado di riconoscere esattamente quello che vuole e se ciò che vuole è, comunque, sempre qualcos'Altro dall'altro che gli si presenta? Inoltre, come potrebbe l'uomo essere se stesso se nello stesso istante in cui è sorto come io, è sorto contemporaneamente come sintomo di una spaccatura insuperabile tra sé e l'immagine di sé che rivela la sua impossibilità di essere se stesso?

A chi dice *Io sono colui che sono*, non siamo in grado di rispondere. Che cosa siamo, per poter rispondere a *colui che sono*? Lo sappiamo fin troppo.

¹⁷⁰ Sem VII, 215-216. Lacan, dobbiamo precisare, presenta il punto di vista della fede come uno dei due atteggiamenti che l'uomo può assumere di fronte alla parola fondatrice, l'altro è la finta: è sempre possibile ingannarsi, credendo (illudendosi) di aver incontrato l'Altro nell'altro (*fides*), come è possibile ingannare l'altro, illudendolo di poter essere noi l'Altro del suo desiderio (*finta*). Fede e finta sono per Lacan i due atteggiamenti che l'uomo può assumere di fronte alla parola piena, parola del desiderio. Ora, dal momento che per Lacan l'Altro non esiste, l'inganno è inevitabile sia nel caso della fede, che in quello della finta: o ci inganniamo noi (nel credere a lui), o ci inganna lui (fingendo di essere per noi l'Altro). Cf Sem III, 44-45.

Un allocco – di una specie che vive sull'altra sponda dell'Atlantico – che ho incontrato recentemente, mi dichiarava: *Ma in fin dei conti, io sono pur sempre io!* Gli sembrava la certezza ultima. Vi assicuro che non lo avevo provocato, e che non ero lì per fare propaganda anti-psicologica. Per la verità, se c'è un'evidenza davvero minimale nell'esperienza, non dico quella della psicoanalisi, ma semplicemente l'esperienza interiore di chiunque, è che sicuramente siamo tanto meno quelli che siamo, in quanto sappiamo quale baccano, quale caos spaventoso attraversato da obiurgazioni diverse, sperimentiamo in noi a proposito di alcunché, a ogni passo¹⁷¹.

Contro il principio dell'essere se stessi Lacan sostiene invece che l'uomo non può essere se stesso, autorealizzarsi, senza aprirsi all'altro, senza cercare l'altro in cui riconoscersi. Conseguentemente il comando o l'ideale che inneggia all'essere se stessi (senza cioè riconoscersi nell'altro) chiede all'uomo qualcosa di impossibile e lo espone a una schiavitù ancora più tirannica di quella dalla quale ci si è voluti liberare quando ci si è sbarazzati di Dio e da ogni altro principio autoritativo. Precedentemente, infatti, era sempre possibile all'uomo ribellarsi contro un Dio sentito come un tiranno dispotico, calpestare la sua legge, accusarlo persino di essere lui il responsabile ultimo dei propri mali. Adesso, invece, l'uomo che vuole essere se stesso, autorealizzarsi, di fronte ai propri fallimenti, deve semplicemente accusare se stesso. Di fronte al Dio tiranno poteva crescere rabbia e paura ma si poteva anche incontrare misericordia e perdono, di fronte all'ideale di essere se stessi (metafora di un *Dio oscuro*¹⁷²) può nascere solo angoscia e disperazione!

Se la prima illusione si manifestava come tentativo di essere se stessi, la seconda si presenta come tentativo di realizzarsi in una «vita di coppia». È l'illusione di pensare che si possa realizzare il proprio desiderio in un rapporto duale. Anche in questo caso l'uomo che insegue l'illusione di poter incontrare l'anima gemella con cui costruire una vita in coppia, insegue qualcosa di impossibile e di pericoloso. Impossibile perché, come lo stadio dello specchio ha svelato e la fenomenologia dell'esperienza ha confermato, quello che l'uomo desidera è sempre più e altro dell'altro su cui posa ingannevolmente il proprio sguardo e su cui attira lo sguardo dell'altro:

Quando, nell'amore, domando uno sguardo [che sappia riconoscermi nella profondità di me stesso, là dove abita il mio desiderio di esser riconosciuto],

¹⁷¹ Sem III, 341.

¹⁷² Sul significato dell'uso lacaniano dell'espressione «Dio oscuro», Cf É. ROUDINESCO, *Jacques Lacan*, 336.

quel che c'è di radicalmente insoddisfacente e di sempre mancato è che: *Tu* [con il tuo occhio] *non mi guardi mai là* [nella profondità di me stesso] *da dove ti vedo* [guidato dal mio desiderio di riconoscimento]. Inversamente, *ciò che guardo* [con il mio occhio scrutatore] *non è mai ciò che voglio vedere* [l'Altro in cui riconoscermi, ndr]¹⁷³.

Il soggetto si presenta come altro da ciò che è [cioè si presenta meglio di ciò che è, si presenta come l'Altro in cui, riconoscendomi, trovo felicità], e quello che gli si dà a vedere [il proprio corpo, la bellezza esteriore...] non è ciò che vuol vedere [ciò che vuole vedere è infatti l'Altro in cui riconoscersi! ndr]¹⁷⁴.

L'uomo e la donna non potranno mai assumere realmente il posto dell'Altro: qualora lo facessero, qualora questo accadesse e uno dei due pretendesse di essere l'Altro per l'altro, si riprodurrebbe quella situazione duale o feticista che ha caratterizzato così pericolosamente il rapporto tra madre e figlio: il desiderio dell'altro (che, in quanto desiderio dell'Altro, è anche il mio desiderio) suscita dapprima gelosia, quindi conflittualità¹⁷⁵. Ora, come il rapporto tra madre e figlio può reggersi solo sulla comparsa del padre (figura della legge, dell'Altro, dell'ordine simbolico), così il rapporto tra un uomo e una donna può reggersi solo su un terzo elemento, normalmente rappresentato da una legge civile o religiosa, figura dell'Altro:

È per questo che, in maniera istituzionalizzata o in maniera anarchica, non vediamo mai confondersi l'amore e l'unione consacrata. [...] La struttura stessa che ci impone la distinzione dell'esperienza immaginaria e dell'esperienza simbolica che le fornisce uno statuto normativo, ma unicamente tramite la legge, implica che siano conservate molte cose che non ci permettono in alcun caso di parlare della vita amorosa come derivante semplicemente dal registro della relazione d'oggetto, fosse la più ideale, la più motivata da profonde affinità. In ogni vita amorosa tale struttura lascia del tutto aperta una problematica. Sia Freud, sia la sua esperienza, sia quella nostra, quotidiana, sono lì per farcelo toccare con mano e, al tempo stesso, per farcelo affermare¹⁷⁶.

Solo l'Altro regge il rapporto tra un uomo e una donna, solo nello specchio dell'Altro un uomo e una donna possono colmare il loro desiderio. Escludere in un rapporto tra un uomo e una donna l'Altro o pretendere di vedere l'Altro nell'altro significa ripiegare la relazione

¹⁷³ Sem XI, 104.

¹⁷⁴ Sem XI, 106.

¹⁷⁵ Lacan documenta questa situazione conflittuale facendo continuamente riferimento alla dialettica tra servo e padrone, descritta da Hegel nella sua *Fenomenologia dello spirito* (cf Sem II, 91ss).

¹⁷⁶ Sem IV, 232.

su una forma duale, perennemente esposta alla conflittualità. È estremamente pericoloso rivolgersi all'altro dicendogli: «Tu sei la mia vita», «Tu sei la mia felicità», «Tu sei tutto per me»! Potrebbe crederci, e potremmo finire col crederci anche noi. E allora inizierebbero i guai...

A questo punto comprendiamo la fecondità teologica del pensiero di Lacan: liberandoci dall'illusione di poter essere noi stessi, autorealizzandoci, e da quella di poter compiere il nostro desiderio in una relazione duale, la riflessione di Lacan dispone il nostro sguardo a cercare attorno a noi l'Altro in cui riconoscerci. Sorge qui una domanda: l'Altro di cui parla Lacan, potrebbe essere il Dio cristiano?

2. *Verso la separazione*

Affiorato inizialmente come immagine ideale baluginata di fronte allo specchio, l'Altro rappresenta l'oggetto del desiderio dell'uomo: sempre assente in quanto tale, ma, per questo, sempre presente nella forma del simbolo, nel senso che ogni oggetto potrebbe candidarsi a simboleggiare l'Altro. Questa presenza-assenza dell'Altro qualifica come simbolico l'orizzonte della vita umana. Approfondendo quest'aspetto del pensiero lacaniano potremo compiere ancora un tratto di cammino insieme, giungendo poi al punto in cui il discorso della psicoanalisi e quello della teologia si separano.

2.1 L'ordine simbolico

Il merito della scoperta dell'ordine simbolico deve essere attribuito a Freud che, benché non l'abbia mai identificato in modo preciso, ne ha continuamente ribadito i termini fondamentali: la funzione del padre e il complesso di castrazione, espressioni che Lacan ha ribattezzato in Nome-del-Padre e legge del desiderio¹⁷⁷. Riconosciuto il merito di Freud, occorre subito riconoscere l'apporto fondamentale di Lacan che consiste nell'aver messo in luce l'incidenza dell'ordine simbolico nella vita dell'uomo, mostrandone contemporaneamente le molteplici manifestazioni. Consideriamo il peso dell'ordine simbolico sulla realtà umana, quindi le sue espressioni più significative.

a) Il peso del simbolico

Il bambino accede all'ordine simbolico attraverso lo stadio edipico quando inizia a volgere lo sguardo sul padre spinto dal desiderio,

¹⁷⁷ Cf Sem III, 372-373.

ancora embrionale, di incontrare l'Altro, immagine ideale nella quale riconoscersi. Ora, perché il bimbo possa riconoscersi nel padre, occorre innanzitutto che questi lo riconosca e il riconoscimento avviene dandogli il proprio nome (cognome) cioè attraverso il linguaggio. Il linguaggio offre al padre la possibilità di riconoscere il figlio, consentendogli, contemporaneamente, di riconoscersi «padre». A questo punto, dopo esser stato riconosciuto dal proprio genitore, anche il bambino può riconoscersi nel padre: inizia a considerarsi suo figlio. Ancora una volta è il linguaggio ad offrire al bambino la possibilità di riconoscere l'altro come «papà» e se stesso come «figlio». Sia per il padre che per il figlio il linguaggio si presenta come lo strumento fondamentale per accedere al riconoscimento di sé e dell'altro, senza il linguaggio non sarebbe possibile né riconoscere l'altro, né riconoscersi. A questo punto dobbiamo prendere atto del ruolo svolto dal linguaggio che Lacan presenta come legge fondamentale dell'uomo («la legge dell'uomo è la legge del linguaggio»¹⁷⁸): da un lato consente, come abbiamo appena visto, ai due soggetti di riconoscersi; dall'altro lato, però, fornendo loro le parole con cui riconoscersi, il linguaggio interviene strutturando la loro relazione in un determinato modo. Questo modo non dipende immediatamente dai due soggetti, ma dalla parola utilizzata!

Prima di qualsiasi esperienza, di qualsiasi deduzione individuale, prima ancora che vi si iscrivano quelle esperienze collettive che non sono riferibili che ai bisogni sociali, qualcosa organizza questo campo, ne iscrive le linee di forza iniziali. È la funzione mostrata da Claude Lévi-Strauss come la verità della funzione totemica, e che riduce l'apparenza: la funzione classificatoria primaria. Ancor prima che si stabiliscano relazioni che siano propriamente umane, certi rapporti sono già determinati. Essi sono presi in ciò che la natura può offrire come supporti, supporti che si dispongono in termini di opposizione. La natura [quella che vediamo implicata nel mito di Edipo, ndr] fornisce, diciamo, la parola, dei significanti [madre, padre..., ndr], e questi significanti organizzano in modo inaugurale i rapporti umani, ne costituiscono le strutture, e li modellano. L'importante per noi è che vediamo qui il livello in cui – prima di qualsiasi formazione del soggetto, di un soggetto che pensi, che vi si situi – c'è qualcosa che conta, che è contato, e in questo contato c'è già il contante. È solo in seguito che il soggetto ha da riconoscersi in esso, riconoscendosi come contante¹⁷⁹.

Accade infatti che, non appena il padre si riconosce «padre» e il figlio «figlio», subito questi termini evocano tutto un mondo di signi-

¹⁷⁸ *Funzione e campo della parola e del linguaggio*, in Sc I, 265.

¹⁷⁹ Sem XI, 21-22; cf anche Sem IV, 49.

ficati sedimentati nel linguaggio● (e quindi anche nell'inconscio che sappiamo essere strutturato come un linguaggio), pronti a plasmare le loro relazioni. Comprendiamo ora perché, non appena si instaura, la relazione padre-figlio inizia a strutturare il mondo dei due soggetti coinvolti: nulla sarà più come prima!

Per il solo fatto che io mi definisca in rapporto a un signore come suo figlio, e che io definisca lui come mio padre, vi è qualcosa che, per quanto immateriale possa apparire, pesa quanto la generazione carnale che ci unisce. E addirittura, praticamente, nell'ordine umano pesa di più. Infatti prima ancora che io sia in grado di pronunciare le parole di padre e di figlio, anche se *lui* fosse istupidito● e non potesse pronunciare queste parole, tutto il sistema umano circostante ci definisce già, con tutte le conseguenze che ne derivano, come padre e figlio. Dunque la dialettica tra l'io e l'altro è trascesa, posta su di un piano superiore, grazie al rapporto con l'altro, grazie semplicemente alla funzione del sistema del linguaggio, nella misura in cui è più o meno identico, e in ogni caso fondamentalmente legato a ciò che chiameremo la regola o, meglio ancora, la legge. Tale legge, in ogni istante del suo intervenire crea qualcosa di nuovo¹⁸⁰.

È in questo modo, attraverso questi primi vocaboli, che s'instaura nella vita di un individuo l'ordine simbolico● fondamentale: la figura del padre come primo Altro – figura che incide al punto● che nell'inconscio si sedimenta un significante particolare, quello del Nome-del-Padre! – e la legge dell'interdizione dell'incesto – legge che, impedendo al desiderio di orientarsi verso la madre e rilanciandolo in altra direzione, scrive nell'inconscio il dinamismo del desiderio●. Precisiamo● che abbiamo scritto «instaura» e non «crea»: lo stadio edipico, infatti, non crea l'ordine simbolico● che, come il linguaggio, non ha origine¹⁸¹, è eterno¹⁸², bensì permette a un individuo di entrarvi correttamente, strutturando● umanamente il suo mondo¹⁸³.

¹⁸⁰ Sem I, 196-197.

¹⁸¹ A questo punto può sorgere l'interrogativo circa l'origine del linguaggio: se il mondo umano nasce con il linguaggio, quando e come nasce il linguaggio? Il problema dell'origine del linguaggio è lo stesso dell'origine del mondo umano. A proposito di quest'ultimo, Lacan, abbiamo già avuto modo di osservarlo, esclude che il mondo umano possa essere spiegato attraverso un'evoluzione da quello animale: tra i due mondi esiste una distinzione invalicabile. Solamente l'ipotesi che il mondo umano scaturisca da una creazione dal nulla potrebbe spiegarne l'originalità rispetto a quello animale (cf Sem I, 278). Di più sull'origine del linguaggio, per ora, secondo Lacan, non possiamo dire (cf Sem II, 241).

¹⁸² Cf Sem I, 195.

¹⁸³ Cf Sc I, 270-271; Sem IV, 227-232. Così nasce il mondo umano, differenziandosi rispetto a quello animale: mentre l'animale reagisce sempre e solo● muovendosi su un piano immaginario, cioè i suoi istinti sono scatenati dalla vista dell'immagine dell'al-

Successivamente, dopo lo stadio edipico, sulla base di questo ordine simbolico fondamentale si instaurano altri sistemi simbolici: il significante primordiale, Nome-del-Padre, insiste, infatti, nell'inconscio, spingendo il bambino a cercare attorno a sé colui che ne è il portatore, l'Altro in cui riconoscersi. È attraverso questa ricerca, imparando a nominare ciò che di volta in volta potrà divenire simbolo dell'Altro, che un individuo entra in nuovi sistemi simbolici, regolamentati da leggi precise.

b) Sistemi simbolici

Il primo e fondamentale sistema simbolico scoperto dalla psicoanalisi freudiana è dunque quello delle relazioni umane parentelari, condensate nel linguaggio elementare dell'uomo, e realizzate attraverso l'Edipo: riconoscersi ed essere riconosciuto come padre o madre o figlio... «significa» un individuo, determina cioè le sue relazioni fondamentali con le altre persone, orientando, in base alla legge dell'interdizione dell'incesto, il suo desiderio. Ora, laddove compare uno di questi termini compare anche tutto l'universo linguistico e, conseguentemente, tutto l'ordine simbolico condensato nel linguaggio. Il linguaggio – questa è la sua funzione – iscrive nel reale l'ordine simbolico:

Il linguaggio non è concepibile altrimenti che come un reticolo, una rete sull'insieme delle cose, sulla totalità del reale. Esso iscrive sul piano del reale quell'altro piano, che qui chiamiamo il piano del simbolico¹⁸⁴.

tro (cf Sem I, 172-173; Sem III, 110-115); l'uomo, invece, in quanto è capace di vedere e riconoscere l'Altro attraverso l'immagine dell'altro, cammina in un orizzonte simbolico: «Parlando per immagini, ad uso di quelli che non capiscono niente, quel che c'è di più alto nell'uomo e che non è nell'uomo ma altrove, è l'ordine simbolico» (Sem II, 149). Ancora: «Se si dovesse definire in quale momento l'uomo diventa umano, diremmo che è nel momento in cui, per quanto poco, entra nella relazione simbolica» (Sem I, 195).

¹⁸⁴ Sem I, 323. Lacan esemplifica magistralmente la forza con cui il linguaggio, insistendo nell'inconscio, definisce i comportamenti dell'uomo, attraverso l'esposizione e il commento del racconto di A. Poe, *La lettera rubata* (cf *Il seminario su: La lettera rubata*, in Sc I, 7-58). Eccone un commento sintetico: «La lettera è sinonimo del soggetto iniziale, radicale. Si tratta del simbolo che si sposta allo stato puro, che non si può toccare senza essere immediatamente presi nel suo gioco. Così, ciò che significa il racconto *La lettera rubata*, è che il destino, o la causalità, non è qualcosa che si possa definire in funzione dell'esistenza. Si può dire che, quando i personaggi entrano in possesso della lettera, li prende e conduce qualcosa che domina di gran lunga le loro particolarità individuali, quali che siano, a ogni tappa della trasformazione simbolica della lettera, saranno definiti unicamente dalla loro posizione nei confronti di questo soggetto radicale [...]. Questa posizione non è

Esiste quindi un legame strettissimo tra ordine simbolico e il linguaggio: senza un linguaggio che lo esprima, non sussiste ordine simbolico e, viceversa, non esiste linguaggio che non sia l'espressione di un ordine simbolico corrispondente. Conseguentemente, ogni volta che c'imbattiamo in un'espressione linguistica, siamo all'interno di un ordine simbolico. Partendo da questo legame tra linguaggio e simbolo, Lacan ha potuto scoprire numerosi sistemi simbolici, ciascuno con il suo Altro e le sue leggi: sacerdote, dottore, giudice, ladro... ognuno di questi termini dischiude uno o più orizzonti simbolici! Ora, potendo appartenere a più sistemi simbolici contemporaneamente, le parole possono anche creare confusione, richiamando nello stesso momento differenti mondi, senza che nessuno abbia il sopravvento sull'altro:

Conoscete fin troppo bene la disputa persistente su tutti i temi e tutti gli argomenti, con maggiore o minore ambiguità a seconda delle zone dell'azione inter-umana, e la manifesta discordanza tra i differenti sistemi simbolici che ordinano le azioni, i sistemi religiosi, giuridici, scientifici, politici. Non esiste né sovrapposizione né congiunzione di questi riferimenti; fra di loro esistono beanze, fratture, strappi. Per questo motivo non possiamo concepire il discorso umano come unitario. Ogni emissione di parola è sempre, fino a un certo punto, in una necessità interna d'errore. Eccoci dunque portati, in apparenza, a un pirronismo storico, che sospende il valore di verità di tutto ciò che la voce umana può emettere, lo sospende all'attesa di una totalizzazione futura. È forse impensabile che si realizzi? Dopo tutto il progresso del sistema delle scienze fisiche non può forse essere concepito come il progresso di un solo sistema simbolico, al quale le cose danno alimento e materia? Via via che questo sistema si perfeziona, vediamo d'altronde le cose perturbarsi, scomporsi, dissolversi sotto la sua pressione. Il sistema simbolico non è come un vestito che starebbe addosso alle cose, non è senza effetto su di esse e sulla vita umana. Si può chiamare questo perturbamento come si vuole: conquista, violazione della natura, trasformazione della natura, ominizzazione del pianeta. Questo sistema simbolico delle scienze va verso la *lingua ben fatta*, che si può dire sia la sua lingua propria, una lingua priva di ogni riferimento a una voce¹⁸⁵.

fissa. In quanto sono entrati nella necessità, nel movimento proprio alla lettera, ciascuno diventa nel corso delle scene successive, funzionalmente differente in rapporto alla realtà essenziale che essa costituisce. In altri termini, se prendiamo questa storia nella sua luce esemplare, per ciascuno la lettera è il suo inconscio. È il suo inconscio con tutte le sue conseguenze, cioè a ogni momento del circuito simbolico ciascuno diventa un altro uomo» (Sem II, 249-250). Poco oltre, la famosa conclusione di Lacan: «Ad ogni istante ognuno è definito, fin nel suo atteggiamento sessuale, dal fatto che ogni lettera arriva sempre a destinazione» (p. 260).

¹⁸⁵ Sem I, 326-327. Cf anche nello stesso seminario, p. 67.

A questo punto, scoperta la qualità simbolica dell'orizzonte umano, Lacan c'invita a riflettere sul comportamento eticamente corretto all'interno di questo mondo. Qui dobbiamo riprendere le riflessioni sull'etica della psicoanalisi a cui, precedentemente, abbiamo accennato sulla scia del pensiero tragico.

2.2 *As-tu agit en conformité avec ton désir?*

«Non cedere sul proprio desiderio»¹⁸⁶: è con questo imperativo, parallelo all'interrogativo «Hai agito in conformità al tuo desiderio?» che Lacan termina il suo settimo seminario, *L'etica della psicoanalisi* (1959-1960), suggerendo così l'unico comandamento eticamente corretto, dal punto di vista psicoanalitico, nell'universo (simbolico) umano. Ma cosa significa «non cedere sul proprio desiderio»? Lacan non lo spiega; del resto, collocata alla fine del seminario, la formula si presenta come la cifra sintetica di tutto il percorso precedente. Ed è proprio facendo riferimento alle pagine precedenti che dobbiamo tentare di precisare il senso del proclama lacaniano. In primo luogo, ricordando il commento all'*Antigone* e la critica al disinteresse dell'istituzione nei confronti di quanto abbraccia il desiderio umano, il comando «Non cedere» potrebbe significare innanzitutto: «Non tralasciare di interrogarti sul tuo desiderio, non smettere di chiederti quale sia il tuo *Ate*». «Non cedere sul proprio desiderio» potrebbe allora significare «vivere cercando lo sguardo in cui potersi finalmente riconoscere, in quanto riflesso dell'Altro che avvertiamo essere oggetto del nostro desiderio»? Significherebbe, quindi, «non cedere sul proprio desiderio» *finché* troviamo questo sguardo? Saremmo tentati di rispondere affermativamente, se non che, per Lacan, come sappiamo, questo sguardo non esiste. Nessuno può restituirci quest'Altro, se non in forma simbolica, dunque nell'unica forma umanamente possibile. Nessuno può restituirci l'Altro, poiché nessuno incarna quest'Altro. Stando così le cose, «non cedere sul proprio desiderio» potrebbe allora significare «vivere rinunciando in partenza a cercare lo sguardo in cui potersi riconoscere, perché in questa ricerca finiremmo prima o poi con l'illuderci di averlo trovato e quindi, ingannandoci, cederemmo sul nostro desiderio»? Saremmo tentati di rispondere ancora una volta affermativamente, se non avessimo l'impressione che, proprio in questo modo, staremmo cedendo sul nostro desiderio, soffo-

¹⁸⁶ Sem VII, 403.

cando la voce dell'Altro che in esso ci sprona a cercarlo. Forse non si tratta né di assumere un atteggiamento di ricerca, né uno di rinuncia, quanto piuttosto di «restare col desiderio in so peso»:

«Hai agito in conformità al tuo desiderio?» Lacan non soltanto pensa che non si possa rispondere ma che non si debba in fondo farlo. Si tratta invece di sospendere il soggetto a un desiderio senza nome, cui corrisponde ormai soltanto un nome privo di significato. Obiettivo dell'analisi si profila insomma l'evaporazione di significato del nome proprio e la sua riduzione a puro simbolo, puro significante cui non corrisponde alcun volto. Dal registro del padre immaginario a quello del padre simbolico, dal piano dell'identificazione e individuazione del significato del nome al piano della sua riduzione a pura lettera, il processo è descritto da Lacan in termini di oblio dell'oblio. [...] Si capisce allora in che senso Lacan parli di un oblio come termine ideale dell'analisi. L'oblio dell'oblio descrive infatti il superamento del piano dell'identificazione, in cui si consuma il semplice oblio dell'essere (*Es*) nel nome (*Über-ich*), ed il ritorno del soggetto a una condizione di essere cui non corrisponde più alcun nome dotato di significato¹⁸⁷.

La proposta etica della psicoanalisi lacaniana, secondo questa interpretazione, consisterebbe allora nel «restare in sospeso», evitando sia di cercare l'Altro in cui riconoscersi, sia di rinunciare a questa ricerca come se l'Altro l'avessimo già trovato. Si tratta di «restare in sospeso» o, come suggerisce Lacan all'analista, si tratta di opporsi al processo d'identificazione che si fonda sempre su un inganno: l'illusione di aver finalmente trovato l'Altro. Identificarsi rappresenta, secondo Lacan, un cedimento sul proprio desiderio. Resistere significa, invece, sperare di realizzare un oblio di se stessi, della «colpa» o «peccato originale» dell'umanità scaturente dall'impossibilità di realizzare il proprio desiderio.

2.3 Alcune domande, un invito

Giunti a questo punto, dopo aver seguito Lacan nella sua ricostruzione dell'orizzonte simbolico del mondo umano e nella formulazione della sua proposta etica, dobbiamo fermarci a riflettere su quanto abbiamo ascoltato. Nell'orizzonte di Lacan il cristianesimo, come ogni altra religione, rappresenta un sistema simbolico, sorto attorno a un Dio chiamato ad essere simbolo dell'Altro, tutelato da un sistema di leggi. In questo modo, Lacan – dobbiamo essergliene riconoscenti – restituisce spazio e dignità alla religione: questa deve essere, infatti,

¹⁸⁷ D. TARIZZO, *Il desiderio dell'interpretazione*, 301.

letta come un orizzonte simbolico e non screditata semplicemente come illusoria. Ma – ecco il primo dei nostri interrogativi – la formalmente corretta del rapporto dell'uomo con l'Altro, che Lacan formalizza come «non cedere sul proprio desiderio», consiste realmente nel mantenere in sospeso il proprio desiderio, resistendo alla tentazione di identificare l'altro con l'Altro, o non piuttosto nell'imparare a guardare l'altro come figura (e non incarnazione) dell'Altro? Inoltre – ed è il secondo interrogativo – il cristianesimo rappresenta solo *uno* dei possibili sistemi simbolici che, attraverso il linguaggio, si stendono sul reale, oppure dobbiamo riconoscergli una singolarità tale da ammettere, come ipotesi possibile, che abbia un'origine trascendente? Rispondendo ora a queste domande arriveremo al punto in cui i sentieri della psicoanalisi e della teologia divergono.

a) Resistere all'identificazione?

L'analisi della formula «Hai agito in conformità al tuo desiderio», ci ha portati a leggere nelle parole di Lacan l'invito a resistere all'identificazione. L'espressione deve essere compresa in un duplice senso, anche se poi in definitiva si tratta di un unico significato: resistere all'identificazione significa, in primo luogo, resistere alla tentazione di identificare l'altro con l'Altro; e, in secondo luogo, significa resistere alla tentazione di identificarsi con l'altro, identificazione, questa, che presuppone l'essersi riconosciuti nell'altro, il che, a sua volta, presuppone l'aver identificato l'altro con l'Altro. Solamente resistendo a questa identificazione è possibile mantenersi sospesi al desiderio. Ora dobbiamo formulare alcune perplessità di fronte a questa proposta. Riflettiamo: perché Lacan ci inviterebbe a resistere all'identificazione? Secondo la ricostruzione proposta da Tarizzo, l'intenzione di Lacan sarebbe quella di alleggerire l'esistenza di fronte all'impossibilità di realizzare quanto il desiderio continuamente le chiede: cercare di realizzarsi attraverso l'incontro con uno sguardo in cui potersi riconoscere. Essendo impossibile questo incontro – ecco il senso dell'etica lacaniana – sarebbe meglio evitare l'identificazione e, dunque, alleggerire l'esistenza anestetizzando il desiderio che, se lasciato libero, potrebbe, da un lato, tradursi in un desiderio così forte da condurre alla morte (è il freudiano *Todestrieb*); o, dall'altro lato, alimentare continui sensi di colpa, ultimamente fondati sulla colpa primordiale, che smascherano l'incapacità di agire conformemente al proprio desiderio. Ora, questa conclusione ci lascia perplessi. Innanzitutto perché, proprio condividendo la fenomenologia espressa da Lacan a partire dallo stadio dello specchio, parrebbe impossi-

bile evitare l'identificazione dell'altro con l'Altro! Spronato dal proprio desiderio, cercando continuamente l'Altro in cui riconoscersi, l'uomo identifica inevitabilmente l'altro con l'Altro. Pretendere che ci si tratti dall'identificare l'altro con l'Altro significherebbe spegnere il desiderio: forse realizzerebbe quell'«oblio dell'oblio» che Tarizzo propone come interpretazione della domanda «Hai agito in conformità al tuo desiderio?» e (analogamente) della formula «*Wo Es war, soll Ich werden*», ma cosa resterebbe della vita? In secondo luogo, dobbiamo opporci all'invito a resistere all'identificazione perché questa non è sempre necessariamente negativa: sebbene nessun uomo saprà restituirci l'immagine ideale affiorata durante lo stadio dello specchio, tuttavia, dobbiamo riconoscere che siamo diventati uomini attraverso processi di identificazione: identificandoci con coloro che, per un periodo, abbiamo riconosciuto come l'Altro del nostro desiderio, il nostro papà, il nostro maestro, il nostro amico... Non necessariamente l'identificazione è dannosa, sebbene, come abbiamo detto, nessuna può colmare definitivamente il nostro desiderio. Potremmo forse dire, in forma riassuntiva, che positiva è l'identificazione con l'altro se questo è riconosciuto come simbolo e non incarnazione dell'Altro. A meno di imbattersi con uno che sia effettivamente l'incarnazione dell'Altro!

b) Singolarità del cristianesimo?

Osserviamo, innanzitutto, che per descrivere lo sfondo su cui si svolge il dramma umano, Lacan utilizza continuamente, commentandoli e riadattandoli, concetti cristiani: l'uomo, segnato da una «colpa» o «peccato originale»¹⁸⁸ del quale è in qualche modo responsabile e che costituisce il suo debito e la sua vergogna, è attraversato da un desiderio incolmabile che lo spinge a volgersi senza sosta verso l'altro, nella speranza di incontrare uno che porti il Nome-del-Padre, che sia l'incarnazione di quel Padre che, per un istante, in un passato lontano, è apparso di fronte ai suoi occhi, lasciandone per sempre la nostalgia. Quel momento, seppure breve, ha segnato per sempre la sua vita che, da allora, si presenta come risposta a un «appello», una chiamata, una «vocazione»¹⁸⁹ che risuona nel suo animo come invito a cercarlo e seguirlo: «Tu [questa è la definizione dell'uomo che Lacan propone al termine del terzo seminario, ndr] sei colui che mi seguirai»¹⁹⁰. Com-

¹⁸⁸ *Soggetto e desiderio nell'inconscio freudiano*, in Sc II, 823.

¹⁸⁹ Sem II, 411.

¹⁹⁰ Sem III, 355-361.

prendere la parola della sua vocazione, «parola ricevuta»¹⁹¹, imparando a riconoscerla e distinguerla tra le infinite che ascolterà, sarà per sempre il suo destino»¹⁹². Questo è l'orizzonte della vita dell'uomo, «il mondo soprannaturale del simbolico»¹⁹³, nato da una *creatio ex nihilo*, pervaso dalla «presenza dello Spirito Santo»¹⁹⁴, dove tutti possono candidarsi ad essere per lui l'Altro, ma nessuno esserlo realmente. Ora, se Lacan utilizza continuamente la terminologia dell'esperienza cristiana per descrivere l'esperienza psicoanalitica, non dobbiamo riconoscerle allora una singolarità particolare? Non dobbiamo pensare che l'esperienza cristiana sia proprio ciò che inverte l'esperienza umana?

1. Lacan riconosce una singolarità al cristianesimo: questi avrebbe messo in luce, in modo assolutamente impareggiabile, il ruolo del Padre nell'esperienza umana affermandone, contemporaneamente, attraverso la morte del Figlio (Dio), l'assenza.

Osserviamo che soltanto il cristianesimo dà il suo pieno contenuto, rappresentato dal dramma della passione, al naturale di quella verità che abbiamo chiamato la morte di Dio. Sì, un naturale a paragone del quale le sue rappresentazioni nei combattimenti sanguinosi dei gladiatori sono solo pallidi approcci. Ciò che ci viene proposto dal cristianesimo è un dramma che letteralmente incarna questa morte di Dio¹⁹⁵.

Nella sua prospettiva, dunque, il cristianesimo sembrerebbe essere portatore di un'istanza da porre in relazione con la scoperta freudiana: se Freud ha scoperto il ruolo della figura paterna nell'esperienza umana, il cristianesimo ne ha svelato la morte!

¹⁹¹ Sem II, 411.

¹⁹² Impossibile non ricordare qui il suggestivo sogno di Guardini: «Stanotte, ma verso mattina, all'ora dei sogni, ne ho fatto uno anch'io. Che cosa vi si svolgeva, non lo so più, ma era un qualche discorso; e se fosse fatto a me, o da me, anche questo non lo so più. Però vi si diceva che, quando un uomo nasce, gli viene consegnata una parola, ed era chiaro che cosa significasse: non era soltanto un carattere, ma una parola. Essa viene pronunciata all'interno dell'essenza dell'uomo, ed è come la parola d'ordine per tutto quanto poi accade; è insieme forza e debolezza, è compito e promessa, è protezione e minaccia. Tutto ciò che avviene nel corso degli anni, è conseguenza di questa parola, è suo commento e adempimento. E avviene perciò che colui cui essa è stata detta, ogni uomo, poiché ad ognuno ne viene singolarmente detta una, la comprenda e con essa venga ad accordarsi. E sarà forse questa parola ad essere il fondamento di ciò che un giorno il Giudice gli dirà». Cf R. GUARDINI, *Appunti per un'autobiografia*, Brescia, Morcelliana, 1986, 20.

¹⁹³ Sem I, 269.

¹⁹⁴ Sem IV, 45.

¹⁹⁵ Sem VII, 245.

Quanto a noi, che cerchiamo di articolare il pensiero e l'esperienza di Freud per dar loro il loro peso e il loro seguito, articoleremo ciò che egli formula nella forma seguente: se questo Dio-sintomo, questo Dio-totem come pure tabù merita che ci si soffermi sulla pretesa di farne un mito, è perché egli è stato il veicolo del Dio di verità. È grazie a lui che ha potuto venire in luce la verità su Dio, ossia che Dio è stato realmente ucciso dagli uomini e che, la cosa essendosi riprodotta, l'assassinio primitivo è stato riscattato. La verità trovò la sua strada grazie a colui che la Scrittura chiama indubbiamente il Verbo, ma anche il Figlio dell'Uomo, confessando così la natura umana del Padre. Freud non trascura il Nome del Padre. Al contrario, ne parla molto esplicitamente in *Mosè e il monoteismo* – in un modo certo contraddittorio agli occhi di chi non prendesse *Totem e tabù* per quello che è, ossia per un mito –, dicendo che nella storia umana il riconoscimento della funzione del Padre è una sublimazione essenziale all'apertura di una spiritualità, la quale rappresenta come tale una novità, un passo avanti nel cogliere la realtà come tale. Freud non trascura il padre reale, tutt'altro. Secondo lui, è auspicabile che nel corso di ogni avventura del soggetto ci sia, se non il Padre come un Dio, perlomeno come un buon padre¹⁹⁶.

Ma il cristianesimo è *solo* questo? Il riconoscimento di questa singolarità non dovrebbe indurci a prendere seriamente in considerazione anche le altre affermazioni del cristianesimo (ci riferiamo a quelle che, annunciando la resurrezione dai morti, la comunione dei santi, il vedere Dio..., suscitano la speranza che il desiderio dell'uomo abbia un compimento nel mondo soprannaturale trascendente di Dio)?

2. Se in alcuni passaggi del suo discorso, Lacan non sembrerebbe escludere del tutto l'ipotesi di una trascendenza (ricordiamo i passi in cui presenta come necessaria la congettura che da qualche parte ci sia qualcuno che sia veramente padre¹⁹⁷, oppure gli snodi in cui si

¹⁹⁶ Sem VII, 229.

¹⁹⁷ Ricordiamo, in particolare, alcuni passaggi del quarto seminario, *La relazione d'oggetto*: «Se è vero che per ciascun uomo l'accesso alla posizione paterna è una ricerca, non è impensabile dire che, alla fine, mai nessuno lo è stato veramente in modo completo. Nella dialettica supponiamo, e bisogna partire da tale supposizione, che vi sia da qualche parte qualcuno che possa pienamente assumere la posizione di padre, qualcuno che possa rispondere: *Io lo sono, padre*. Tale supposizione è essenziale a tutto il progresso della dialettica edipica...» (Sem IV, 221-222). E ancora: «Il padre simbolico è una necessità della costruzione simbolica che non possiamo situare se non in un al di là, direi quasi una trascendenza, comunque come un termine che, ve l'ho indicato per inciso, non è raggiunto se non tramite una costruzione mitica. Ho spesso insistito sul fatto che questo padre simbolico, alla fine, non è rappresentato da nessuna parte. Strada facendo, vi confermerò se la cosa ha un valore, se è effettivamente utile, se ci farà reperire nella realtà complessa questo elemento del dramma della castrazione» (Sem IV, 238).

trova a difendere a spada tratta contro l'evoluzionismo la tesi della necessità di una *creatio ex nihilo*¹⁹⁸...), altrove Lacan afferma esplicitamente che la religione, come ogni altro sistema simbolico, non rappresenta un ordine trascendente, bensì semplicemente uno dei possibili sistemi simbolici caratterizzanti l'universo umano:

Lévi-Strauss sta per far marcia indietro di fronte alla bipartizione molto netta che fa fra la natura e il simbolo, di cui sente tuttavia il valore creativo, perché è un metodo che permette di distinguere fra i registri, e allo stesso tempo fra gli ordini di fatti. Oscilla, e per un motivo che potrebbe meravigliarvi, ma che è chiaramente da lui confessato – teme che, sotto la forma dell'autonomia del registro simbolico, rifaccia capolino, mascherata, una trascendenza per la quale, a causa delle sue affinità, della sua sensibilità personale, prova solo timore e avversione. In altri termini, teme che dopo

¹⁹⁸ «Il simbolico dà una forma in cui il soggetto si inserisce a livello del proprio essere. È a partire dal significante che il soggetto si riconosce per essere questo o quello. La catena dei significanti ha un valore esplicativo fondamentale, e la stessa nozione di causalità non è altro che questo. C'è tuttavia una cosa che sfugge alla trama simbolica, è la procreazione nella sua trama essenziale: che un essere nasca da un altro. La procreazione, nell'ordine del simbolico, è coperta dall'ordine instaurato dalla successione tra gli esseri. Ma il fatto della loro individuazione, il fatto che un essere esca da un essere, nel simbolico nulla lo spiega. Tutto il simbolismo sta ad affermare che la creatura non genera la creatura, che la creatura è impensabile senza una creazione fondamentale. Nel simbolico nulla spiega la creazione» (Sem III, 211-212). Secondo questo passo, sembrerebbe di dover affermare che, da un lato, l'ordine simbolico non sa spiegare la nascita di un essere dall'altro (questo è quello che Lacan vuol dire quando afferma che «La procreazione, nell'ordine del simbolico, è coperta dall'ordine instaurato dalla successione tra gli esseri», «è coperta» cioè la trama simbolica presuppone una trama degli esseri); dall'altro lato, la nascita di un essere non è sufficiente perché esso sia, cioè perché viva e divenga ciò che deve divenire per essere (questo è quanto Lacan afferma dicendo che «Tutto il simbolismo sta ad affermare che la creatura non genera la creatura»: non è sufficiente aver generato nell'essere una creatura; perché essa sia, occorre anche che sia «formata» anche da un orizzonte simbolico, ovvero che la creatura sia all'interno di un ordine simbolico). L'ordine simbolico presuppone quindi l'ordine dell'essere senza il quale non sarebbe nulla; viceversa, l'ordine dell'essere chiede quello simbolico, senza il quale l'essere (umano) non sarebbe ciò che deve essere. Ora, tutto questo non si può spiegare attraverso una logica evolutiva: i due ordini non conseguono l'uno dall'altro. Solo una creazione fondamentale potrebbe spiegare la comparsa dei due ordini. La tesi della necessità di una creazione fondamentale non conduce però Lacan ad affermare l'ipotesi di un'origine trascendente, anzi, lo induce a sostenere ulteriormente la tesi dell'assenza dell'Altro, della non esistenza di Dio. Sostenendo la *creatio ex nihilo* contro l'evoluzionismo, infatti, Lacan propugna l'idea di un inizio assoluto, senza precedenti (neanche Dio!): «Le frontiere dell'a partire da niente, dell'ex nihilo, ecco dove si situa necessariamente, come vi ho detto all'inizio di quest'anno, un pensiero che voglia essere rigorosamente ateo. Un pensiero rigorosamente ateo si situa nella prospettiva del creazionismo, e in nessun'altra» (Sem VII, 329-330).

che abbiamo fatto uscire Dio dalla porta, lo facciamo entrare dalla finestra. Non vuole che il simbolo, sia pure sotto la forma straordinariamente depurata sotto la quale lui stesso lo presenta, non sia che una riapparizione di Dio sotto una maschera. Ecco cosa c'è all'origine dell'oscillazione che ha manifestato quando ha messo in discussione la separazione metodica del piano del simbolico dal piano naturale¹⁹⁹.

Quindi, precisa Lacan, l'orizzonte simbolico non deve essere confuso con quello trascendente. Ammettere il simbolismo, non significa «far rientrare Dio dalla finestra». Ma se i concetti cristiani si mostrano capaci di interpretare la realtà umana descritta dal punto di vista psicoanalitico, non potrebbe allora il cristianesimo essere proprio ciò che invero è l'esperienza umana? Se occorre ipotizzare la figura dell'Altro, incarnazione del Nome-del-Padre, non potrebbe il cristianesimo essere non solo un sistema simbolico, ma lo svelamento del mistero della realtà, la sua origine e il suo destino trascendente? Giunti a questo punto, dopo aver percorso con Lacan un lungo tratto di cammino, le nostre strade si separano. La psicoanalisi si ferma, la teologia prosegue. Vi invitiamo a proseguire il cammino...

3. *Proseguimento*

Lacan individua un momento fondamentale nella vita dell'uomo, lo stadio dello specchio, e presenta l'esistenza come una ricerca, sotto la guida del desiderio (di riconoscimento), dell'Altro che si rende presente solo in forma simbolica. Ora, dal punto di vista teologico questi pensieri si rivelano immediatamente suggestivi per pensare il rapporto tra Dio e l'uomo: creato ad immagine e somiglianza di Dio, per essere in comunione con il Creatore, l'uomo si scopre abitato da un desiderio che – pur esprimendolo con sfumature differenti: felicità, pienezza, vita riuscita – si rivela essere, in ultima analisi, desiderio di Dio. Attraverso Agostino e Tommaso questo motivo ha attraversato tutta la tradizione cristiana. Volendo ora proseguire la riflessione non dobbiamo però semplicemente cercare di ravvisare una convergenza tra psicoanalisi e teologia, quanto piuttosto tentare di approfondire, con Lacan, quel dinamismo del desiderio che la tradizione cristiana, al pari della psicoanalisi, riconosce all'origine della formazione credente della coscienza. In questa linea quello che la psicoanalisi lacaniana ci invita a prendere in considerazione fin dall'inizio è il fatto

¹⁹⁹ Sem II, 45.

che il desiderio (di riconoscimento) che genera la coscienza (credente) è continuamente sorretto da un altro (simbolo dell'Altro) che si rende presente nella forma di un «ritrovamento dell'oggetto» o, meglio, in quella di un «rinvenimento simbolico dell'originario»²⁰⁰. Ora, crediamo che quest'osservazione sia preziosa per intuire il ruolo che il momento inconscio gioca nella formazione della coscienza, non solo, crediamo anche che, se valorizzata, ci può consentire di avanzare – come proposta – una nuova definizione di fede. Prima di azzardare questo passo, soffermiamoci ancora un istante a considerare l'intuizione psicoanalitica.

3.1 La formazione della coscienza dal punto di vista della psicoanalisi lacaniana: esemplificazione fenomenologica

Per descrivere l'ipotesi psicoanalitica circa la formazione della coscienza, ricorriamo a una pagina tratta dal celebre romanzo di Dostoevskij *I fratelli Karamazov*, e precisamente al momento in cui lo *starec* Zosima in punto di morte ripercorre davanti a pochi intimi gli episodi più significativi della sua esistenza, tra questi quello della sua conversione. L'inizio si deve situare in un ricordo, quando di fronte alla finestra spalancata sul nuovo giorno, quello del duello, Zosima, allora giovane ufficiale, guardando il sorgere del sole, rammenta le parole pronunciate sul letto di morte dal fratello maggiore Markèl:

Allora mi ricordai di mio fratello Markèl e delle sue parole ai servitori prima di morire: «Cari, perché mi servite? Perché mi volete bene? Sono forse degno di essere servito?». «Proprio così, ne sono forse degno?» – pensai tutt'a un tratto. Quali meriti ho perché un altro uomo, fatto a immagine e somiglianza di Dio come me, mi serva?». E fu allora che, per la prima volta nella vita, mi si conficcò in testa questo problema. «Mamma, sangue mio, ognuno è veramente colpevole per tutti e di fronte a tutti; solo che gli uomini non lo sanno, ma se lo capissero sarebbe subito il paradiso». «Signore, è possibile che questa cosa sia falsa?» pensavo io, mentre piangevo. «Forse io sono davvero più colpevole di tutti, e sono anche peggiore di tutti gli altri uomini sulla terra¹. E di colpo mi apparve la verità, in tutta la sua luce: che cosa andavo a fare, io?»²⁰¹.

A questo punto il giovane ufficiale riconosce il proprio torto: presentatosi all'appuntamento, pronuncia parole di perdono di fronte

²⁰⁰ Parliamo di «rinvenimento simbolico dell'originario» poiché, essendo l'oggetto del desiderio perduto per sempre, quanto viene ritrovato ne è sempre e solo il simbolo.

²⁰¹ F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Firenze, Sansoni, parte II, libro VI, cap. II, 427.

all'avversario, annuncia ai presenti la verità apparsagli tra le lacrime e, da quel momento in poi inizia la conversione che lo avrebbe condotto in monastero, dove sarebbe diventato lo *starec* Zosima.

Se ora vogliamo individuare il momento decisivo della conversione dell'ufficiale, dobbiamo riconoscere il ruolo svolto dal ricordo: la conversione nasce attraverso il ricordo del fratello, meglio, grazie al ricordo delle parole di Markél che, pronunciate tanti anni prima, dovevano aver fatto un'enorme impressione sul piccolo Zosima. Non le ha mai più dimenticate: al di là di qualsiasi considerazione cosciente sulla morte del fratello, quelle parole si sono impresse nel suo inconscio, dove hanno continuato a risuonare come un messaggio, il «discorso dell'Altro». Ricordandole, improvvisamente, la mattina del duello, Zosima si è ritrovato di fronte a qualcosa che, nel suo inconscio, fin da bambino, aveva rappresentato la verità, seppur non ne fosse ancora realmente cosciente. È a questo punto che Zosima scoppiava in lacrime: la voce del soggetto del suo inconscio si risveglia potentemente, diviene più forte, più irruente di quella della coscienza e, come di fronte ad uno specchio, si riconosce nella verità espressa dal fratello. Inizia a credere a questa verità che gli è apparsa, come una rivelazione improvvisa. Nasce una nuova coscienza di sé – «Forse io sono davvero più colpevole di tutti, e sono anche peggiore di tutti gli altri uomini sulla terra!» – e, nello stesso istante, nasce la fede: riconoscendo la verità che, già percepita ma solo inconsciamente, si era sedimentata nel suo inconscio e che ora gli si ripresenta attraverso un ricordo. Quest'ultimo rende qui possibile quel rinvenimento dell'originario (in cui inizialmente – inconsciamente – Zosima aveva già creduto), che dischiude il riconoscimento (della verità e di sé) che plasma la coscienza.

3.2 Verso una nuova definizione della fede

La fenomenologia della conversione di Zosima, ci suggerisce che la coscienza diventa credente quando, attraverso il rinvenimento simbolico dell'originario, è messa nella condizione di poter riconoscere la verità alla quale si era già legata infinite volte nel suo inconscio e, nella quale, proprio per questo, ora si riconosce desiderando, contemporaneamente, riconoscersi sempre di più. Queste riflessioni sulla formazione della coscienza ci permettono di proporre una nuova definizione di fede capace di includere anche l'inconscio: dopo essere stata concepita come assenso dell'intelletto e come risposta alla rivelazione, la fede potrebbe essere presentata come un riconoscersi

in Gesù, suscitato dal fatto che in Lui sentiamo di ritrovare quel rapporto originario con la vita che abbiamo avvertito, fin dalla nostra infanzia, e quindi custodito in forma forse approssimativa o frammentaria ma non menzognera, nel nostro inconscio.

Sia la narrazione evangelica che la testimonianza dei santi sembrano avallare questo modo di intendere la fede. Zaccheo sull'albero, la peccatrice colta in flagrante adulterio, Simone che, sulla barca, si riconosce peccatore... incontrando Gesù, l'uomo incrocia uno sguardo capace vedere di lui qualcosa che né gli altri, né lui stesso sapeva più vedere; in questo modo Gesù offriva al peccatore un'immagine di sé, migliore di quella che egli coltivava, un'immagine nella quale potersi riconoscere. Riconoscendo il peccatore diverso, migliore, da come lui stesso si vedeva (vedendo in lui un figlio di Dio), Gesù gli riaccendeva il desiderio di essere migliore, di corrispondere sempre di più all'immagine dell'Altro che Gesù gli aveva presentato. In questo modo, incominciando a riconoscersi in Gesù, il peccatore iniziava contemporaneamente a credere di aver incontrato proprio Colui che nel suo inconscio da sempre desiderava incontrare e, in modo frammentario, aveva già intravisto, sebbene, peccando (ora lo riconosce, si riconosce), se ne fosse allontanato! È così che, secondo la narrazione evangelica, sembra nascere la fede in Gesù: riconoscendosi nel suo sguardo e parola, uomini e donne avvertivano nel proprio intimo nuovamente quella verità solo intravista in modo frammentario in esperienze precedenti, ma mai dimenticata, custodita nel proprio inconscio, e sentivano risvegliarsi il desiderio di convertirsi a tale sguardo, di seguirlo, per non smarrirlo di nuovo! Nello stesso modo, anche l'esperienza spirituale dei santi sembra suggerire che la fede possa essere presentata come un riconoscersi in Gesù suscitato dal rinvenimento di un originario rapporto con l'esistenza: Agostino, Francesco d'Assisi... hanno descritto la loro conversione come un'esperienza ritmata da un continuo e progressivo incontro con persone o situazioni che ai loro occhi rievocavano qualcosa di originario, intuito in esperienze precedenti e inizialmente accantonato, ma inconsapevolmente custodito nel loro stesso inconscio. In un primo momento, sentendosi risvegliare nell'intimo qualcosa di vitale, originario, si sono sentiti impreparati e tentati di tirarsi indietro, nonostante si sentissero contemporaneamente attratti. Solo lentamente, e sovente solo dopo molte esitazioni, hanno «ceduto» ai richiami della verità che tornava a presentarsi davanti ai loro occhi. Così, per non correre il rischio di perderla e così perdersi di nuovo, hanno cercato di prevenire ogni tentazione: se hanno scoperto, in un istante, che «c'è più gioia nel

dare che nel ricevere», hanno scelto la povertà; se hanno scoperto di trovare la vita, perdendola, hanno cercato di donarsi agli altri totalmente; se hanno avvertito la consolazione di Dio nella solitudine, hanno cercato il deserto e il silenzio; se hanno sentito il centuplo nell'amore del Padre, hanno deciso di consacrare a Lui tutta la loro vita...²⁰².

A questo punto, a rafforzare la proposta di definire la fede come un riconoscersi in Gesù suscitato dal rinvenimento di un originario rapporto con l'esistenza, dobbiamo avanzare due precisazioni: la prima concernente il concetto di «originario», la seconda quello di «simbolo». Dal punto di vista teologico, l'originario in cui s'imbatte ogni uomo non è semplicemente l'Altro lacaniano, ma quell'esperienza di apprezzamento della realtà che, fondata sulla creazione e pervasa dal dono della grazia, ultimamente permette all'uomo di incontrarsi con il mistero di Dio. La dottrina del *Logos spermatikòs* e quella del cristianesimo anonimo di Rahner rappresentano due formulazioni dell'incontro dell'uomo con l'originario (Dio), movendosi rispettivamente dalla dimensione cristologica del creato e dall'offerta universale della grazia di Cristo. Anche la fenomenologia balthasariana del rapporto iniziale tra la mamma e il bambino rappresenta un modo di esprimere l'originario, identificandolo nella percezione dell'intreccio di verità, bontà e bellezza²⁰³. In secondo luogo – ed è l'altra precisazione – dal

²⁰² Si rileggano, in proposito, le belle pagine di Rahner sulla mistica: «Abbiamo mai fatto veramente l'esperienza della grazia? [...] Tali sono l'esperienza dell'eternità, il sentire che lo spirito è più di un frammento di questo mondo soggetto al tempo e che il fine dell'uomo non si esaurisce nella felicità terrena, l'esperienza del rischio e della fiducia piena di slancio, che non trova la sua giustificazione plausibile nel successo su questa terra. Potremo comprendere allora quale misteriosa passione viva negli uomini veramente spirituali e nei santi. Essi vogliono fare questa esperienza. Per una segreta paura di restare bloccati in questo mondo vogliono continuamente assicurarsi di cominciare a vivere nello spirito. Hanno provato il gusto dello spirito. Gli uomini comuni considerano tali esperienze solo interruzioni spiacevoli, anche se non del tutto evitabili, della loro 'vita normale', in cui lo spirito è solo germe e ornamento di un'altra vita, non qualcosa di autentico. Gli uomini dello spirito e i santi hanno provato il gusto del puro spirito. Lo hanno, per così dire, attinto nella sua purezza e non gustato soltanto come condimento dell'esistenza terrena. Di qui la loro vita straordinaria, la loro povertà, il loro desiderio di umiltà, la loro aspirazione alla morte, la brama segreta e appassionata del martirio». Cf K. RAHNER, *Cose d'ogni giorno*, Brescia, Queriniana, 1966, 30.33-34 (suggeriamo la lettura dell'intero capitolo: pp. 30-36).

²⁰³ «Un bambino viene svegliato alla coscienza solo dall'amore, dal sorriso di sua madre. In questo incontro gli si apre l'orizzonte di tutto l'essere infinito che gli mostra quattro verità: 1. nell'amore egli è *unito* con sua madre, benché le stia di fronte, dunque ogni *essere* è *uno*; 2. quest'amore è *buono*, dunque tutto l'essere è

punto di vista cristiano, simbolo reale nel quale l'uomo può rinvenire simbolicamente l'originario e riconoscersi è Gesù Cristo. Creato a immagine e somiglianza di Dio, l'uomo riscopre il proprio volto di fronte a Gesù Cristo, «immagine dell'invisibile Iddio» (Col 1,15) e «uomo perfetto che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato»²⁰⁴. Come di fronte a uno specchio, di fronte a Gesù Cristo l'uomo ritrova quell'immagine perfetta nella quale è stato creato e che, con il peccato, ha deturpato: nessuno sguardo e nessuna parola possono avere la stessa forza dell'espressione di Gesù: solo Lui, incarnazione del Figlio, si presenta come «specchio» nel quale, rispecchiandosi, l'uomo si può riconoscere, ritrovando il proprio volto²⁰⁵.

CONCLUSIONE

Siamo giunti al termine. Volgendoci indietro scopriamo che il percorso è stato lungo, a tratti, forse, anche faticoso. Condotti da Lacan ci siamo inoltrati timidamente nel terreno della psicoanalisi: abbiamo ritrovato concetti a noi familiari, ma riletti da Lacan in modo originale rispetto al linguaggio della tradizione (colpa, peccato, vergogna, desiderio, creazione, nulla, essere, simbolo, parola...); e abbiamo dovuto acquisire familiarità con altri concetti, propri della psicoanalisi: soggetto dell'inconscio, stadio dello specchio, *das Ding*, insistenza, complesso edipico, *Ich* e *Über-ich*... Molto è restato in ombra oppure solamente accennato. Era inevitabile, avendo scelto di studiare la relazione tra la coscienza e l'inconscio, in vista di un rafforzamento della comprensione della struttura originaria della coscienza (credente) e di un approfondimento della comprensione della

buono; 3. quest'amore è *vero*, dunque tutto l'essere è *vero*; 4. quest'amore suscita *gioia*, dunque tutto l'essere è *bello*. Aggiungiamo che l'epifania dell'essere ha senso solamente se nella manifestazione cogliamo l'essenza di ciò che si dà a vedere, la realtà in sé. Il bambino non riconosce una mera apparizione, bensì la madre in sé». Il testo è tratto dall'intervento di Balthasar che ha dato il via al simposio sulla sua teologia svoltosi a Madrid il 10 maggio 1988 e riportato in: H.U. VON BALTHASAR, *La mia opera ed Epilogo*, 89.

²⁰⁴ *Gaudium et Spes*, 22 (EV I, 1386)

²⁰⁵ Ricordiamo qui che la letteratura spirituale conosce una lunga tradizione in cui la fede è presentata esattamente come un rispecchiarsi in Gesù: cf. «Miroir» in *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1980, tomo X, 1290-1303.

fedele e dell'esperienza spirituale. La conclusione si riassume nella proposta di descrivere la fede come un riconoscersi in Gesù, inteso come rinvenimento in Lui di quanto, fin dalle prime esperienze umane, l'uomo percepisce come l'originario e che, teologicamente riconosciamo nella bellezza, nella verità, nella giustizia, luoghi nei quali affiora simbolicamente il mistero di Dio. La scommessa cristiana, infatti, consiste nel credere che nessun altro sguardo o parola abbiano la stessa forza d'attrazione del Signore. È una scommessa, ma non un *motus animi caecus*: questa, infatti, non è né il risultato di un calcolo delle probabilità e convenienze, né il frutto di un affidamento irrazionale, bensì è l'approdo d'infinite esperienze che, lungo l'arco di un'esistenza, istruiscono nell'inconscio il desiderio dell'uomo abilitandolo a riconoscere nel volto del Messia colui che porta il Nome-del-Padre.

DAVIDE D'ALESSIO
Seminario Arcivescovile
20300 Seveso (MI)

24 settembre 2002