

A M P

Scilicet
del Nome-del-Padre

Testi
preparatori al
Convegno
Roma 2006

Indice

A

Adozione	<i>Gustavo Stiglitz</i>	Pag.	9
Altro	<i>Pierre Naveau</i>	»	15
Amleto	<i>Guillermo Bustamante</i>	»	20
Amore	<i>Alexandre Stevens</i>	»	24
Angoscia, angoscia di castrazione	<i>François Leguil</i>	»	29
Anoressia-bulimia	<i>Nieves Soria Dafuncho</i>	»	32
Assassinio del padre	<i>Vicente Palomera</i>	»	37
Ateismo	<i>Marco Focchi</i>	»	41
Atto	<i>Jorge Chamorro</i>	»	46
Autismo	<i>Virginio Baio</i>	»	50
Autorità	<i>Leonardo Gorostiza</i>	»	55

B

Bugia	<i>Sérgio Laia</i>	»	59
Burocrazia	<i>Jean-François Cottes</i>	»	64

C

C'è dell'Uno	<i>Armand Zaloszyk</i>	»	69
Chiesa	<i>Alfredo Zenoni</i>	»	72
Colpa	<i>Vilma Cocoz</i>	»	76
Complesso di Edipo	<i>Sylvia Tendlarz</i>	»	80
Contingenza	<i>Russell Grigg</i>	»	84
Credezza	<i>Françoise Fonteneau</i>	»	87
Cristianesimo	<i>Carmen González Táboas</i>	»	91

D

Democrazia	<i>Ricardo Nepomiachi</i>	»	97
Desiderio dell'analista	<i>Domenico Cosenza</i>	»	100
Dio	<i>Antonio Di Ciaccia</i>	»	104
Direzione della cura	<i>Dominique Laurent</i>	»	109

E

Etica	<i>Rose-Paule Vinciguerra</i>	»	113
Extimità	<i>Riccardo Carrabino</i>	»	116

F		
Fallo	<i>Miriam Chorne</i>	Pag. 121
Famiglia	<i>Miquel Bassols</i>	» 126
Femminismo	<i>Marie-Hélène Brousse</i>	» 129
Fobia 1	<i>Célio Garcia</i>	» 133
Fobia 2	<i>Mario Goldenberg</i>	» 138
Forclusione	<i>Jean-Claude Maleval</i>	» 142
Fratellanza	<i>Oscar Sawicke</i>	» 146
Fraternità	<i>Eric Berenguer</i>	» 149
Frustrazione, privazione, castrazione	<i>Gustavo Dessal</i>	» 153
Funzione	<i>Juan Carlos Indart</i>	» 157
G		
Godimento	<i>Esthela Solano-Suarez</i>	» 161
Guerra	<i>Guy Briole</i>	» 165
I		
Identificazione	<i>Ricardo Seldes</i>	» 169
Impostura	<i>Marcelo Barros</i>	» 174
Inconscio	<i>Manuel Fernández Blanco</i>	» 177
Interpretazione	<i>Hebe Tizio</i>	» 181
Invenzione	<i>Dominique Miller</i>	» 185
Isteria	<i>Lucia D'Angelo</i>	» 189
J		
Joyce	<i>Anne Lysy</i>	» 193
K		
Karamazov	<i>Anne Szulzynger-Bernole</i>	» 197
L		
Legge	<i>Fernando Vitale</i>	» 201
X: L'incognita dell'equazione	<i>Nathalie Charraud</i>	» 205
Lutto	<i>Pierre-Gilles Gueguen</i>	» 209
M		
Metafora paterna	<i>Juan Fernando Perez</i>	» 213
Mito	<i>Antoni Vicens</i>	» 218

N

Nevrosi	<i>Luis Erneta</i>	Pag. 221
Nodo	<i>Pierre Skriabine</i>	» 225
Nomi del Padre	<i>Roberto Mazzuca</i>	» 230
Nominazione	<i>Samuel Basz</i>	» 235
Non-tutto	<i>Graciela Musachi</i>	» 242
Norma, Normalità	<i>Maurizio Mazzotti</i>	» 247
Nostalgia	<i>Manuel Zlotnik</i>	» 252

O

Odio	<i>Philippe Lacadée</i>	» 257
Oggetto, oggetto <i>a</i>	<i>Marcus André Vieira</i>	» 262
Omosessualità femminile	<i>Alicia Arenas</i>	» 267
Omosessualità maschile	<i>Adriana Rubistein</i>	» 271
Ossessione	<i>Serge Cottet</i>	» 276

P

Padre, non vedi...	<i>Marie-Hélène Roch</i>	» 281
Padrone	<i>Ronald Portillo</i>	» 285
Passe 1	<i>Guillermo Belaga</i>	» 289
Passe 2	<i>Monique Kusnierek</i>	» 295
Passe 3	<i>Patrick Monribot</i>	» 299
Passe 4	<i>Celso Rennó Lima</i>	» 304
Peggior	<i>Jean-Pierre Klotz</i>	» 308
Père-versione	<i>Osvaldo Delgado</i>	» 312
Perversione	<i>Alain Merlet</i>	» 317
Poesia	<i>Joseph Attié</i>	» 320
Politica	<i>Jorge Yunis</i>	» 327
Procreazione	<i>François Ansermet</i>	» 332
Psicosi	<i>Roger Wartel</i>	» 337
Psicoterapie	<i>Philippe Hellebois</i>	» 341
Punto di capitone 1	<i>Christiane Alberti</i>	» 344
Punto di capitone 2	<i>Yves Depelsenaire</i>	» 348

Q

<i>Quantum</i>	<i>Gerardo Arenas</i>	» 353
----------------	-----------------------	-------

R

Reale	<i>Ernesto Sinatra</i>	Pag. 357
Realtà	<i>Massimo Recalcati</i>	» 361
Religione	<i>Anibal Leserre</i>	» 365
Rimozione	<i>Carlo Viganò</i>	» 370

S

Scienza	<i>Philippe La Sagna</i>	» 375
Scuola	<i>Bernardino Horne</i>	» 379
Semiante	<i>Monica Torres</i>	» 383
Sessuazione	<i>Fabian Schejtman</i>	» 388
Sette	<i>Romildo Do Rêgo Barros</i>	» 393
Sintomo	<i>Mauricio Tarrab</i>	» 398
Statistiche	<i>Patricia Tagle Barton</i>	» 402
Sublimazione	<i>Hervé Castanet</i>	» 407
Superstizione	<i>Jésus Santiago</i>	» 411
Supplenza 1	<i>Jean-Pierre Deffieux</i>	» 416
Supplenza 2	<i>Carole Dewambrechies-La Sagna</i>	» 420

T

Tossicomania	<i>Gerardo Réquíz</i>	» 425
Tradizione	<i>Angelina Harari</i>	» 428
Transfert 1	<i>Flory Kruger</i>	» 432
Transfert 2	<i>Rosa Elena Manzetti</i>	» 436
Tratto unario	<i>Frida Nemirovsky</i>	» 441
Trauma 1	<i>Gabriela Dargentón</i>	» 445
Trauma 2	<i>Ernesto Piechotka</i>	» 449

U

Universale, particolare	<i>Sophie Marret</i>	» 453
-------------------------	----------------------	-------

V

Valutazione	<i>Carmelo Licitra-Rosa</i>	» 459
Verità	<i>Marie-Hélène Briole</i>	» 463
Virilità	<i>Oscar Zack</i>	» 467

W		
<i>Weltanschauung</i>	<i>Herbert Wachsberger</i>	Pag. 471
<i>Witz</i>	<i>Germán García</i>	» 475
Y		
<i>Yahweh</i>	<i>Marco Mauas</i>	» 481
Z		
<i>Zazie</i>	<i>Catherine Lazarus-Matet</i>	» 487
<i>Zen</i>	<i>Jean-Louis Gault</i>	» 491
<i>Bibliografia</i>		» 497
<i>Traduttori</i>		» 501

A come...

Adozione L'indecisione dell'origine

“Se Freud colloca al centro della sua dottrina il mito del padre, è chiaro che è una ragione dell'inevitabilità della questione”.

J. Lacan

La preminenza del simbolico nel primo insegnamento di Lacan facilita un certo scivolamento: lasciare da parte la biologia per focalizzarsi sulla funzione simbolica del padre morto. Cercheremo qui di setacciare la complessità della questione.

Nel suo romanzo *Ampliamento del campo di battaglia*, M. Houellebecq cita il capitolo V del *Dhammapada*: ““Questi figli sono miei, queste ricchezze sono mie’. Così parla l’insensato e si tormenta. La verità è che uno non appartiene a se stesso. Cosa dire dei figli? Cosa delle ricchezze?”.

Il protagonista del romanzo racconta la sua versione sul momento del suo concepimento: un coito tanto freddo come il pollo che mangiarono poco dopo. “Il coito ebbe luogo nel salotto, su di un falso tappeto pachistano [...] lui eiaculò. Lei sentii piacere ma non un vero orgasmo. Poco dopo cenarono con pollo freddo [...]”.

La biologia da sola non fa legame. Questo soggetto separato dall’Altro, testimonia del fatto che perché uno si leghi al mondo, si impone qualcos’altro, un vero atto di parola: adottarlo, nel senso che un desiderio ricada su di lui.

La funzione paterna opera sempre *ad-hoc*, secondo la giurisprudenza di ogni epoca¹ e dipende dalla volontà di un uomo. Ad eccezione, attualmente, delle nuove forme di famiglia rese possibili grazie alle tecniche di inseminazione (famiglie monoparentali, coppie omosessuali), dove non si tratta giustamente della paternità legata a un uomo. O nelle famiglie “sotto tutela giudiziaria” nelle quali, a volte, si tratta di ratificare la paternità contro la volontà di un uomo.

¹ Aa.Vv., Jean Delumeau (a cura di), *Histoire des Pères et de la Paternité*, Larousse, Canada 1990.

D'altra parte, la clinica mostra che le sofferenze che arrivano ai consultori e alle istituzioni non fanno differenza tra i figli propri e quegli adottivi. In entrambi, la trasmissione necessaria per combattere con la vita ha funzionato meglio o peggio. Lì non c'è differenza.

Adottare, perfino i propri figli, implica vegliare per mezzo delle cure e/o l'amore, sul fatto che il bambino arrivi come resto di un'altra cosa: il rapporto con un partner. Perfino nelle famiglie monoparentali.

Nell'adozione, in senso legale, il presentarsi del buco tra biologia e sembiante, assottiglia il velo e lascia trasparire qualcosa di quell'essere di resto. Appaiono differenti modalità sintomatiche, meglio o peggio riuscite, che aganciano e sganciano il soggetto all'Altro.

La famiglia lacaniana - Per Lacan (*Complessi familiari*) la famiglia umana si separa da quella biologica per quanto poco si rifletta sul sentimento di paternità. Questo dice che la famiglia è un'istituzione, la cui funzione primordiale è quella di una trasmissione. La psicoanalisi ha mostrato che si tratta della trasmissione della castrazione, essa stessa effetto del linguaggio.

La dimensione del Nome-del-Padre, operatore della suddetta trasmissione, ha la missione di introdurre la relazione tra il significante e il significato (*Pièces détachées*) in maniera tale che si possa elucubrare un linguaggio a partire dagli elementi della lingua. Il desiderio che anima la trasmissione non è anonimo: le funzioni incaricate della suddetta operazione debbono essere incarnate, supportate da qualcuno. Fino agli ultimi sviluppi di Lacan la dimensione del Nome del Padre opera nella cornice del complesso di Edipo, garantendo l'annodamento della castrazione. Questo viene messo in discussione a partire dal Seminario su Joyce, che dimostra che il padre non ha nome proprio, ma ha tanti nomi come supporti per la sua funzione di annodamento dei tre registri. "Il simbolico, l'immaginario e il reale, ecco i veri Nomi del Padre" (*Des noms-du-Père*).

Oggi il padre ha tanti nomi come gli S_1 che vengono a sostenere la sua funzione. È la risposta dell'epoca del declino dei sembianti classici del Padre che, nello sganciarsi dalla funzione che supportano, lasciano vacante la rappresentazione del modello della funzione. Lacan² ha già segnalato la contrazione della famiglia moderna che, ridotta stranamente a ciò che la biologia esige, concentra l'irriducibile nella trasmissione del desiderio. Contrazione e

² J. Lacan. *Due note sul bambino*, in *LP*, n. 1, 1987, p. 23.

declino dei sembianti classici del Padre, due caratteristiche complesse delle nostre famiglie attuali.

Questo padre che non ha nome proprio ha funzione di nominazione. Non soltanto di nominare le cose, ma fondamentalmente fare entrare il simbolico nel reale per mezzo della sua *père-version*, secondo il modo che trova di nominare il godimento. Questa nominazione è fallita, lascia un resto, perché il padre trova sempre un punto di dimissione, ed è lì che ritorna l'indicibile del godimento.³ Al soggetto rimane da operare con le risorse della dimensione del Nome del Padre, vale a dire con i Nomi del Padre per ottenere un trattamento di quei ritorni, che si presentano sotto la modalità del sintomo, dell'inibizione, dell'angoscia e dell'atto. Ci sarà un tipo di ritorno particolare nei casi di adozione?

L'atipia del Complesso di Edipo e l'autorità - "Nessuna variante del complesso può essere definita da effetti costanti", afferma Lacan (*Complessi familiari*, p. 72).

Quando qualcuno viene adottato entra in una scena dove troverà i diversi elementi che contingentemente si assoceranno per lui, dando come risultato una storia. Poiché si tratta di elementi inizialmente senza relazione, che si annoderanno per mezzo dell'operazione del Nome-del-Padre, sotto questo aspetto si trova nella stessa situazione di un bambino che vive con i genitori biologici. La particolarità nell'adozione è la diplopia tra i genitori biologici e gli altri.

Sebbene non c'è un effetto costante per ogni faglia dell'Edipo, Lacan farà dell'atipia una costante in se stessa. È il punto di dimissione, del venir meno del padre. Si tratta qui di sciogliere un pregiudizio alimentato dal sociale e dalla psicoanalisi stessa: per Lacan, secondo il primo approccio del Nome del Padre, se il padre è simbolico, se è una funzione al di là di chi la incarna, un padre o una madre adottivi possono funzionare bene o male quanto i genitori biologici. Infine, tutti i genitori sono adottivi.

Dunque, se c'è qualcosa che permetta di domandarsi se c'è una clinica dell'adozione è, giustamente, il ritorno di ciò che sfugge alla funzione di nominazione nella figura dei genitori biologici. Di loro, in genere, non si sa niente. Niente da dire. Prendono gli attributi della Cosa: innominabile e al tempo stesso causa di ogni elucubrazione sull'origine. Mettiamo anche nel conto di una clinica dell'adozione il fatto che il bambino è più direttamente preso co-

³ X. Esqué, "¿Qué sustancia para el nombre del padre?", in *Papers del C. A. de la Escuela Una*, n. 4.

me oggetto del desiderio di uno o entrambi i genitori. Lo si va a cercare, perfino a comperare, secondo alcune versioni fantasmatiche, che possano avere più o meno a che fare con la realtà.

“Io credevo che mi avessero comperato. Loro volevano una figlia, ma non sapevano che sarei stata io”, dice una giovane analizzante. Se il nevrotico non vuole sapersi resto del desiderio nella coppia parentale, rivestendosi con le versioni dell’amore o del rifiuto, non sembra nemmeno cavarsela facilmente senza quella opacità di riferimento. Nell’adozione, quell’opacità è delocalizzata, dislocata. Sebbene con Lacan diciamo: “Nessuna variante del complesso può essere definita da effetti costanti” consideriamo che il buco aperto tra il biologico e il sociale è incancellabile, come lo testimoniano gli imbrogli di nomi, di date di nascita e dell’ora di arrivo a casa, equivoci che si manifestano nei segreti che gridano e, più in là, per via del comportamento e del sintomo. Questi imbrogli diventano involucri formali del venir meno del padre.

Come non vedere in questa duplicità – genitori biologici-genitori adottivi – un possibile attentato contro l’autorità nella famiglia paternalista? Lacan segnala (*Complessi familiari*)⁴ che ciò che è interessante della forma ridotta della famiglia moderna, è la vicinanza che il figlio ha con l’autorità. Questo gli dà la possibilità di farle fronte e perfino di sovvertirla, promuovendo effetti di creazione. A differenza delle forme più antiche della famiglia nelle quali l’autorità era più lontana (un membro del lignaggio ma non il padre, il totem, Dio), e della famiglia postmoderna, toccata dal declino del sembiante paterno e dalla moltiplicazione dei luoghi dai quali si esprime l’ideale.

In questo senso, l’adozione è molto in sintonia con l’epoca nella quale si constata una specie di disorientamento dei soggetti come effetto della moltiplicazione dei sembiante del padrone. Un disorientamento limitato.

A mo’ di esempio, il Genet di Sartre

“Senza credermi nato magnificamente, l’indecisione della mia origine mi permetteva interpretarlo” J. Genet

Sartre riprende i versi nei quali Genet si riferisce all’istante in cui, a dieci anni, resta pietrificato per la sentenza “sei un ladro”: “Una parola vertiginosa, venuta dal fondo del mondo, abolì il buon ordine”. E dice: “Se al meno la parola vertiginosa fosse stata pronunciata dal proprio padre [...] se a volte l’affetto dei suoi genitori adottivi ha potuto dare a Genet l’illusione di essere

⁴ Devo l’attenzione su questo punto a Fabián Naparstek.

loro figlio, questa illusione si dissipa nel momento in cui si convertono nei suoi giudici. Dato che lo considerano ladro, si converte in figlio di padre e madre sconosciuti”.⁵

Questa sentenza, venuta dall’indecisione della sua origine, si fissa per sempre. Non c’è possibilità di dialettizzarla. Non c’è un’autorità vicina per sovvertirla, per trasformare quella maledizione ontologica che fornisce identificazioni all’io, in un effetto soggettivo di creazione.

L’Edipo-Sintomo - Edipizzare l’adozione potrebbe essere il nome della risposta sintomatica del buco tra biologia e sembiante, nel caso di una donna giovane che va in analisi per una serie difficoltà nel legame. Non sa niente dei suoi genitori biologici e ha sempre saputo di essere stata adottata. Da piccola la tormentava la domanda: com’è che sono qui?

Freud isolò la fantasia infantile nella quale il soggetto costruisce un’origine più nobile di quello che il destino gli ha dato per ricoprire la faglia strutturale del padre: “Sono figlio di altri genitori più degni che per incidente non hanno potuto tenermi”. Quello che si tenta di trattare in questo modo è il punto in cui un padre *père-versement* orientato, fallisce nel nominare tutto il godimento. La nostra analizzante, al contrario, resta alla mercé dei marchi di un padre che più che orientato da una donna come causa, prende sua figlia come oggetto. Così restaura l’immagine ideale di suo padre e al tempo stesso gode nostalgicamente del suo rifiuto.

Da piccola cercò nella somiglianza con certi tratti fisici di suo padre e in un oggetto della famiglia del padre che ricevette come regalo, la prova di che nelle sue vene “scorreva il sangue di quella famiglia”. Questa elaborazione placava il vuoto di fronte alla sua domanda: com’è che sono qui?

Il ricordo di storie di bambini adottati che le venivano lette nell’infanzia la riportano all’idea che nasceva in lei in quel periodo: “Quella non è la mia storia, è di altri”. Occasione, sotto transfert, per ascoltarsi dire: “Scrivere la mia propria storia sarebbe farla mia. Farla mia!”. Scrivere la sua propria storia, includendo quel resto innominabile. Fare dell’edipizzazione della sua adozione un sintomo, non nel suo versante autistico-chiuso su se stesso, che la lascia prigioniera, in posizione di straniera nella sua propria storia, ma aperta alla contingenza dell’incontro.

In un’analisi ci troviamo con l’inevitabilità della questione del padre. Si tratta di edipizzare la storia dell’adozione, costruire il complesso di Edipo, per

⁵ J.-P. Sartre, *Santo Genet: commediante e martire*, Il Saggiatore, Milano 1982.

poter andare più in là di esso. Per questo è necessario qualche brandello dell'Edipo degli adottanti, per costruire un sapere sul luogo di un padre e di un figlio nel linguaggio. Servendosi del Padre, che segnala sempre che la causa è fuori, il soggetto si tira fuori dal buco “genitori biologi-genitori adottivi” per abitare la sua storia di figlio marcato da un desiderio includendo quel resto inassimilabile.

Gustavo Stiglitz

Altro

“Si può ben dire, bisogna riconoscere che la religione cristiana ha qualcosa di sorprendente”¹

Il significante e il suo luogo - Di che ordine è il rapporto tra il Nome-del-Padre come significante e l'Altro in quanto luogo del significante? Dal momento in cui il Nome-del-Padre è concepito come un significante, la questione, in effetti, si pone: esso è o non è nell'Altro, qui considerato come luogo del significante?

Il paradosso di Russell - Alla fine di *Una questione preliminare* la definizione, data da Lacan, del significante del Nome-del-Padre introduce una sfumatura tra un nel e un del. “il [...] Nome-del-Padre, cioè [il] significante che nell'Altro, in quanto luogo del significante, è il significante dell'Altro, in quanto luogo della legge” (*Scritti*, p. 579).

Una tale definizione implica che il $NP \in A$ e che $NP = S$ (A legge).

Se l'Altro è abordato come un insieme, questa definizione non ha per conseguenza che il Nome-del-Padre è contemporaneamente un elemento dell'insieme e il nome dell'insieme? Ma l'elemento di un insieme può essere sia un insieme che un elemento dello stesso? Ci si scontra allora col paradosso di Russell. Il Nome-del-Padre non costituisce, in quanto significante dell'Altro, una sorta di Altro dell'Altro? Ci si trova così alle prese con ciò che Jacques-Alain Miller chiama “la maledizione di Russell”.²

L'introduzione, fatta da Lacan, di $S(A)$ in *Sovversione del soggetto* implica una rottura.

Il significante di $S(A)$ vuol dire che non c'è Altro dell'Altro. Il significante dell'Altro $S(A)$, di conseguenza, non esiste. Il Nome-del-Padre smette di essere un significante eletto e privilegiato e diventa un significante tra al-

¹ Pascal, *Pensieri*.

² J.-A. Miller, “Notice de fil en aiguille” (Cfr. *Sém. XXIII*, pp. 211- 215).

tri. Un Nome-del-Padre deve, da quel momento, essere situato nel seno di una molteplicità di Nomi-del-Padre. La definizione, di Lacan, del significante $S(\mathcal{A})$ comporta che la catena significante si articola, non al Nome-del-Padre, ma al significante $S(\mathcal{A})$: Il significante $S(\mathcal{A})$ è il significante “per, *pour*, il quale tutti gli altri significanti rappresentano il soggetto: cioè in mancanza di questo significante [$S(\mathcal{A})$], tutti gli altri significanti non rappresenterebbero niente” (*Scritti*, p. 822). Dunque si produce una rottura. Si è così fatto un salto che va dal significante del Nome-del-Padre, come significante di una non-mancanza nell’Altro, al significante $S(\mathcal{A})$ come significante di una mancanza nell’Altro. La conseguenza di un tale salto è, in particolare, la seguente: non c’è garanzia. Un enunciato non ha altra causa che la sua enunciazione. Questa conseguenza valorizza l’importanza del salto che l’atto di enunciazione compie.

Il padre è una metafora - La metafora del Padre è, dice Lacan, un “principio di separazione” (*Scritti*, p. 853). Una metafora sostituisce un significante a un altro. Essa sostituisce, qui, il Nome-del-Padre al significante che Lacan chiama “al posto che è primitivamente simbolizzato dall’operazione dell’assenza della Madre” (*Scritti*, 553) e che egli designa come “il Desiderio della Madre” (*Ib.*). La sostituzione in questione significa che il legame col padre prende il sopravvento sul legame con la madre.

Nel suo *Discorso ai cattolici*, Lacan propone una formulazione di questa metafora del Padre opponendo, da una parte, l’invisibile al visibile, e, dall’altra, la fede e la legge alla carne: “Il primato dell’invisibile, in quanto caratterizza la promozione del legame paterno, fondato sulla fede e la legge, la vince sul legame materno, che è fondato su una carnalità manifesta” (*Discours aux catholiques*, p. 38).

La battaglia della fede contro la carne - Sant’Agostino evoca la piaga che apre, nel corpo del peccatore, la lotta della fede contro “la concupiscenza della carne”. L’anima, scrive Sant’Agostino, aspira a “essere liberata dalla colla della concupiscenza”.³

Il legame di Sant’Agostino con Dio si annoda, nel decimo libro delle sue *Confessioni*, alla privazione alla quale decide di piegarsi: “Tu mi chiedi la continenza”, scrive. Di fatto, precisa, la continenza di fronte a questa tripla concupiscenza – quella della carne quella della curiosità e quella

³ Sant’Agostino, *Le confessioni*, libro X.

dell'orgoglio, dell'amor proprio, dell'ambizione. Concupiscenza, curiosità, orgoglio è ciò che Pascal chiama "le nostre impotenze".⁴ È ciò che avrebbe anche potuto chiamare "i nostri godimenti". Nel cuore stesso della metafora del Padre, infuria, di conseguenza, la battaglia tra il significante e la carne, cioè la pulsione. A questo riguardo, la condizione umana è "miseria" per Sant'Agostino e "indegnità" per Pascal. Solo il pensiero, ossia, si potrebbe dire, il significante permette all'uomo, afferma Pascal di sfuggire alla sua condizione. Ci si ricorda, in effetti, di questo leggero oscillamento che il soffio della frase pascaliana evoca: "L'uomo non è (di fronte al vento, si potrebbe aggiungere) che una canna, la più debole della natura, ma è una canna che pensa". Questa canna che si piega ma non si spezza. Perché ci si ricorda anche, sicuramente, dell'umile canna confrontata all'orgoglio della quercia: "L'Albero resiste, la Canna si piega. Ma il vento fa che [...]".⁵

Il Nome-del-Padre in quanto significante - Se, guidati da Lacan. Si seguono Sant'Agostino e Pascal, il Nome-del-Padre appare allora come inventato affinché sia messa in causa, proprio attraverso di lui, la dignità del significante. Quando Lacan, per esempio, parla di questa cosa strana che è il "significabile" in quanto è elevato alla funzione del significante (*Scritti*, p. 688), non vuole dire, così, che il "significabile" in questione è elevato alla dignità del significante? Funzione e dignità sono consonanti.

È proprio di questa consonanza di cui si tratta nel II atto del dramma di Claudel che ha per titolo *Il Padre umiliato* e la cui eroina porta il dolce nome di *Pensiero*. Questo significato caduto a terra: *il Padre umiliato* è una maniera di puntare col dito il taglio, la faglia, la ferita, attraverso la quale il Nome-del-Padre è toccato nella sua posizione di significante.

Poiché niente Padre senza significante. È ciò che sottolinea Lacan sia nel suo testo *Il simbolico. L'immaginario e il reale*: "Il Nome-del-Padre crea la funzione del Padre" (*Le symbolique, l'imaginaire et le réel*, p. 55). E nel *Seminario III*: "Prima che ci fosse il Nome-del-Padre, non c'era padre [...]" (*Sem. III*, p. 362). A questo riguardo, un cambiamento si è prodotto nell'approccio, di Lacan, al Nome-del-Padre. Quando era uno, il Nome-del-Padre era qualcosa di pesante. È divenuto leggero, dal momento in cui si è moltiplica-

⁴ Pascal, *Pensieri*.

⁵ La Fontaine, "La quercia e la canna", in *Favole*.

to. “Il Nome-del-Padre, in fin dei conti, è qualcosa di leggero” dice Lacan nel suo *Seminario* sul *sinthomo* (*Sém. XXIII*, p. 121).

Il caso di Stephen Dedalus - Quando Lacan evoca il buco che provoca, nell’Altro, questa esclusione del Nome-del-Padre che comporta la sua “forclusione”, il rifiuto così operato non verte sulla persona del padre, ma sul significante del Nome-del-Padre. Lacan articola il sintomo di Joyce – *Joyce the artist* – nei termini seguenti: “Egli resta radicato nel proprio padre pur rinnegandolo” (*Ib.*, p. 70). Il termine di “rinnegamento” è un termine forte. Il rifiuto di cui si tratta mira al legame di appartenenza dell’elemento all’insieme: NP//A.

Quando è rotto il legame tra il Nome-del-Padre come significante e l’Altro in quanto luogo del significante, il sintomo, di cui parla Lacan a proposito di Joyce, scrive il paradosso che consiste nel fatto di essere legato a qualcosa con cui si è rotto il legame.

Lacan indica che nell’*Ulisse* c’è per Stephen Dedalus, un padre da qualche parte. Questo padre non è suo padre, Simon Dedalus, ma Leopold Bloom. Jacques Aubert⁶ ha attirato la nostra attenzione su una sorta di appuntamento mancato che mostra che, nel caso di Stephen Dedalus, il significante del Padre fallisce nel soddisfare la sua funzione di significante. Bloom invita Stephen che non sa dove dormire ad andare da lui. Stephen rifiuta l’invito: “La proposta di asilo fu accettata? Prontamente, inspiegabilmente, amabilmente, con riconoscenza, fu rifiutata”.⁷ Questo modo di evitare, di schivare, di ritirarsi, rievoca Beckett. Lacan commenta così questo rifiuto: “A Bloom, un padre che si cerca un figlio, Stephen oppone un *non fa per me*. Dopo il padre che ho avuto, ne ho fin sopra i capelli. Niente padre” (*Sém. XXIII*, p. 69). Del significante Padre Stephen non ne vuole più.

La conseguenza è che, la dove Sant’Agostino, nel suo rapporto con la metafora del Padre, “trova” la fede, Stephen Dedalus invece la “perde”. Quando Stephen ha sedici anni, il suo amico Cranly lo spinge fino alle sue ultime difese. Se ha perso l’amore di Dio, almeno può riagganciarsi all’amore della madre! Perché, è l’argomento di Cranly “ciò che la madre *sente* quando porta il bambino nel suo corpo, questo almeno è *reale*”.⁸ È la carne della sua carne. Si ritrova, qui, ciò che fonda il legame con la madre, vale a dire ciò che Lacan chiama, nel *Discorso ai cattolici*, “una carnalità manifesta”. I demoni della carne tormentano Stephen. Joyce, su questo punto, si riferisce precisa-

⁶ Traduttore di J. Joyce in francese.

⁷ J. Joyce, *Ulisse*.

⁸ J. Joyce, *Dedalus: ritratto dell’artista da giovane*.

mente a Sant'Agostino e a Pascal. Stephen è invischiato nella concupiscenza della carne. È quello il suo inferno: "Era proprio quello il lavoro pesante dei demoni: disperdere i suoi pensieri, obnubilare la sua coscienza, assediandolo alle porte della carne vile e corrotta".

Alla fine di *Ritratto dell'artista da giovane*, Cranly incita Stephen a rinnegare la sua fede e, essendo cattolico, a farsi protestante. Philippe Sollers ama citare che Stephen gli ribatte: "Quale sorta di liberazione ci sarebbe nel ripudiare un'assurdità logica e coerente per abbracciarne un'altra, illogica e incoerente?". Insomma, per Stephen, la religione del Nome-del-Padre è un'assurdità. Non gli resta dunque più, come confida a Cranly, che questo voto, "esprimersi liberamente con la sua arte". Le sue armi, Lacan lo sottolinea, sono: "il silenzio, l'esilio e l'astuzia". Si tratta, da quel momento, per Stephen Dedalus, di fare in modo che il buco nell'Altro si faccia sintomo sotto la forma della carne sonora ed equivoca del significante. Questo conduce Joyce, nell'*Ulisse* e in *Finnegans Wake*, a un uso particolare del significante. L'articolazione tra il legame e il luogo diviene il bersaglio della sua rivolta e della sua ironia. L'arte dell'artista Joyce è, di conseguenza, un modo di supplire al difetto del legame che c'è tra il Nome-del-Padre come significante e l'Altro in quanto luogo del significante.

Pierre Naveau

Amleto

Il padre è stato per l'umanità come una verità sacra, invocata dai riti dei dispositivi religiosi. Sembra essere stato lì da sempre, intoccabile. Quando si cerca protezione per mezzo di una bene-dizione (da "ben dire"), si invoca, in primo luogo, il nome del padre. Cioè, non resta il padre, ma il nome. E il nome significa in assenza. La sua efficacia sembra che risieda lì.

Prima dei fatti che danno origine al dramma di Shakespeare, il principe Amleto funziona bene. In qualche momento, il Nome-del-Padre sottomise il desiderio materno alla sua legge, e il piccolo Amleto poté mettersi in regola con il suo desiderio. Adesso studia all'università – fuori dal suo paese natale – è pieno di riferimenti simbolici, ama Ofelia.

Quando il re muore, Amleto torna desolato in Danimarca: "Come tedioso e stracco, senza sapore né costruito, mi si rivela questo bulicame del mondo".¹ Per lui, non c'è nessun significante capace di coprire il buco aperto da quella morte. Per questo motivo, i molteplici riferimenti dei suoi tristi soliloqui invocano tutto il sistema simbolico. È in lutto. Ma non è un melanconico, e a poco a poco potremo vederlo ritornare a una valorizzazione del mondo: vuole ritornare a Vittemberga. Ma aveva un altro destino... "Destino" è il nome del padre quando Edipo si sottomette passo per passo, senza saperlo, a quanto enunciato come il suo destino ineluttabile, a mo' di risposta – così si legge nel dizionario riguardo a "oracolo" – "Senza saperlo" è lo statuto che segna la sua natura inconscia, dove si tratta giustamente di un sapere non saputo.

Ma al re morto non gli sono stati resi i riti adeguati: ciò che avanzò dal banchetto funebre si usò nella celebrazione delle seconde nozze della sua vedova. Allora ritorna sotto forma di spettro. Così, Amleto si trova da un momento all'altro con qualcosa di abominevole: lo spettro del padre che ritorna dalla tomba e che si sa (come fu assassinato e tradito), sapere che, nella logica degli avvenimenti gli sarebbe dato in quanto spettatore di ciò che è accaduto. All'improvviso, il velo si sposta e questo giovane impazzisce un po'.

¹ W. Shakespeare, *Amleto*.

Nella rappresentazione teatrale che, per conto suo, si esegue a palazzo, il rapporto del personaggio-assassino con il personaggio-vittima è quello di nipote/zio. È come se Amleto si facesse rappresentare consumando il crimine. Il padre è morto perché il soggetto ha desiderato che così fosse: il principe non dice che ucciderà chi gli impedisca di andare con lo spettro, ma che farà diventare uno spettro – che è lo stato in cui è suo padre in quel momento – chi lo disturbi. Perché il soggetto sia protetto, il desiderio di morte contro il padre dovrebbe stare lì nelle le ramificazioni, nei suoi frutti, non con tutte le lettere: non ti voglio lì se non come un ricordo. Quello che Amleto chiama la sua consegna non è “uccidere Claudio”, ma: “addio... ricordati di me”, frase che gli rivolge lo spettro prima di svanire con le luci dell’alba.

Lo spettro spiega che, temporaneamente, si trova nel purgatorio, per il fatto di essere stato sorpreso “nel fiore dei peccati”. A partire dalla rivelazione che fa, si può dedurre che il suo peccato non è quello di non interessare più la sposa. Nella rappresentazione teatrale all’interno dell’opera, un re sente che il peso degli anni riducono le sue forze e il suo vigore, sa che la sua donna lo sostituirà quando morirà, che il naturale desiderio si imporrà. Da parte sua, lo spettro raccontò di essere stato assassinato mentre dormiva, dove “il rigoglio dei suoi peccati” significa avere la posizione meno attiva possibile di fronte alla sua donna. Quando Amleto dialoga con la madre lo spettro si fa presente, ma – diversamente dalle sue apparizioni precedenti, dove chi era lì poteva verificare la sua presenza - adesso non risulta né visibile né udibile per lei. Davanti a sua moglie si sente in peccato. Non può controllare il desiderio della moglie che va al di là di lui: “piegò ai suoi turpi desideri l’animo della mia regina”. Era già morto da quando lei lo scambiò per Claudio: “sopra un letto di cielo, la lussuria farà la sua vendemmia di sconciatezze”.

Lancia al figlio l’idea che ci sia qualcosa di sboccato nella madre e che lui non può mettere un bastone nella bocca di un simile coccodrillo affamato. Questo padre, che agli occhi del figlio fino ad allora “non avrebbe consentito ai venti del cielo di sfiorarle troppo forte la guancia”, torna dalle profondità per fare sapere al figlio che ormai non può soddisfare sua madre. Gli dice che ogni assassinio è codardo e vigliacco, ma che questo è contronatura.

Le rivelazioni dello spettro alzano il velo dell’articolazione inconscia, che protegge l’essere parlante, e destabilizzano Amleto. Ormai non si tratta di un lutto: tutte le sue risorse vengono meno, sembra delirare, anche se c’è metodo nella sua pazzia. Per Amleto non ci sarà né bellezza né verità. Espulso dalla significazione, si trova dove non c’è risposta possibile alla sua domanda su ciò che egli è come soggetto. Per questo, quando parla con la madre, anche se

“tu costringi i miei occhi a guardare nel fondo dell’anima mia”, torna a cadere verso quell’Altro (“[fate] Tutto il contrario di quello che vi dico io. Lasciate che il re... vi trascini nel suo letto... e con le sue... dita vi meni a sgomitare tutta questa storia”, poiché è armato dalla volontà del padre, non trova il proprio desiderio. Quando viene a meno quel Nome-del-Padre, Amleto comincia un dispiego sintomatico notevole nel fatto più rilevato del dramma shakespeariano, anche se non è l’unico: il rinvio, la procrastinazione. Cancellata anche Ofelia come oggetto d’amore, si estranea davanti a lei, la tratta in maniera sarcastica e aggressiva.

Quando Amleto ha Claudio a sua disposizione, indifeso, non lo uccide: l’usurpatore è nell’oratorio, infastidito dall’opera di teatro organizzata da Amleto... ma il principe si astiene ancora una volta, con il pretesto di non inviare suo zio in cielo, di non dargli un *to be* eterno, mentre suo padre patisce un purgatorio che condanna Amleto a un *not to be*. Considera che non è ancora l’ora di agire, perché è sospeso al tempo dell’Altro. Poiché il significante non garantisce la dimensione di verità che esso stesso instaura – motivo per cui Amleto necessita di un’opera di teatro per cercare di trovare la verità - esiste soltanto il tempo del principe, l’ora della sua perdizione (come in ogni destino umano), verso la quale si dirige in maniera inesorabile.

Mentre Amleto è in viaggio, Ofelia muore. Quanto egli ritorna, trova la sua sepoltura: riti sommari, ordinati dal re contro la volontà del sacerdote. Laerte si lamenta in maniera commovente e salta nella fossa per abbracciare sua sorella. Amleto non sopporta il vedere rappresentato in un altro la relazione appassionata di un soggetto con un oggetto. Litigano dentro la tomba e, con un grido straziante, il principe dice di essere Amleto di Danimarca. Si dà un nome, si battezza: Amleto. Si dà un lignaggio: danese, anche se dei danesi diceva che erano solo degli alcolizzati. Si potrebbe pensare che il nome è quello del padre, che il lignaggio è quello che gli dà l’appartenenza a quella famiglia (per la linea paterna). Ma, in realtà, Amleto va al di là del Nome-del-Padre, se ne serve per sapersi di nuovo uomo e recuperare l’oggetto “amavo Ofelia”, anche a costo del duello e della morte.

Dato che Ofelia ormai non corrisponde a niente, si rende impossibile, raggiunge un’esistenza assoluta, ritrova il carattere di oggetto del desiderio. Adesso l’opera teatrale può finire, perché Amleto è capace di uccidere. Accetta allora di essere il garante di Claudio in un duello contro Laerte, ma il suo impegno lì è formale: non lo seducono gli oggetti preziosi che sono in gioco. Ciò che lì lo concerne è che ha smesso di considerare tutti come ombre futili,

ma almeno uno è un rivale della sua stessa tempra, un uguale che elogia e dice di avergli voluto sempre bene.

Ma questo combattimento si produce soltanto per consentire che si identifichi con il significante fatale (“sono tutti d’una misura?”), in riferimento ai fioretti, tra i quali c’è n’è uno avvelenato). Al di là dello sfoggio del torneo, al di là della rivalità con il simile, si gioca il dramma della realizzazione del desiderio di Amleto, adesso possibile. Per essere andato al di là del Nome-del-Padre?

Piuttosto che fuggire ancora una volta in avanti, l’atto è stato realizzato. Può ricevere lo strumento della morte per mano dell’altro (“sulla mia poca bravura la tua maestria brillerà come stella dov’è più buia la notte”). Senza saperlo, diventato un vero uccisore (Laerte non riesce a toccarlo durante il combattimento), va incontro al suo atto e alla sua morte. Il desiderio si trova nel corso di un’azione letale.

Guillermo Bustamante

Amore

“*Amor omnibus idem*”. Si apre così l’articolo “amore” del *Dizionario filosofico* di Voltaire nella sua edizione del 1769, *La ragione per l’alfabeto*. L’amore tende ad andare verso lo stesso, sottolinea Voltaire, sia nella sua dimensione di eccitazione corporea che in quella dell’amor proprio. Ecco in termini freudiani come si traduce dopo un secolo e mezzo: l’amore è sempre narcisistico. Nel testo del 1914 *Introduzione al narcisismo* Freud è molto chiaro su questo aspetto della vita amorosa. Che la scelta di oggetto si faccia per sostegno o che sia narcisistica, è sempre fondata sul narcisismo originario. Questo vale ancor di più per “[...] il tipo di donna che incontriamo più frequentemente [...], il tipo femminile più puro e autentico [...]. A rigore queste donne amano, con intensità paragonabile a quella con cui sono amate dagli uomini, soltanto se stesse” (*FO*, 7, pp. 458-459).

Anche quando l’amore si appoggia sull’altro per la scelta d’oggetto (per sostegno), non è meno narcisistico, perché cerca l’amore di ritorno, una cattura dell’altro in se stesso, come commenta Lacan nel *Seminario I*. Il carattere narcisistico di ciascun amore, o piuttosto il fondamento che trova ciascun amore nello specchio di Narciso, è stato percepito molto prima di Freud e Voltaire. Ne sono testimoni alcuni poemi cortesi.

L’amore non fa a meno maggiormente della cultura. Gli uomini hanno così “perfezionato l’amore” (Voltaire) che “non si tratterebbe di amore se non ci fosse stata la cultura” (*Sém. X*). Ricordiamo solo qui i molteplici riferimenti che Lacan fa all’amor cortese come momento di invenzione di un nuovo legame, di un al di là erotico, fino a formulare ne *Les non-dupes errent* “l’amore è l’amore cortese”, in quanto rappresenta l’impossibile del legame sessuale con l’oggetto, il rapporto sessuale che non c’è.

Per il fatto stesso dell’inesistenza di questo rapporto “*Il godimento dell’Altro [...], del corpo dell’Altro, [...] non è il segno dell’amore*” (*Sem. XX*, p. 5). In effetti il godimento in questione si raggiunge solo lì dove c’è rapporto, l’amore da quel momento non è più necessario per supplirvi. È quello che avviene nella psicosi di Schreber come lo sviluppa Jacques-Alain Miller: l’uo-

mo incontra La donna solo nella psicosi (*L'esperienza del reale nella cura analitica*, lezione del 9 giugno 1999, inedita).

L'amore, dunque, non è soltanto narcisistico. C'è una funzione di supplenza. È l'amore che tenta di supplire alla mancata esistenza del rapporto sessuale. Certo nell'illusione. Illusione che ci sia questo famoso rapporto, che noi non facciamo che uno, che ci si capisce prima di parlare. Ma non solo nell'illusione. L'amore vuol esser anche segno, godimento, vincolo, ossia sintomo, per supplire effettivamente al rapporto mancante tra i sessi.

Che il segno d'amore sia atteso dal partner al di là delle sue dichiarazioni di intento amoroso è un fatto clinico evidente. Il segno non è il senso, e il dono non è l'amore. Il solo segno d'amore che effettivamente valga è dare ciò che non si ha, Lacan lo precisa così: "non c'è dono possibile più grande, segno d'amore più grande del dono di ciò che non si ha" (*Sem. IV*, p. 149). Precisa anche nel Seminario successivo che importa poco che colui a cui viene fatto il dono abbia o no ciò di cui si tratta poiché l'essenziale è che colui che dona non lo abbia. Che l'uomo indaffarato dia il suo tempo, la donna povera la sua mancanza-a-essere, l'infedele la sua fedeltà, l'incostante la sua costanza... Questo segno ha però in sé un paradosso poiché a dare ciò che non si ha, si percepisce che non lo si ha. "Non averlo" evoca inevitabilmente il fallo e anche quando il padre mostra un amore eccessivo per la madre, egli è sospettato dal bambino di non averlo (*Sem. V*, p. 214).

L'aforisma di Lacan "Solo l'amore permette al godimento di accondiscendere al desiderio" (*Sém. X*), è di tutt'altro ordine rispetto al segno d'amore. Esso introduce piuttosto all'amore nella sua funzione di velo in rapporto al reale, ossia in rapporto al godimento. Jacques-Alain Miller lo commenta così: "sul versante dell'amore l'oggetto reale è elevato alla dignità di oggetto simbolico", che fa passare dalla soddisfazione del bisogno alla metonimia del desiderio (*Introduzione al Sem. X*). Amore e angoscia sono entrambi tra godimento e desiderio. L'amore come velo, l'angoscia come ciò che non inganna.

Nel *Seminario XX* Lacan esplicita molto bene il legame tra amore e godimento: non è il mito di Aristofane, è piuttosto la disgiunzione dei due versanti del dramma sessuale.

Dal lato maschile "ciò che abborda è la causa del suo desiderio [...], l'oggetto *a*. È questo l'atto d'amore. Fare l'amore, come lo indica il nome, è poesia. Ma c'è un mondo tra la poesia e l'atto. L'atto d'amore è la perversione polimorfa del maschio [...]" (*Sem. XX*, p. 72). L'atto d'amore dell'uomo è il godimento fallico in quanto esso è autistico, senza Altro, senza includervi l'amore e passando soltanto per la causa del desiderio. Tutt'al più è l'amore per

la lamella, con la quale Lacan risponde a Aristofane nel *Seminario XI*. Un amore senza amore che fa a meno dell'Altro. È il godimento dell'idiota. Il versante *homo* è quello che si accontenta del silenzio. Lacan va al di là della posizione di Freud nelle più comuni degradazioni dell'amore.

Nel versante femminile l'amore è incluso nel godimento. Detto altrimenti: non può essere senza parole, poiché in effetti "parlare d'amore è di per sé un godimento" (*Sem. XX*). E anche: "è parlando che si fa l'amore" (*Sém. XIX*). Parlare implica l'Altro, l'*etero*. È quello che permette a Lacan di scrivere: "Diciamo eterosessuale per definizione, ciò che ama le donne, qualunque sia il sesso proprio" (*Scilicet 1/4*, p. 366). Per Lacan l'amore è per forza dal lato femminile, con l'opera civilizzatrice che esso porta con sé. Qui non c'è un possibile silenzio, ma piuttosto un godimento che può andare fino alla mistica. Il godimento femminile, l'Altro godimento di cui parla Lacan nel *Seminario XX* è supplementare a quello fallico, che pertanto alle donne non sfugge. Qui supplementare si oppone a complementare. Il complemento assicura un rapporto (matematico) tra i sessi. Il supplemento non assicura niente di tutto questo, è un bricolage d'apporto.

Il commento che Jacques-Alain Miller fa di questo godimento supplementare in *Un répartition sexuelle*¹ è particolarmente illuminante su questo posto dell'amore quando descrive questo godimento supplementare sotto due aspetti. Nel suo lato senza limite esso concerne da una parte un godimento del corpo che non è limitato all'organo fallico e, dall'altra, la parola d'amore. Possiamo svelarvi l'erotomania, come egli lo fa d'altronde, nella misura in cui: "è un godimento che richiede che il suo oggetto parli".

È questo che apre sulle posizioni dell'amore nella psicosi che vanno dall'erotomania all'idealizzazione delirante dell'oggetto d'amore. In Nerval è l'ideale della Dama che provoca lo scatenamento quando questo ideale viene sminuito sul piano di una donna qualsiasi. L'amore come rapimento presenta allora il suo lato di devastazione. Questa devastazione non è presente solo nella psicosi, è semplicemente una faccia dell'amore. Se una donna può essere un sintomo per un uomo, un uomo può essere una devastazione per una donna. La dissimmetria dell'amore.

Questa dissimmetria però non impedisce che l'amore possa essere condotto al vincolo. Nei vari momenti dell'insegnamento di Lacan, l'amore non procede senza la parola che vincola l'essere: dalla parola piena al soggetto dell'enunciazione e al valore dell'eccezione del Dire.

¹ J.-A. Miller, "Un répartition sexuelle I e II", in *La Cause freudienne*, n. 40, 1999, pp. 7-27.

Così nel *Seminario I* Lacan afferma: “il dono attivo dell’amore prende di mira l’altro, non nella sua specificità (narcisistica), ma nel suo essere”. Conosciamo la formula che testimonia la parola piena nel suo valore di riconoscimento mentre porta sull’essere del soggetto: “Tu sei la mia donna”. Il dono attivo che evoca Lacan si situa sul piano simbolico nel suo valore di parola piena. Questo diventa “il matrimonio è l’amore... come inganno reciproco”, lo troviamo nel Seminario *Les non-dupes errent*. Si tratta di poter accettare d’essere un allocco, in particolare di una donna, poiché i non allocchi che non si lasciano abbindolare [...], coloro che tengono [...] alla propria libertà d’azione [sono necessariamente nell’] errore”, ossia errano. Questo è il modo per Lacan di precisare che la donna è uno dei nomi (del padre) di cui bisogna accettare di esserne allocco.

Anche l’amore però è uno dei nomi del padre. È l’ultimo capitolo del *Seminario XX*. L’impossibile del rapporto sessuale trova limite e risposta nell’illusione che questo rapporto esista tramite l’incontro amoroso, “l’incontro nel partner dei sintomi, degli affetti, di tutto quel che in ciascuno segna la traccia del suo esilio [...] dal rapporto sessuale” (*Sem. XX*, p 145). Nel frattempo ciascun amore si ostina a trasformare questa contingenza in necessità, in un “non cessa”. “Tale è il sostituto che [...] fa il destino e anche il dramma dell’amore” (*Ib.*, p. 146). Si passa così dall’illusione amorosa al sostituto sintomatico. È l’amore come sintomo, si sostituisce, come uno dei Nomi-del-Padre, al reale del “non c’è”.

Nella *Nota italiana*, ancora nel 1973, Lacan propone di tentare “di accrescere le risorse grazie a cui si potrebbe arrivare a fare a meno di questo incretoscioso rapporto, per fare l’amore più degno della chiacchiera proliferante in cui oggi consiste [...]” (*LP*, n. 29, p. 13). Si può riconoscere un’evocazione di un amore nuovo, quello della poesia di Rimbaud *A une raison*.²

À une raison

Un coup de ton doigt sur le tambour décharge tous les sons et commence la nouvelle harmonie.

Un pas de toi, c’est la levée des nouveaux hommes et leur en-marche.

Ta tête se détourne: le nouvel amour! Ta tête se retourne, - le nouvel amour!

² A. Rimbaud, *Oeuvres - Opere*, Feltrinelli, Milano 1964.

“Change nos lots, crible les fléaux, à commencer par le temps”, te chantent ces enfant. “Elève n’importe où la substance de nos fortunes et de nos vœux” on t’en prie.

Arrivée de toujours, qui t’en iras partout.

A una ragione

*Un colpo del tuo dito sul tamburo scatena tutti i suoni
e dà inizio alla nuova armonia.*

Un passo ed è la leva degli uomini nuovi e la loro marcia

Tu volgi altrove il capo: l’amore nuovo!

Tu volgi indietro il capo: - l’amore nuovo!

*“Muta le nostre sorti, crivella i flagelli, a cominciare dal tempo”,
ti cantano questi fanciulli. “Innalza dove vorrai
la sostanza delle nostre ricchezze e dei nostri voti”,
così ti pregano.*

Giunta da sempre, tu te ne andrai dovunque.

Alexandre Stevens

Angoscia, angoscia di castrazione

La funzione dell'angoscia

La sofferenza e l'incomprensione che caratterizzano l'angoscia non permettono a coloro che ne patiscono di darle il posto di un sintomo. La sua ripetizione accentua la minaccia che essa veicola e la sua opacità non offre speranza di una significazione che comincerebbe a orientare nella ricerca della sua origine. Lo scatenamento di uno stato di angoscia, come il sopravvenire di una crisi ancora più improvvisa, sembrano separare il soggetto dalla sua storia. Sono questa opacità immediata, e la soluzione di continuità che essa installa con la realtà circostante, che servono da pretesto a coloro che vogliono trovarne la conseguenza solo nella biologia.

La stessa opacità e l'intensità del dispiacere che essa induce conducono i sostenitori della psicologia a pensare che la sua differenza con la paura risieda nell'assenza dell'oggetto, o nella affermazione derisoria di un motivo inverosimile, come le conseguenze di una fobia infantile. A lato della medicina organicista e della psicologia, esiste una terza via di ricerca. Più riflessiva, essa considera che questa opacità interroghi la persona nella sua esistenza, la metta in discussione sui misteri del suo posto nel mondo. Essa considera anche che l'angoscia possa divenire l'occasione di una risalita alle sorgenti dell'essere, o la prova (e la sanzione) che il soggetto non vi fa fronte, come invece potrebbe, secondo la misura dei suoi mezzi.

La storia effettiva della clinica dell'angoscia che, come quella del dolore, non ha molto più di due secoli, è divisa in queste tre tradizioni. Dapprima quella medica: essa sostiene che l'angoscia sia fisica. Poi quella psicologia che sostiene che l'angoscia sia un'anomalia: anomalia del giudizio, della conoscenza, anomalia del comportamento, cioè della sviluppo dell'adattamento alla realtà. Infine quella filosofica, esistenziale, esistenzialista, ontologica, che pretende che l'angoscia non sia indegna di esperienze di portata metafisica.

Una quarta rompe con queste tre prime che la ignorano, pur celebrando in modo apparente il creatore per riconoscere in lui il padre della vera modernità della storia della clinica dell'angoscia: è la freudiana. Ma mentre essa non si concepisce bene che nella rottura con le altre tre, le nostre facilità di pensiero la me-

scolano troppo spesso a delle concettualizzazioni prese a prestito alle altre tre. È utile reperire questi miscugli tramite una dissezione intellettuale cavillosa, al fine di ritrovare il senso vero di questo affetto che resta il re degli affetti, di questo dispiacere che si dispiega alla sommità del dispiacere. Non si tratta di purezza teorica, ma di efficacia pratica: dire che l'angoscia, la sua essenza, *das Wesen der Angst*, non è né fisica né psicologica, né metapsichica, è avanzare le ragioni che spiegano perché la nostra clinica non può fare l'economia di una metapsicologia.

Ripetiamo, spesso a buon diritto, che l'angoscia "tocca l'essere". Ma la certezza del momento in cui se ne fa esperienza lascia incerti, perché questa non organizza l'accesso alla rivelazione di una verità soggettiva determinante. Tuttavia, secondo Freud l'angoscia non è un concetto, ma qualcosa di provato, *etwas Empfundenes*. Essa è un fenomeno fondamentale che pone un problema cruciale (*Grundhänomen und Hauptproblem*).

Ciò che l'angoscia insegna il più frequentemente all'angosciato è l'urgenza di prendere i cammini di traverso che allontanano dalla zona attiva. Alla fine del suo *Seminario* consacrato all'etica della psicoanalisi, Lacan ricorda che essa è un ostacolo, e non l'esito dopo il passaggio. Più vicino a essa, l'orrore è infecondo, se non si può andare al di là. A differenza del sintomo, necessario, la questione, per l'angoscia, non è quella della sua utilità, o quella della sua inutilità. Questa questione proviene da una confusione tra la sua funzione di segnale, scoperta da Freud, e il fenomeno stesso, che non deve essere sviluppato se si vuole che la funzione sia semplicemente pensabile.

Il medico non fa meglio del fabbricante di *Weltanschauungen*, del saggio, con l'essenza dell'angoscia. Più seriamente confrontato alle rivendicazioni reali dell'epoca, ossia alla legittimità della domanda di sollievo, egli la confonde con il dolore che sopprime. Ma sopprimendo il fenomeno, egli amputa così il soggetto del punto di riferimento essenziale che la funzione di segnale gli offriva per il suo desiderio. A partire dal 1926, Freud mostrava la posta in gioco che la nostra scienza medica contemporanea trascura: calmare il fenomeno, *die Angstentwicklung*, evitarlo, "sradicarlo" perché no, ma senza privare il soggetto di questa funzione di segnale.

Questa scoperta di Freud si accompagna a un richiamo: l'angoscia è universale, ma non è generale. Non tutti sono angosciati. E la luce – Freud lo spera – che farà conoscere l'essenza dell'angoscia, può venire ugualmente bene dalla studio di coloro che non la provano, cioè coloro nei quali il fenomeno della *Angstentwicklung*, dell'angoscia sviluppata, non opprime la funzione di segnale. Lo psicologo si precipita in questa breccia. Egli conosce il segnale: è la famosa coppia stimolo risposta, o qualcosa di equivalente. La sua opera-

zione si appoggia sulla scoperta di Freud, per fargli dire il suo contrario presentando l'angoscia come il disfunzionamento di un dispositivo di allarme soggettivo, il disfunzionamento delle funzioni difensive della paura e della fuga. L'angoscia sarebbe una paura esagerata, smisurata, erronea, una reazione che eccede le norme verificabili. Nel suo insegnamento sull'angoscia, nel 1963, Jacques Lacan, ricorda che la distinzione freudiana è molto differente e decisiva. Nella paura il pericolo è esterno, nell'angoscia interno: nella realtà nel caso della paura, con il reale nel caso dell'angoscia.

La concezione sviluppata da Lacan posiziona la funzione dell'angoscia tra la funzione opaca del reale e, opposta a essa, quella del significante. Questa funzione dà il suo vero valore alla nozione freudiana di segnale. A partire dal 1916, Freud mostrava che l'angoscia non è una paura anormale, o smisurata, perché essa la precede logicamente, Lacan lo ricorda quando sottolinea, nel suo commento del piccolo Hans che la paura "tratta" l'angoscia.

Una successione inassimilabile di paradossi è costitutiva della clinica freudiana dell'angoscia di cui Lacan mostra che essa è la conseguenza del carattere inafferrabile del soggetto dell'inconscio. Questi paradossi hanno condotto Freud a tracciare i meandri di una metapsicologia difficile. Questa metapsicologia non può essere riassunta con l'individuazione accademica di due teorie successive in cui l'angoscia sarebbe l'effetto della rimozione, poi la sua causa. È una lettura troppo schematica. Da metà del 1900, Freud oscilla, non tanto tra due teorizzazioni dell'angoscia, ma tra la sua questione affrontata secondo il punto di vista della verità e secondo quello del reale. Alla fine, lungi dal gettare la spugna, egli dà le sue ragioni di non scegliere una costruzione teorica che rifiuterebbe l'altra.

Così, per l'insoddisfazione che gli procurano le incertezze del suo pensiero sull'angoscia, Freud prova che la sua metapsicologia è il segno che fa di questo affetto maggiore una causa della sua volontà di non cedere sul suo desiderio, su un desiderio che noi possiamo designare grazie all'autore degli *Scritti*: non mollare sulla causalità psichica.

All'ultima pagina della sua lezione del 3 luglio 1963, Jacques Lacan evoca ciò che significa "scontrarsi con l'angoscia", il suo "superamento", e la "traccia di questo qualcosa che va dall'esistenza di *a* al suo passaggio nella storia". Noi non leggiamo né Freud, né Lacan come dei testimoni della loro epoca, ma come gli annunciatori di un'esigenza etica della clinica. Come "disangosciano" con e nell'atto analitico? Ovverossia: come stemperare l'angoscia? Come attenuarne il fenomeno in un soggetto, perché egli sappia infine prendere la misura della sua funzione?

François Leguil

Anoressia-bulimia

Un oggetto crudele - L'oggetto alimentare non sembra prestarsi a essere incluso nella serie degli oggetti *a* considerati da Lacan, nella misura in cui per questi la consistenza logica proviene dalla comunione topologica tra la sua struttura di mancanza simbolica e la sua presenza di buco reale (caratteristica dell'oggetto orale, per esempio, come il seno del divezzo, ovvero, perduto, o la voce come afona ecc.).

Questo oggetto presenta una consistenza materiale insondabile, e in ciò che rispetta il corpo vivente, nel piano dell'alimentazione, dietro tutti i veli con i quali si presenta, finalmente si tratta di ingoiarlo. Potremmo dire, parodiando il famoso aforismo lacaniano di *Lo Stordito*: che il mangiato resta dimenticato dietro ciò che mangiamo in ciò che desideriamo.

Giacché effettivamente per l'essere parlante questo oggetto si fa desiderabile, velandosi al punto di diventare quasi evanescente nella poetica del menù, facendoci quasi credere che mangiamo soltanto significanti, come spesso accade nell'alimentazione del bambino: "Questo boccone per papà... questo per mamma...".

Il fatto che esistano esseri parlanti per i quali questo non va da sé, che si ossessionano con la materialità dell'oggetto alimentare, rendendo difficile la sua assunzione fino al punto di diventare impossibile in casi estremi, ci costringe a interrogarci sulle condizioni in cui si opera questa trasformazione dell'oggetto, la quale raggiunge lo statuto del mistero nella religione cristiana, tanto da essere presente in un sacramento, quello della comunione, nel quale si tratta della transustanziazione del corpo di Cristo nell'ostia.

Il padre come aperitivo - La clinica dell'anoressia prova che non è casuale che il mito cristiano, che come evidenzia Freud raddoppia il mito di *Totem e Tabù*, indica che è il corpo di Dio quello che si deve mangiare. Giacché ci permette di provare regolarmente che tutte le volte che l'oggetto alimentare diventa imbarazzante, è la funzione paterna a essere messa in questione.

Nell'anoressia, in maggiore o minore misura, il cibo si presenta in tutta la sua crudezza reale, in modo particolare quando prende la consistenza della carne, diventando persecutoria. Se il mito freudiano dà conto del passaggio dal padre vivo, reale, in carne e ossa, al padre morto, significante; questa presenza reale dell'alimento nell'anoressia è indice del fatto che il padre non ha finito di trasformarsi in un significante per il soggetto: una certa dimensione di cadavere permane, lasciando il soggetto, per così dire, strozzato.

La clinica della melanconia, con il suo frequente rifiuto del cibo, ci segnala come l'impossibilità di perdere l'oggetto in questa struttura clinica è collegata all'impossibilità di perdere il padre come corpo per incorporarlo come significante. In questi casi non si produce l'incorporeo, termine al quale ricorre Lacan in *Radiofonia* per dare conto del momento successivo all'incorporazione, nel quale il simbolico si trasforma in una funzione che ambisce il corpo, negativizzando in qualche modo la carne, operazione resa possibile dal Meno-Uno, funzione paterna dell'eccezione.¹

E qui torna nuovamente il mito freudiano, questa volta nella versione di *Osservazione sull'amore di traslazione* (FO, 7) a collocare esattamente il momento nel quale l'essere parlante cade nella melanconia: si tratta dell'eternizzazione del lutto per la morte del padre.

Anche quando le anoressie si presentano in altre strutture cliniche, si tratta sempre di questa dimensione malinconica che Lacan indica in Amleto, imbarazzato dalla presenza di questo padre spettro, quando insiste che le stesse vettovaglie della veglia funebre del padre servirono per il matrimonio della madre.

È per questo che la clinica delle anoressie, anche nevrotiche, presenta sempre una serie di fenomeni, nella maggioranza dei casi nel campo della percezione (deformazione dell'immagine speculare, ad esempio), sebbene non solo (la spinta bulimica è anche frequente), che sono altrettanti modi di trattare un godimento che non è riuscito a estrarsi completamente dal corpo: in questo senso, si potrebbe dire che nelle anoressie l'oggetto *a* non ha acquisito la sua consistenza logica.

Se, così come sottolinea Lacan in *R.S.I.*, il *più-di-godere* proviene dalla *père-versiòn*, dalla versione *a-père-itive* del godimento (*Sém. XXII*, lezione dell'8 aprile 1975) si deduce da questo che quando il soggetto non accetta il

¹ “Con l'Uno-in-Meno è pronto il letto di quell'intrusione che procede dall'estrusione: è il significante stesso. Non è così per ogni carne. Dalle sole in cui s'imprime il segno negativizzandole, salgono, dal separarsene corpi, i nemi, acque superiori, del loro godimento, carichi di folgori per ridistribuire corpo e carne” (RT, p. 10).

padre come aperitivo (la funzione del quale consiste esattamente nello stimolare l'appetito), è la costituzione stessa del godimento sotto forma del *più-di-godere* che si incontra, ciò che rende l'anoressico un soggetto in stato di difesa permanente di fronte a un godimento che lo invade nel corpo.

Se nel fantasma si tratta precisamente della localizzazione del godimento come oggetto *a* nell'ambito di una versione del padre, nell'anoressia la sua costituzione è resa difficile. È ciò che pone Lacan in *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* quando situa l'anoressia come corrispondente al fantasma della propria morte (*Sem. XI*, p. 210), fantasma universale, costitutivo del soggetto, scheletro di ciò che sarà il suo fantasma fondamentale. Nell'anoressia, se nevrotica, il soggetto è indeciso nella domanda se può o meno porsi come mancanza nell'Altro: $a \rightarrow \mathbb{A}$ (manco all'Altro?), senza giungere a prendere questo luogo vuoto per poter in tal modo estrarre l'oggetto *a*, ciò che darebbe la forma definitiva e singolare al fantasma $\$ \diamond a$. È inoltre ciò che localizza il "mangiare niente" anoressico, indice di un nulla che deve tornare ogni volta a introdurre l'oggetto.

L'appetito, tra l'identificazione e l'amore - L'appetito è in qualche modo il primo nome del desiderio. Significa anche aprire, dare, svegliare. La clinica delle anoressie permette di precisare cos'è la funzione di incorporazione del padre, quella che rende possibile il risveglio del desiderio e l'apertura all'Altro che implica il dono nell'amore, ciò che rende possibile diagnosticarle come patologie dell'amore.

Nelle anoressie psicotiche il soggetto sembra trovarsi intrappolato nel vuoto che nel vivente buca l'identità primaria, con il conseguente effetto di estrema mortificazione.

Nelle anoressie psicotiche il padre traumatico, reale, si presenta senza il velo dell'amore nell'oggetto alimentare stesso.

Questo è il caso di Soledad, che smette praticamente di alimentarsi a quattordici anni, quando si strozza con una patata frita in occasione della Festa del Papà, guardando *Frankenstein* in televisione. Suo padre, *desaparecido* quando lei aveva tre anni a causa della persecuzione militare, era inoltre un *desaparecido* dal discorso familiare per la madre ("Non si parlò mai di lui in casa", dirà Soledad). Questo caso dimostra che nel momento di confronto con il buco forclusivo, determinato dalla confluenza tra il convocato nel simbolico (Festa del Papà), e l'incontro nell'immaginario con il morto/vivo (*Frankenstein*, ma anche il padre *desaparecido*) non c'è distanza tra la patata-cibo e il papà, lasciando il soggetto strozzato nell'atto stesso dell'incorporazione.

L'anoressia psicotica mette in evidenza, nel suo punto di impasse, che l'identificazione primaria riguarda la produzione del Nome-del-Padre attraverso l'incorporazione. È ciò che mette in evidenza Lacan in *R.S.I.* dicendo: "Sono ciò che sono è un buco. Un buco è qualcosa *che inghiotte*, e poi ci sono momenti nei quali torna a *vomitare*, cosa? Il nome, il padre come nome" (*Sém. XXII*, lezione del 15 aprile 1975).

Nelle anoressie nevrotiche è meglio questo secondo ritorno sull'identificazione, che implica una regressione dall'amore oggettuale verso il padre come soluzione nell'isteria (per esempio la tosse di Dora, che le dà la possibilità di godere di un vuoto a livello orale, senza ricorrere al rifiuto del cibo) che non riesce a trovare la sua strada. Effettivamente, in questi casi l'amore per il padre sembra non raggiungere la consistenza di armatura che Lacan gli attribuisce nell'isteria (*Sém. XXIV*, lezione del 14 dicembre 1976), presentandosi invece, nella maggioranza dei casi, sotto la forma di un convocato, reiterando una volta o l'altra, nell'*acting-out*, indicando che la funzione del vuoto, strutturale nell'amore, non è garantita.

Questo è il caso di Hilda, che inizia il digiuno dopo la nascita di sua figlia. L'essere incinta era stato il prodotto della sua urgenza per uscire dalla casa materna, nella quale il suo patrigno, che le aveva dato il suo nome, aveva iniziato a guardarla in modo osceno nel momento della sua adolescenza, arrivando a fotografarla nuda quando si faceva il bagno.

Hilda non conosce le circostanze della sua nascita, così come suo padre, del quale sa il nome. Nella sua adolescenza tentò di incontrarsi con lui, ma questi non soltanto si rifiutò di vederla, ma la disconobbe come figlia. Hilda mantiene il digiuno finché si innamora. Quando mangia con lui gode di mangiare. Mentre quando è sola si provoca il vomito.

Hilda si trova intrappolata tra lo sguardo incestuoso del patrigno, che la nomina come figlia e il non-sguardo del padre biologico, che non la riconosce come tale. Tra una presenza godente e una assenza non dialettizzabile, prende la via del rifiuto come modo di far esistere la legge. Dimagrendo sottrae il suo corpo dallo sguardo del patrigno, stabilendo un no fissato nel rifiuto del cibo. Questo le rende possibile amare un uomo, senza dubbio, l'incorporazione è condizionata dalla sua presenza, vomitando l'oggetto nello spazio della sua assenza, come un convocato a una funzione pacificatrice del godimento che non ha finito di installarsi.

Due indicazioni - Le difficoltà con l'oggetto alimentare sono molto frequenti nella clinica femminile. Dal rifiuto isterico per alcuni alimenti (gene-

ralmente quelli che non velano sufficientemente la loro origine corporea: la carne, in particolare gli organi e le viscere, le “bestie” in generale, gli alimenti poco cotti, ecc.) fino al rifiuto anoressico, evidenziano una relazione particolare tra femminilità e funzione paterna.

In effetti, la clinica delle anoressie femminili pone sul tappeto una conseguenza del rifiuto dell'*a-père-itive*: la difficoltà alla feticizzazione del proprio corpo, operazione (che forse potremmo chiamare di incorporazione) prettamente femminile rispetto al fallo. È ciò che spiega la frequente ossessione per l'immagine speculare nelle anoressiche: effettivamente il corpo non è diventato equivalente al fallo, distruggendo la costruzione della mascherata femminile.

D'altra parte, l'aumento delle anoressie attualmente obbliga a considerare nello stesso tempo la difficoltà propria dell'epoca all'incorporazione del padre. E potremmo dire che costituisce, al negativo, una delle prove inconfutabili del reale della funzione paterna, più in là della declinazione del sembiante del padre. Ci spinge a formulare l'ipotesi che forse questa estensione obbedisca a una melanconizzazione generalizzata, legata a un ritorno mortifero del non-incorporato. Ciò che proverebbe l'affermazione di Lacan nella sua Conferenza nella Columbia University (1975): “Il padre è una funzione che si riferisce al reale, e non è forzosamente il vero del reale. Ciò che ci impedisce che il reale del padre sia assolutamente fondamentale in analisi. Il modo di ek-sistenza del padre viene dal reale. È l'unico caso in cui il reale è più forte della verità. Diciamo che anche il reale può essere mitico [...]. È molto inquietante che ci sia un reale che sia mitico, ed è giustamente per questo che Freud mantenne così forte la funzione del padre nella sua dottrina”.

Nieves Soria Dafuncho

Assassinio del padre

“Un certo giorno i fratelli scacciati si riunirono, abbattono il padre e lo divorarono, ponendo così fine all’orda paterna” (*FO*, 7, p. 145). Cos’è che ha portato Freud a inventare questo mito, l’unico veramente moderno, come ricorda Lacan? Questo mito originale, epopea senza parole – Lacan lo qualifica come “dramma afasico” – porrà a Freud l’esigenza di mettere delle parole, raccontandola una volta ancora, sempre per rispondere alla domanda: che cos’è un padre?

Di conseguenza, le versioni freudiane del padre che orientano la teoria psicoanalitica - i miti di Edipo, *Totem e tabù* e quello di Mosè - partono da detto mito dell’assassinio del padre come una risposta alla domanda accennata, che un padre è colui che viene ucciso dai figli, in altre parole: l’assassinio del padre è ciò che fonda il padre.

Tuttavia - perché Freud avrebbe mai avuto la necessità di fare della morte del padre l’assassinio del padre? Lacan lo chiede a proposito del Mosè: “Il colmo dei colmi è il Mosè. Perché mai Mosè dovrebbe essere stato ucciso? Il bello è che Freud ce lo spiega – Mosè doveva fare ritorno fra i profeti, magari per via della rimozione e, ammettiamolo pure, della trasmissione mnemonica attraverso i cromosomi” (*Sem. XVII*, p. 140). Nonostante i fatti narrati da Freud ci siano presentati sorretti da dati etnologici (*Totem e tabù*) o storici (*Mosè e il monoteismo*), lui li situa sempre come una storia raccontata. I due anni da Freud consacrati a scrivere *Totem e tabù*, le molteplici letture che lo portarono dai deserti dell’Australia fino ai riti degli antichi semiti, avevano un unico obiettivo: dimostrare che l’assassinio del padre dell’orda costituiva l’origine reale, una sorte di *Big bang* delle istituzioni umane. Su questo punto, Maurice Godelier ha scritto di recente che “Freud non poteva fare altro che *bricoler* una storia immaginaria, che non è soltanto una storia falsa, ma una storia falsificata”.¹ Tuttavia, questa conclusione non è nuova e occorrerebbe ricordare le parole di Kroeber in *Totem and Taboo in retrospect*: “Mi sono sentito male quan-

¹ M. Godelier, *Métamorphoses de la parenté*, Fayard, Paris 2004, p. 428.

do ho sentito uno studente al seminario di Sapir, a Chicago, fare la sua relazione su *Totem e tabù* e che, come io stesso avevo fatto, dispiegò la trama del testo per poi, laboriosamente, frantumarlo in mille pezzi. È una procedura troppo suggestiva rompere una farfalla. Una fantasia iridescente si merita un tatto più delicato, persino nell'atto di dimostrare la sua irrealtà".

"Storie" ve ne sono tante e anche molto cattive, ma ciò che Freud ci presenta in *Totem e tabù*, tra le altre cose, è una versione su come si narra una storia. Quella differenza aristotelica tra una storia che racconta le cose come sono state, e una poesia che le racconta come potrebbero essere accadute, qui si diffonde e si perde. Non perché Freud proclami la superiorità dell'immaginazione sulla realtà, ma perché si mostra convinto dal fatto che se recuperare i contesti passati è un compito destinato alla sconfitta, allora l'ipotesi poetica è uno strumento necessario per recuperare questi luoghi ormai persi. La frase con la quale Freud decide di concludere *Totem e tabù* la prende in prestito del *Faust* di Goethe che, lungi dal ripetere "All'inizio era il Verbo", aveva scritto "All'inizio era l'atto" ("*Im Anfang war die Tat*"). Nel mito freudiano, quel primo atto diventa un assassinio e la questione che si pone è se si possa parlare di un atto giusto prima dell'avvento dell'umanità.

Questa storia, qualificata da Freud come uno *Just So story*,² è paragonabile ai racconti di Kipling o Andersen, evoca delle storie come quella a cui ha dato immagini il regista cinematografico Francis F. Coppola in *Apocalypse Now*. Partendo dalla straordinaria novella di Joseph Conrad, *Cuore di tenebra* Coppola si è trovato nella necessità d'incorporare la canzone, la musica e le parole di *The Doors*, nella quale si sente Jim Morrison dire: "*Father! - yes son - I want to kill you... Mother I want to f... you*", proprio nell'istante che vediamo Willard brandire il machete per uccidere Kurtz, di cui possiamo anche scorgere tra i suoi libri *Il ramo d'oro* di James Frazer (uno dei riferimenti di *Totem e tabù*). Tutto ciò si svolge mentre s'incrociano le immagini dell'uccisione rituale della bestia sacra. Coppola falsifica i fatti storici della guerra del Vietnam? Che senso ha un tale *bricolage* se non mostrare il gesto che, nell'ultimo atto, compie Willard gettando l'arma in terra, il ché, rompendo la catena del mito de *Il ramo d'oro*, indica il luogo della vittima come un luogo che - come quello del padre dell'orda - rimarrà vuoto per sempre?

D'altronde, Freud perché avrebbe dovuto "visualizzare" l'assassinio di quell'*Urvater*? Ricordiamoci che, nell'accorgersi del fatto che la scena di se-

² A. Kroeber, "Totem and Taboo in retrospect", in *American Journal of Sociology*, XLV, 1939, pp. 446-451.

duzione era un fantasma isterico, Freud scopre, al contempo, la struttura del desiderio: la scena di seduzione rendeva evidente la formula di Lacan secondo la quale “il desiderio è il desiderio dell’Altro”, vale a dire, il soggetto sostiene ed enuncia il proprio desiderio attraverso una messa in scena dove è l’Altro che si fa carico dell’enunciazione. In questo senso, la sostituzione della scena di seduzione con il fantasma aveva modificato la funzione paterna. Di fronte a ciò che trova, Freud non può più concepire il padre come l’elemento traumatico e causale del desiderio. Il padre diventava allora partner della dialettica del desiderio. Ecco come, con l’abbandono della teoria della seduzione, il padre diventa una formazione essenziale dell’inconscio.

Nel suo *Totem e tabù* Freud confrontò l’applicazione dell’Edipo con i dati etnografici, vale a dire, con la messa in gioco della rete simbolica che “dimostra che l’attribuzione della procreazione al padre può soltanto essere effetto di un puro significante, di un riconoscimento non del padre reale ma di ciò che la religione ci ha insegnato a invocare come Nome-del-Padre” (*Scritti*, p. 552).

Totem e tabù suppone quindi un’interrogazione della rete significante. Il padre dell’orda è introdotto solo alla fine, e non senza precauzioni. In sintesi, Freud crede di aver trovato l’antenato del padre edipico, il primo padre del nevrotico.

Il mito freudiano ci presenta la castrazione dei figli effettuata dal simbolico e, piuttosto che un’avvenimento “prima” della storia, ciò sarebbe un’avvenimento che evoca un passato ripudiato che si proietta in una dimensione permanente.

Tuttavia, Lacan è stato il primo a smantellare questo mito freudiano dell’Edipo, quando si chiede “Che caspita c’entra Mosè – diciamolo pure – con Edipo e il padre dell’orda primitiva? In tutto ciò dovrà esservi qualcosa che attiene al contenuto manifesto e al contenuto latente” e segnala “quel che ci proponiamo è di analizzare il complesso d’Edipo come un sogno di Freud” (*Sem. XVII*, p. 143). Se il complesso di Edipo è il sogno di Freud, allora, come ogni sogno, pone l’esigenza di essere interpretato.

Quando Lacan fa notare che il fantasma in cui chi castra è il padre dell’orda, non compare in nessuna delle forme del mito alle quali Freud si consacrò, lo fa per indicare che la castrazione, come enunciato di una proibizione, poteva solo essere fondato in un secondo tempo. Il paradosso risiede nel fatto che, secondo il mito freudiano questa proibizione proviene unicamente da un comune accordo, “singolare *initium* di cui mostravo [...] il carattere problematico” (*Ib.*, 154).

“Singolare *initium*”. In questo punto Lacan sottolinea il termine atto iniziale, precisando che non si può parlare di atto se non c’è una rete simbolica

iniziale: “[...] non può esservi atto se non del contesto già pieno di tutto ciò in cui consiste la incidenza significativa [...] non potrà esservi all’inizio atto alcuno, in ogni caso alcun atto che possa caratterizzarsi come uccisione. Il mito non può avere altro senso se non quello cui l’ho ricondotto, di un enunciato dell’impossibile” (*Ib.*, pp. 154-155). In altre parole, la castrazione, operazione reale del linguaggio, sorta dal simbolico, non potrebbe mai essere un atto. L’atto implica sempre “un prima e un dopo”. Ciò che c’è all’inizio è il godimento, il linguaggio. Allora, se l’atto esige un contesto significativo precedente, questo implica che l’atto non può essere che la conseguenza – reale - di ciò che non si può dire nel simbolico, di quello che non si può articolare nel linguaggio.

Se non si può concepire alcun atto originario, allora il supposto assassinio del padre non potrebbe essere né avvenimento storico né atto. Affermare che l’assassinio del padre è un “enunciato dell’impossibile” punta a quella funzione del semi-dire del mito, nel senso di un sapere nel luogo della verità.

Ciò che sorprende di più dell’operazione di Lacan riguardo il mito di *Totem e tabù*, è che sfocia proprio nell’amore del padre, fondamento della religione monoteista. Lacan giunge a rimproverare a Freud il fatto che nell’articolazione del mito, lungi dal combattere la religione, lui la fonda: più che fondare l’ateismo sopra l’assassinio del padre, lui salva il padre e fonda la religione del padre, paradosso che Jacques-Alain Miller ha sviscerato nel suo Corso *Un effort de poésie*: “C’è in Freud un rifiuto di interpretare il padre, questo lo porta a quello che Lacan chiamava la sua buffonata darwiniana del padre onnipotente, così come l’evento del suo assassinio”.³

Se il mito dell’assassinio del padre è impossibile, ciò si deve al fatto che questo suppone un godimento primario attribuito al padre primordiale. Quello che Freud situa come *Urvater* suppone “al meno uno” che – cosa impossibile - “goda di tutte le donne”. Eliminando il padre morto, ciò che resta del mito freudiano è la funzione che occupa il padre morto, funzione che non è altra che quella di nascondere la castrazione. Ciò che ci dice il “contenuto latente” del sogno freudiano dell’Edipo è che la successione dal padre al figlio proviene dalla castrazione del figlio. Dunque, l’“assassinio del padre” maschera la “castrazione del figlio”. Quest’ultima non è un mito, ma un’operazione reale effetto del linguaggio, il ché significa che la castrazione non ha niente a che vedere con il padre.

Vicente Palomera

³ J.-A. Miller, *Un esfuerzo de poesía* (lezioni del 4 e 11 giugno 2003), in *Freudiana*, n. 41, 2004.

Ateismo

Dieu est le seul être qui, pour régner, n'ait même pas besoin d'exister.
C. Baudelaire

C'è stato un momento in cui il Dio del monoteismo era solo, geloso, colerico e Signore degli eserciti. Poi Dio è stato uno e trino, e i teologi hanno disputato fino allo scisma d'Oriente la questione se lo Spirito Santo procedesse dal Padre e dal Figlio o solo dal Padre. In seguito è venuta in luce la distinzione tra il Dio dei filosofi – essere infinito, eterno, perfetto, sorta di principio oggettivo esterno all'universo e alle sue leggi – e il Dio vivente che parla al suo popolo, che esige il sacrificio, a cui si domanda grazia, a cui ci si sottomette. In fine sono arrivati gli spiriti liberi dell'illuminismo, e Dio non è sembrato più necessario, tanto che Laplace poteva dire, rispondendo a Napoleone, di non avere bisogno di tale ipotesi per formulare la sua meccanica celeste. Certo, per sbarazzarsi dell'ipotesi di Dio Laplace aveva dovuto dar spazio a un postulato, quello del determinismo universale, che profila sul proprio sfondo una presenza almeno altrettanto ingombrante. Si tratta di immaginare un'intelligenza ideale che, conoscendo in un determinato istante tutte le forze che animano la natura, e che essendo abbastanza vasta da potere analizzare i dati di cui dispone, sia in grado di fissare in una sola formula i movimenti di tutti i corpi dell'universo: questa intelligenza non avrebbe nessuna incertezza e avrebbe presente davanti ai propri occhi tutto il passato e tutto l'avvenire. Quest'intelligenza è il famoso demone di Laplace, che se non è il Dio dei filosofi, è, quantomeno, il Dio degli scienziati.

Prendendo infatti le considerazioni che Lacan fa sull'argomento nel seminario sull'etica, gli attributi di Dio sono quelli di “un pensiero che regola l'ordine del reale” (*Sem. VII*, p. 212). L'idea di un Dio ordinatore si sviluppa nella prospettiva aperta dal primo monoteismo egizio che, incentrandosi sull'unitarismo energetico di un principio solare, fonda una visione razionalista del mondo.

Quando riprende questo tema, nelle ultime lezioni del seminario sull'angoscia, le prerogative di Dio valorizzate da Lacan sono l'onnipotenza e l'onnivigenza. Dove si tratta di coprire l'angoscia "l'Ideale dell'io prende la forma dell'Onnipotente" (*Sém. X*, p. 357). Da questo punto di vista il vero ateo è colui che riesce a eliminare il fantasma dell'Onnipotente. In questo stretto senso Laplace non è certamente ateo, giacché deve concepire un'intelligenza onnisciente quanto ai dati e onnipotente quanto alla capacità di calcolo. Non sono atei gli illuministi, per i quali si è sempre parlato d'altra parte di una Dea ragione, e a voler ben guardare non sono atei neppure il Capaneo dantesco, che sfida Dio con la sua superbia, né Cecco Angiolieri, che innalza le donne, la taverna e il dado per bestemmiare Dio ma, in fondo, per rivolgersi a lui, anche se non con la preghiera. La posizione atea, per Lacan, non è facile da realizzare, ed è concepibile solo "al limite di un'asceti" che appare poter essere solo "un'asceti psicoanalitica". Il punto chiave dell'ateismo non è la negazione dell'esistenza di Dio ma "la negazione della dimensione della presenza di un'onnipotenza sul fondo del mondo" (*Sém. X*, p. 358).

La morte di Dio, in sé, non dice nulla dell'ateismo: ci si ritrova, come con il padre totemico, sotto il giogo ancor più vincolante della legge e del significante padrone. L'onnipotenza, in diverse forme, che sono quelle dell'*ordinamento pianificante*, dell'*azione*, del *calcolo*, sono recuperate infatti negli eredi moderni di Dio, che sono rispettivamente: l'*utopia*, la *rivoluzione*, lo *scientismo*.

L'utopia esiste da sempre, e la Repubblica platonica ne è la prima forma. La sua onnipotenza pianificante comincia però con quegli utopisti convinti, come Saint-Simon, che il superamento di un'epoca fondata sul sapere teologico debba avvenire attraverso una riorganizzazione della società la quale al posto della fede metta la scienza. La società del passato aveva la propria legittimazione in un sistema di credenze teologiche. Quella moderna deve avere al proprio centro l'industria sorta dal progresso scientifico e dalle sue applicazioni tecniche.

I sogni degli utopisti non sono sempre rimasti solo chimere irrealizzate. La fondazione dei kibbutzim, per esempio, al tempo della prima *alya*, era ampiamente motivata dalle idee di Fourier, le quali, per rinnovare completamente l'uomo, prevedevano che la crescita e l'educazione dei figli non appartenesse alla famiglia ma alla comunità. Nella realizzazione pratica questo ha portato a un quasi totale assorbimento dell'esistenza individuale nella sfera comunitaria e a una forte restrizione degli spazi privati, cosa che viene sentita con insofferenza dai figli nati nei kibbutzim.

Robert Owen, d'altra parte, aveva creato un Istituto per la Formazione del Carattere, perché anche per lui il problema era di rifondare l'uomo *ab imis*. L'onnipotenza dell'utopia mira infatti a penetrare l'intimità dell'esistenza per trasformarla, vuole che la riorganizzazione della vita sociale passi attraverso un ripensamento pianificato dell'uomo in grado di rigenerarlo senza i suoi difetti: è una volontà di cancellazione della pulsione di morte. È quel che vediamo anche, tante volte, nella clinica della nevrosi, in quegli apparentemente radicali cambiamenti di scena dove il soggetto ricomincia dalla tabula rasa, con l'illusione di eliminare gli ostacoli, per ricadere rapidamente nella ripetizione. L'incubo di una deriva eugenetica resa possibile dai progressi della moderna biologia ha la stessa matrice di questo anelito di azzeramento, così come lo slancio esportatore di democrazia da una fortezza assediata, il cui comandante divide, con un gesto alieno da dubbi, l'impero del bene e quello del male.

L'onnipotenza dell'azione rivoluzionaria si estrinseca attraverso un Partito di dieci teste di ferro. Questo incorpora i principi tayloristi dell'organizzazione scientifica del lavoro che si manifestano come efficienza, precisione, disciplina, parcellizzazione delle mansioni. È la concezione del Partito che aveva Lenin e che aveva anche Gramsci. Il Partito è la macchina che, in una visione segnata dallo scientismo sociologico, serve per sollevare il corso della Storia. A Rubasciov, alter ego letterario di Bucharin in *Buio a mezzogiorno*, Koestler fa dire, dal fondo della sua cella: "La Storia non conosce né scrupoli né esitazioni. Scorre, inerte e infallibile, verso la propria meta. A ogni curva del suo corso lascia il fango che porta con sé i cadaveri degli affogati. La Storia sa dove va. Non commette errori". L'onnipotenza dell'azione rivoluzionaria è commisurata a una Storia scritta con la maiuscola, accompagnata da una teodicea volta a legittimare la presenza in essa della ragione, nonostante gli aspetti di distruzione, morte e miseria che gli avvenimenti presentano.

L'onnipotenza del calcolo non si manifesta nella scienza in quanto tale, che limita l'applicazione della matematica ai fenomeni naturali, ma nello scientismo, che forza i confini dell'oggettività per subordinare alla sovranità del numero i fenomeni soggettivi.

L'onnipotenza del calcolo comincia dopo la stagione illuminista, quando si cerca di riempire lo spazio lasciato vuoto dalla bufera del pensiero antiteologico. Muove i primi passi con Auguste Comte, avanza con Rudolf Carnap e ha la propria apoteosi contemporanea con Nancy Andreasen e con Philip Johnson-Laird, cioè con la biopsichiatria del DSM e con l'alleanza tra cognitivismo e neuroscienze, che dà luogo a un ibrido fuorviante.

A partire dal momento in cui la scienza viene idealizzata, si crea un punto infinitamente lontano verso cui ci si dirige progressivamente in modo indefinito. Quando l'Andreasen, in un testo intitolato, sul calco di quello freudiano, *Progetto di una Psicopatologia Scientifica*, si dà un *long term goal*, un obiettivo a lungo termine per la realizzazione del suo programma, si dà una garanzia di inconfutabilità: non esistono *markers* diagnostici noti per ciascuna malattia mentale, tranne che per le demenze, ma le « lesioni da scoprire » definiscono le restanti malattie mentali. Con questo *loop* logico, che mette sulla stessa linea Alzheimer e schizofrenia, nulla è più impossibile, ed è garantito dai progressi futuri della nosologia psichiatrica.

L'ascesi dell'ateismo, nel senso di Lacan, è la negazione dell'onnipotenza e, con essa, è il ridimensionamento di qualsivoglia pretesa pedagogica. È inoltre il rifiuto di ogni teodicea, perché non c'è giustificazione del male che ne faccia il prezzo di un fine superiore, non c'è un senso che sia possibile dargli. Così, per quanto innegabile sia la grandezza della scienza moderna, la sua stessa forza sempre più urgentemente impone di interrogarsi sui limiti della sua azione e sui confini della sua capacità teorica. Su un piano infatti il suo sapere non può essere usato per distruggere l'ecosistema, sull'altro non può essere messo a chiudere la falla dovuta all'assenza di rapporto sessuale.

Per quanto l'utopia apra la strada del futuro, non può violare la singolarità dell'esistenza senza trasformarsi nell'orrore orwelliano. Per quanto l'azione politica sia ciò che muove il dinamismo nello spazio pubblico, la sua sottomissione a un'astuzia della ragione che totalizza la Storia trova la propria espressione fenomenica nei processi di Mosca. Per quanto la scienza sia un motore della civiltà, l'ideologia scienziata che ne prende a modello le procedure si rivela essere, in ultima istanza, una tecnica di controllo sociale.

Il Nome del Padre, nella prospettiva teologica, è il rappresentante della normalità identificata come un bene da raggiungere, è ciò che impone la soppressione del sintomo, ed è ciò attraverso cui si giustifica il male attuale come necessario in vista della sua eliminazione futura. Nella prospettiva ateologica esso invece equivale al sintomo, è un artificio, uno tra i molti possibili, che non fa leva sul mistero suggestivo della fede: è una parvenza disvelata, che non per questo cessa di funzionare. Esso copre e designa allo stesso tempo il buco del sapere che, nella scienza, malgrado la sessuologia, continua a essere il non rapporto sessuale; delimita l'utopia lacerata indicando il reale; traduce in atto quello che altrimenti sarebbe il rimando infinito di un bene sempre a venire perseguito dall'azione rivoluzionaria.

Il Nome del Padre nell'ateismo è un modo di funzionamento dopo l'implosione delle totalità. Non occorre credere in lui perché abbia effetti, giacché non si proietta verso il compimento, verso il giorno del giudizio in cui tutti saremo sanati. Non fa leva sulla speranza, sulla promessa di godimento: opera nominando attualmente il godimento, e il suo atto non è normativo, ma immediatamente esecutivo, quello che la tradizione linguistica ha indicato con il verbo, ricco di significati, *to perform*.

Marco Focchi

Atto

La sublimazione: dal *Seppuku* alla nominazione.

Introduzione - La funzione paterna da Freud a Lacan ha subito spostamenti considerevoli, senza contare il passaggio di questa funzione per Melanie Klein, che dispiegò la funzione materna e la nozione di frustrazione fino al limite in cui il padre restò sotto l'ombra onnipresente della madre.

Può darsi che il ritorno a Freud cercasse di riscattare il padre e la castrazione, ma risulta evidente, immediatamente, che questo ritorno non lascia il padre freudiano senza incrinatura. Definire il padre come significante e come tale includerlo in una metafora, inizia a diluire un fenomeno freudiano essenziale. Questo fenomeno soggettivo che è la minaccia e la sua corrispondente paura di... Ciò definisce la funzione sublimatoria del padre nella misura in cui è il significante che si sostituisce alla Cosa, la si chiami Madre, Godimento ecc. Per non lasciare un resto non sublimabile, sotto la forma di oggetto. Interessa rilevare il destino di questo resto non sublimabile della Cosa nella misura in cui è in esso che si chiariscono i limiti tra la sublimazione e l'Atto.

Il padre: dalla minaccia alla sublimazione - La presenza indubbia del Padre lungo l'insegnamento di Lacan ci propone un movimento che voglio precisare in particolare nella sua funzione sublimatoria. La sublimazione che l'accompagna necessita di essere collocata nuovamente nella prospettiva della fine dell'analisi. Il significante Nome-del-Padre, ha fin dall'origine questa funzione. Nella misura in cui rende possibile sostituire il godimento per il significante con la conseguenza che si legge negli effetti di significazione. Questa sostituzione si colloca nel posto della minaccia freudiana, per toglierle soggettività e darle soggettività. Il soggetto non sa di minacce ma si di articolazione.

Tuttavia, si registra in questa operazione una carenza per assorbire il tutto. È la funzione del resto, il cui destino renderà possibile lo spostamento dal Nome-del-Padre alla funzione della scrittura come ciò che articola questo resto.

L'incontro del significante con il godimento segnerà un passaggio dalla sublimazione all'elucubrazione di sapere.

È necessario trovare le distanze tra la sublimazione e l'elucubrazione di sapere e, in particolare, la funzione del resto e le sue conseguenze cliniche. Ricordiamo che il Linguaggio è un'elucubrazione di sapere su lalingua e che, per ciò, sposta il significante che uccide la Cosa.

È la distanza che troviamo tra l'atto del Nome-del-Padre e la versione del padre che lascia al Linguaggio, in quanto apparecchio di godimento, la sua funzione e il suo atto. Questa versione del padre ha due conseguenze: dare un significante al godimento e inoltre fare emergere il nucleo elaborabile del godimento. Questo movimento consente il passaggio della funzione della minaccia e della proibizione dando luogo all'impossibile e alla separazione.

L'atto: dal seppuku alla nominazione - Risulta la conseguenza ineludibile della carenza paterna, proposta come insufficienza del significante per assorbire il tutto. È nel limite della sublimazione che l'atto incontra il suo luogo. La Cosa viene riformulata qui come "resistenza del soggetto che diviene ripetizione in Atto". Il *seppuku* sarà il paradigma di questo movimento. Il suicidio mette in evidenza il lavoro sull'oggetto, però non dal lato della sublimazione ma della separazione. L'identificazione del soggetto al significante non riesce a captare l'oggetto che trascina in questo modo il soggetto. In questo modo il suddetto Atto si costituisce come mancato da questa prospettiva. È nel passaggio dalla sublimazione all'elucubrazione di sapere dove incontreremo una regolazione diversa. Se il linguaggio occupa finalmente il luogo della funzione paterna per costituirsi in elucubrazione di sapere su lalingua, che riformulazione subisce la sublimazione in questo movimento che non si sostituisce al godimento ma che lo regola?

La cancellazione del godimento fatta dal significante è il primo effetto sublimatorio che vogliamo mettere in rilievo. L'Atto si iscrive così nei limiti della sublimazione. Nell'Atto il significante ormai non rappresenta il soggetto ma si fonde con lui. Chiude, in questo modo, una breccia attraverso cui il simbolico incontrerà il reale. Ma al tempo stesso disegna l'Atto come la forma di accesso a un godimento impossibile. L'Atto allora è il momento di attraversamento di una barriera, sono le figure della trasgressione e dell'eroe. È anche questa breccia il luogo del sintomo. Il seppuku in cambio è debitore di un momento dove la breccia tra il significante e il godimento resta aperta.

La trasgressione si riformula in termini di ripetizione significativa che vale come ripetizione di godimento. Qui ormai non possiamo parlare di sublimazione ma di elucubrazione di sapere. La resistenza del soggetto diventava

ripetizione in atto, adesso è la ripetizione di godimento la conseguenza della coniugazione di significante e godimento. “La vera identità del Nome-del-Padre è il linguaggio” (*Le partenaire symptôme*, lezione del 14 gennaio 1988, inedito), è vero, ma questo avrà delle conseguenze che sono molto diverse da quelle che produce il significante.

La sublimazione e l’elucubrazione di sapere - Questo movimento corrisponde a uno spostamento del significante sublimatorio nel campo degli oggetti della sublimazione. Ma nella misura in cui il godimento si diversifica nel linguaggio non è più una questione di resto. “Tutte le necessità dell’essere parlante sono contaminate da un’altra soddisfazione” (*L’Autre qui n’existe pas*, lezione del 4 giugno 1997). Questo permette di pensare gli “oggetti della sublimazione” che si aggiungono agli oggetti naturali, l’industria, la cultura, vale a dire, tutto ciò che può colmare – \emptyset , anche se non in maniera esauritiva. Lacan dirà che se la sublimazione ha rapporto con l’oggetto è per mezzo di ciò che Freud chiama idealizzazione (Sém. XVI, lezione del 12 marzo 1969, inedito) per aggiungere poi che la sublimazione deve essere interrogata nel suo rapporto con l’oggetto a (*Ib.*, lezione del 26 marzo). È ciò che Jacques-Alain Miller ha chiamato “*naditas*”.¹ Adesso non si tratta del significante che negativizza la Cosa, ma degli oggetti sublimatori. La sublimazione allora è quel guadagno di godimento, le *naditas* offerte dalla cultura.

Questo implica una sorta di sublimazione senza l’Altro, senza il significante come tale e senza che questo includa il riconoscimento dell’Altro. Lacan dirà “quando lo lasciano solo il corpo parlante sublima tutto il tempo”. Questa affermazione può essere intesa solo nel campo dell’oggetto e le sue differenti sostituzioni nel corpo erogeno. “Tutto ciò che è delle pulsioni nel corpo come essendo centrate intorno al passaggio da un orifizio all’altro” (Sém. XXII, lezione del 18 marzo 1975, inedito). Se l’effetto di significazione era l’atto del Nome del Padre, l’Atto di ciò che pluralizza i nomi del padre sarà la nominazione.

La nominazione e, in particolare, il nome proprio si costituiscono allora come l’Atto del padre. Questo Atto manca di effetti genericamente chiamati sublimatori. “Nominare, che potreste anche scrivere n’hommer, è un atto” (Sém. XXII, lezione del 18 marzo 1975, inedito).

Le conseguenze producono gli spostamenti della cosiddetta “resistenza del soggetto, che diviene, a questo punto, ripetizione in atto” (*Sem. XI*, p. 51).

¹ In spagnolo, *nada* (niente), *nadita* è il diminutivo di niente al plurale.

Al disabbonato dell'inconscio che dà luogo al sintomo. Ma la scrittura del sintomo non ha niente di sublimatorio tranne quando produce un oggetto per il godimento degli altri.

Il padre e l'atto - Chi sostiene l'Atto? È colui che funziona come modello dell'eccezione dirà Lacan. Ma anche si può dire che di fronte alla carenza del padre, è il figlio che costituisce la funzione con i suoi propri strumenti.

Il padre viene riformulato dai suoi propri atti. Sebbene Lacan parlerà della metafora paterna, non dobbiamo dimenticare che il padre stesso è il metaforizzato. Farsi un padre, figlio necessario della propria opera, a condizione di servirsi di lui, al di là del padre sembrano alludere non all'atto del Padre ma all'Atto del figlio. Percorriamo così il cammino che andava dalla minaccia come indubitabile esercizio del padre, all'Atto del figlio. È anche vero che il suddetto atto orienta il figlio verso il luogo dell'uomo e al di là di esso, al luogo del padre. Per principio sappiamo che in verità si tratta del soggetto, i suoi sembianti che successivamente troveranno l'articolazione necessaria tra il semblante e il reale, che gli permette di sostenere le sue rispettive funzioni.

Quando Lacan divide l'Atto analitico, tra il fare dell'analizzante e colui che autorizza l'Atto da parte dell'analista, la domanda è l'Atto autorizzato o quello di chi? E la risposta non scartata è che l'atto che si autorizza è quello dell'analizzante.

Conclusion - La sublimazione allora si è riformulata, da una soddisfazione spostata dalla pulsione senza rimozione alla sostituzione della Cosa per un significante per trovare finalmente nel Linguaggio la sua formulazione finale. La Cosa, la resistenza del soggetto e la lingua, saranno i suoi differenti punti d'appoggio. Sarà allora il sintomo il resto non sublimabile dell'operazione ciò che occuperà il luogo dell'Atto: la nominazione.

Jorge Chamorro

Autismo

Nome-del-Padre e autismo - Del Nome-del-Padre “si può farne a meno a condizione di servirsene”, dice Jacques Lacan (*Sém. XXIII*, p. 136). Questo vale anche per il bambino autistico? Se sì, come egli limita e addomestica il godimento? Come si ritaglia un posto soggettivo nel legame sociale? A quali condizioni può fare a meno del Nome-del-Padre?

Tano e la sua invenzione - Il padre di Tano, che ha 5 anni, mi chiama d’urgenza perché, da quindici giorni, al suo rientro dall’istituto, per delle ore piange disperato nell’androne di casa. Propongo al padre di incontrarci. In piedi al centro dell’androne, mentre Tano in lacrime va avanti e indietro, il padre mi spiega che da due settimane sta facendo dei lavori in casa. All’improvviso si ferma esclama: “No! ..., ho tolto il lavandino! Vede, dice indicandomi un posto vuoto nell’androne, lì c’era un lavandino: ogni volta che Tano tornava dall’istituto, andava ad appoggiarsi sul lavandino dove stava ore e ore a picchiare con un oggetto contro il muro. Come ho fatto a demolire il suo posto!”. Non ha ancora terminato di parlare, che si sente un gran rumore. Mi volto e vedo Tano, sorridente, che sta correndo verso il padre e gli salta in braccio. Commosso: “È la prima volta – mi dice – che mi abbraccia!”.

All’istituto Tano sta accovacciato vicino a una porta e morde senza sosta gli stipiti di legno picchiando con un oggetto sul muro, cibandosi dei pezzetti di legno e del calcinaccio che cade per terra, producendo, allo stesso tempo, in alternanza, un brusio con la bocca.

Un sinthomo singolare - Cambiano i luoghi, i tempi, non cambia la pantomima che Tano realizza per annodare (*Arcachon*, p. 206), scrivere la sua lingua sinthomatica, la sua lingua privata (*Antibes*, p. 280), lingua minimale, che egli cerca di elevare alla dignità di una catenaificante, di un annodamento singolare.

Però questa sua invenzione, in un primo tempo, non trova un punto di capitone ma si ripete incessantemente in un “presente eterno” (*Arcachon*, p. 155).

Il Nome-del-Padre nell'autismo? - Se ci riferiamo alla formalizzazione strutturalista della clinica del primo Lacan, nell'autismo non c'è il Nome-del-Padre perchè nell'autismo, che “conviene non disgiungere dalla schizofrenia”,¹ manca il tratto distintivo del Nome-del-Padre, come garanzia interna al luogo dell'Altro (*Arcachon*, p. 155).

Se ci riferiamo invece alla formalizzazione borromea della clinica del secondo Lacan, possiamo dire che c'è l'equivalente del Nome-del-Padre sotto forma di un *sinthomo*, di un qualcosa che “annoda” non più elementi *standard*, ma elementi non *standard*, elementi rari, elementi che appartengono soltanto al soggetto (*Ib.*, p. 225). Nel caso di Tano, il legno, calcinacci, elementi presenti nella professione del padre, costruttore.

Se nella prima formalizzazione strutturalista della clinica ciò che “mette in ordine il mondo, che fa sì che i nostri pensieri stiano nella nostra testa e non altrove, che fa sì che ogni cosa abbia il suo posto, è il Nome-del-Padre” (*Antibes*, p. 229), nella seconda formalizzazione borromea, la funzione che dà un posto al soggetto, mette dell'ordine nel mondo, tempera e borda il godimento, è il *sinthomo*.

Sinthomo e legame sociale - Se questa “necessaria”, incessante pantomima, da un lato, dà a Tano un posto, se è la sua enunciazione minimale con la quale si difende dall'Altro, egli però rimane segregato, ed è intento a doverla rinnovare senza sosta in un dire che non si annoda all'Altro.

A quali condizioni un tale annodamento all'Altro è possibile?

Nell'istituto, all'“atelier della parola” ci sono due chitarre: una per i bambini e una per l'operatore. Quando un bambino riceve dall'operatore “la chitarra dei bambini”, allora quel bambino “ha la parola”. A partire da quel momento il bambino può dire quello che vuole, starsene zitto, cantare... Allo stesso tempo, l'operatore, servendosi della sua chitarra commenta, solo con il suono della chitarra, le parole, i brusii, i silenzi del bambino.

Quando è la volta di Tano, “la chitarra del bambino” resta sul tavolo, mentre lui continua impassibile la sua pantomima.

¹ E. Laurent, “Réflexions sur l'autisme”, in *L'autisme*, Groupe Petite Enfance, n. 10, 1997, p. 43.

² J. Lacan, *Il sintomo* (LP, n. 2, 1987, p. 26).

Lacan fa notare che qualcosa nel bambino autistico si “gela”,² che se, da un lato, è tutto intento a una “operazione di autodifesa” da tutto ciò che è del registro dell’Altro, dall’altro lato, con la sua pantomima, è già intento a una “operazione di autoconstruzione”.³

Come far sì, allora, che Tano si serva (*Antibes*, p. 282) dell’operatore come di uno strumento, di un “nuovo Altro” a partire non dal senso ma dal segno (*Arcachon*, p. 149). Come far sì che l’invenzione del soggetto sia consistente? Come intavolare con lui una “conversazione” senza che egli debba autodifendersi?

Una conversazione silenziosa - A ogni picchiettò di Tano sul muro, faccio allora, un niente in ritardo, un accordo di chitarra. Se Tano si ferma, mi fermo. Se Tano riprende, riprendo. Dopo un po’ Tano smette di picchiettare, si gira e mi guarda. Quando il suo sguardo incontra il mio, mi metto allora a cantare gioiosamente: “Ecco Tano!”

Questo “motore a tre tempi” va avanti per qualche atelier: I° tempo, picchietto di Tano; II° tempo, accordo di chitarra; III° tempo, Tano si ferma, si volta mi guarda.

Finché un giorno Tano si alza e, in piedi, appoggiato al tavolo mi guarda mentre picchietta sulla “chitarra del bambino”.

All’atelier successivo, in una successione rapida, si avvicina, si appoggia alla mia chitarra sulla quale picchietta. Dopo un po’, mi toglie la chitarra di mano, sale sulle mie ginocchia, si mette al posto della chitarra, picchietta sulla mia spalla.

Infine, all’improvviso, sorridendo, mi abbraccia e mi morde a una spalla!

Servire per far sì che ci sia consistenza - Cos’è avvenuto?

1. Tano ha già inventato qualcosa, che però non si annoda.
2. Egli associa l’operatore che, nel prestarsi lui stesso all’operazione per la sua invenzione, “impara” la lingua privata di Tano (*Antibes*, p. 266).
3. Tano, nell’incontro con l’operatore in quanto partner-sintomo e non partner-sapere (*Ib.*), si apre all’Altro alla ricerca di una incorporazione.

³ A. Di Ciaccia, “Una pratica al roçvescio”, in *Desarrollos Actuales en la Investigaciòn del Autismo y Psicosis Infantil en nel Area Mediterranea*, Ministero Affari Esteri, Ambasciata d’Italia, Madrid 2001, pp. 86-87.

4. L'invenzione del suo *sinthomo* implica una duplice operazione: di scompletamento dell'Altro (il legno, il calcinaccio, la spalla dell'operatore), e di incorporazione nel reale di un "tratto" dell'Altro.

5. L'articolazione minimale tra il picchietto, (S1), e l'accordo di chitarra, (S2), ha come effetto d'après-coup il sorgere di un soggetto, (S), reperibile nel buco della serie significante, nella sospensione del picchietto per girarsi e guardare.

6. Il suo *sinthomo* è un sapere minimale, annodamento di una lingua attraversata da una significazione particolare, legata, forse, alla professione del padre.

Farne a meno. Servirsene - "Non c'è soggetto senza sintomo", (*Pièces detachées*, lezione del 1 dicembre 2004) dice Jacques-Alain Miller. Lacan, nel passare dalla formalizzazione strutturalista della clinica a quella borromea opera un rovesciamento totale nel rapporto tra il significante e il godimento. Se nella prima formalizzazione la questione decisiva è se "c'è o non c'è operante la funzione del Nome-del-Padre?", essa diventa, nella seconda formalizzazione, c'è o non c'è ciò che dà consistenza? Sia esso costituito da un *sinthomo*, come un annodamento tramite elementi non-standard, o dal Nome-del-Padre, come metafora paterna.

Fino al punto di passare da il Nome-del-Padre, "il significante paterno non è significante perché paterno, ma è paterno perché è significante",⁴ al rovesciamento in cui il *sinthomo* è la condizione perché il significante sia operante: "[...] il significante, [...] anche lui è dell'ordine del *sinthomo*, è proprio per questo che il significante opera. Ed è proprio per questo che abbiamo il sospetto della maniera in cui possa operare: è per l'intermediario del *sinthomo*".⁵

Se in un primo tempo è il Nome-del-Padre, il significante, il padre dell'uomo, lo strumento per mettere dell'ordine nel mondo, in un secondo tempo è il *sinthomo* la condizione stessa della operatività del significante.

Da qui da "creature del significante" siamo "figli del proprio *sinthomo*".

Anche Tano non è senza *sinthomo*. *Sinthomo* pur sempre minimale, che gli dà un posto, che addomestica il godimento in un annodamento singolare, fatto di immaginario e presenza reale. *Sinthomo* che, se intaccato (sparizione del lavandino) lascia Tano alla mercé della invasione di godimento. Il *sintho-*

⁴ A. Di Ciaccia, "Il Nome del Padre. Farne a meno, servirsene" (LP, n. 38).

⁵ J. Lacan, *Sulla trasmissione della psicoanalisi* (LP, n. 38, p. 12).

mo nell'autismo, segno della singolarità del soggetto, è il modo del soggetto di saperci fare con il reale del godimento.

Possiamo concludere che nell'autismo se non c'è il sintomo come sintomo freudiano, c'è però il sinthomo come joyciano (*Pièces détachées*, lezione del 12 gennaio 2005). Non è il significante il padre di Tano, ma egli è figlio del suo sinthomo. A condizione di incontrare qualcuno che si presti a far sì che ci sia per lui a incarnare un punto di capitone nell'annodare il suo sinthomo.

Da qui il sorriso di Tano, segno di una sua umanizzazione e che sta dicendo di sì all'Altro.

Virginio Baio

Autorità

Molto si è scritto nelle ultime decadi sulla disintegrazione della famiglia occidentale e le sue trasformazioni: le famiglie “monoparentali”, le famiglie “assemblate”, la progressiva legalizzazione delle unioni gay, la diminuzione dei matrimoni legali e dei matrimoni religiosi.

Molto si è anche scritto sulla profonda decadenza della figura e dell'autorità tradizionale del padre che accompagna detta disintegrazione. Il padre assente, il padre mancante, il padre umiliato, il padre “posticcio”, sono alcune delle versioni più conosciute. La flessibilizzazione e l'instabilità lavorativa generate dal liberalismo del mercato, aggiungono – drammaticamente nei paesi del terzo mondo – un'altra figura: il padre “disoccupato”. Dall'altro lato, le nuove tecniche di fecondazione in vitro, le “banche dello sperma” e le analisi del DNA, promuovono nuove figure che rifiutano la dimensione simbolica della paternità: il padre “genetico” o l'”sperma anonimo” sono alcuni nomi che sorgono da una biologia che annuncia la sua pretesa di affermarsi in una posizione di autorità. Ma oltre il fenomeno locale e le sue variazioni, un fenomeno si diffonde su scala mondiale, almeno in occidente.

La maggioranza delle analisi sociologiche coincidono in un punto preciso: se la figura del padre declina è perché tutte le forme tradizionali di autorità sono in crisi. La causa che si adduce non è altra che il dinamismo inarrestabile della globalizzazione che ci butta in questa società del rischio e della contingenza trasformando il nucleo familiare, l'intimità dei soggetti e la loro relazione con l'autorità.

Sebbene sembri sorprendente, Lacan – già nel 1938 – avanzò l'ipotesi che la psicoanalisi non sarebbe nata se prima non ci fosse stato il declino dell'immagine paterna (*Complessi familiari*). Questo postulato segue quello di Freud che collega la nascita della psicoanalisi al declino delle religioni (*FO*, 6, p. 202).

Il ragionamento è semplice: le grandi nevrosi (fobie, isterie, ossessioni) hanno avuto una straordinaria moltiplicazione a partire dalla decadenza delle religioni, perché il sintomo nevrotico costituisce la sostituzione del Padre. È da lì che Freud sottolineò un nesso intimo tra il complesso paterno e la fede in

Dio (*Ib.*, p. 262), e caratterizzò le nevrosi come “religioni private”. Il loro fondamento, allo stesso modo delle religioni, riposa nell’amore del Padre e spiega la “mania di autorità” degli uomini. L’autorità del Padre e il suo potere suggestivo si rivela così come la risposta delle religioni di fronte all’“inconsistenza interna degli esseri umani”. E perché il nevrotico avrebbe inventato così – con i suoi sintomi – il padre?

Perché la funzione del padre è quella di offrire punti di ancoraggio al soggetto. Da un lato, un punto di ancoraggio identificatorio. Dall’altro, un punto da dove regolare i suoi modi di soddisfazione. Senza questi punti di appoggio e regolazione, fonte a loro volta di produzione di senso, il soggetto va – letteralmente – alla deriva. Precisamente, quella funzione di regolazione è ciò che le tradizioni – discorsi relativamente inerti e fatti di saggezza consolidata – anticamente garantivano.

Ma il discorso della tradizione, a cui può essere riportata l’autorità del padre, è ciò che è stato indebolito progressivamente dalla scienza moderna.

Tramite l’intervento con lettere senza senso e numeri nel reale, la scienza – dopo aver fatto tacere l’universo – iniziò non soltanto a trasformare il reale ma anche a produrre una profonda sovversione dell’ordine sociale sostenuto sulla tradizione. Per definizione, la prospettiva universalizzante della scienza si oppone al particolarismo delle comunità tradizionali. Una formula scientifica non potrebbe avere validità se varia a seconda delle comunità.

Si verifica così un paradosso: la scienza e il “progresso” tecnologico, nello stesso tempo che producono benefici per l’umanità, conducono il soggetto inesorabilmente verso l’abbandono e la solitudine.

Da una parte, perché la tecnologia non lascia produrre nuovi oggetti e trasformazioni del reale, fonte di nuovi pericoli. D’altra, perché la diluizione della tradizione lascia i soggetti senza l’appoggio e la regolazione dell’autorità tradizionale. Ma quali sono le caratteristiche essenziali di detta autorità?

Alexander Kojève distinse quattro tipi basilari (irriducibili) di autorità: l’autorità del Padre, quella del Padrone, quella del Capo e quella del Giudice.¹ Egli articolò rispettivamente questi tipi a quattro strutture temporali: il passato, il presente, il futuro e l’eternità. Da ciò sorge una caratterizzazione dell’autorità paterna in stretta sintonia con la concezione freudiana.

L’autorità del Padre si rivela omogenea all’autorità della tradizione. In quanto tale, si tratta di una manifestazione del passato che si trasmette per via ereditaria e costituisce la presenza del passato nel presente. Così come Freud

¹ A. Kojève, *La notion de l'autorité* (1942), Gallimard, Parigi 2004.

ha sottolineato, il superio – erede del complesso di Edipo – è il “portatore della tradizione” trasmessa attraverso le generazioni. Così, questo tipo di autorità garantisce la “permanenza” e l’“identità”, permettendo la coesione del gruppo sociale che concerneva. È qui che l’autorità del Padre si collega a quella del Dio degli antenati e lascia trasparire il carattere divino e sacro di ogni tradizione. È l’autorità che Lacan formalizzò sottolineando la funzione eminente del significante del Nome-del-Padre: il Padre simbolico che - in quanto significante - introduce nell’Altro del significante l’autorità della Legge.

Inoltre, nella misura in cui l’autorità tradizionale serve soltanto per una comunità determinata, si può affermare che l’autorità del Padre non potrebbe mai essere universalmente valida. Al contrario, il suo carattere – sempre relativo – vale soltanto per coloro che hanno suggellato un’alleanza con lui. È, per esempio, “il Dio di Isacco, di Abramo e di Giacobbe”. Questo tratto separa nitidamente l’autorità del Padre dall’universalizzazione propria del sapere scientifico.

Da un altro lato, il legame tra l’autorità del Padre e il passato permette di verificare da un’altra prospettiva la sua decadenza quando l’automatismo del nuovo, il privilegio dei corpi giovani anonimi e il disprezzo crescente verso la saggezza dei vecchi, esprimono la tendenza dominante delle nostre società.

Tuttavia, di fronte a questa soggettività postmoderna fatta di vuoto di identità e di erranza nei modi di godere, è da domandarsi quali siano le forme di autorità che si insinuano all’orizzonte e quale sarà il modo in cui detta soggettività cercherà un ancoraggio.

Potrà tentare di conformare i propri modi di godere alle offerte del mercato. A questo vuoto di identità risponderà allora l’eccesso degli oggetti tecnologici. Pioggia di oggetti precari e comuni, disponibili a fissare il godimento a costo di sacrificare la propria singolarità e i legami d’amore.

Ma non sarà in questi oggetti che troverà il suo fondamento la forma di autorità congruente con il discorso capitalista. Sarà invece in ciò che si annuncia, secondo un’espressione di Jacques-Alain Miller, come la bioteologia. Una concezione compatibile con “il Dio - universale e impersonale - dei filosofi”, che aspira a fare della vita in quanto tale, di una vita propriamente impersonale, un valore assoluto, propiziando un legame possibile tra la religione cattolica e la scienza. L’autorità che così si profila non è altro che una nuova forma di autorità burocratica (Weber),² un’autorità che ubbidisce a un or-

² M. Weber, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Mexico 1996.

dine impersonale, amministrativo e formalista che fa del sapere specializzato la sua vera fonte di legittimazione.

È l'autorità dell'*expertise*, in se stessa sradicante per essere basata sui principi impersonali che possono applicarsi in qualsiasi contesto. Le attuali pratiche di valutazione e i suoi questionari invocano questo tipo di autorità.

Ma la soggettività errante della nostra Epoca potrà anche buttarsi alla ricerca di senso e trovare sulla strada – così come è stato vaticinato da Lacan – l'ascesa dei fondamentalismi religiosi.

Si tratta, in questo caso, di un ritorno all'autorità tradizionale del Padre ma nella sua connessione con la faccia oscura di Dio. Perché quando il padre non si presenta all'appello, il soggetto può arrivare a offrire dei sacrifici – di se stesso e degli altri – come un agonico e disperato tentativo di fare esistere la sua autorità. In questo modo, il ritorno della religione e i suoi sacrifici costituisce la risposta dialettica allo svuotamento e all'accelerato declino dell'autorità del padre. È l'aspirazione al ritorno – nell'epoca dell'inesistenza dell'Altro – di un altro che non sia soltanto sembiante.

Finalmente, la soggettività sradicata della nostra epoca potrebbe tentare di chiarire il senso dei suoi sintomi andando da uno psicoanalista. Così potrà avere la possibilità di chiarire le proprie scelte singolari di godimento -malgrado i godimenti quantificabili e impersonali proposti dal mercato - e accedere al sapere inconscio che lo determina.

In questo contesto, l'umile pratica della psicoanalisi, lungi dal promettere o promuovere un rinverdimento dell'autorità tradizionale del Padre, dovrà preservare in ogni esperienza l'onore e la responsabilità del soggetto, vale a dire permettergli di chiarire le risposte sintomatiche inventate lì dove nel luogo del Padre risponde soltanto il silenzio.

Il soggetto potrà fare allora l'esperienza di un altro tipo di autorità che non sorge dalla tradizione ma dall'enunciazione e dal suo legame con il reale.

È l'autorità che scaturisce dal Padre-sintomo e non dal Nome-del-Padre come Altro dell'Altro. È l'autorità di un padre che – tra altri – trasmette, a partire dall'enunciazione personale e per la via dell'amore, come ha saputo fare con l'impossibile del rapporto sessuale. Una nuova forma di autorità che non rifiuta – come il discorso capitalista – l'impossibile e che non cerca, né nel passato della tradizione né nel tutto sapere dell'*expertise*, protezione di fronte alla contingenza. Al contrario, si tratta di una nuova autorità aperta al futuro e che punta, attraverso il pragmatismo del sintomo, a estrarre da ogni incontro con la contingenza una garanzia reale.

Leonardo Gorostiza

B come...

Bugia

In Brasile esiste un detto popolare che, siccome si trova fra i detti imposti a partire dal campo dell'Altro, prende la forma di un imperativo del superiore: "Le bugie hanno le gambe corte", ossia non vanno molto lontano. Questo detto scommette non tanto sulla forza rivelatrice della verità, quanto sui volteggi del significante sugli esseri trascinati dalle elucubrazioni del linguaggio: chi mente finirà per confondersi su quello che dice, e quindi la verità finirà per apparire. La qualificazione "corte", attribuita alle "gambe della bugia", può anche essere letta come trasposizione metonimica della castrazione: il corpo del bugiardo è preservato e il taglio incide sul "corpo" o, in modo più specifico, sulla "gamba della bugia". Anche così una castrazione minaccia il bugiardo, considerando l'angoscia e la paura che il detto vuole provocare in chi mente o sembra deciso a perseverare in una bugia.

Gli effetti di angoscia e paura su colui che parla, tanto quanto il funzionamento linguistico di questo proverbio popolare sono tributari della credenza in questo significante fondamentale individuato da Lacan come "Nome-del-Padre". Se il bugiardo può tradirsi rivelandoci qualcosa della verità, se la "gamba corta della bugia" maschera la castrazione di chi mente, l'occultamento di una tale fragilità è un'azione che Lacan ha chiamato "amore per la verità" (*Sem. XI*). In *Il tramonto del complesso edipico* (*FO*, 10), Freud già affermava, in particolare in relazione ai bambini, che la preservazione narcisistica di un corpo intatto, ossia il rinvio dell'effettuazione reale della minaccia di castrazione e il consolidamento del fallo come un simbolo, si associano all'accettazione dell'autorità paterna e all'identificazione con il padre. Per Lacan, da parte sua, l'Altro come "luogo del significante" e, nel contesto qui presentato, come luogo di possibile articolazione dei "detti popolari", è garantito dal "Nome-del-Padre", da questo "significante dell'Altro, in quanto luogo della legge" (*Scritti*, p. 579). La passione per la verità, può essere pertanto considerata un altro nome di amore verso il padre, nella misura in cui solamente il Nome-del-Padre – significante fondamentale dell'ordine simbolico – può garantirci che, anche quando gioca a dadi, Dio non è mendace. Per que-

sto si potrà scommettere tranquillamente che il bugiardo finirà per tradirsi e così reiterare, non senza qualche sacrificio, il detto dell'Altro sulla "gamba corta della bugia" e il funzionamento del Nome del Padre come ordinatore di una tradizione associata alla significazione fallica veicolata, ad esempio, dai proverbi popolari. Ergo, esiste un ordine che sfugge a colui che parla, ma che è alimentato da lui e gli fa dire sempre più di quello che all'inizio egli suppone e, per questa strada, anche la più banale delle bugie non impedisce di dare spazio alla dimensione della verità.

Un'altra faccia di questa zavorra nello stesso corpo della bugia potrà essere intravista a partire dalla formulazione lacaniana che attribuisce alla verità una struttura di finzione. Però, a differenza del proverbio popolare sulle "gambe corte" della bugia, è molto più la verità a sembrare, per la sua struttura di finzione, se non minacciata, certamente presa dalla insinuante presenza della menzogna. Uno dei riferimenti che hanno permesso a Lacan di evidenziare la struttura di finzione propria della verità è stato Jeremy Bentham: una *fictitious entity* ("entità fittizia") non è una "entità immaginaria ed ingannevole".¹ La sua esistenza si deve unicamente al linguaggio, e per questo, quando viene messa a confronto con la realtà, ci sembra impossibile, ma, una volta messa in parole, si impone come indispensabile.²

L'effettiva esistenza della finzione, ci insegna Bentham, dipende dalla realtà, ma è inseparabile dalla potenza creatrice propria del linguaggio: il fittizio "è senza dubbio un artificio, o una finzione, [...] ma è inerente al linguaggio e di natura convenzionale".³ Pertanto non si tratta di una non – entità, o di qualcosa semplicemente inesistente e che necessita della persuasione dei parlanti perché possa esistere: se gli esseri umani utilizzano il linguaggio, le "entità fittizie" gli sono imposte senza sforzo alcuno da parte di uno qualsiasi di essi perché, permettendo agli uomini di "attingere fini essenzialmente pratici", è il linguaggio stesso che la fa esistere senza alcuna necessità di persuasione.

Per Bentham, pur essendo descritto realisticamente come un essere che dimora in una casa al numero x, localizzata nella via y ed allo stesso tempo descritto in mondo più illusorio, come quello che "possiede la testa, il corpo,

¹ J.-P. Cléro, C. Laval, *Introduction: la théorie des fictions et l'utilitarisme*, in J. Bentham, *De l'ontologie et autres textes sur les fictions*, Seuil, Paris 1997, p. 12.

² J. Bentham, *De l'ontologie et autres textes sur les fictions et l'utilitarisme*, *Op. cit.*, p. 84-85. Vedi anche, in questo stesso libro, le pagine 207-209 del *Glossaire* firmato da J.-P. Cléro e C. Laval.

³ J.-P. Cléro, C. Laval, *Glossaire*, in J. Bentham, *De l'ontologie et autres textes sur les fictions et l'utilitarisme Op. cit.*, p. 208.

le membra di un uomo, corna come quelle di un caprone, ali di pipistrello e una coda di scimmia”,⁴ il Diavolo è una “non-entità”, dunque differente da una finzione perché sarà necessario un grande sforzo persuasivo per farlo realmente esistere. La paternità, al contrario, è una “entità fittizia”, perché da una parte *pater semper incertus*, ma dall’altra senza un grande sforzo di persuasione l’incertezza che ricade sulla paternità non la trasforma in una fallacia nella misura in cui la sua “natura convenzionale” esime i parlanti dal minimo sforzo per essere persuasi che essa esista come creazione simbolica. Al giorno d’oggi, il ricorso all’“esame del DNA”, al contrario di quello che farebbe pensare una lettura superficiale, non abolisce la dimensione incerta e di finzione della paternità: proprio perché il padre è incerto, l’esame diviene determinante e cerca di smorzare l’incertezza riducendo la paternità a un “reale genetico” che, nei casi giuridici più polemici, anche se considerato come una prova irrefutabile, potrà, anche così, apparire tanto irreale quanto il Diavolo citato da Bentham.

Quindi la credenza nella potenza creativa del linguaggio libera, in circostanze convenzionali, l’affermazione della paternità come il risultato di tutto un processo di persuasione: l’incertezza che ricade su un padre non indebolisce l’esistenza della paternità come “entità fittizia”. Ma se la paternità è presentata in situazioni non convenzionali, la sua incertezza potrà provocare difficoltà sul consenso rispetto alla sua effettiva esistenza come finzione: sarà motivo di disputa nei tribunali o potrà essere considerata come un enigma capace di imbarazzare e lasciare perplessi coloro che in essa sono coinvolti.

Un esempio di tale perplessità, ho potuto riscontrarlo in un colloquio con i genitori di un bambino psicotico di 7 anni. Attribuivano l’insistente e aggravante rifiuto a parlare presentato dal bambino al fatto che egli non sapesse di essere stato adottato quando era ancora nel ventre della madre che, dal canto suo, lavora per la coppia. Domando loro perché insistevano, fino a quel momento, a non raccontargli la verità. Il padre mi risponde: “non abbiamo avuto altri figli e, per questo, non sappiamo come riferirgli la sua vera origine”. Questa giustificazione paterna, da un lato reitera la concezione psicoanalitica che i figli, anche quando non sono adottivi, sono metaforicamente adottati nella dimensione simbolica della paternità, ma d’altro canto questa reiterazione non riesce a far fronte a un foro relativo alla trasmissione simbolica del Nome-del-Padre. Il fatto che questo padre non abbia costituito una prole è vis-

⁴ J. Bentham, *De l’ontologie et autres textes sur les fictions et l’utilitarisme*, Op. cit., p. 87.

suto come un impedimento reale a trasmettere, al figlio adottato, che la paternità - convenzionale o adottiva - ha struttura di finzione.

Una bugia sull'origine del figlio è la risposta di un padre di fronte al reale della paternità, evidenziato dall'adozione, è un'altra forma che la bugia ha per prendere corpo. Essa non è già più, per le sue "gambe corte", una metonimia dell'impotenza della verità a manifestarsi attraverso una via diversa da quella dell'equivoco. Ma essa è tantomeno quello che, come una specie di parassita, può alimentarsi della struttura di finzione propria della verità. Si tratta ora della bugia come "simbolico incluso nel reale":⁵ la giustificazione di mentire al proprio figlio adottivo mostra il modo in cui un padre, che non si sente in relazione con la dimensione simbolica – fittizia della paternità, fa in modo che il Nome-del-Padre perseveri nel reale e sia immune dalle ambivalenze fra verità e bugia. Per questa via, il silenzio mendace del padre, ossia il sintomo paterno – che Lacan ci ha insegnato a leggere come una *père-version* (*Sém. XXIII*, pp. 19, 85, 107 e 150) – è prolungato nel rigoroso negativismo del figlio verso il parlare con altre persone che non siano il padre, la moglie del padre e la madre biologica.

La psicosi dunque risulta dall'eresia – nome teologico della bugia – di toccare il Nome-del-Padre, evidenziando il buco dove si mescola il godimento "il cui difetto renderebbe vano l'universo" e "la cui mancanza rende l'Altro inconsistente" (*Scritti*, pp. 823). Il rifiuto del figlio di parlare al di fuori del suo circuito familiare più intimo è un prolungamento della consistenza di un padre che non si permette la trasmissione dell'inganno proprio alla paternità. Lacan, dal canto suo, come argomenta Jacques-Alain Miller, commise anch'egli l'eresia di toccare il Nome-del-Padre quando ci propone una pluralizzazione che finisce per relativizzare e trivializzare quello che prima era designato come "il significante fondamentale" (*Della natura dei sembianti*, n. 12, pp. 144-159). A causa di questa eresia Lacan venne "scomunicato" dall'Associazione Internazionale di Psicoanalisi (IPA), istituzione fondata dal proprio "padre della psicoanalisi", ossia Freud.

Di fronte al buco evidenziato dalla sua eresia e dopo la sua "scomunica" dalla tradizione freudiana, la via d'uscita di Lacan è stata quella di tacere – ma in modo parziale – in relazione alla pluralizzazione che aveva intenzione di evidenziare: interrompe il seminario sui Nomi del Padre, sostituendolo con uno intitolato *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*. Preferisce non pubblicare, durante tutta la sua vita, l'unica lezione consacrata ai Nomi

⁵ J. Lacan, *Vers un signifiant nouveau*, in *Ornicar?*, n. 17-18, 1979, p. 9.

del Padre; evoca discretamente il “seminario Inesistente” e, lettore della teoria delle finzioni, fa letteralmente ek-istere questo Seminario.⁶ Mi sembra ancora tuttavia possibile affermare che, a partire dal buco evidenziato dalla sua eresia, Lacan crea ancora, con la passe (*Proposta del 9 ottobre 1967*, in *LP*, n. 15 (prima versione) e *Scilicet 1/4*), la possibilità per gli analisti di toccare il Nome del Padre senza dover pagare con la scomunica, o con la riduzione al silenzio, come il bambino psicotico che ho ricordato poc’anzi. Per questa via, il dispositivo del passaggio, pluralizza le eresie e convoca, chiunque diventi analista della Scuola (A.E.), a riportare quello che gli sarà accaduto quando una analisi gli ha permesso di toccare il Nome-del-Padre e testimoniare la presenza del godimento che questo significante fondamentale, rendendo molte volte vano l’universo, insisteva nel nascondere come un’inconfessabile bugia.

Sérgio Laia

⁶ Sulla “scomunica” di Lacan, cf: *Sem. XI*, pp. 3-15; J.-A. Miller, *Excommunication*, supplemento a *Ornicar?*, n. 8, 1977. Lacan evoca come venne forzato ad abbandonare il “Seminario Inesistente”, che avrebbe dovuto essere consacrato ai Nomi del Padre, in J. Lacan, *La svista del soggetto supposto sapere (Scilicet 1/4)*. L’unica lezione appartenente a questo Seminario è stata rielaborata e pubblicata da Jacques-Alain Miller recentemente, Cfr. J. Lacan (*Des noms-du-père*, pp. 65-108).

Burocrazia

L'estensione planetaria della burocrazia è uno degli eventi più importanti della nostra epoca. Essa non è più appannaggio di qualche paese, ma si impone come la risposta moderna alle questioni alle quali l'umanità deve rispondere. Si estende ovunque. Si sistematizza ovunque. Riservata dapprima ai servizi amministrativi pubblici dello Stato o delle Regioni, si è diffuso alle sfere para-statali, associative e il settore privato.

Tuttavia, la burocrazia non ha una buona reputazione. Dopo la metà del secolo scorso, viene criticata, ci si lamenta di essa, la si denuncia. Sotto questa pressione essa ha compiuto la sua mutazione. Oggi si presenta sotto la forma della valutazione. Sotto questa maschera è accettata meglio perché trova sostegno essenzialmente nella partecipazione del valutato stesso al suo processo. La valutazione è sempre, in ultima analisi, l'auto-valutazione, ovvero la partecipazione stessa del soggetto alla propria pesatura, alla misurazione del suo rendimento.

In questo senso l'evoluzione contemporanea conduce a un: tutti burocrati! Essere burocrate di se stesso.

Perché una tale estensione? Perché un tale successo? A che cosa la burocratizzazione generalizzata fornisce risposta?

Prima di affrontare questo punto rispondiamo a un'altra questione: che cosa produce la burocrazia? Del sapere. È un sapere speciale, è ciò che consiste nel raccogliere informazioni, immagazzinarle, sotto la forma preferenziale del questionario. È un sapere della ripetizione.

La burocrazia produce, ma non inventa. Il burocrate (ricordiamolo: tutti burocrati!), non fa del *Witz*, né tantomeno può accogliere un *Witz*. In posizione di burocrate si raccolgono dei dati, li si organizza, e a partire da questi si producono delle norme, delle regole, delle circolari. Questi dati sono essi stessi pre-formati, selezionati. Non tutti i dati sono "sfruttabili". Per questo il questionario a crocette o il formulario a caselle sono gli oggetti feticci della burocrazia.

Prendiamo un esempio semplice: perché non ci sono mai abbastanza caselle nei formulari per scrivere il proprio nome – in generale non posso scri-

vere le due lettere finali, i e s? La risposta è semplice: perché è troppo lungo. Ovvero anormale. Senza dubbio si potrebbero aggiungere sufficienti caselle in modo tale da farci entrare tutti i nomi. Ma il problema riemergerà altrove. Per sua natura un formulario rigetta una parte di ciò che potrebbe essere scritto. Rimarchiamo che lo scritto stesso è già una riduzione operata sul significante, su ciò che viene detto. D'altronde, l'operazione stessa di riempire un formulario è un esercizio di condizionamento alla riduzione burocratica. Quando riempio un formulario, partecipo all'estensione della burocrazia.

Rispondere a un questionario partecipa del medesimo processo. Si tratta sempre di ridurre, non solamente l'enunciazione, lo stile – lo stile non appare mai né in un questionario, né in un formulario – ma di ridurre l'enunciato.

Sappiamo che Max Weber, che è stato il primo a concettualizzare la burocrazia, descriveva tre modelli di potere: il potere carismatico nel quale la persona del leader – i suoi talenti, le sue virtù – è al centro dell'organizzazione, è a lui che si obbedisce. Il modello tradizionale nel quale si crede nella legittimità di coloro che occupano il potere secondo la tradizione. Il potere legale o legale-razionale che si declina in due modalità: legislativa (democratica) e burocratica. Quest'ultima modalità tende a rendere l'esercizio del potere quanto più possibile impersonale. Se la dimensione dell'atto è centrale nel modello carismatico, se viene preservata nel modello tradizionale, se conserva una dimora possibile nel regime legislativo, essa viene esclusa nella burocrazia. La burocrazia è il grado zero dell'atto.

I progressi della burocrazia accompagnano ciò che Weber ha denominato il "Disincanto del mondo". Essi tentano di supplire al declino del Nome-del-Padre. Questo declino è patente, si formula in diverse maniere: declino dell'autorità, pluralizzazione del Nome-del-Padre, sviluppo delle identificazioni orizzontali – identificazione alla "community".

Sappiamo che questo declino è cominciato da molto tempo. È il declino del Nome-del-Padre che lascia il soggetto disorientato. In che cosa è disorientato?

Lo è sicuramente nel registro dell'identificazione. La sua identità vacilla sempre più. I progressi della scienza, lo sviluppo dell'ingegneria bio-genetica, l'intervento di questa ingegneria nelle ricerche di paternità, l'evoluzione delle leggi e dei costumi, mandano in frantumi l'identificazione verticale – la filiazione – che assicurava il regno del Nome-del-Padre. Il nome stesso è colpito. La funzione stessa della nomination è colpita. Fenomeno che possiamo osservare bene su Internet dove la moltiplicazione degli pseudonimi è un segnale di questo declino del nome.

In modo corollario a questo vacillare soggettivo dell'identificazione, osserviamo svilupparsi un tentativo burocratico tendente ad assicurarsi l'identità delle persone attraverso la realizzazione di dispositivi supposti essere più affidabili del nome. In Europa è nel Medio Evo, sembrerebbe sotto la pressione demografica e la nascita delle grandi città, che viene stabilito l'uso di aggiungere al nome di battesimo un nome di famiglia. Oggi, questo dispositivo, nome e cognome, si rivela insufficiente per assicurare un'identità fissa e stabile. Ed è per questo, senza dubbio, che il sistema burocratico ricerca modi più sicuri per identificare ogni essere umano. È ciò a cui si mira nel tentativo di dare ad ogni cittadino un numero unico di identificazione che possa servirgli in tutte le situazioni che incontrerà nel corso della sua vita, e che si sostituirebbe al nome proprio. Questo numero sarebbe raddoppiato da un *fichier* biometrico stabilito a partire da stati fisici, corporei, che assicurano la corrispondenza biunivoca tra un numero e un corpo. È questione del resto di inscrivere questi dati nel corpo stesso, per esempio impiantando dei chip informatici capaci di memorizzare dei dati medici. Con questo numero si può cambiare nome, esso diventa secondario. Tali dispositivi contribuiscono alla messa in discussione dell'identificazione mediante il nome, costituiscono una minaccia al suo credito.

Ma se il soggetto è disorientato per il vacillare contemporaneo dell'identificazione che provoca il declino del Nome-del-Padre, è anche per – soprattutto? – lo scompiglio che questo declino provoca nel suo rapporto con il godimento. Senza il ricorso al Nome-del-Padre, il soggetto non ha più la bussola per orientarsi nel campo del godimento. Non c'è più niente che gli dica cosa bisogna fare del godimento, come trattarlo.

Certamente, declino del padre simbolico, del Nome-del-Padre, non significa la sua scomparsa completa. Permangono dei resti che il soggetto può mobilitare. Ma per quanto tempo saranno operanti?

A tal riguardo bisogna considerare che il sistema burocratico, nella sua generalizzazione valutatrice, è un tentativo di costituire un sapere, S2, che dica come fare con il godimento. Si tenta di trattarlo inserendolo, normalizzandolo, descrivendolo mediante il sapere articolato, S2. È un tentativo votato allo scacco poiché fondato sul misconoscimento della natura stessa del godimento. La burocrazia non può descrivere e normalizzare ciò che del godimento non si lascia ricondurre all'opposizione principio di piacere e principio di realtà. C'è una parte del godimento che eccede quest'apparecchio, che non si lascia significantizzare, che deborda il quadro stesso del fantasma. È questa parte qui, nel mondo contemporaneo, che fa ritorno sotto forme soggettive e sociali che chiamiamo i nuovi sintomi.

A fianco del tentativo burocratico – che pecca per austerità e attrattiva – assistiamo a un appello all’immagine del padre. La messa in scena dell’agonia di Giovanni Paolo II ha partecipato “magnificamente” a questo sforzo: da un lato la burocrazia, dall’altro lo spettacolo. L’immagine del padre viene miserabilmente al posto del padre simbolico.

Lacan ha sottolineato molte volte che la psicanalisi non è comparsa a caso, ma nel momento stesso di questo declino. Essa ha introdotto una soluzione nuova al problema del godimento. La soluzione analitica a questo declino è il sintomo, non il sapere burocratico, né l’appello all’immagine del padre. Una cura psicanalitica permette a un soggetto – per pura contingenza – di costituirsi, di inventarsi un nome. È il suo Nome-di-Sintomo. È ciò che si libera nel corso della cura e che è messo in funzione alla fine. È ciò che gli permette di trovare una soluzione propria al problema del godimento.

Il declino del Nome-del-Padre è un segno del declino generale della funzione della nominazione. La soluzione psicanalitica è la messa in funzione del sintomo come supplenza al declino della nominazione. È l’invenzione del sintomo come nome proprio.

Jean-François Cottes

C come...

C'è dell'Uno

La formula *C'è dell'Uno*, che fa il suo ingresso nell'ultimo insegnamento di Lacan, è una traduzione della prima ipotesi del *Parmenide* di Platone, così com'è stata accentuata dai neoplatonici e in cui Lacan vede una "curiosa avanguardia" del suo proprio percorso.

1. La dimostrazione della prima ipotesi del *Parmenide* ci conduce alla conclusione secondo cui è impossibile che l'Uno esista. In effetti, l'Uno di questa prima ipotesi, essendo per definizione uno, non può avere delle parti né essere un tutto. Non avrà, di conseguenza, né inizio né fine né limite. Per la stessa ragione, non può partecipare al tempo. Non avrà, di conseguenza, nessun essere, dato che essere implica la partecipazione a un tempo. E, se non è, può forse avere, quindi, qualcosa che sia suo o di lui? No di certo. Non ha, dunque, nessun nome, non ne esiste nessuna definizione, nessuna sensazione, nessun sapere. È possibile che sia così, riguardo all'Uno? No.

Da questa dimostrazione d'impossibilità, possiamo certamente indurre legittimamente che, "dato che l'Uno non partecipa in alcun modo all'essere", esso non esiste, che non vi è nulla al di là dell'essere, che l'essere, dunque, è tutto. I neoplatonici hanno scelto di leggere diversamente la dimostrazione d'impossibilità del *Parmenide*. Hanno, cioè, concesso che vi è incompatibilità tra l'Uno e l'essere. Invece, però, di dedurre che l'Uno non esiste, hanno concluso che, molto probabilmente, l'Uno non esiste nel senso dell'essere, ma che, al di là dell'essere, vi è dell'Uno, che l'Uno ek-siste all'essere.

In questo senso, *C'è dell'Uno* viene a costituire una formula che si oppone all'ontologia e che conduce verso la nozione del non-tutto di un Altro radicale, nel senso dell'eterità con cui non vi è rapporto, in cui sfocia la logica della dimostrazione del *Parmenide*.

Da un lato l'essere, dall'altro lato il *c'è*, incompatibili fra loro; da un lato l'essere, dall'altro il reale. Vediamo immediatamente che questa opposizione è quella che opera nelle teologie negative, nella ricerca di un non-sapere che si uguaglia alla dotta ignoranza, nel resoconto fattone dai grandi mistici cri-

stiani, relativamente alla loro esperienza, con l'aiuto degli ossimori attinti dalla *Teologia mistica* dello pseudo-Dionigi Aeropagita. Tutta una parte dell'esperienza analitica e della formazione dello psicoanalista è passibile di una simile descrizione, alla quale Lacan non viene meno.

2. L'Uno che c'è è quello del godimento Uno, vale a dire del godimento che ci designano i termini dell'Uno della prima ipotesi del *Parmenide*. Per questo motivo esso sarà caratterizzato dal fatto d'essere "avviluppato nella sua propria contiguità". Esso si oppone, così, a un godimento sviluppato *partes extra partes*, che, di conseguenza, può essere contato e numerato, secondo la misura del significante. L'essere stesso, d'altronde, se ci riflettiamo, è determinato solo dalla significanza, mentre noi riferiamo il godimento Uno al reale, al reale in quanto impossibile; più sopra abbiamo visto il perché.

Vi è, dunque, un godimento che non è senza rapporto con l'Altro del significante (che è alienato al significante) e vi è un godimento autistico, separato dal significante e separato dall'Altro, il cui paradigma è il non-rapporto, è il godimento Uno. A partire da questo, si aprono due vie: si può affermare che non c'è altro essere che l'essere – il che significa voler forcludere il godimento Uno – oppure si può sostenere che c'è dell'Uno che ek-siste all'essere. In questo caso, la dimostrazione d'impossibilità rende conto della traccia che tale Uno lascia nell'Altro sotto specie di "Non c'è rapporto sessuale".

Si vede la parentela di quest'ultima bipartizione con il carattere a due facce di Dio, così come Lacan lo rileva da Pascal: il Dio dei filosofi, soggetto supposto sapere, e il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, enigma del suo desiderio, vale a dire di questa traccia nell'Altro, del reale come impossibile.

3. Il reale è l'impasse iscritta dalla formalizzazione matematica della significanza. Lacan ci propone, a questo proposito, due approcci. Il primo approccio è questo: è chiaro che l'Uno non comporta nessun oggetto. Esso ricade, pertanto, sotto l'analisi da cui Frege "genera l'Uno dall'insieme vuoto" e con la quale, dato che così lo zero conta come uno, egli prosegue la progressione del seguito dei numeri interi. Jacques-Alain Miller ha mostrato, nel suo corso *Ce qui fait insigne*, che questo Uno designa il soggetto come mancanza-a-essere ed è correlato all'Uno unario che viene, con un tratto privo di qualsiasi qualità, a segnare la mancanza che tale mancanza-a-essere è (vi rinvio, su questo punto, al punto 7 della "Notice de fil en anguille" di Jacques-Alain Miller, allegata al Seminario *Le Sinthome*).

4. Il secondo approccio del reale che Lacan ci propone, con la formalizzazione matematica, riferisce l'Uno all'infinito non numerabile, che è l'infinito dei numeri reali. Per fare questo, egli si riferisce a Cantor, che ha mostrato che la potenza di tale infinito è superiore a quella dell'infinito numerabile e che ha inventato una nuova varietà di numeri, i numeri transfiniti, annotati con la lettera (*aleph*), per designare la cardinalità di tali insiemi infiniti. L'insieme dei numeri reali può essere messo in corrispondenza biunivoca con l'insieme dei punti di un segmento rettilineo, la cui lunghezza corrisponde a un'unità, o con quelli di una retta infinita. Per questo motivo si dice che tale insieme infinito ha la potenza del continuo e che il continuo presenta caratteristiche che convengono alla situazione del godimento Uno, che abbiamo descritto più sopra.

Partendo dal godimento Uno, che implica il non-rapporto, è solo nelle condizioni in cui si abbassa il grado d'infinito del godimento che si stabiliranno i rapporti della sessuazione maschile e quelli della sessuazione femminile. Nella sessuazione maschile, al godimento indicizzato dal significante fallico risponderà la condizione, soltanto potenziale, dell'infinito numerabile, mentre un rapporto legherà congiuntamente il soggetto con l'oggetto *a*, in cui riconosceremo una costante di valore transfinito, come ha mostrato Jacques-Alain Miller nel suo corso *Le banquet des analystes*. Questo rapporto è quello del fantasma. Il lato donna della sessuazione si presenterà non privo di legame con il significante fallico, ma anche non privo di una relazione conservata con il godimento Uno – benché indicibile, per le migliori ragioni logiche della prima ipotesi del *Parmenide*. È qui ciò che dà il suo carattere d'infinito non localizzabile al godimento femminile e che fa di una donna un'eccezione sempre non localizzabile, rispetto a qualsiasi tutto. Nella prospettiva della logica intuizionista, si coglie che si può dare un'esistenza determinata a questo non-tutto solo una per una. È ciò verso cui fa segno il famoso *me pantes* di Aristotele (su questo punto si veda, di nuovo, la "Notice de fil en anguille" di Jacques-Alain Miller per il Seminario *Le Sinthome*, punto 4).

5. Quale sarà il rapporto tra *C'è dell'Uno* e il Nome-del-Padre? È facile dedurre le linee di forza a partire da quanto è stato detto sopra. Passare dal godimento Uno al Nome-del-Padre significherà passare dal non-tutto a un tutto, con la traccia che vi lascerà il godimento Uno, sotto specie del mito del padre dell'orda di *Totem e tabù*, che gode di tutte le donne: impossibile! È questo impossibile, radiazione fossile del godimento Uno, dopo che il padre è morto, che si ripercuoterà nel parlessere nella forma freudiana della proibizione edipica.

Armand Zaloszcyc

Chiesa

Lacan non ha tralasciato di ricordare che, nella psicoanalisi, il posto designato come Nome-del-Padre è lo stesso di quello occupato da Dio Padre in una tradizione ben precisa, cioè quella dove, diversamente da altre tradizioni, il luogo dell'Altro, l'"al di là", prende la forma di un Uno che esiste. Dietro il padre del complesso che Freud chiama "paterno" (*FO*, 6) si profila il Dio della religione monoteista, quello della tradizione ebraica e della tradizione cristiana che ne è l'erede.

Tuttavia, Lacan si è preoccupato egualmente di far rimarcare le trasformazioni e le aggiunte, che rendono problematico considerare questa tradizione omogenea. Il Dio che ha parlato a Mosè nel roveto ardente non è un Dio universale, non è l'Onnipotenza, la sua potenza "cade al limite del territorio del suo popolo. Quando un altro Elhoim, dal lato di Moab, dà ai suoi il mezzo per respingere gli assalitori, la cosa funziona e El Shaddaï leva il campo con le tribù che l'hanno portato all'assalto" (*Des Noms-du-Père*, p. 97). Il Dio, di cui il popolo ebreo è la sposa, secondo l'immagine del profeta Osea,¹ è l'unico signore e padrone lì dove regna, a lato di altri eventuali monoteismi. È un Dio "tanto tribale quanto gli altri, ma forse utilizzato con una maggiore purezza di mezzi" (*Ornicar?*, n. 5, p. 27).

La riaffermazione del messaggio Cristico operato da San Paolo, come è stato messo in luce da esegeti e storici, è consistito, per contro, nel dare al monoteismo di origine giudaica la portata di una verità universale. Contemporaneamente, la nozione del Dio unico, lungi dal rimanere legata a un'enunciazione singolare e all'impronunciabile del suo nome proprio, è stato preso in un gioco di rappresentazioni e di concetti, che è solo la conseguenza di questa vocazione a diventare una verità per l'insieme dell'umanità. Fin dai primi secoli del cristianesimo, il Dio della rivelazione è stato pensato anche nei termini presi in prestito alla filosofia greca. Dio Padre è stato identificato, in par-

¹ J. Lacan vi fa riferimento nella sua conversazione con il professor Caquot in *Sem. XVII*, pp. 172-173.

ticolare, al Demiurgo platonico, autore e ideatore del mondo. Sono stati numerosi i “padri” che hanno fatto riferimento al *Timeo* tra il 150 e il 250 d.C.: Giustino, Minucio Felice, Atenagora, Tertulliano, Clemente d’Alessandria e Origene. E, per finire, la nozione di un Dio universale troverà il suo statuto definitivo convergendo con l’idea, al quale lo spirito umano non poteva non giungere, diranno i teologi medievali, di un “principio senza principio”, di una “causa senza causa”, di “un termine al di là del quale è impossibile andare”, tutte formulazione che sono solo il rovescio di una pretesa impossibilità, quella dell’infinito in atto, mantenuto come un’“evidenza” fino al XIX secolo.

Ora, l’estensione all’insieme dell’umanità della sovranità del Dio unico ha creato, nello stesso tempo, la necessità di una comunanza di linguaggio e accentuato l’esigenza di un principio di unità tra i credenti. Questo Dio che, attraverso la predicazione di Cristo, rilanciata da san Paolo, è divenuto il Dio di tutti, è possibile coglierlo solo tramite delle testimonianze orali e scritte. Queste, dunque, devono essere interpretate, poiché il loro senso divino deve essere decifrato sotto la forma umana del loro linguaggio. Il problema della compatibilità tra queste diverse testimonianze, come pure quello dell’articolazione tra il cosiddetto antico e nuovo testamento, senza menzionare tutto il dibattito attorno all’“insostenibile di un Dio Tre e Uno” (*Scritti*, p. 877), questi problemi sono stati risolti, praticamente, solo tramite la messa in gioco di una direzione centrale dell’interpretazione, in mancanza della quale esploderebbe un’unità che è l’immagine dell’unicità stessa del Dio di tutti. Più il Dio cristiano diventa il Dio universale, più diventa necessario installare una istanza magistrale, garante della fede comune.

L’universalità del Dio cristiano è andata anche di pari passo con il rinforzo dell’autorità di uno solo, in quanto principio di unità di tutta la comunità. Il “Santo Padre” è divenuto così la sorgente di un potere che si esercita senza ricorso alla forza (benché non se ne sia privato nel corso della sua storia...) e la cui efficacia sta nella sua trasmissione perenne, sulla base della credenza accordata, generazione dopo generazione, agli eredi di una enunciazione carismatica originaria. La nozione e la pratica dell’*auctoritas* romana, in quanto fondata sulla tradizione, hanno così trovato nella Chiesa una specie di prolungamento.²

Si può dire, dunque, che la Chiesa ha costituito tramite la sua stessa struttura la forma più eminente di religione “paterna”, nella misura in cui ha sa-

² Come è stato sviluppato, tra gli altri, da Hanna Arendt nel suo celebre saggio: “Que est-ce que l’autorité?”, in *La crise de la culture*, Gallimard, Paris 1972.

puto coniugare al meglio la trascendenza dell'Uno fondatore e l'unità dell'istituzione fondata. La singolarità della causa del desiderio di ciascuno è sacrificata a una verità per tutti. Salvo che, questa verità Una è “[...] così rimandata a fini chiamati escatologici, cioè appare solo come causa finale, nel senso di essere riportata ad un giudizio di fine del mondo” (*Scritti*, p. 877). È, forse, nella misura in cui essa si vanta in quanto tale di una verità, ancor più universale, a differenza di altre religioni, e in particolare della religione ebraica, che si fonda sulla legge, che la religione cattolica ha potuto essere disegnata da Lacan come la “vera religione”? (*Un effort de poésie*, lezione del 14 maggio 2003).

L'avvento del discorso della scienza ha, di certo, segnato l'inizio della fine di una civiltà che trovava i suoi punti di riferimento, sia nell'immutabilità del cosmo, che in una gerarchia di autorità sospese a un Padrone ultimo. Si può considerare che, nel momento in cui il discorso della scienza si è spogliato delle evidenze che sostenevano questo ordine del mondo per rimpiazzarle con delle costruzioni, l'Uno teologico ha smesso di esistere. Il Padre della religione, pensato come Essere supremo, Motore immobile ecc. non poteva sfuggire alla sorte di tutti i “primi principi” e che altri fondamenti non tarderanno a subire, quello di divenire un postulato, o una ipotesi, la cui necessità per fondare un “tutto” non ne tradiva meno il carattere interscambiabile e multiplo. Gli effetti del discorso della scienza venivano così ad aggiungersi alla pluralizzazione introdotta nella Chiesa Occidentale dalla Riforma, mettendo definitivamente in questione un'unità che la separazione dei patriarcati d'Oriente aveva già compromesso.

Tuttavia, è precisamente per il fatto di essere stata costretta a smettere di rivaleggiare con la scienza in materia di reale, che la vera religione, profetizza Lacan nel 1974, troverà la sua nuova possibilità. Liberata oramai dalla preoccupazione di dover sottoporre alla prova delle affermazioni della scienza i suoi propri enunciati, la verità della Chiesa troverà proprio nel carattere ipotetico, costruito, arbitrario dei fondamenti della scienza la faglia in cui far valere una verità separata dalle costruzioni del sapere (*Ib.*). Da qui, anche l'esistenza di diversi monoteismi, come confessioni cristiane multiple, le diventano meno imbarazzanti. Poiché, è meno della dimensione universale della sua verità che si tratta, che della dimensione... terapeutica. L'importante è ormai di dare un senso a tutto ciò che del reale della scienza arriva a sconvolgere la vita di ciascuno. “La religione è fatta per questo, per guarire gli uomini, vale a dire affinché essi non si accorgano di quello che non va” (*Le triomphe de la religion*, p. 87). È, dunque, meno come creatore e padrone del-

l'universo, che come Padre, che risponde tramite l'amore al sacrificio, che Dio sarà più volentieri annunciato nella Chiesa.

Di fronte a questo ritorno del Padre la psicoanalisi ha la responsabilità di operare in direzione di ciò che non cessa di non funzionare nel sapere che funziona: quello della scienza. Per la psicoanalisi, la posta in gioco non è di dare senso a ciò che non va, ma di rilevarne la natura di sintomo. L'impossibilità di scrivere, in qualche modo, la formula del rapporto sessuale è ciò che, segnando la specificità di ciò che chiamiamo l'essere umano, costituisce un limite alla onnipotenza del sapere scientifico. La necessità del sintomo, che procede da questa impossibilità, può essere il principio di una pratica che rompe con ciò che ha di religioso il trattamento del reale attraverso il senso, e si mantiene essa stessa come sintomo nella civiltà plasmata dalla scienza.

Alfredo Zenoni

Senso di Colpa L'eredità simbolica

Il vincolo fra entrambi i termini proviene dalla dottrina del peccato, malattia mortale e morale che regge i destini della carne e la disubbidienza alla legge divina. La psicoanalisi eredita questa problematica, anche se tutti e due i termini, senso di colpa e Nome-del-Padre, collocandosi in un nuovo discorso entreranno in un altro tipo di connessione, dato che la clinica psicoanalitica è il terreno dove si potrà verificare ma anche mettere in discussione l'apparente evidenza di un'indistruttibile relazione tra i due. Il complesso di Edipo sarà la risposta freudiana ai tormenti morali: i desideri criminali e incestuosi che abitano nell'inconscio verranno svelati dall'interpretazione analitica rendendo possibile il perdono della parola. Freud, avvertito dalla rimozione, non decolpevolizza il nevrotico, sicuro che gli autorimproveri hanno solide ragioni inconscie: la colpa è il segno della verità rimossa che, essendo particolare, si distingue dalla verità religiosa, valida per tutti.

Nel luogo della redenzione, dell'assoluzione o della condanna e del castigo sorge un nuovo discorso nel quale la colpa, mutandosi in responsabilità soggettiva come condizione dell'esperienza, riconcilia il nevrotico con il proprio desiderio. Tuttavia, la persistenza del senso di colpa, la sua difficoltà clinica e l'enigma della sua causa sono una costante nella riflessione di Freud che trova lì qualcosa di opaco, indistruttibile, sconcertante. Il caso più estremo è costituito senza dubbio dal melanconico che, con le sue spietate autoaccuse dimostra che la colpa non sempre si annoda al Nome-del-Padre nome del padre, potendo raggiungere un carattere delirante proprio quando questa funzione non si iscrive.

Lo studio del fantasma di fustigazione costituisce un passaggio fondamentale nel chiarimento del nodo costituito dal senso di colpa, l'amore al padre e il masochismo. Questo nodo soggiace alla formazione del superio, figura oscena e feroce, erede del complesso di Edipo che, in stretta connessione con l'*Es*, nutre il sentimento inconscio di colpa.

Da parte sua Freud dà un riscontro dei paradossi che sfuggono all'interpretazione edipica della colpa. L'assenza di soggettivazione da parte dei sog-

getti con reazione terapeutica negativa, che affermavano di non sentirsi colpevoli ma malati, spinge Freud a cercare un altro nome: il bisogno di castigo. Ma la difficoltà persiste, il godimento è sempre concepito come colpevole e si perpetua assieme alla sua coppia dialettica, il divieto. In una nota de *L'Io e l'Es* Freud (FO, 9) assegna all'assenza totale di rappresentazioni di legame, a una pura zona della pulsione di morte, la causa reale di questo fenomeno. E ne *Il disagio della civiltà* arriva a una constatazione: "il senso di colpa non è che una diversa specie topica di angoscia". (FO, 10, p. 621).

L'eredità freudiana - Queste osservazioni indicano che la colpa può sorgere precisamente laddove il divieto viene meno, nel luogo dove la mediazione della legge manca. Guidato da questa idea Lacan in *Sovversione del soggetto* darà un colpo di grazia riuscito al mito dell'Edipo come ragione del godimento colpevole, meno cretinizzante del mito della mela maledetta ma sempre cretinizzante: "Questo godimento la cui mancanza rende l'Altro inconsistente [...]. L'esperienza prova che ordinariamente mi è proibito [...] per la colpa dell'Altro se esistesse: ma poiché l'Altro non esiste, non mi resta che prendere la colpa su Io, cioè credere a ciò cui l'esperienza ci porta tutti, Freud per primo: al peccato originale" (*Scritti*, p. 823).

Per risolvere questa aporia, Lacan effettua una decostruzione dei miti freudiani del padre in un contrappunto minuzioso con la religione cattolica, l'unica che installa la verità in uno statuto di colpa. La *dir-mensione* della verità che elabora il cristianesimo come Rivelazione è consistita nel trasformare il godimento in immondizia, delegando a Dio-padre la causa del divieto. L'amore di Dio si converte nella via per la quale il soggetto sacrifica il godimento istituendo un Altro da sedurre con le privazioni, ma sigillando, al tempo stesso, il vincolo tra il desiderio e la legge nella figura della tentazione.

Tuttavia, con l'avvenimento della scienza moderna nel secolo XVI inizia la morte di Dio, che cambia lo statuto della verità (che passa alla richiesta della dimostrazione) e fa presente il venire meno della legge che Lacan scrive S (A). Nello stesso periodo la Chiesa avvia la Controriforma, con un programma iconografico la cui consegna, *delectare et movere*, ha come meta l'interiorizzazione del sentimento religioso. Le immagini barocche della Passione e dei martiri inondano l'Europa Cattolica.

Le dir-mansioni del corpo - Nel *Seminario XX* Lacan distingue tre modi di cercare di fare con il corpo come corpo di godimento: la scienza tradizionale, la religione e la psicoanalisi. La scienza tradizionale, il "pensiero del ma-

nico” risale ad Aristotele e si riduce all’idea che il pensiero domina il corpo. In questa filiazione situa il comportamentismo. Quanto alla *dir-mensione* (*Sem. XX*, p. 107) religiosa, il mistero dell’Incarnazione di Dio nel corpo di un uomo dimostra di essere sorto dall’impossibile copulazione tra il pensiero e il godimento. Il barocco raffigura la passione, la storiola del Cristo (*Sem. XX*, p. 106), come la storia di un corpo martoriato, nello tempo stesso in cui la sua esibizione oscena evoca altri godimenti, rivali di quello che non esiste. Le rappresentazioni barocche sono esse stesse martiri, dice Lacan, testimoni di una sofferenza più o meno pura (*Sem. XX*, p.116). Tenendo conto della dimostrazione che offre Gerard Wacjman¹ sul fatto che “il quadro è la finestra del fantasma”, non riproduce la realtà, la crea, fino a che punto ha inciso il barocco che Lacan definisce come “regolazione dell’anima attraverso la scopia corporea” (*Sem. XX*, p. 116) nella soggettività e nel corpo del parlere?

Se stabiliamo una connessione con gli sviluppi del *Seminario VII* circa la morte di Dio, dilemma a partire dal quale l’unico comandamento è quello di amare il prossimo come se stessi, non ci sarebbero le immagini della Passione di Cristo, incarnazione della morte di Dio, il sostegno dell’identificazione con l’uomo che ha dato la sua vita per salvare non gli uomini ma l’Altro stremato?

“Per mia colpa, per mia grandissima colpa”, dice la preghiera. Colpevole per la morte di Dio, colpevole per la mancanza dell’Altro, per il buco proprio del godimento, forse così potrebbe spiegarsi la straordinaria efficacia del mito religioso sulla soggettività: “Padre mio, perché mi hai abbandonato?”. Evoca il padre: “[...] non vedi che brucio?” (*FO*, 3, p. 465), del sogno freudiano. Lacan include Kierkegaard: l’eredità del padre è il suo peccato, quello di essere castrato, quello di non poter rendere ragione del godimento.

Jacques-Alain Miller dimostra che la proibizione è una razionalizzazione del buco strutturale del godimento e che il sacrificio, la castrazione, sono nomi della perdita di godimento inerente al linguaggio.

La religione, sorta dal buco del godimento, non offre nessuna raffigurazione dell’“anima della copulazione” (*Sem. XX*, p. 114), si accontenta del godimento orale, che rinforza l’identificazione con Cristo nel momento dell’Eucaristia. L’amore di Dio elude la differenza sessuale e condanna il corpo al masochismo. Verrebbe così dimostrata la radice pulsionale del senso di colpa, come senso goduto della mancanza di godimento che il soggetto si carica sulle proprie spalle.

¹ G. Wacjman, *Fenêtre*, Verdier, Paris 2004.

E cosa dire della nostra epoca, caratterizzata dalla permissività, dal lassismo delle norme. È stato eliminato il senso di colpa? Esso sembra essersi piuttosto alloggiato nel confronto tra l'io e il suo corteo di impotenze e inibizioni con gli ideali liberali e consumistici, discorsi che avendo forcluso il rapporto con la verità, lasciano il soggetto abbandonato, senza aiuto, al punto di confessarsi nullo, fallito, spogliato di ogni desiderio.

Se confrontiamo la nostra epoca con il barocco emergono strane coincidenze: un profondo cambiamento nella civiltà che commuove i sembianti e la loro incidenza si fa sentire nei detti sul corpo. Il movimento detto *body-art* denuncia nella presentazione di corpi lo stato attuale della civiltà. Gina Pane assume il dolore di esistere, promuove l'artista-martire. Incisioni, tagli, manipolazioni a distanza dimostrerebbero, secondo alcuni di questi artisti, non soltanto che la soggettività è morta ma che il corpo stesso è obsoleto. Non ci troveremmo forse davanti a una messa in mostra estrema del dolore, segno dello sconvolgimento del godimento, che scarica nuovamente sul soggetto la colpa per i suoi disordini, anche se questa volta senza *dir-mensione* della verità?

Così come il confronto con l'inconsistenza dell'Altro produsse nell'epoca barocca uno straordinario impulso della soggettività creatrice, nella nostra epoca esistono artisti che, come Bill Viola, si servono delle nuove tecnologie per catturare la realtà del parlessere recuperando l'*humus* depositato nella lingua che restituisce al corpo la sua umanità. Attraverso dei suoi quadri viventi esplora, al di là di ciò che è visibile, le passioni che si succedono nel percorso di una vita, tessitura tra i momenti decisivi della vita e della morte.

La via psicoanalitica - Nel proporre l'equivoco tra *coupabilité* e *cupabilité*, Lacan strappa il carattere patetico al reale della struttura, al buco del godimento, proponendo al tempo stesso la via particolare, semi-dire della verità per raggiungere il reale senza legge: "Per ridurre la verità come merita bisogna essere entrati nel discorso analitico", che riesce a mettere "la verità al suo posto, non la turba. È poco, ma indispensabile". Qui si gioca il destino della psicoanalisi, come altra *dir-mensione* del corpo che, per via del sintomo offre al parlessere un tentativo di fare con il godimento a partire della sua impossibilità strutturale.

Vilma Cocoz

Complesso di Edipo

Il complesso di Edipo si situa nel cuore dell'esperienza analitica, insieme al posto centrale che Freud assegna al padre. Il ricorso freudiano al mito greco di Edipo e la sua applicazione poi al mito dell'orda primordiale, mostra il doppio orientamento nello psichismo – godimento della madre e uccisione del padre - con i quali si tenta di romanizzare la perdita di godimento.

Lungo il corso del suo insegnamento Lacan esamina variamente il rapporto tra l'Edipo e il Nome del Padre. In un primo tempo articola la castrazione con l'Edipo e assegna un posto predominante al significante del Nome del Padre. In un secondo tempo, nell'“al di là dell'Edipo” questo legame si rompe e il Nome del Padre si relativizza.

Nel 1938 Lacan inizia col situare l'azione dell'imgo paterna (misto tra l'immaginario e il simbolico) all'interno del complesso di Edipo (*Complessi familiari*). L'imgo del padre concentra la funzione della rimozione con quella della sublimazione nella misura in cui determina l'Ideale dell'io, mentre la castrazione diventa fantasmatica (in rapporto alla frammentazione del corpo e al danno narcisista). Questa imago perde fin dall'inizio il prestigio che Freud assegna al padre edipico: il padre umiliato – alla maniera di Claudel - o assente, esprime il declino dell'imgo paterna, e con ciò si profila il “peccato del padre”.

Lacan introduce il termine di “nome del padre” con la minuscola, conservando così in qualche modo la sua connotazione religiosa (*Scritti*). Lo presenta come il sostegno della funzione simbolica che articola la legge al desiderio. La funzione paterna concentra in se stessa le relazioni immaginarie e reali, sempre inadeguate alla relazione simbolica che la costituisce.

L'Edipo regola le alleanze delle strutture elementari della parentela e il suo valore di mito da una forma discorsiva a una relazione intersoggettiva. Tuttavia, Lacan indica che questo schema deve essere criticato. C'è sempre una discordanza tra ciò che è percepito nel reale e la sua funzione simbolica che si dimostra, ancora una volta, nella figura del padre umiliato.

In seguito sostiene l'equivalenza tra il padre morto e il simbolico. La supremazia significativa fa sì che l'attribuzione della paternità diventi l'effetto del significante del Nome del Padre, questa volta scritto con la maiuscola. Questa affermazione ha una doppia sfumatura. Da una parte, Lacan colloca l'accento sul fatto che il padre non è il genitore ma che è un significante per cui si deve tener conto del rapporto del padre con la legge e come incarna questa funzione. D'altra parte, qual è il posto che la madre dà alla parola del padre, non alla sua persona, ma al Nome del Padre nella promozione della legge.

La conseguenza di questa nuova prospettiva è l'Edipo formalizzato attraverso la metafora paterna. Nella *Questione preliminare* Lacan la scrive nel modo seguente:

$$\frac{\text{Nome-del-Padre}}{\text{Desiderio della Madre}} \bullet \frac{\text{Desiderio della Madre}}{\text{Significato del soggetto}} \rightarrow \text{Nome-del-Padre} \left(\frac{A}{\text{Fallo}} \right)$$

Il desiderio si sostiene tramite l'azione del Nome-del-Padre nella misura in cui introduce un limite tra la madre e il bambino, delimitando l'azione fuorilegge del Desiderio Materno. La scrittura DM/x indica che non c'è un rapporto diretto tra il bambino e il padre, ma che è metaforizzato dal DM che denomina un godimento senza legge. Il bambino risponde all'enigma del significato del soggetto attraverso l'incidenza del padre. Il Nome del Padre iscrive nell'Altro la significazione fallica come risultato di questa metafora. Dal resto di questa operazione emerge l'enigma del desiderio dell'Altro.

Nello stesso tempo, in *La significazione del fallo* Lacan stabilisce la supremazia del fallo senza il riferimento all'Edipo. Il fallo e non già il Nome del Padre rimane coordinato al significante. In questo modo, nel cuore del padre-metafora troviamo già un'anticipazione di ciò che diventerà l'al di là dell'Edipo.

Nel *Seminario V* Lacan costruisce la sequenza dei tre tempi logici dell'Edipo. Nel primo tempo il bambino si identifica specularmente con il fallo immaginario, oggetto di desiderio materno. Al tempo stesso, la madre diventa l'oggetto primordiale, il *das Ding*, godimento perduto per azione del simbolico. Ma la legge che trasmette è incontrollata, onnipotente, risponde alla propria volontà. Il ternario immaginario si stabilisce tra la madre, il bambino e il fallo, ma il padre è presente in forma velata nel mondo simbolico.

Nel secondo tempo si inaugura la simbolizzazione primordiale che caratterizza il *Fort-Da*. Qui si introduce un terzo elemento: interviene la legge del padre proferendo la proibizione dell'incesto che funziona tanto per il bambi-

no quanto per sua madre. Il padre interviene immaginariamente per il bambino privando la madre del suo oggetto.

Il terzo tempo corrisponde al declino dell'Edipo assieme alla problematica dell'aver il fallo. Appare il padre reale come supporto delle identificazioni dell'Ideale dell'io che consentono la nomina del desiderio. A differenza del tempo precedente, qui il padre è colui che dà, colui che ha e fa prova della sua potenza. Il secondo tempo privativo permette di passare a questo fecondo terzo tempo nel quale il padre diventa nuovamente reale. Dal lato maschile rende possibile l'identificazione con il padre, dal lato femminile iscrive il luogo dove la donna sa che può andare a cercare il fallo, uscita femminile che si differenzia dalla maternità.

Lacan esamina nel *Seminario VI* il dramma di *Amleto* (LP, n. 5) nel quale, a differenza della tragedia di Edipo, il padre sapeva, e quindi, anche Amleto: nello svelargli la verità della sua morte gli dice anche che morì nel fiore dei suoi peccati. Si tratta di una mancanza del padre e non già del padre ideale. La "verità senza speranza" di Amleto, il tradimento dell'amore, conducono Lacan al confronto con la mancanza di un Altro dell'Altro e all'enigma del proprio desiderio.

Se incorporare il padre comporta diventare tanto cattivo con se stessi, aggiunge nel *Seminario VII*, è perché si hanno molti rimproveri da fargli. Da lì il fatto che il lutto dell'Edipo sia all'origine del superio. La morte del padre non apre la via al godimento, ma rinforza il suo interdetto aumentando la severità del superio. Si profila così il rapporto tra padre e godimento.

La mancanza del padre mette in discussione il padre ideale edipico, per cui nel *Seminario XI* Lacan utilizza l'esempio del sonno del padre che veglia suo figlio morto per indicare che sebbene il Nome del Padre sostiene la struttura del desiderio e della legge, l'eredità del padre è il suo peccato ("Padre, non vedi...")

Un po' alla volta, il padre morto freudiano e il Nome del Padre introdotto da Lacan cominciano a separarsi. Il padre ideale verso il quale il soggetto dirige il suo amore è una fantasia del nevrotico. Invece, il Nome del Padre segue il versante della legge e della castrazione come regolazione del desiderio. L'Edipo perde così la sua fama. La castrazione non è un mito né un fantasma, ma è articolata al godimento.

Nell'unica lezione del *Seminario sui Nomi-del-Padre* Lacan pluralizza quel significante e propone la necessità di andare più lontano di Freud nella sua riflessione relativa al padre (*Des noms-du-Père*). Questa pluralizzazione fa sì che si mescoli con altri significanti padroni capaci di compiere la sua fun-

zione, poiché il significante padrone “induce e determina la castrazione”. Il Nome del Padre diventa così un S1.

Nel *Seminario XVII* Lacan indica che il mito di Edipo mostra che l’uccisione del padre è condizione di godimento. Si stabilisce così un’equivalenza tra il padre morto e il godimento. Il padre diventa un operatore strutturale, agente della castrazione. Ma la castrazione procede dal linguaggio e non già dal padre, traducendo la perdita di godimento che intacca il soggetto che si introduce nel linguaggio. In questo modo, la castrazione si separa dall’Edipo: non proviene dal padre ma dal linguaggio. Oppone poi il mito di Edipo a quello di *Totem e tabù*. In Edipo prima c’è l’uccisione del padre, con la proibizione e la legge che precedono, poi gode della madre. Invece in *Totem e tabù* il godimento è all’origine, da lì il legame tra padre morto e godimento e poi viene la legge: la proibizione non già della madre ma di tutte le donne, proposizione che introduce le formule della sessuazione.

“Il percorso di Lacan al di là dell’Edipo è una distruzione sistematica del padre come ideale o come universale” dice Eric Laurent.¹ Non si tratta della madre proibita, universale, ma che il padre si riconosce per il fatto di riuscire a far fronte al godimento di una donna, al singolare, che diventa la sua causa.

Il rispetto e l’amore verso il padre, invocato da Lacan, consente di servirsi del padre facendo a meno dell’ideale. Costruzione di una versione del padre che mitiga la ferocia del superio e lo indirizza verso una decisione relativa al proprio desiderio.

Sylvia Tendlarz

¹ E. Laurent, “Il nevrotico può fare a meno del padre?” (*LP*, n. 13, 1993).

Contingenza

Come può il Nome-del-Padre essere contingente? L'intero edificio freudiano è costruito sul complesso di Edipo del quale il Nome-del-Padre è la chiave di volta. Inoltre, il complesso di Edipo gioca un ruolo centrale per Lacan, poiché lo chiama il "nucleo della nevrosi", dichiara che copre l'intero campo dell'esperienza analitica, marcando il limite che la nostra disciplina assegna alla soggettività (*Scritti*, p. 260).

Eppure, nel *Seminario XVII* Lacan congeda il complesso di Edipo come inutile e irrilevante, responsabile di condurre a errori di giudizio clinico. Ora considera che il complesso di Edipo è "il sogno di Freud". Lontano da essere il fondamento della psicoanalisi, è una formazione dell'inconscio e per tale ragione richiede l'interpretazione (*Sem. XVII*, p. 170).

Mentre il Nome-del-Padre nel complesso di Edipo occupa più di un posto nel lavoro di Freud, tutte le versioni del mito descrivono la stessa forma del reale come impossibile: l'assenza del rapporto sessuale. Un ulteriore elemento che per Freud è essenziale nel ruolo del padre nel complesso di Edipo, ma assente nella forma originale del mito di Edipo, è il complesso di castrazione.

Non c'è un reale motivo per invocare specificatamente la castrazione nel caso del padre dell'orda primordiale. E nel mito di Edipo non è stata data alla castrazione un posto particolarmente prominente. Non c'è un legame intrinseco tra la castrazione e neppure tra il suo mito e il *setting* freudiano. Lacan riconosce la questione e inizia a trattarli separati e distinti nel *Seminario XVII*. In questo modo, da una parte esplora la questione del complesso di castrazione indipendentemente dal contesto edipico. È questa linea di condotta che lo conduce alle formule della sessuazione. Dall'altra parte, indaga sulle ragioni del perché Freud tiene così fortemente allo stesso complesso di Edipo.

Per Lacan la castrazione non è una fantasia ma una reale operazione causata dal linguaggio. Essa è determinata dal significante padrone, S1, e deriva da un confronto tra il significante e il godimento. I quattro discorsi di Lacan sono un tentativo di formalizzare la struttura del rapporto tra il significante, nella forma di sembante, e il godimento. I quattro discorsi, ma in modo par-

ticolare il discorso del padrone, condividono uno scopo comune con il mito dell'orda primordiale, in questo modo tentano di fornire una spiegazione del legame sociale che, in Freud, è costruito sulla base dell'uccisione del padre. La storia dell'orda primordiale prende appunto il posto del mito e così sorge la questione di quale ruolo l'uccisione del padre gioca per Freud.

Lacan considera che l'uccisione del padre diventa un mito per coprire la castrazione che istituisce sia la legge che il fantasma, come conseguenza della legge. C'è qui un fantasma fondamentale del padre che gode e, in particolare, che gode di tutte le donne. Questo fantasma, che denota un impossibile è anche un effetto retroattivo dell'istituzione dell'interdetto del godimento.

Lacan non abbandona completamente tutti i riferimenti al padre del complesso di Edipo o al padre dell'orda primordiale. Mentre egli separa il complesso di castrazione dalla morte del padre, mantiene la funzione che il padre morto ha, come colui che gode e che proibisce il godimento. Questione: se la castrazione è una funzione del linguaggio allora perchè Lacan mantiene questa traccia di un padre, al quale ancora si riferisce, piuttosto poco chiaramente, come affermazione dell'impossibile? Forse per questa ragione. Se la castrazione è una funzione universale del linguaggio, cosa diciamo sulla clinica della psicoanalisi, che include la scoperta della forclusione della significazione fallica nella psicosi e le implicazioni che questo ha per il modo di godere psicotico? O cosa possiamo dire su tutte le possibili vicissitudini della sessualità nevrotica e psicopatologica? Se la castrazione è una operazione automatica del linguaggio, ci devono essere anche elementi contingenti.

Ciò che Lacan chiama padre reale è invocato come l'agente necessario per spiegare la contingenza dell'incontro con la castrazione. Il padre reale è un'agente contingente dell'operazione universale, questo padre reale è inconoscibile, per di più, c'è qualcosa che non entra nell'operazione universale della castrazione, ma che rimarrà un operatore sconosciuto al soggetto. Egli è l'agente-padrone e guardiano del godimento.¹ E ciò a cui il soggetto ha accesso in analisi che prende la forma delle figure del padre immaginario nelle sue molteplici rappresentazioni: il padre castrante, tiranno, debole, assente, mancante, troppo potente ecc.

Mentre entrambe le forme del mito del padre in Freud hanno a che fare con il Nome-del-Padre, un significante strettamente connesso con il godimento e la sua regolazione della legge, ci sono alcune profonde differenze tra

¹ Vedi la discussione sull'agente in *Sem. XVII*, capitolo 8.

i due – come Lacan commenta, c'è “uno iato che separa il mito di Edipo da *Totem e Tabù*” (*Sém. XVIII*, lezione del 9 giugno 1971).

1. La relazione tra la legge e il godimento è invertita. Nel mito di Edipo la legge precede il godimento, che quindi prende la forma di una trasgressione, in *Totem e Tabù* è il godimento che è presente fin dall'inizio, e la legge viene successivamente.

2. Dal momento che il padre del complesso di Edipo è soggetto alla legge che trasmette, il padre dell'orda è un'eccezione: $\exists x \overline{\Phi x}$

3. C'è un impressionante sviluppo dal complesso di Edipo al mito del padre di *Totem e Tabù*. La funzione del padre è inizialmente quella di pacificare, di regolare e sublimare la onnipotente figura materna. Ma alla fine il padre ha assunto il potere, l'oscurità e la crudeltà dell'onnipotenza che la sua funzione era volta, inizialmente, a dissipare.

Negli approci di Freud al Nome-del-Padre molte di queste questioni rimangono aperte. Lacan conclude che il complesso di Edipo è “rigorosamente inutilizzabile” nel *setting* clinico, aggiungendo: “È strano che tutto questo non sia apparso più rapidamente nella sua chiarezza” (*Sem. XVII*, p. 119). Questa è una sottolineatura che Lacan indirizza a se stesso. I nuovi punti di riferimento teorico spiegati nel *Seminario XVII* prendono il posto del complesso di Edipo: l'introduzione di un nuovo concetto di sapere, S_2 , la separazione tra questo e la verità, e, principalmente, il concetto di padrone non ha quasi niente a che vedere con il concetto di padre “se non un rapporto lontanissimo” (*Ib.*, p. 121).

Russell Grigg

Credenza

Credenza: dal latino *credere*, anticamente credito o credenza. Azione, fatto di credere una cosa vera o possibile, inglese *belief*, tedesco *Glaube*, spagnolo *creancia*, greco *doxa*, ebraico *émét*, francese *croyance*, portoghese *crença*. Il termine è suscettibile di riunire nozioni differenti: l'una vicina alla logica e al consenso, l'altra alla connotazione religiosa di fede, collegata al latino *fides*. Le lingue latine differenziano credenza e fede. L'inglese ha *belief* e *faith*. Al contrario il tedesco non ha che un solo termine, *der Glaube*, la fede, pone spesso un problema ai traduttori, *das Glauben*, infinito sostantivato, il "credere", è spesso utilizzato, dai filosofi, ma viene mantenuta la differenza tra fede e credenza. Freud utilizza entrambi nel suo lavoro di investigazione delle diverse forme della credenza da *Trattamento psichico* (1890) fino a *Mosè e il monoteismo* (1934-1938). Egli distingue la credenza dall'illusione "che rinuncia a essere confermata dal reale". Se egli la ricollega talvolta alla *Schwärmerei*, egli la distingue anche dal *Glauben* e dall'*Unglauben*, che non è "non credere", ma "l'assenza di uno dei termini della credenza, del termine in cui si designa la divisione del soggetto" (*Sem. XI*, pp. 233-234).

Credenza e sapere - "Niente è più ambiguo della credenza" diceva Lacan, ricordando l'interesse, per gli analisti, di esaminare il funzionamento della fede nell'esperienza religiosa. "Ciò a cui essi credono, che essi vi credano o non vi credano, una cosa è certa, è che essi credono di saperlo". Questo sapere merita di essere esaminato, perché, come già Freud aveva frequentemente messo in evidenza, Lacan pensa che non ci sia alcun sapere "che non si innalzi su un fondo di ignoranza" (*Sem. VII*, p. 216).

Salvato dalla fede o dalle opere? - L'analizzante accorda la sua fiducia all'analista, ha fede in lui. Se l'analista, per il suo paziente, non è un dio, "Che significa, allora, questa fiducia? Attorno a che cosa ruota?" (*Sem. XI*, p. 226). Essa poggia su una credenza in un soggetto-supposto-sapere. Questa credenza piazza l'analista in una posizione difficile da tenere, "perché lui sa,

che si tratta, per volontà dell'esistenza dell'inconscio, di cancellare dalla carta questa funzione" (*Sém. XIII*, lezione del 7 febbraio 1968). L'analista è nel non sapere, ma ha anche lui una fede, soprattutto nella produzione dell'inconscio. Non è il soggetto supposto sapere, ma opera in quanto oggetto *a*. Tuttavia deve impegnare l'analizzante in un compito in cui quest'ultimo avrà fede in ciò che in seguito sarà messo in questione. L'atto dell'analista, Lacan lo farà equivalere a un atto di fede. Del resto, ogni atto che meriti questo nome, non è un atto, ha detto a volte (*Le triomphe de la religion*, p. 95). Nel 1968, interrogandosi sull'atto dell'analista, egli evocava Lutero e la questione di sapere se l'uomo è salvato dalla fede o dalle opere. Ci fa cogliere che i due si congiungono sul cammino "dall'opera psicoanalizzante alla fede analitica" (*Sém. XIII*, lezione del 7 febbraio 1968). Ma allora, non si può "avanzare verso la conquista del vero che per la via dell'inganno?" (*Des Noms-Du-Père*, p. 103).

La credenza e il vero - L'analizzante dice ciò che egli crede vero. Ciò che dice non ha niente a che vedere con la verità, ma piuttosto con la credenza. Lacan definisce allora "credere" come "pensare qualcosa che esiste". Il vero, l'analizzante lo ignora, è ciò che egli crede tale. "La fede, anche la fede religiosa, ecco il vero, che non ha niente a che vedere con il reale" (*Sém. XXIV*, lezione del 14 dicembre 1976). È per questo che Lacan può far equivalere la psicoanalisi a una forma moderna della fede. La psicoanalisi, è ciò che "fa" vero. È in questo senso che egli può dire che "l'analista è un retore", che egli "retifica".¹ Ma è un potere fare il vero e fare il falso? Per essere "un retore adeguato", "bisogna che egli operi con qualcosa che non si fondi sulla contraddizione" (*Ib.*, lezione del 15 novembre 1977). Perché l'inconscio non la conosce.

Credenza e sintomo - "Chiunque venga a presentarmi un sintomo vi crede, crede che lo si possa decifrare". L'analizzante crede in un voler-dire, un senso, (Sinn), del sintomo. Il sintomo è situato tra angoscia e menzogna. Il sintomo mente, l'angoscia no (*Il sintomo ciarlatano*, p. 56). Non ci sarebbe senso che ingannevole? La psicoanalisi sfugge al sintomo? È mezzogna, impostura, imbroglio? È al cuore della questione sull'impostura che Lacan punta uno dei suoi paralleli tra religione e psicoanalisi. Questo punto è quello dell'oblio. La religione è colpita dall'oblio (*Sém. XI*, p. 261). Da cui la funzione

¹ *Rhetifie* (che deriva da *rhétorique*, la retorica) si contrappone a *rectifie* (rettificare).

del sacramento che è il rinnovo di un patto dimenticato. “La verità, per il decreto di dio, si dimentica”. Per Lacan, l’analisi è marcata da un oblio simile. Ma l’oblio ha anche lì una dimensione operativa? Questo posto dell’oblio lo si ritrova in Lacan legato al dire. “Che si dica resta dimenticato dietro ciò che si dice in ciò che si intende” (*Scilicet 1/4*, p. 349). È nel rapporto del dire col detto che bisognerà cercare questa dimensione operativa “il dire sorpassa il detto”.²

La credenza e il Padre, credenza e Nome-del-Padre - Da un lato Lacan segue Freud nella sua riflessione sulla credenza al Padre e la sua critica della religione, da un altro lato egli avvicina credenza e ritenere vero in una logica del Nome-del-Padre. Talora la psicoanalisi ha bisogno di un atto di fede, *Glaube*, talora è il credere, *Glauben, für-wahr-halten*, ritenere vero, che funziona. Lacan si interroga sulla Funzione del padre in Freud. Cos’è un padre? “Un nome che implica la fede”. Il padre è un sintomo o un sinthomo L’ipotesi dell’inconscio non tiene che supponendo il Nome-del-Padre, cosa che significa, supponendo Dio. Si suppone un grande Altro non soltanto per promulgare la legge ma per garantire il senso. Se siamo nell’impossibilità di dire il vero del reale, perché quest’ultimo fa barra sul dire, perché sia pensabile che ci sia del sapere nel reale, Lacan pone un nodo borromeo a quattro, quello che aggiunge al Simbolico all’Immaginario e al Reale, il Nome del Padre. Il soggetto crede a questo modo (*Sém. XXIII*, pp. 42-43). Esso ek-siste. Il corpo non ha del resto statuto rispettabile che di questo nodo a quattro.³ Ma l’apprensione di questo nodo, questo metodo, Lacan la vede come “negativo della religione” perché, “noi non crediamo all’oggetto come tale ma costatiamo il desiderio” (*Ib.*, p. 37). Il Nome-del-Padre sarà dunque un utensile. Perché, “con l’impossibile a dirsi si commisuri il reale - nella pratica?” (*Scilicet 1/4*, p. 392).

Le ultime domande di Lacan sull’impostura, l’inganno, l’imbroglio, la cagnaglieria mettono in evidenza la difficoltà, cioè “l’orrore dell’atto psicoanalitico”. Quest’ultimo non supporta il sembiante. Eppure tutti i discorsi non sono del sembiante?

Credenza e sembiante - “La credenza, è sempre la sembianza in atto” (*Scilicet 1/4*, p. 152). Se tutti i discorsi sono del sembiante, tuttavia il discorso analitico è all’ascolto del discorso “che non sarebbe del sembiante”. Per-

² “Il dire dell’analisi, in quanto efficace, realizza l’apofantico” (*Scilicet 1/4*, p. 387).

³ Cfr. gli interrogativi di Lacan su ciò che è “un corpo vivente”, in *Vers un signifiant nouveau*, in *Ornicar?*, n. 17/18, 1979.

ché l'inconscio non fa semblante. Lacan pone, per il discorso analitico, il semblante in un valore positivo, operativo.⁴ Nell'analisi, bisogna usare del semblante, servirsene, come del Nome-del-Padre, come di un utensile. Mentre l'impostura sarà di svelare, di cacciare, e per essa, Lacan riprendeva nel 1958, contro "le mistificazioni di certe psicoterapie", il motto di incitamento di Voltaire "Schiacciamo l'infame!".⁵

Talora dal lato fede, talora dal lato ritenere vero, la credenza è al cuore della psicoanalisi. Essa è legata indissolubilmente al sapere così come al non-sapere, all'atto psicoanalitico e all'impegno dell'analizzante nella cura. Essa è presente in tutti i soggetti nevrotici, e nella forma rovesciata della non-credenza nello psicotico. L'atto analitico fa fede nel funzionamento di una logica operativa del Nome-del-Padre in cui il semblante svolge un ruolo attivo. Allora, come intendere che la psicoanalisi "è ciò che fa vero"? Come bisogna intenderlo? È un colpo di senso. "È un *sens-blant*",⁶ che non è mai al riparo di una dimenticanza di dire. Perché se "la verità si dimentica per decreto degli dei", "che si dice resta dimenticato dietro ciò che si dice in ciò che si intende".

Françoise Fonteneau

⁴ L'analista è in posizione di semblante di *a*, semblante dello scarto, cfr. J. Lacan, *Conférence du 2.12.75 au Massachusetts Institute of Technology*, in *Scilicet* 6/7, Seuil 1976, pp. 62-63.

⁵ J. Lacan, *La psicoanalisi vera e quella falsa*, in *Agalma*, Milano 1994, p. 17. Potremmo riprenderlo per la lotta contro i T.C.C.

⁶ Vedere per questo paragrafo la lezione del 10 maggio 77 del *Séminaire XXIV, Vers un signifiant nouveau*, *Op. cit.*, p. 18.

Cristianesimo: la religione del padre

Cristianesimi - Sotto il nome di cristianesimo esistono diverse confessioni che credono in Gesù, il Cristo, il Figlio di Dio. Ciò ebbe origine nella Giudea, al riparo delle sinagoghe, in comunità di ebrei pii per chi la buona notizia del Regno di Dio annunciata da Gesù – morto e risorto – dava compimento alle profezie di Isaia sul Cristo.

Erano tempi propizi per una religione dell'amore del Padre e al Padre, poiché né gli antichi Misteri, né il giudaismo e l'ellenismo tardivi, né le deità romane, né i tardivi sofisti *light*, né le correnti salvifico-filosofiche (epicurei, stoici, cinici) nessuno aveva acceso nei cuori ciò che aveva acceso l'amore cristiano, che presto accattivò anche i gentili non circoncisi, tramite la predicazione di Paolo, fariseo convertito, di lingua greca, primo nel concepire una teologia del corpo mistico di Cristo la cui testa visibile erano gli Apostoli. Paolo scrive "non esiste autorità se non proviene da Dio" (Rom, 13, 1-2). Le ambiguità dei racconti sacri, presto propagati nel vasto Impero Romano, propiziarono le dottrine e le loro pratiche. Si scontrarono ortodossia ed eterodossia. L'*heteros* era eresia – dal greco *hairein*, eleggere, preferire – in quanto elezione dottrinale che rompeva l'unità della fede e spezzava la comunità.

I primi secoli costruirono la Verità dogmatica che definì certe questioni: Dio era uno e Cristo era Dio? Se era Dio, soffrì? Era uomo o apparenza? Aveva due nature? Fu fatto, creato o generato? Lo Spirito Santo era Dio? Ecc. Questo non fu fatto senza i coltissimi padri greci. I pragmatici padri latini piuttosto produssero regole, diritto canonico, organizzazione... e inquisizione, dispositivi di segregazione che esigono la Verità Una. Al patristico sforzo si sommarono le bizzarre regole della sessualità. Si legga Geronimo e Agostino. La Chiesa, Imperiale dal secolo IV ebbe la sua fioritura di martiri, mistici e santi. Avanzò con il suo irrefrenabile impulso civilizzatore fino ad illuminare l'università come fiore squisito. Il papato e la sua corte imperiale, superba, ricca e dissoluta, non avvertirono le dense nubi delle convulsioni sociali e politiche dove si preparava lo scisma protestante.

Forse con Lutero – “quel pazzo eccitato di Wittenberg” (*Seminario VII*, p. 121) come lo chiama Lacan nell’*Etica* – sorge un cristianesimo diverso? I testi che frequenta – l’Epistola di San Paolo ai romani, il platonico oscuro Agostino de *La città di Dio*, Guglielmo di Occam e la sua idea dell’arbitrarietà della Volontà divina - lo conducono per l’ignominiosa strada in cui è terrorizzato dal vedere la sua anima eternamente condannata. Dice “no” al magistero del pontificato e dei concili, fa ritorno a una teologia della croce, al cristianesimo che sgorga dalla sorgente sacra delle Scritture, offerta ora a uomini e donne; nessuno resta escluso dal *ministerium verbi*, poiché lo Spirito è stato promesso a tutti, anche se il peccato originale è ineliminabile. La mancanza sarà ricoperta dalla misericordia di Dio: “Il giusto vive per la fede”.

Abbà! *Padre!* - Leggere nell’ Antico Testamento, che Dio è padre di Israele non è per niente lo stesso di quell’*Abbà* – così in aramaico – personale, intimo e al tempo stesso rispettoso, con il quale si poteva nominare il padre o altre persone rispettabili nell’ambito domestico. San Paolo scrive: “Ma riceveste lo Spirito di adozione a figli, in unione con il quale gridiamo *Abbà!* Padre! (Rom. 8, 15), usando quello stesso *Abbà!* Che l’evangelista Matteo mette nelle labbra di Gesù. I credenti, promessi alla vita eterna, tesoro che “dove tignola e ruggine non consumano” (Mt. 6, 20) erano fratelli di Gesù e per lui e in lui, figli del Padre e ricevevano i doni dello Spirito Santo; mistero trinitario – “tre persone diverse e un solo Dio vero” – novità assoluta del cristianesimo, che gli permise di tenere per il manico del dire di amore la padella del godimento.

Ma non solo questo. Un giorno il Signore aveva posto il suo luminoso sguardo sui gigli di campo: “vedete, non tessono, non filano” (Lc. 12, 27; *Sem. VII*, p. 289) poiché di essi si occupa il padre dei cieli. “Così voi”. In questo punto – in *Les non-dupes-errent* (*Sém. XXI*, lezioni dell’ 11 e 18 dicembre 1973) - Lacan segnala che senza dubbio i gigli filano e tessono, e che “al misconoscimento si aggiunge il diniego dell’inconscio e che esso fila e tesse”. Questo amore – come ogni amore, risonanza di un dire nel corpo - entrò nella stretta trama dogmatica che sostiene fino a oggi *et in eternum* la Chiesa di Roma, destinata a evitarle al *viator* ogni erranza nel sesso e nell’amore. A partire dalla certezza “che Dio li creò uomo e donna e il peccato originale – incitato “dalla voce seducente di Satana” – li rese colpevoli”, nacque una teologia morale che situa il soggetto sotto la luce congelata dell’universale e una teologia sacramentale che perpetua il sacrificio che lo redime.

Nello stesso seminario Lacan segnala la perversità dell'Altro nel mito sadico della mancanza originale che svuota l'amore sessuale e installa nell'immaginario del corpo "quella sorte di levitazione, di desensibilizzazione in ciò che concerne il corpo". Operando con l'annodamento dei suoi tre – Immaginario, Simbolico, Reale - mostra come situare i diversi luoghi dell'amore partendo dal determinare quale dei tre cerchi di corda prende, in ogni caso, la funzione di medio.

Nell'amore divino questa funzione ricade sul simbolico. Questa collocazione dell'amore evoca il capitolo XII de *La Metafisica* di Aristotele, sul primo motore immobile, piena attualità dell'essere divino, sommo Bene e supremo Intelligibile. Una teoria della quale si è servita la teologia dogmatica.

Il cristianesimo fece dell'amore divino redenzione e comandamento: "Amerai il Signore tuo Dio con tutte le tue forze e il prossimo tuo come te stesso", mandato che si interpone, come medio, tra "l'immaginario del corpo e dell'altro" e "il reale della morte". Chi si riconosce peccatore soffre nella sua carne l'aspirazione irresistibile verso quel Bene perduto, Dio trinitario, sommo Desiderabile, che folgora all'apice della scala delle perfezioni immaginarie degli esseri creati. Paolo insegna ai romani che "se noi moriamo con Cristo, crediamo anche che vivremo con lui, ben sapendo che Cristo, risorto dai morti, non muore più [...]" (Rom. 6, 5-11). Ecco qui quella "levitazione" che innalza verso l'amore divino, aspirazione nella quale naufragano il soggetto e la sua domanda per il sesso.

Ciò che produsse il calvinismo - Nemmeno le confessioni protestanti nemmeno ovviarono alle strettoie della segregazione, dell'assassinio, perpetrati in nome di Dio. Lutero si scontrò con il pontificato romano, ma restò definitivamente prigioniero dei principi secolari, i quali – vescovi territoriali grazie ai nazionalismi – ebbero un'enorme ingerenza nel momento dell'esplosione di dottrine, sette e Chiese evangeliche provocata dalla scomunica di Lutero. La Chiesa di Enrico VIII di Inghilterra passò alla confessione scismatica. Nella Chiesa di Calvino ebbero origine le "Chiese riformate". La mistica luterana restò lontano.

Per il calvinismo, ciò che vale sono "le opere dell'eletto" dal momento che è Dio stesso le realizza in lui. Chi sono gli eletti? Forse qualcuno può assicurarsi nella *certitudo salutis*? Il panico per la salvezza non era nuovo né cominciò con Lutero. Ma il calvinismo e le sue sequele puritane e metodiste diedero impulso, secondo i toni, ad atteggiamenti e idiosincrasie nazionali di predicatori e fedeli, non era nuovo nemmeno la razionalizzazione sistematica ed

estrema della vita morale per il bene del capitalismo. L'uomo, servo della Bibbia (legge e vangelo) e a mala pena amministratore della propria vita e dei propri beni, renderà conto a ogni istante e di ogni centesimo "ed è almeno rischioso spenderli in qualcosa la cui finalità non sia la gloria di Dio ma il proprio godimento" (è Baxter citato da Max Weber),

L'America del sud nacque cattolica romana dalla mano degli scopritori e fece del suo cattolicesimo repressione e anche *folklore*. All'America del nord il suo calvinismo non le risparmiò il *puzzle* delle religioni né il miscuglio della *new age*. Entrambe le Americhe si colorarono secondo i propri credi ma furono fedeli alla religione vera, quella del Nome del Padre, che provvederà il senso per il bene del sintomo che si alimenta di esso.

Due osservazioni che mostrano due sembianze del cristianesimo contemporaneo - Prima osservazione: "La Chiesa Episcopale degli U.S.A. (membro della comunione anglicana) consacrò Gene Robinson sapendo che moltissime persone della comunione non avrebbero accettato il ministero di un vescovo la cui unione con un'altra persona dello stesso sesso era apertamente conosciuta". In un documento recente – Riparare la rottura – le autorità della chiesa anglicana espongono schiettamente questo caso, e quella della benedizione tra omosessuali, per giudicare severamente il fatto che "alcuni, decisi ad andare da soli" hanno rotto con il loro atto la comunione, proprio "in mezzo alle scosse sismiche delle ultime decadi riguardo alla natura del cristianesimo".

Questi casi esigono "valutazioni canoniche e teologiche" prosegue il documento, così come l'urgente discernimento dei fedeli, "partendo dalle fonti autorevoli alle quali noi anglicani ci atteniamo": le Scritture, la tradizione, la ragione. Altri evangelici europei mostrano meno riguardi: qualsiasi sessualità al di fuori della sfera eterosessuale "è contraria al disegno di Dio, creatore della sessualità". Almeno questi sanno che le loro fonti autorevoli non ammettono altra interpretazione. Quelli che hanno benedetto a proprio rischio le unioni contestate lo sapevano.

La seconda osservazione: Il giornale *Clarín* (Buenos Aires, 18/2/05) informa che la Chiesa Cattolica darà il titolo di esorcisti a centoventi sacerdoti e studenti di teologia della Pontificia Università *Regina Apostolorum*. Un corso a carico del Movimento messicano dei Legionari di Cristo, deve insegnare loro a diagnosticare le genuine possessioni demoniache. "Nel mondo occidentale cresce in maniera allarmante la pratica del satanismo e la richiesta di rituali di liberazione" secondo il testo attualizzato da Giovanni Paolo II nel 1999. Per la Chiesa di Roma "il Male non è un'astrazione, indica invece

una persona: Satana, il Maligno, l'angelo che si oppone a Dio"¹. Qual è il satanismo che preoccupa la Chiesa? Il satanismo delle temibili gioventù neonaziste? O forse un altro, del quale esso fa parte? Penso ai demoni che la falsa scienza lascia liberi, quando le cerimonie che pratica in nome del Sapere tentano di sopprimere il soggetto e la sua angoscia. La Chiesa cattolica offre i suoi esorcismi dei quali ha un'esperienza secolare.²

Alcune parole sulla morale sessuale cristiana - Il cristianesimo legato alla tradizione apostolica preserva una morale sessuale che risponde a precisi riferimenti biblici e teologici e conta sulla grazia divina.³ Il cristianesimo non può prescindere della credenza nel Padre, anche se l'evangelico "sia fatta la tua volontà" ha diversi interpreti. Per quanto riguarda la Chiesa cattolica, anche se si riduce il numero dei suoi fedeli, non cederà in niente che riguardi la sua abdicazione della fede dogmatica "nella quale la Chiesa consiste". Non si aprirà alle cose nuove in qualsiasi modo né a una collegialità dei vescovi che leda il pontificato. Con Paolo VI è stato sottratto al Concilio Vaticano II la discussione sul celibato ecclesiastico e sull'aborto, temi riservati al pontificato. Basti questo come esempio.

Nel 1967, a Tubinga, il giovane sacerdote Ratzinger – oggi Benedetto XVI – diceva ai suoi allievi di teologia: "Noi uomini di oggi tendiamo per principio a considerare genuinamente reale soltanto ciò che ha un'esistenza tangibile, "dimostrabile", palpabile. Ma è davvero lecito far così? Non dobbiamo forse chiederci e appurare accuratamente che cosa veramente sia "il" reale"?"⁴ Dal 2005, eletto pontefice, affronterà "la dittatura del relativismo morale".

Carmen González Táboas

¹ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Parte IV, sez. 2ª, art. 3 capoverso 2851. Libreria Editrice Vaticana, Roma 2003.

² Il primo esorcismo è il Battesimo sacramentale. Il battezzato "rinuncia a satana, alle sue opere e alle sue seduzioni". *Il battesimo*, San Paolo, Roma 2001.

³ La grazia – *gratis data* – è l'ausilio gratuito di Dio per rispondere alla sua chiamata.

⁴ J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo. Lezione sul simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 2003, p. 27.

D come...

Democrazia

Titolo di gloria degli uomini del “Secolo di Pericle” che inventarono il termine democrazia per il regime di governo che si basa su un trasferimento del potere sovrano al popolo.

Definita ad Atene come il governo della maggioranza a differenza del governo di pochi (oligarchia) o di uno solo (dispotismo) in questa prospettiva, la democrazia si riduce a risolvere la questione della limitazione del potere. Si propone come garanzia contro il potere esercitato in maniera autoritaria e per rispondere alle supposte domande delle “maggioranze”. Il suo senso antico di governo di “tutti per tutti” fu, lungo la storia, ridefinito, inventato più volte in successive articolazioni che alla maniera di un significante acquisì nuove e contraddittorie significazioni, nuovi sensi molte volte contrastanti, ad esempio: democrazia popolare *versus* democrazia borghese, democrazia reale *versus* democrazia formale ecc.

Significante che conquista e del quale se ne fa un uso di conquista nell’attuale periodo della civiltà. Verifichiamo la sua espansione poiché è riuscito a imporsi nel secolo XX come ideale in un numero di paesi che abbracciano quasi la metà della popolazione mondiale. Proposta come soluzione al potere autoritario ma non ha mai smesso né smetterà di essere problematica. Riconosciamo la vita in democrazia come un problema poiché c’è nella sua assenza un’instabilità strutturale, che acquisisce forme sintomatiche e critiche del regime rivelatrici dei suoi “impossibili”, che si vivono “sotto tensione” in un’esperienza che si vuole “sociale”.

La democrazia si propone come un regime secondo il quale i cittadini devono possedere uguali ed effettive opportunità di partecipare alla presa delle decisioni per mezzo di un peso egualitario del voto. Uguaglianza che, per Tocqueville, è ciò che sveglia la passione propulsiva delle epoche democratiche, e che Lefort formulò come “che non ci sia trono”, che imperi la Legge per tutti uguali, come stato di diritto. Storicamente fu posto il problema di: come raggiungere una decisione collettiva?, chi decide?, quando la deliberazione, fonte ultima dell’autorità è il principio fondamentale della realizzazione demo-

cratica. Fu necessario limitare la partecipazione e affidarsi alla “Rappresentanza”, la grande invenzione democratica del Secolo XVII. Il “governo del popolo” acquisì forme politiche sostenute dall’idea di rappresentanza per configurare le proprie istituzioni.

Si tratta di selezionare alcuni perché governino “in nome di tutti”. Il popolo non delibera né governa se non per mezzo dei suoi rappresentanti e autorità, ed è essenziale la competizione per mezzo dell’esistenza dei partiti politici. Così si istituisce che una “minoranza”, la classe politica, detenga il potere effettivo, la cui legittimità si sostiene sul fatto che gli elettori si sentano rappresentati dai loro rappresentanti, e che a sua volta essi agiscano nella rappresentanza degli elettori. Questa legittimità viene segnalata dai politologi come il nucleo della crisi contemporanea della democrazia: società difficilmente rappresentabili, fallimento delle organizzazioni di partito, frantumazione dell’illusione moderna della rappresentanza politica. Nucleo di verità della democrazia in crisi nella misura in cui il sociale non riesce a essere rappresentato con l’insorgenza dei fenomeni conseguenti: disincanto, apatia, ripiegamento su se stessi, promozione dello stile di vita individuale come sbocco ecc.

Come non riconoscere in questi fenomeni sociali gli effetti del discorso della civiltà ipermoderna che ha prodotto una profonda mutazione critica dell’economia del godimento: promozione degli oggetti (a)sociali che vengono imposti al soggetto come prodotto del discorso capitalista e la conseguente caduta della logica identificatoria nella quale fino allora si riconosceva il soggetto della tradizione. Questa caduta delle rappresentazioni spinge il soggetto a distanza dall’Altro, dall’Altro della città sulla quale si fonda la cittadinanza.

Saldo cinico situato nel luogo del rappresentabile.¹ È questo “impossibile da essere rappresentato” ciò che struttura almeno un punto essenziale di tensione nel nostro mondo politico. Questione che si rivela in particolare nei momenti di crisi in cui il reale dell’economia, della guerra, hanno prodotto un rovesciamento che G. Agamben segnala quando costata che “lo stato di eccezione tende sempre di più a presentarsi come il paradigma di governo dominante nella politica contemporanea”. Ciò verifica quanto già affermato da W. Benjamin nel 1942 “lo stato d’eccezione è diventato la regola”.²

¹ J.-A. Miller, “Una fantasia” (LP, n. 38).

² G. Agamben, *Stato di eccezione: Homo sacer*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Problema che fu considerato da Jacques-Alain Miller (*La natura dei sembiani*) dimostrando la logica rigorosa dell'implicazione nel regime del "tutti uguali" l'inevitabile sorgere dell'Uno che occupa il luogo dell'eccezione.

È la logica dell'Edipo nella quale Lacan dimostrò in che modo il "per tutti" impone di agire in nome dell'Uno, anche se non esista l'Uno che occupi il "trono", poiché resta il suo posto, la sua funzione. Il regime del "tutti uguali" lo costituisce, torna inevitabile il sorgere dell'Uno come logica che opera con il regno dell'eccezione. Regime che costituisce il richiamo al regno del Padre sovrano e la sua conseguente deriva totalitaria. Poiché il totalitarismo è l'esercizio di un potere che si gioca per intero per la coesione del Tutto, si desidera il Tutto identificatorio: un Popolo, un Leader, la storia ha dimostrato le sue conseguenze: il crimine, gli assassinii di massa.

Che uscita hanno trovato i regimi democratici? Instaurare una razionalità nella quale si rimpiazza il "trono vuoto" con una burocrazia che amministri per mezzo di tecnici-esperti, vale a dire, che si amministri e non si governi. È ciò che si avverte nel mondo cosiddetto sviluppato, nel luogo del padrone, il potere valutativo delle commissioni di esperti nel "bene comune", chiaro fenomeno di depoliticizzazione, che situa il Sapere (burocrazia) nel posto di comando così come scrisse Lacan per il discorso universitario. Segno di indebolimento dell'idea democratica che si presenta sotto la forma di consegnare la conduzione politica ai comitati di esperti tecnocrati o alle supposte leggi del mercato. Spostamento della sovranità agli esperti o alla dittatura del mercato in cui si rivela la verità della sovranità messa nelle mani del capitale.

Ricardo Nepomiachi

Desiderio dell'analista

Lacan introduce la nozione di “desiderio dell'analista” qualche anno dopo avere formulato la sua teoria del Nome-del-Padre. Se quest'ultima infatti compare nel suo insegnamento fin dal *Seminario II* (lezione del 8 giugno 1955) e viene formalizzata l'anno successivo nel *Seminario III* sulle psicosi, la prima inizia a fare la sua comparsa effettiva nell'opera di Lacan nello scritto del '58 *La direzione della cura e i principi del suo potere*. Qui, in questo testo capitale sull'orientamento della pratica analitica lacaniana, il desiderio dell'analista si presenta come un “significante nuovo”, che Lacan introduce in una forma ancora problematica, come “questione”, per provare a indicare e a interrogare, dal lato dell'analista, il rapporto tra lavoro analitico e dimensione etica che vi è strutturalmente implicata (*Scritti*, pp. 610-638). Ma ciò che qui verrà annunciato soltanto come un tema di lavoro da sviluppare in futuro, troverà la sua formalizzazione più articolata nei Seminari degli anni '60, a partire da *L'etica della psicoanalisi* (*Sem. VII*) e in particolare da *Le transfert* (*Sem. VIII*), passando attraverso i seminari sull'angoscia (*Sem. X*), su *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* (*Sem. XI*) e sui problemi cruciali della psicoanalisi (*Sém. XII*), fino agli scritti *Proposta del 9 ottobre 1967 sullo psicoanalista della Scuola* e *Nota italiana* del '73. Questa sfasatura temporale che separa l'annuncio del desiderio dell'analista come questione dalla sua articolazione effettiva, è già indicativa a mio avviso di qualcosa di essenziale che si introduce nell'insegnamento di Lacan attraverso la formulazione di questa nozione. È infatti a partire dal momento in cui, nell'insegnamento di Lacan, viene operata la svolta che conduce a porre il registro del reale al cuore dell'esperienza analitica – cioè con il *Seminario VII* –, che la nozione di desiderio dell'analista può passare dallo statuto di questione allo statuto di concetto elaborato. Nel dispositivo concettuale de *La direzione della cura* infatti, che si struttura attorno alla cardinalità del simbolico operando quella che Miller ha definito una “significanzizzazione del godimento” (*Paradigmi*, pp. 13-16), quella di desiderio dell'analista si presenta come una nozione “aliena” e non pienamente reintegrabile all'interno del binarismo classico dei registri

del simbolico e dell'immaginario. Che il desiderio dell'analista non si lasci riassorbire nel campo dell'immaginario è in fondo la tesi forte che Lacan articola già implicitamente ne *La direzione della cura*, distinguendo in modo netto il desiderio dell'analista dal controtransfert dell'analista. Se il controtransfert viene qui ricondotto da Lacan, in polemica con i fautori del suo impiego attivo nella cura, nel registro dell'immaginario delle passioni, del vissuto e dei pregiudizi della persona concreta dell'analista, il desiderio dell'analista si situa su un altro piano dell'esperienza analitica. È quanto Lacan formulerà in modo più esplicito in *Le transfert*, affermando che “il desiderio dell'analista non s'iscrive in una referenza diadica” (*Sém. VIII*, p. 130). Anzi, potremmo arrivare ad affermare che la nozione di desiderio dell'analista costituisce la risposta di Lacan ai teorici dell'impiego attivo del controtransfert nella cura analitica, e *in primis* a Paula Heimann che nel '50 aveva aperto questa prospettiva (Cfr. *Il disincanto della psicoanalisi*). Tuttavia, se da un lato per Lacan è sempre stato chiaro che l'analista non gioca la specificità della sua funzione nel campo immaginario e controtransferale, dall'altro è rispetto alla riduzione integrale della sua posizione e della sua operatività nel registro del simbolico che il suo insegnamento comincia, implicitamente ne *La direzione della cura*, ad entrare in tensione al proprio interno. È proprio attorno a questo punto preciso che il rapporto tra desiderio dell'analista e Nome-del-Padre apre un'aporia feconda nel cuore dell'insegnamento di Lacan, funzionando da catalizzatore della sua trasformazione dalla versione classica, ancorata al primato del simbolico, alla sua versione più avanzata, centrata sulla cardinalità del reale e sull'annodamento dei tre registri. Infatti, il desiderio dell'analista, che è ciò che in ultima istanza opera nella psicoanalisi (*Scritti*, p. 858), non si riduce per Lacan nel quadro tutto simbolico, proprio al suo insegnamento classico, dell'analista in funzione di morto, di scriba, di maestro dialettico. Né è dunque riassorbibile integralmente nel paradigma simbolico-dialettico dell'analista come significante per il soggetto del desiderio dell'Altro. Il desiderio dell'analista infatti non trova nella riemersione della verità inconscia rimossa dell'analizzante la posta in gioco ultimativa della sua azione. Esso punta piuttosto al reale che causa il desiderio dell'analizzante, e lavora a produrre nel soggetto la “differenza assoluta” che separa l'ideale (I) dall'oggetto (a), confusi nel suo fantasma. Questa operazione, posta in gioco decisiva di un'analisi, non può essere prodotta se la funzione del desiderio dell'analista è assorbita integralmente nell'ideale edipico della simbolizzazione della verità ultima del desiderio del soggetto. Lo spazio operativo del desiderio dell'analista punta infatti all'al di là dell'Edipo, e non trova dunque affatto nel deside-

rio dell'Altro il suo orizzonte dialettico e nel Nome-del-Padre la sua garanzia. Al contrario, esso è per definizione senza garanzia, come l'atto analitico che lo incarna nel vivo dell'analisi, e trova piuttosto nella tesi "*il n'y a pas de rapport sexuel*" il suo orizzonte più proprio. Il desiderio dell'analista infatti presuppone, da parte di colui che giunge a incarnarlo come analista, l'incontro e l'attraversamento nella propria analisi dell'impostura paterna e della struttura di finzione alla base della verità e dell'ideale. Più si sviluppa l'insegnamento di Lacan, più emerge in modo evidente che l'analista e la funzione "desiderio dell'analista" non si strutturano in omologia al desiderio dell'Altro ed alla funzione "Nome-del-Padre" – ed anche in questo senso Lacan rimarca il suo essere al di là di ogni ideale –, quanto piuttosto in omologia all'oggetto parziale causa del desiderio del soggetto. Da qui la tesi dell'analista come sembiante dell'oggetto (a).

D'altro canto, che la funzione "desiderio dell'analista" non si lasci riassorbire nel solo registro del simbolico Lacan lo mostra anche quando ci parla della sua scaturigine, cioè del passaggio dalla posizione di psicoanalizzante a quella di psicoanalista. Questo passaggio non si produce mai semplicemente per effetto del ritorno nell'analisi di una verità rimossa fondamentale. Esso implica sempre una specifica trasformazione libidico-pulsionale nell'analizzante, che conduce alla produzione di qualcosa di nuovo nella sua stoffa desiderante. In questo senso Lacan definisce il desiderio dell'analista un "desiderio inedito".¹ Esso infatti si produce nel corso della propria analisi, ove l'analizzante che diventerà analista "[...] sperimenta una mutazione nell'economia del proprio desiderio".² Ciò significa che il desiderio dell'analista è costituito da un nocciolo di reale pulsionale proprio all'analista, al servizio dell'esercizio della funzione simbolica in atto nel lavoro analitico. In questo senso, se "il desiderio dell'analista è la sua enunciazione", come scrive Lacan nella *Proposition* del '67 (*Proposta del 9 ottobre 1967*, in *Scilicet 1/4*, p. 26), il luogo di questa enunciazione è abitato proprio da questo desiderio inedito che spinge l'analizzante nella cura a dire l'indicibile fuori senso che sta alla radice del proprio desiderio. Il desiderio dell'analista si presenta infatti nella cura come una domanda vuota ma viva, come un "Che vuoi?" che interpella l'enunciazione dell'analizzante al fine di permettergli di produrre la sua risposta singolare come soggetto. L'introduzione della nozione di desiderio dell'analista accompagna la ridefinizione della funzione dell'analista nella cura, che

¹ J. Lacan, *Nota italiana (LP, n. 29, p. 11)*.

² *Ib.*, p. 225.

non sarà più riducibile per Lacan a rappresentante dell'Altro ma si configurerà al contempo come simulacro dell'oggetto (a) causa di desiderio, in una progressione che vedrà sempre più prevalere questa seconda definizione alla prima.

Questo passaggio ha comportato per Lacan un drammatico confronto con il desiderio di Freud, assunto per alcuni anni da Lacan come sinonimo di desiderio dell'analista. Non a caso, *La direzione della cura* si conclude proprio con un celebre elogio *del desiderio di Freud*, padre fondatore della psicoanalisi. Ciò che per Lacan tuttavia diverrà progressivamente più chiaro è che la dottrina di Freud è abitata da una religione del Padre³ – un “mito del Padre” dirà già criticamente nel seminario interrotto *Des Noms-du-Pere* (p. 85) –, da un'idealizzazione del simbolico come orizzonte ultimo della cura analitica, effetto del suo non essere stato analizzato, che funziona da ostacolo interno all'esercizio della psicoanalisi stessa e alla formazione dello psicoanalista. Ciò condurrà Lacan a distinguere in modo compiuto nel *Seminario XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, la nozione di desiderio dell'analista dalla sua equivalenza col desiderio di Freud, e a situare il desiderio dell'analista al di là del mito del Padre freudiano, al di là dell'Edipo, e a incarnarla nella cura nella funzione dell'analista come simulacro dell'oggetto (a). A ciò si unirà una presa di distanze dallo scientismo di Freud, che porterà Lacan a distinguere discorso dell'analista e discorso della scienza (*Sem. XVII*, pp. 103-104), e a non riconoscere in quest'ultimo il garante del primo. Questa operazione, se da un lato ha permesso a Lacan di sganciare la funzione del desiderio dell'analista da un ancoraggio “religioso” al padre freudiano salvaguardandola dall'idealizzazione, dall'altro ha mostrato in modo più chiaro che la psicoanalisi ha dinanzi a sé nel mondo contemporaneo un problema di sopravvivenza (*Le triomphe de la religion*, p. 79, che Lacan stesso sottolinea, rispetto a cui non v'è un Altro che la possa garantire. Nell'epoca dell'inesistenza dell'Altro e della pluralizzazione dei Nomi-del-Padre, che è anche l'epoca del massimo dispiegamento del discorso del capitalista e, come oggi vediamo bene, dell'ideologia valutativa, l'esistenza del desiderio dell'analista si presenta, non meno che agli albori, come una questione rispetto alla quale ogni singolo psicoanalista è chiamato in causa direttamente nel più intimo del suo essere.

Domenico Cosenza

³ S. Cottet, *Freud et le désir du psychanalyste*, Seuil, Paris 1996, p. IV.

Dio

FREUD: A causa della scoperta dell'inconscio, la questione si pone in questi termini: sappiamo ormai che Dio è un sostituto del padre, o più precisamente è un padre che è stato innalzato, oppure, ancora, è una copia del padre, così come il padre è stato visto e vissuto nell'infanzia, dal singolo nella propria infanzia personale, e dal genere umano, nella sua preistoria, come padre della orda primitiva. In seguito il singolo vide suo padre in un modo diverso, lo ridimensionò; eppure l'immagine ideativa che di lui si era fatta da bambino rimase e, fondendosi con la traccia mnestica del padre primordiale trasmessagli per eredità, diede luogo alla rappresentazione individuale di Dio.

FILOSOFO: Non è affatto così! Il concetto di Dio non dipende assolutamente né dalla storia personale né dalla preistoria dell'umanità. Dio è concepito ontologicamente come principio supremo della realtà e come principio supremo del pensiero, e quindi come valore assoluto.

FREUD: Oh! Voi filosofi estendete il significato delle parole fin dove queste non serbano più quasi nulla del loro senso originario; chiamate Dio un'astrazione vaghissima che vi siete foggiate. In verità, al contrario, il vostro Dio è un'umbratile parvenza, non certo la possente personalità della dottrina religiosa.

TEOLOGO: Dio non è un'astrazione vaghissima o un'umbratile parvenza, né per il filosofo né per il teologo. Infatti, come dice l'Aquinate: *Esse proprie convenit Deo*. Certo, la filosofia ci dirà solo che Dio è Essere. Infatti è solo e unicamente tramite la rivelazione che sappiamo che Dio è Persona. Ed è in quanto Persona che Dio è Padre. *Proprie nomen personae patris est hoc nomen, pater, quod significat paternitatem*.

FREUD: Il padre primigenio ha costituito l'immagine originaria di Dio, il modello in conformità del quale le generazioni successive ne hanno foggiate

la figura. Il popolo che per primo riuscì ad attuare una tale concentrazione degli attributi divini fu non poco fiero di questo progresso. Esso aveva portato alla luce il nucleo paterno che da sempre era rimasto nascosto dietro ogni figura divina. Ora, poiché Dio era uno solo, le relazioni con lui potevano riacquistare l'intimità e l'intensità del rapporto fra il bambino e il padre.

TEOLOGO: Il termine padre conviene principalmente a Dio. Infatti *Pater est principium sine principio*. E così *Pater prius dicitur de Deo quam de creatura*. Ed è solo *analogice* che il nome di Padre è attribuito alla creatura, come è detto dai Padri della Chiesa fin da Origene.

FREUD: Vi prego di riportarvi al mio *Totem et tabù* o, se volete, alla prefazione che scrissi a un libro del mio allievo Theodor Reik: un tempo il Dio-Padre visse in carne e ossa su questa terra ed esercitò il suo dominio come capo supremo della orda umana primordiale fintantoché i suoi figli, alleatisi insieme, non lo abbattono. La religione non ha lo stesso influsso di una volta, e questo perché le sue promesse appaiono meno credibili. La ragione di tale trasformazione è il rafforzamento dello spirito scientifico negli strati superiori della società umana.

LACAN: Qui mi distinguo da quanto enuncia Freud. Questo sapere, così come lo ritroviamo nell'inconscio, è estraneo al discorso della scienza. E anche se predico il ritorno a Freud, posso dire che *Totem e tabù* è contorto, ma se è contorto lo è per una qualche buona ragione. Quella benedetta storia dell'uccisione della padre della orda è una buffonata darwiniana...

FREUD: Ho scritto *Totem e tabù* per dire che è realmente accaduto.

LACAN: So che per te, Freud, è importante che sia reale e che da lì tutto sia cominciato. Ci tieni. Bisogna comunque ricordarsi che quello che si presenta così all'inizio è un mito. E il mito incarna al meglio la legge interna di ogni enunciazione di verità, legge che, come ho più volte detto, è quella che la verità si può solo semi-dirla, dirla a metà. Ora, la sola funzione del padre, nella nostra articolazione, è quella di essere un mito, ossia nient'altro che il padre morto, proprio come tu dici. Solo il padre morto può rispondere della posizione di padre simbolico. Ora, la funzione simbolica del padre è quella che io chiamo – riprendendola dalla religione – il Nome-del-Padre. L'ipotesi dell'inconscio, tu Freud lo sottolinei, non può sostenersi se non supponendo

il Nome-del-Padre. E tutto gira intorno al Nome-del-Padre. Come per esempio, per te, Freud, la sublimazione. Quello che ho designato come il Nome-del-Padre è il posto di Dio-Padre. Supporre il Nome-del-Padre, certo, è Dio. Ed è in questo che la psicoanalisi, se riesce, prova che del Nome-del-Padre se ne può anche fare a meno. Se ne può fare a meno a condizione di servirsene.

FILOSOFO: Ma se Dio è morto, allora tutto è permesso!

LACAN: La conclusione che si impone nel testo della nostra esperienza, è che a *Dio è morto* risponde *niente più è permesso*. Ma parliamone, del godimento. È scritto nell'*Ecclesiaste*: Dio mi comanda di godere - testuale. Penso che avrete notato la differenza totale che c'è tra il Dio degli Ebrei e il Dio di Platone. Anche se la storia cristiana, per quanto riguarda il Dio degli Ebrei, ha creduto dover trovare nel Dio di Platone la sua piccola evasione psicotica...

FILOSOFO: Evasione psicotica!?

LACAN: Il Dio dei filosofi è il soggetto supposto sapere. Punto e basta. Anche Einstein vi fa ricorso, quando argomenta ricorrendo al buon vecchio Dio che non mente, il Dio latente in ogni teoria. È a questo livello che si potrebbe interrogare quanto risulti di quel vero e proprio ateismo, il solo a poter dirsi tale e che consiste nella possibilità per la mente di sostenere lo scontro con la messa in questione del soggetto supposto sapere. La vera formula dell'ateismo non è che Dio è morto, ma che Dio è inconscio. È davvero tempo di ricordarsi della differenza che c'è tra il Dio motore immobile universale di Aristotele, il Dio sommo bene, concezione delirante di Platone, e il Dio degli Ebrei, che è un Dio che si annuncia tramite il Verbo, un Dio che dice Io, un Dio con il quale si parla, un Dio che vi domanda qualcosa, e che nell'*Ecclesiaste*, vi ordina "Godi" – cosa che è davvero il massimo. Dato che godere agli ordini è veramente qualcosa da provocare l'angoscia. Ordine a cui io non posso rispondere se non con un "Odo". Tale è l'ordine di presenza nella quale si attiva per noi il Dio che parla, colui che dice espressamente che egli è ciò che è.

TEOLOGO: *Hoc nomen, qui est, triplici ratione est maxime proprium nomen Dei...*

LACAN: Traducendo, come fa Agostino, il passo biblico con l'espressione *Ego sum qui sum*, viene affermata l'identità tra Dio e l'Essere. Ed è un'assur-

dità quando si tratta del Dio che parla a Mosé nel rovetto ardente. Meglio è, sebbene non troppo, la traduzione dei Settanta: *Ego sum qui est*. Essendo Greci hanno pensato Dio come l'Ente supremo. E l'Ente è Io. Si tratta piuttosto di un essere unico che non ha altro da dire - Io sono ciò che sono.

FILOSOFO: Dall'Io dunque al ciò? Da soggetto a oggetto? O ci sarebbero forse, dal punto di vista logico, due posizioni di Dio, una universale e una particolare?

LACAN: Con Dio, che gli si creda o che non gli si creda, bisogna fare i conti. È assolutamente inevitabile. È un Dio che non si sradica poiché non ha altro fondamento che di essere la fede fatta all'universo del discorso. Devo forse ricordarvi che non si è mai soli quando si ha con sé l'universo del linguaggio, come ricorda Baltasar Gracian nel suo *Criticón* a proposito dell'isola deserta? Il modo del pensiero, nella misura che è, se posso dire così, sovvertito dalla mancanza del rapporto sessuale, pensa e pensa solo tramite l'Uno. Da qui l'universale. Ma da dove sorge la psicoanalisi? Dalla tradizione ebraica. E nella tradizione ebraica, come ho enunciato l'anno in cui non ho voluto continuare il mio seminario sui *Nomi del Padre*, ho avuto tuttavia il tempo di accentuare che nel sacrificio di Abramo, ciò che è sacrificato, è effettivamente il padre, che è raffigurato nel montone. Tramite questo sacrificio l'universalità degli uomini è soggetta alla castrazione. Ma questo Uno supposto del pensiero ha un'essenza, vale a dire, se determiniamo il pensiero come effetto, ha come essenza la funzione dell'oggetto *a*, che qui merita di essere chiamato la causa. Causa privilegiata che ci dà giustamente il gioco del linguaggio.

FILOSOFO: Dio dunque è il linguaggio?

LACAN: No. Dio non è il linguaggio, ma è implicito ogni volta che c'è un dire. Con un niente, il dire fa Dio. E finché si dirà qualche cosa, l'ipotesi Dio sarà presente. Infatti, è impossibile dire una qualunque cosa senza farlo sussistere sotto la forma dell'Altro.

TEOLOGO: Con tutto il tuo ragionamento non ho capito se, per te, Dio esiste oppure no.

LACAN: Esiste, questo vecchio buon Dio. Il modo sotto il quale egli esiste forse non farà piacere a tutti, specialmente ai teologi che sono, l'ho ormai det-

to da tanto tempo, ben più forti di me per fare a meno della sua esistenza. Disgraziatamente, io non sono proprio nella stessa posizione, dato che ho a che fare con l'Altro. Questo Altro, se non ce n'è che uno solo, deve pur aver un qualche rapporto con ciò che appare dell'altro sesso. E perché non interpretare una faccia dell'Altro, la faccia Dio, come supportata dal godimento femminile? Tutto questo grazie all'essere della significanza, essere che non ha altro luogo che il luogo dell'Altro. E poiché è anche là che si iscrive la funzione del padre in quanto a essa si rapporta la castrazione, si vede che tutto questo non fa due Dio, ma che non ne fa però nemmeno uno solo. Tutto sommato, la sola possibilità dell'esistenza di Dio è che Egli – con una E maiuscola – goda. Che Egli sia godimento.¹

Antonio Di Ciaccia

¹ Tutti i passi riportati potranno essere ritrovati nei testi degli Autori citati.

Direzione della cura

La direzione della cura, voglio dire il testo del '58, costituisce un superamento della prospettiva freudiana del maneggiamento della cura da parte dell'analista situato al posto del padre. Mettendo in questione l'identificazione fallica Lacan pone le premesse necessarie agli sviluppi ulteriori sull'al di là dell'edipo.

La direzione della cura definisce un nuovo statuto del soggetto, soggetto barrato, colto a partire dall'articolazione significante e non più a partire dalla significazione. Da qui in avanti, Lacan fa funzionare il soggetto come mancanza a essere e questo lascia così il posto per "riceverne il complemento dall'Altro" (*Scritti*, p. 623) che diverrà oggetto (a). La mancanza ad essere del soggetto situata nel cuore "dell'esperienza analitica e come il campo stesso in cui si dispiega la passione del nevrotico" (*Ib.*, p. 608) definisce in modo centrale la funzione del desiderio nella direzione della cura. La definizione del binario domanda-desiderio è stabilita nell'*Istanza della lettera* (*Ib.*, p. 491) a partire dal significante e dal significato. L'Altro del significante messo in funzione nell'esperienza analitica è colto così a partire dalla domanda. La regressione non è da situare come un ritorno al passato ma come il ritorno al presente dei significanti utilizzati nelle domande per le quali c'è prescrizione. La pulsione è situata nell'intervallo dei significanti della domanda e non a partire dall'oggetto. Egli la scrive come $S \diamond D$, S in *fading* (evanescente) nel taglio della domanda. Lacan identifica il desiderio a una metonimia il cui significato scivola da significante a significante. Il desiderio è quello di un soggetto tra due significanti, soggetto barrato. L'interpretazione analitica che viene dall'Altro, identifica il desiderio in ciò che si dice. Legando il desiderio del soggetto al desiderio dell'Altro, Lacan precisa che "è in quanto Altro che egli desidera" ma questo il soggetto non lo sa. Al "che voglio?" del soggetto si sostituisce un "che vuoi tu?" rivolto all'Altro da cui il soggetto attende dunque un oracolo sul suo desiderio (*Ib.*, p. 817). Esso si formulerà per l'analizzante nel senso di un "Che vuole da me?". Il desiderio dell'analista come desiderio dell'Altro è ciò che supporta e permette il discorso dell'inconscio, è l'opera-

tore della direzione della cura per il tramite dell'interpretazione. Questa prospettiva si allontana dalla consistenza dell'Altro del transfert freudiano. Si allontana così da quella messa a punto nella *Questione preliminare*, dove l'Altro è concepito come l'insieme della catena significante, che vale uno, e la cui consistenza è assicurata dal Nome-del-Padre.

Questo testo mette fine alla problematica del desiderio di riconoscimento a vantaggio del riconoscimento del desiderio (*Ib.*, p. 619). Il desiderio fondamentale del soggetto per Freud è quello di essere il fallo per l'Altro. Come osservava Jacques-Alain Miller, *La direzione della cura* sposta la fine dell'analisi freudiana (*Donc*, lezione del 22 giugno 1994, inedito). Essa procede mediante la liberazione dall'identificazione del soggetto con il significante falllico, al di là della significazione immaginaria. Il punto di arresto che ha costituito il complesso di castrazione sotto gli auspici dell'invidia del pene nella donna e del rifiuto della castrazione nell'uomo, si rivela come un effetto della posizione di analista occupata da Freud, in quanto padre. Se l'Altro incarnato nel transfert è un padre, egli assicura la consistenza dell'Altro. Il padre freudiano si sforza di regolare il godimento di ognuno. Egli sa ciò che occorre a ciascuno. Sposarsi, amare, lavorare ne sono i paradigmi. "La forza dell'identificazione falllica del soggetto viene dal fatto che essa risponde al desiderio dell'Altro" (*Ib.*). Quando questo Altro nell'analisi ha la consistenza del Nome del padre, non c'è alcuna ragione che l'identificazione falllica sia messa in questione.

Ora Lacan distingue il significante del desiderio dall'oggetto del desiderio. Il significante del desiderio è il fallo. L'oggetto del desiderio se ne separa o addirittura vi si oppone. Il caso dell'uomo del gioco delle tre carte lo illustrerà in modo magistrale (*Direzione della cura*). Il sogno della signora risponde alla domanda del suo amante. Ella non crede alla fissità del suo fantasma, lo sposta con il suo sogno e lo interpreta. Vedersi dotata nel sogno di un organo maschile non le impedisce di desiderare. Ella è soggetta alla mancanza a essere. Il fatto di averlo le lascia un desiderio. L'apparente soddisfazione della domanda dell'invidia del pene (avere il fallo) lascia tuttavia posto a una insoddisfazione fondamentale. L'insoddisfazione della domanda appare qui come costitutiva dell'oggetto del desiderio. L'oggetto (a) ha un rapporto con l'insoddisfazione della domanda e anche con l'insoddisfazione del bisogno, in quanto esso è articolato con la domanda. L'articolazione del desiderio con la domanda cioè con un significante ha come effetto di far sorgere un oggetto che è legato all'insoddisfazione (*Scritti*, p. 633). La nozione di fantasma, qui presentata, mette in valore l'oggetto del desiderio (e il godimento) qualifica-

to a partire dalla domanda, dal significante. Esso è messo in funzione nel simbolico, nel campo dell'Altro e non solamente a partire dall'immaginario.

Tutto il problema per Lacan sarà allora quello di articolare il desiderio come mancanza a essere del soggetto, desiderio di niente, e lo statuto degli oggetti interessati. È questo che lo condurrà a considerare l'oggetto al di qua del desiderio. Nella sua elaborazione ulteriore Lacan dirà che non è in gioco soltanto l'insoddisfazione della domanda ma l'insoddisfazione della pulsione. L'oggetto (a) come più di godere sarà articolato a partire dalla "insoddisfazione della pulsione", a partire da una mancanza a godere.

La direzione della cura apre il registro di \mathcal{A} dal desiderio dell'Altro formulato dal "che vuole da me?" di *Sovversione del soggetto* e mostra l'incompatibilità per il soggetto fra desiderio e parola. La messa a punto progressiva del fantasma e dell'oggetto (a) negli anni sessanta scopre nel soggetto nevrotico la posizione di godimento che egli occupa al di là dell'identificazione fallica rispetto alla quale restava fissato con Freud. La messa in luce del fantasma secondo Lacan implica la sua traversata e rivela la disgiunzione dell'Altro e del godimento. Situando il posto dell'analista a partire dal desiderio dell'Altro, di un Altro che si rivelerà sempre più inconsistente, Lacan sposta la fine della cura freudiana fatta nel Nome del padre mettendo in luce le particolarità di godimento proprie a ciascuno.

Dominique Laurent

E come...

Etica

L'etica, dice Lacan, consiste essenzialmente in un giudizio sulla nostra azione (*Sem. VII*, p. 391). Questo "ritorno al senso dell'azione" è ciò che giustifica la dimensione morale della psicoanalisi. Se c'è un'etica della psicoanalisi, è in quanto l'analisi apporta qualcosa che pretende di porsi "come misura della nostra azione" (*Ib.*).

La misura della nostra azione ce la dà il Nome-del-Padre? E questi ha qualcosa a che vedere con il principio a partire dal quale ogni azione può essere giudicata? Quali relazioni intrattiene col superio? Se il superio è quello che viene da "la maglia rotta della catena simbolica" e dal "rigetto dei comandamenti della parola" (*Scritti*, p. 354), il Nome-del-Padre, al contrario, è colui che autorizza a esistere il sistema significante, cioè la legge (*Sem. V*, p. 245). A questo riguardo, superio e Nome-del-Padre si oppongono. Quale posto, allora, riservare all'ideale? La psicoanalisi si confronta a degli ideali che misura, reperisce, situa, ma essa non dipende da alcun ideale. Anche l'esperienza della psicoanalisi è paradossale secondo le morali classiche!

Consideriamo l'etica classica. Orientata verso il Bene Supremo, essa è effetto della regolazione del Nome-del-Padre? L'etica, presso i filosofi greci, è sempre al servizio dei beni (*Sem. VII*, p. 395). L'ordine cosmico, sul quale essa pretende di fondarsi, è già l'ordine del potere. La morale di Aristotele è una morale da padrone, e il despota, il padre di famiglia, è, come è indicato da un antico senso del latino *pater*, il fondatore. Ma, con il padrone, si profila l'ideale dietro il quale si appoggia sempre il godimento in quanto scartato. Il Bene Supremo, qui, non è che il modello ideale (immaginario), che attira a sé, ma al quale non manca niente. E i filosofi greci scartano l'esistenza degli dei reali della tragedia. Il luogo dei desideri "mostruosi" è così condannato in quanto "luogo in cui si scatenano i significanti e in cui, [...] regna il capriccio degli dei" (*Ib.*). Se il Nome-del-Padre è proprio, nell'Altro, "il significante dell'Altro in quanto luogo della legge" (*Scritti*, p. 579) cosa che, come tale, ordina la realtà, allora è nell'esclusione della *hubris*, del sintomo nella città, e

con la misura e la prudenza, che il padrone greco incontra l'effetto autorizzato dal Nome-del-Padre.

Ma in che modo questa funzione del Nome-del-Padre è avvenuta nell'ebraismo? È là, in effetti, che si è operata veramente la rottura con gli dei nel reale – divenuti ormai idoli – e che è emersa la funzione simbolica del Nome-del-padre. Interdicendo i sacrifici umani, e in particolare il sacrificio di Isacco, il Dio degli ebrei, il Dio dal nome impronunciabile, ha instaurato – con il sacrificio del montone al posto di Abramo stesso (*Sém. XIX bis*, lezione del 1 giugno 1972, inedito) – il padre morto e l'istanza della legge che interdice il godimento. “All'inizio, il padre è morto. Ecco resta solamente il Nome-del-Padre, e tutto gira attorno a questo” (*Sém. XVI*, lezione del 29 gennaio 1969). Così il Nome-del-Padre “identifica la propria persona con la figura della legge” (*Scritti*, p. 271) e la legge che egli fonda, autorizzando la fede nella parola, è il perno della funzione simbolica. Correlativamente all'interdizione del godimento, è anche ugualmente il comandamento morale.

Bisognerà, tuttavia, che la legge sia ciò che rivela, al di qua di lei, il desiderio colpevole, il desiderio interdetto. Ed è ciò che San Paolo mette in luce rivelando il nodo della legge e del desiderio. Il principio della legge è allora un punto di appoggio per la trasgressione verso il godimento. Così c'è, nell'essere umano, un'attrazione per la colpa! A partire da questa evocazione paolina del peccato al posto stesso della Cosa, Lacan mostra che, anche nel comandamento dell'amore del prossimo l'essere umano indietreggia davanti al proprio godimento, perché, all'orizzonte, ne sgorga qualcosa che partecipa “di non so quale intollerabile crudeltà” (*Sém. VII*, p. 247). Freud aveva già fatto obiezione a questo comandamento, sottolineando la malvagità del prossimo (*FO*, 10, p. 598). Qui questa malvagità mi rivela la mia. Malvagità, crudeltà, non sono allora che una identificazione al cattivo volere di cui è oppresso Dio-Padre, colui che, idealizzato e amato, è divenuto la causa del male, di “averci fatti così male”. Rimprovero e risentimento conducono, per identificazione, la malvagità verso noi-stessi, che abita in ciascuno. È per questo che il criminale aspira al castigo. La psicoanalisi ha dunque delle affinità con l'esperienza morale, perché essa ha a che fare con il godimento.

Bisogna allora, come sottolinea Lacan a proposito di Freud, voler salvare il padre ideale, l'agente della creazione che è anche, in fondo, il padre privato? L'avventura psicoanalitica conduce a distinguere il padre reale, che rappresenta una legge, quella del desiderio, dal padre immaginario, ma è anche al prezzo di esaurire l'odio facendo il lutto del suo amore. All'orizzonte dell'etica della psicoanalisi, ciò che si incontra, è il vuoto del volere dell'Altro

che concerne il soggetto. Che mi vuole? Niente! Che concerne il mio godimento, “poiché l’Altro non esiste, non mi resta che prendere la colpa su Io” (*Scritti*, p. 823). A questo riguardo, la sola cosa di cui si possa rendersi colpevoli, è di aver ceduto sul desiderio che ci abita. L’esperienza analitica, come “esperienza morale”, permette così di incontrare “la funzione limitata del desiderio” a partire da un “dire di no”, autorizzato nel Nome-del-Padre, di fronte all’appello illimitato e feroce del superio. Il Nome-del-Padre marca allora il suo posto, in quanto dire di no alla figura feroce del superio, e rende possibile l’etica dell’atto come etica del desiderio.

Ma ritorniamo alla civiltà di oggi in cui il nuovo ordine scienziata e tecnico si adatta a identificazioni orizzontali e le incoraggia: “Godete come volete, a condizione di lavorare!”. Su quali riferimenti la psicoanalisi può fare affidamento riguardo al Nome-del-Padre? Bisogna tentare di promuovere, malgrado tutto, la restaurazione del mito paterno? Certo, nella famiglia e anche in quella di oggi, il padre “come nome, come perno del discorso” (*Sém.* XVI, lezione del 29 gennaio 1969, inedito), resta una questione di fede, fede nel senso e nel ordine relativo che permette di instaurare. Ma questi sforzi di restaurazione del senso morale, a partire dall’appello al padre, restano vani. Perché la miscredenza, suscitata dall’influenza di questi godimenti, altri rispetto al godimento fallico instaurato dal Nome-del-Padre, se ne infischia di questi tentativi. Ciò che piuttosto si sta operando nella civiltà, e sotto i nostri occhi, nel seno stesso dell’illimitato di godimenti, è un ritorno all’Altro sotto una forma inattesa: un ritorno della tradizione religiosa legata all’appello al padrone, il quale può prendere la forma dell’aspirazione al solo padrone assoluto, la morte, come avviene nel terrore. Ma si sente anche l’appello a un totalitarismo nuovo nel livellamento comportamentalista dei godimenti erranti. L’efficacia del Nome-del-Padre, come punto di capitone nel discorso che autorizza la comunicazione, non è più sufficiente.

Quando il reale senza legge prevale sul simbolico asservito all’immaginario, che cosa può allora operare come Nome-del-Padre? Certamente non ciò che si rivela essere un “nominato a” qualcosa nel sociale!

Questo “essere nominata”, – per il quale, oggi, il soggetto si fa conforme a una specializzazione, se ne fa il servitore – è indicato, tracciato, proiettato da “la madre da sola”. Là dove un soggetto è pregato di ridursi al posto che gli è assegnato in un ordine del mondo senza trascendenza, “l’essere nominato a” passa avanti ciò che ne è del Nome-del-Padre. Al posto del detto a metà, della “faglia nel discorso” (*Ib.*, lezione del 12 febbraio 1969, inedito), l’“es-

sere nominato a” viene a far segno, come indica Lacan, di un ordine di ferro (*Sém. XXI*, lezione del 19 marzo 1974, inedito).

Ciò che viene allora ad abitare il buco del reale deve essere reperito in un “comunità di valori” che fanno legame, come raccomanda Régis Debray,¹ e che verrebbe a tenere il posto del religioso propriamente detto? Questa “invariante dell’attitudine simbolica” può costituire il punto di ancoraggio etico che autorizzerebbe una nuova forma di Nome-del-Padre?

Piuttosto bisogna scommettere su ciò che, questo reale, l’attesta come buco e che risiede nella nomina stessa, effettuata dal simbolico. Così si può fare a meno del Nome-del-Padre come reale, a condizione di servirsene come sembiante, come del simbolico che si fa prendere per del reale. Cosa può allora “garantire” la funzione di questo punto di irriducibile, se non il sintomo, effetto, lui stesso, del simbolico nel campo del reale? È per questo che il sintomo è ciò che può illuminare un’etica orientata a partire dal reale. Così, a far sparire o a tentare di “abradere” il sintomo, come ci si sforza, nei nostri giorni, in una utopia di tipo uniformizzante, si annientano le condizioni di ogni azione morale come tale, a tal punto è vero che niente si può considerare sdebitato di fronte alla credenza al sintomo che abita ciascuno. Eppure è là che giace la sola possibilità, per un’etica, di essere tanto delucidazione quanto atto.

Rose-Paule Vinciguerra

¹ R. Debray, *Les communions humaines*, Fayard, Paris 2005, p. 118.

Extimità

Il termine *extimità*¹ è stato introdotto da Lacan nella lezione del 10 febbraio 1960 del *Seminario VII. L'etica della psicoanalisi* quando dice “[...] questo luogo centrale, questa esteriorità intima, questa extimità, che è la Cosa[...]” (*Sem. VII*, p. 177). Tale termine ritorna, nella forma sostantivale o in quella aggettivata – *extimo* – poche altre volte nella serie dei seminari. Lo scarso numero delle sue occorrenze, tuttavia, non deve trarre in inganno. L'*extimità*, infatti, è da mettere in relazione con due proprietà topologiche, specifiche e molto rilevanti nell'uso lacaniano della topologia, cioè la bidimensionalità e l'unilateralità. La prima si riferisce al fatto che per il soggetto – e quindi per il discorso – non è necessaria alcuna tridimensionalità (*Sem. IX*, lezione del 7 marzo 1962, inedito). La seconda è una caratteristica strutturale di tre delle quattro superfici asferiche utilizzate da Lacan per la costruzione della sua topologia: la striscia di Mœbius, la bottiglia di Klein e il piano proiettivo. La quarta superficie asferica, il toro, si differenzia dalle altre perché non è unilatera; ma è quella che, come vedremo, presenta nella maniera più intuitiva la collocazione topologica della *extimità*.

Va subito sottolineato che la dimensione *extima* è evidenziata e nominata da Lacan, ma è già presente in Freud; si può coglierne la problematica, infatti, nelle sue opere, oltre che nella sua scoperta. Mi limito a richiamare solo due testi freudiani, nei quali l'*extimità* è implicata con più immediatezza: *Sul significato opposto delle parole primordiali (Über den Gegensinn der Urworte, 1910, FO, 6)* e *Il perturbante (Das Unheimliche, 1919, FO, 9)*.

¹ Per la lingua italiana ritengo più pertinenti le forme *extimità* e, per l'aggettivo, *extimo*. Tale preferenza è dovuta alla presenza, nel dizionario, di termini quali *estimo*, *estimatore*, *estimazione*. Fra i tre, il termine che maggiormente suggerisce la scelta che propongo, è *estimo*. In questa forma, infatti, esso indica sia una materia professionale d'insegnamento in un corso di studi tecnici, sia le funzioni che formano oggetto di questa materia, e cioè la valutazione dei beni immobili e della loro rendita imponibile. La scelta che propongo ricalca, di fatto, la distinzione presente nella lingua francese fra *estime*, da un lato, ed *extime* o *extimité* dall'altro.

La funzione strutturale dell'*extimità* è stata sviluppata ed esposta da Jacques-Alain Miller nel suo seminario del 1985-86 – *Extimité*, appunto – poi ripreso in maniera molto concisa, ma parimenti chiara e articolata, nel contributo *Extimité*, pubblicato nel volume *Lacanian theory of discourse*.²

Il punto nevralgico della trattazione di Jacques-Alain Miller concerne il rapporto tra Reale e Simbolico, e in particolare la presenza del R nel S giacché, come egli scrive, “*extimità* è un termine usato da Lacan per indicare in una maniera problematica il Reale nel Simbolico”.³ Il suo testo si articola in vari punti, nei quali si presenta il rapporto di *extimità* fra R e S, *a* e A, A e , A o *i(a)* e *a*, *a* e φ , A e φ .

La composizione formale del termine *extimità* proviene dalla fusione di esterno e intimità. A questo proposito va tenuto presente che l'aggettivo intimo, relativo a intimità, è il superlativo di interno.

Extimo indica dunque un esterno che è al tempo stesso il più interno. Rispetto, tuttavia, a esterno e intimo, il lacaniano *extimo* non indica una fusione delle due dimensioni, bensì una dimensione nuova, terza rispetto alle due indicate dagli aggettivi di origine. Proprio per cogliere l'autonomia di *extimo* rispetto ad esterno e a intimo è molto utile, se non indispensabile, fare riferimento alla topologia della sfera e delle superfici “asferiche”.

Dal punto di vista topologico la sfera si caratterizza come una superficie chiusa che divide lo spazio in due parti, una interna e una esterna e che ha il suo punto centrale – che ne è anche il punto di generazione – al proprio interno.

Il toro è topologicamente identico alla sfera per quanto concerne la separazione tra spazio interno e spazio esterno; ma se ne differenzia strutturalmente, perché ha il suo punto centrale – quello attraverso cui passa il suo asse di generazione – nello spazio esterno. Tale punto, anche se esterno, differisce strutturalmente da tutti gli altri punti esterni al toro in quanto, essendone il punto di generazione, esso rende possibile l'esistenza stessa del toro. Dal punto di vista topologico va reperito in questa caratteristica ciò che, per il toro, si può chiamare l'*extimità* del suo punto centrale: si tratta, infatti, di un punto esterno rispetto alla superficie, ma da essa implicato.

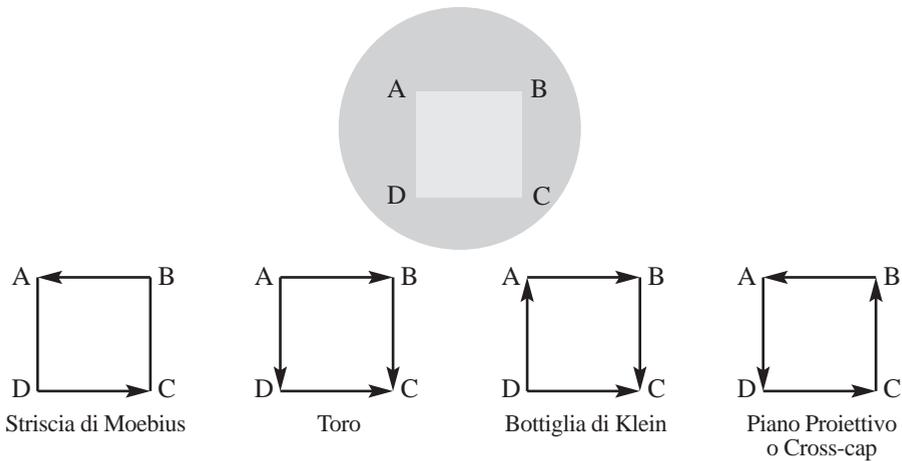
Questa implicazione va intesa nella sua accezione più rigorosa, giacché si tratta di implicazione logica e, quindi, del tipo: “se *p*, dunque *q*”. Il riferimento a tale implicazione fonda ed esprime la “a-sfericità” del toro.

² J.-A. Miller, “Extimité”, in *Lacanian theory of discourse*, University Press, New York 1994, pp. 74-87.

³ *Ib.*, p. 75.

Nella sua costruzione della topologia delle superfici in quanto topologia del soggetto – introdotta formalmente nella lezione del 7 marzo 1962 del *Sem. IX* – Lacan utilizza quattro superfici, per le quali trova un punto in comune nella possibilità di generarle a partire da un buco su una sfera. Si tratta, in particolare, delle superfici già citate: la striscia di Mœbius, la bottiglia di Klein e il piano proiettivo (impropriamente chiamato, a volte, cross-cap), oltre al toro. Relativamente a questa modalità di generazione si può leggere utilmente *Lo Stordito (Scilicet 1/4)*, pp. 349-392), il testo nel quale Lacan dedica ampio spazio, appunto, a l’asfera.

La figura seguente presenta la via che Lacan ha privilegiato per la generazione delle quattro superfici suddette. Data una sfera, si pratici su di essa un buco, che per comodità puramente grafica e rappresentativa supporremo quadrato e che è riportato in ciascuno dei quadrati sotto la sfera. Se in ogni quadrato si uniscono fra di loro i lati contrapposti e con punte a freccia rispettando la direzione segnata dalle frecce, si ottengono le quattro superfici indicate, rispettivamente, sotto ciascun quadrato.



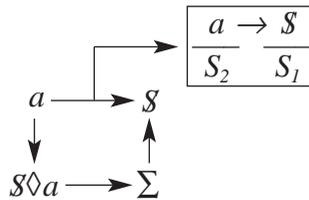
Relativamente alla generazione di queste quattro superfici, vanno evidenziati due momenti essenziali: prima si è resa asferica la sfera, attraverso il buco praticato in essa; poi si è lavorato sul bordo del buco, per produrre le quattro superfici asferiche della topologia del soggetto.

Il buco ha una funzione essenziale nella topologia lacaniana ed è l’elemento che ci consente di cogliere la peculiarità strutturale della *extimità*. Esso, infatti, è ciò che si contrappone alla superficie e indica il luogo dell’oggetto *a*, ossia di una mancanza strutturale. Solamente a partire da tale mancanza è possibile costruire la superficie. Ciò equivale a dire che non c’è arti-

colazione significativa senza l'oggetto a o, anche, che non c'è posizione del soggetto senza mancanza, e quindi senza desiderio.

A questo punto si può comprendere come nella topologia lacaniana le superfici topologiche non siano importanti per se stesse, bensì per il modo in cui rappresentano l'organizzazione del significante attorno al buco, organizzazione dalla quale dipende, a sua volta, la posizione reciproca del soggetto, dell'Altro, dell'oggetto, del godimento. Nella costruzione di una figura topologica il *primum* logico non è mai la superficie, né tanto meno il bordo, ma è il vuoto attorno a cui, lavorando sul bordo, si organizza e si costruisce la figura stessa. Questa intuizione, assieme a quelle relative alla funzione dell'operazione di taglio su ciascuna delle quattro superfici topologiche e al numero di giri necessari per il taglio (uno o due), è fondante per la topologia psicoanalitica.

Il buco è il luogo dell'oggetto, ma anche dell'azione del R sul S, in quanto il R buca il S. Da ciò la funzione della serie di *extimità* come ho ritenuto di rappresentarle graficamente nella rete seguente, dove ogni vettore fra i quattro vertici del rettangolo indica un rapporto di *extimità*:



In questo schema si legge l'*extimità* dell'oggetto a rispetto al soggetto in quanto barrato e quindi, parallelamente, rispetto al fantasma; *extimità* del fantasma, poi, rispetto al sintomo e di questo, a sua volta, rispetto al soggetto.

L'*extimità*, infine, dell'oggetto a rispetto al soggetto è operante nel discorso dell'analista, nel quale il soggetto occupa, quasi paradossalmente, il luogo dell'Altro. Si rende così possibile dall'intimo, nel soggetto stesso, l'azione di ciò che gli è più esterno: l'oggetto – e quindi il godimento – e le sue implicazioni di Reale.

Extimità del Reale rispetto al Simbolico, dunque, e dell'oggetto e del godimento rispetto al soggetto. Tale *extimità* fonda la possibilità stessa dell'analisi e la sua insostituibilità, lì dove si rende necessario cogliere, nell'ascolto, il soggetto e il suo desiderio.

Riccardo Carrabino

F come...

Fallo

Ci sono diversi modi di concepire il fallo nella teoria psicoanalitica. Così, per Lacan, all'inizio del suo insegnamento, il fallo costituì il “significante del desiderio”, e tutta la dialettica edipica fu concepita come l'alternativa tra essere o non essere, tra avere o non avere il fallo. In altri momenti, Lacan definì il fallo come un significato, come una significazione, e perfino come un oggetto. In questa breve comunicazione, naturalmente, non potremo fare riferimento a tutti i modi in cui esso fu considerato, e ci limiteremo dunque a indicare il cambiamento del concetto di fallo correlativo alla trasformazione della concezione della funzione paterna.

Questa trasformazione è parallela alla trasformazione della relazione tra i tre registri “inventati” da Lacan, a partire dal primato assegnato originariamente all'ordine simbolico fino al concetto dei nodi in cui nessuno dei diversi registri ha un privilegio sugli altri.¹

Nel 1957-58, nel *Seminario V*, e poi nello scritto quasi contemporaneo *Una questione preliminare (Scritti)*, Lacan introduce il concetto di metafora paterna, costruito a partire dalla teoria linguistica di Jakobson e da essa importato nella psicoanalisi. L'idea dominante in questo concetto è che la funzione paterna consiste nel metaforizzare il desiderio della madre, dato che lo stesso desiderio del padre è una metafora della sua presenza. Dunque, tutta l'operazione è significante, e la condizione della struttura nevrotica dipende da questa operazione. L'effetto dell'operazione è la significazione fallica a cui Lacan attribuisce numerose conseguenze. Tra di esse, sottolineeremo quella che permette al soggetto di “identificarsi con il tipo ideale del suo sesso, e [...] rispondere senza grave alea ai bisogni del suo partner nella relazione sessuale, o accogliere con giustezza quelli del bambino che in essa si procrea” (*Scritti*, p. 682).

¹ Nel *Seminario XXII. R.S.I.* Lacan si dedica a omogeneizzare i tre registri, a cercarne la misura comune. Si oppone così all'idea di attribuire alla consistenza immaginaria un valore minore rispetto agli altri due registri. Perché ne avrebbe?, si domanda. Risponde categoricamente: ciò è quello che deve essere rettificato.

Con questi strumenti efficaci, Lacan ha saputo sistemare la clinica, la nostra clinica, facendo contemporaneamente la critica sistematica alle deviazioni dei postfreudiani nella direzione della cura. Sottolineò, in particolare, in questi autori, l'oblio del posto centrale della castrazione – che concepivano soltanto o esclusivamente in modo immaginario – a beneficio del privilegio del corpo della madre.

Nello stesso paragrafo in cui introduce per prima volta l'espressione "nome del padre", Lacan sottolinea il fatto che la distinzione tra padre simbolico, padre immaginario e padre reale comporta importanti conseguenze sulla direzione della cura. Aggiunge: "Abbiamo avuto l'opportunità nei controlli o nei casi a noi comunicati di sottolineare le confusioni nocive che origina dal suo misconoscimento" (*Della natura dei sembianti*).

In questa prospettiva clinica, straordinariamente feconda, la clinica differenziale del sintomo nella nevrosi e la psicosi comporta, da un lato, una precisa distinzione: nel primo caso, la metafora paterna è operante e, correlativamente, la significazione fallica è l'effetto della sua operazione, mentre nel caso della psicosi si tratta, al contrario, della forclusione del Nome-del-Padre e del conseguente difetto della significazione fallica.

Dall'altro lato, in quel periodo dell'insegnamento di Lacan la struttura della psicosi viene costruita come una variante di quella della nevrosi. Se consideriamo gli schemi R e I con cui Lacan rappresenta le strutture soggettive della nevrosi e della psicosi, osserviamo che il secondo viene costruito come una variazione dello schema R, ciò che corrisponde alla doppia assenza del Nome-del-Padre nel simbolico e del fallo nell'immaginario. Vale a dire che la struttura della psicosi viene considerata come una mancanza rispetto a quella della nevrosi.

In relazione al sintomo succede qualcosa di simile. Lacan segue la via del deciframento freudiano e propone la struttura del sintomo come una funzione del significante, in particolare della metafora che opera come punto di capitone, di giunzione tra il significante e il significato. Nel sintomo psicotico il significante compare fuori dalla catena, nel reale, per mancanza di effetto metaforico.

A partire dal lavoro con i nodi, cioè nell'ultima parte dell'insegnamento di Lacan, si produce un cambiamento di assiomatica, si passa da un'assiomatica del desiderio, vale a dire dal punto di partenza nell'Altro, a un'assiomatica del godimento, sempre autistico.

In *R.S.I. (Sém. XXII)* e in *Le sinthome (Sém. XXIII)* il meccanismo della forclusione viene generalizzato e Lacan fa del sintomo nevrotico l'effetto di

un'aggiunta, di un supplemento. In quanto al sintomo, ormai non ha niente da fare con un soggetto. Jacques-Alain Miller dice che in questo momento dell'insegnamento il sintomo "non dice niente a nessuno: è deciframento e godimento puro di una scrittura".²

Il sintomo non si definisce allora per il suo rapporto con gli effetti di significazione, nemmeno per il suo rapporto con una significazione fuori da ogni dialettica, ma si definisce nel registro di una scrittura. È la psicosi a dare il modello del nucleo reale di ogni sintomo.

La definizione del sintomo cambia allora il suo accento. Viene concepito come "il modo in cui ognuno gode dell'inconscio, nella misura in cui l'inconscio lo determina" (*Sém. XXII*, lezione del 18 febbraio 1975).

La pluralizzazione dei Nomi del Padre - Tutti questi cambiamenti sono fattibili nella cornice della pluralizzazione dei Nomi del Padre che Lacan intendeva indagare nel Seminario del 1963, il seminario interrotto, il seminario inesistente come fu denominato da Jacques-Alain Miller (*Della natura dei sembianti*).

In effetti, anche se possiamo trovare antecedenti di quest'operazione per cui Lacan relativizza il Nome-del-Padre togliendogli il suo carattere di assoluto, tuttavia è a partire da questo seminario che egli mette in discussione la credenza sul Padre come l'unico Nome-del-Padre in grado di sopportare il Nome-del-Padre. Afferma che il padre è un nome del padre tra altri.

In questo modo, trasforma il Nome-del-Padre in una funzione, NP(x), ciò che in ogni caso clinico introduce la questione su ciò che ha funzionato per un certo soggetto come Nome-del-Padre (*Ib.*). Per esempio, La donna può essere in un determinato momento un Nome-del-Padre. In un altro caso è il "farsi un nome" ciò che funziona come un sintomo.

Il lavoro meticoloso sui testi di Lacan da parte dei suoi allievi, così come le complicazioni ritrovate nella clinica, ha fatto, anni più tardi, scaturire questioni attinenti al tipo di rapporto tra il Nome-del-Padre e la significazione fallica. Infatti, anche se durante anni si era considerato che la significazione fallica era un effetto solidale della funzione paterna, tuttavia le risorse utilizzate per riuscire ad avere, nonostante i difetti della strutturazione soggettiva, una stabilizzazione durevole, hanno fatto pensare che era possibile la disgiunzione, o meglio, un margine tra il destino del Nome-del-Padre, da un lato, e quello della significazione del fallo, dall'altro.

² J.-A. Miller, "Prefazione", in *Joyce avec Lacan*, Navarin, Paris 1987.

In un Seminario di Jacques-Alain Miller del 1987/88 (*Clinica differenziale delle psicosi*), dedicato alla clinica differenziale delle psicosi, lo studio dell'Uomo dei lupi costituì un momento centrale. Nella ricerca sui riferimenti teorici che permettessero di rendere giustizia alla complessità del caso, scaturì l'interrogativo: Nome-del-Padre e significazione fallica potrebbero essere considerati dissociabili? Non si trattava di mettere in discussione la solidarietà strutturale dei due termini, ma di introdurre l'idea che potrebbe esistere un effetto differenziale, una distanza tra di essi.

Nella rilettura puntuale, durante quel Seminario, di un paragrafo della pagina 567 degli *Scritti* che riguardava la causa strutturale di un fenomeno della psicosi testimoniato da Schreber: l'uccisione d'anime, Lacan sembra far riferimento alla possibilità che la causa di questo fenomeno si trovi nella "risoluzione della faglia simbolica", in un effetto di secondo grado in cui l'elisione del fallo provocherebbe come risoluzione una regressione allo stadio dello specchio. La formazione di un abisso immaginario (l'uccisione d'anime come "un disordine provocato nell'articolazione più intima del sentimento della vita") costituisce nell'immaginario un effetto semplice dell'appello inutile alla metafora paterna fatto nel simbolico, oppure è un effetto di secondo grado? In primo luogo ci sarebbe l'elisione del fallo e, in un momento logicamente successivo, la sua risoluzione tramite la faglia mortifera dello stadio dello specchio.

Più recentemente, nella *Conversazione di Arcachon*, si è trattato di mettere a punto la nostra clinica a partire dagli ultimi sviluppi di Lacan circa i nodi. All'opzione strutturalista - c'è o non c'è forclusione del Nome-del-Padre?- si contrappone una modalità continuista, graduale, consentita dalla clinica dei nodi per migliorare le nostre diagnosi all'interno della categoria della psicosi.

Questa clinica stabilisce delle differenze il cui fondamento si trova nei diversi modi di annodamento dei tre registri. Un esempio del tipo di lavoro che è possibile fare con questi strumenti ce lo dà lo stesso Lacan nel suo studio su Joyce. Analizzando il valore di "farsi un nome" da parte dell'autore dell'*Ulysses*, Lacan considera che il suo *Ego* gli ha permesso di mettere insieme, e correggere il difetto nello stesso luogo del nodo in cui esso era avvenuto. In questo modo, l'effetto di distacco in relazione al proprio corpo che parte alla deriva, quel lasciar cadere che Lacan ci invita a riconoscere come lo scivolamento dell'immaginario che non si sostiene a causa del difetto del nodo, è riparato tramite l'*Ego* che funziona come *sinthomo*. Lacan fonda quell'ego su un'"idea". Ciò che indica che questa formazione trova un sostegno privile-

giato, non sull'immagine speculare come accade di solito nella nevrosi, ma in un senso prodotto nell'articolazione dell'immaginario con il simbolico.

“Ho pensato - dice Lacan - che nel volersi dare un nome, Joyce riuscì a compensare la mancanza paterna” (*Sém. XXIII*).

Questa nuova prospettiva clinica rende così possibile che si produca una stabilizzazione durevole, non soltanto tramite la pluralizzazione dei Nomi-del-Padre, ma anche attraverso la correzione dei diversi difetti o lapsus del nodo nello stesso luogo in cui essi sono accaduti, compresa la correzione della significazione fallica.

Miriam Chorne

Famiglia

Gli studi di storia e antropologia della famiglia hanno dimostrato già da un po' di tempo che la sua struttura non può essere definita come un'unità naturale basata sulla finalità della riproduzione. La famiglia umana è un'istituzione che ha avuto dei cambiamenti lungo la storia, una struttura di relazioni simboliche che non sempre si sovrappongono né coincidono con quelle della famiglia biologica. E quando lo fanno, queste relazioni che reggono la parentela e la discendenza, modificano in modo così radicale la presunta unità naturale della famiglia, che possiamo dire che la struttura simbolica l'ha già snaturato totalmente. Non c'è di fatto nulla che sia naturale nella famiglia. La similitudine che si osservava tra i suoi membri normali in Occidente – il padre, la madre e i figli – e la famiglia biologica è, come è stato sottolineato molto presto da Jacques Lacan (*Complessi familiari*, p. 5), una similitudine del tutto contingente anche se il pensiero è tentato a considerarla come una comunità di struttura basata direttamente sulla costanza degli istinti.

Il gruppo familiare totemico – il totemismo fu precisamente una delle forme studiate da Freud per elaborare la sua teoria del complesso di Edipo – non ha niente a che fare con la presunta unità familiare naturale. L'atto dell'adozione, sotto le diverse forme che prende nelle diverse società, mostra anche come una struttura simbolica di relazioni che non si basano sulla natura riveli la condizione profondamente snaturata delle strutture familiari. L'attuale comparsa delle nuove forme di famiglia, sempre più diverse, da quelle che vengono definite “famiglie monoparentali” (in cui un solo padre o madre convive con i figli) fino a quelle “omoparentali” (in cui la coppia appartiene allo stesso sesso biologico), non fanno altro che confermare questo fatto: la famiglia è una struttura simbolica che, sebbene possa appoggiarsi sui legami biologici, si distingue da essi e impone le sue proprie leggi.

D'altra parte, sottolineiamo, per capire queste leggi, il bisogno di distinguere l'istituzione familiare dalla istituzione del matrimonio. L'esistenza in alcune culture di matrimoni poligami già ci indica questa differenza e ci dimostra che la famiglia e i suoi legami non possono essere spiegati dal legame

matrimoniale. Il matrimonio è, di fatto, il tentativo di dare forma simbolica a una relazione tra i sessi che non è mai ovvia e che, considerata dalla prospettiva dell'analisi storica e antropologica, rende piuttosto difficile la stabilità e la permanenza dei legami familiari.

A questo punto bisogna distinguere ancora le funzioni simboliche del complesso di Edipo dalle funzioni familiari designate nelle strutture di parentela. Ciò vuol dire che la funzione simbolica del padre come Freud la situa nel complesso di Edipo può essere sostenuta da qualcuno diverso dal padre della famiglia in questione, allo stesso modo la figura che incarna il desiderio della madre può essere sostenuta da qualcuno di diverso della madre biologica o di quella assegnata dalla parentela.

Conviene, quindi distinguere con chiarezza la funzione del genitore dalla funzione simbolica del padre. Di fatto, è stato il diritto romano a distinguere già in modo evidente la figura del *genitor* e la figura del *pater*. La paternità era intesa come un atto di volontà e non come un'attribuzione naturale, mentre il dovere del genitore era quello puramente materiale di dare gli alimenti senza che ci fosse un'altra responsabilità verso i figli. Viene introdotta allora una questione che sarà fondamentale rispetto alla funzione del padre: non c'è attribuzione automatica della funzione alle persone ma è necessario un atto di volontà, un acconsentimento del soggetto affinché questa funzione venga sostenuta e trasmessa. Il genitore non è mai padre automaticamente, è necessaria un'attribuzione simbolica che deve accadere sia dal lato del padre sia dal lato del soggetto perché la funzione del padre si sostenga sul genitore. Allo stesso tempo, dobbiamo sottolineare che è grazie a quest'attribuzione simbolica che è possibile supporre nel padre un genitore. Non dobbiamo tralasciare rispetto a questo punto la funzione fondamentale che la Chiesa ha avuto in Occidente, stabilendo la forma canonica del padre nella figura del genitore, determinazione che si unirà alla confusione che si impone tra sessualità e procreazione all'interno del matrimonio.

D'altra parte, si osserva spesso che sempre c'è certezza sulla madre ma mai sul padre. *Pater semper incertus est*, mentre che madre è certissima, affermava l'adagio romano citato da Freud. Tuttavia, sottolineiamo che attualmente – con l'incidenza sempre più grande delle tecniche di riproduzione assistita o delle forme chiamate “madri in affitto” – la separazione tra la funzione biologica materna e l'attribuzione simbolica della sua funzione tende anche a essere generalizzata. La madre è sempre più incerta. Così, è più chiaro dire finalmente che, sia la funzione della madre che la funzione del padre, devono essere “adottate”, con tutti i sensi del termine, da ciascuno dei soggetti in gioco. Ed è nelle forme di quest'adozione simbolica, o anche nella sua im-

possibilità, che troveremo le coordinate che determinano il luogo e la significazione dei sintomi del soggetto.

La mancanza di un significante della femminilità, oltre l'identificazione con il fallo immaginario o con la figura della maternità, fu senz'altro il limite all'analisi che Freud ha potuto inaugurare con il complesso di Edipo, e solleva la necessità logica di studiare la differenza delle posizioni sessuate al di là dell'Edipo e delle sue significazioni.

Questo al di là dell'Edipo supporrà per Lacan una critica dell'"ideologia edipica" che la propria psicoanalisi aveva promosso. Una critica anche del luogo che la figura immaginaria del padre manteneva per gli analisti post-freudiani, molti dei quali – nella nostalgia del padre – avevano fatto dell'analista e della fine dell'analisi una specie di padre ideale. Un tentativo, sempre fallito, di tornare alla sua condizione di star perduta.

Così, nel 1967, a partire da questa prospettiva e per iniziare questa critica, Lacan offrirà due riferimenti molto precisi e per niente contraddittori tra di loro:

1. "Vorrei farmi intendere semplicemente in questi termini: togliete l'Edipo e io dirò che la psicoanalisi diventa interamente riconducibile al delirio del presidente Schreber" (*Scilicet* 1/4, p. 31). Il caso della psicosi paranoica del D.P. Schreber fu, infatti, ciò che dimostrò a Freud gli effetti psicotizzanti della *Verwerfung* (preclusione) della funzione simbolica del padre sul soggetto.

2. "Osserviamo il posto che l'ideologia edipica occupa per dispensare in qualche modo, ormai da un secolo, la sociologia dal prendere posizione, come dovette farlo prima, sul valore della famiglia, della famiglia esistente, della famiglia piccolo-borghese nella civiltà, ossia, nella società veicolata dalla scienza. Beneficiamo o no di ciò che qui copriamo, a nostra insaputa?" (*Ib.*).

Nessuna possibilità quindi per la psicoanalisi di difendere una forma familiare che si mostra debitrice dell'ideale piccolo borghese, e che aumenta i suoi effetti devastanti nella misura in cui più si afferra alla sua nostalgia per il padre morto, nostalgia sempre religiosa. Invece di nascondere l'ideologia edipica, la psicoanalisi lacaniana si propone di analizzarla come un effetto di senso – non il meno patologico – del soggetto della modernità e del suo disagio.

Il problema della relazione strutturale della famiglia con i Nomi-del-Padre sarà allora il problema di come andare al di là di quel padre edipico senza cancellarlo dalla mappa, come dirà Jacques Lacan anni dopo nella formula che ci convoca in questo Convegno: "fare a meno del padre, per servirsene".

Miquel Bassols

Femminismo

La psicoanalisi nasce alla fine del diciannovesimo secolo quando vediamo profilarsi, in un'Inghilterra ancora vittoriana, le prime manifestazioni pubbliche del femminismo. È la nevrosi isterica, un'altra manifestazione femminile, ad aprire la via regia dell'inconscio. Alla fine del ventesimo secolo Lacan cambia la rotta freudiana che puntava all'impasse dell'invidia del pene elaborando le formule della sessuazione: *Ancora... il femminile*. "La donna non esiste" di conseguenza: niente "continente nero" della psicoanalisi. Questo accadde non senza un certo scompiglio nel femminismo. Eravamo nel 1970. Oggi, nel 2006, a che punto siamo?

Qualche punto di riferimento - Dopo la seconda guerra mondiale e dopo il voto delle donne acquisito in numerosi paesi occidentali, il femminismo, senza cessare d'essere un movimento delle rivendicazioni sociali e politiche, si sviluppò in altri campi: quello del corpo, quello della scrittura, quello dei saperi. Le rivendicazioni nel campo della famiglia e della sessualità sfociarono sulle lotte per l'organizzazione familiare, per la contraccezione, l'aborto, per una nuova messa a punto dei diritti matrimoniali, per la trasmissione del nome ecc... Il femminismo ha contribuito a politicizzare il corpo. Le università crearono dei centri di studio femminili o dei "gender studies". In differenti discipline universitarie, arte, storia, letteratura e antropologia essenzialmente, si videro apparire delle ricerche centrate sulle donne in quanto categoria. Negli anni settanta, queste nuove categorie (le donne, le "giovani") si riflettono nel fare concorrenza alle nozioni di classe sociale e di categorie socio-professionali nel contesto delle lotte politiche e ideologiche dell'epoca. Se in certi paesi, e specialmente in Francia, alcune tendenze del femminismo traevano ispirazione a loro modo dalla psicoanalisi (gruppo Psy e Po), la psicoanalisi freudiana rimase grossomodo in disparte da questo movimento. Esse trasformarono la dottrina freudiana in una corrente profondamente conservatrice riguardo la famiglia e la sessualità femminile. È così che Freud resta connota-

to negli USA e in Canada. Ridurre il fallo al pene, anche il solo termine di fallo, permette di vedere nella psicoanalisi una dottrina maschilista.

Negli ultimi anni del ventesimo secolo il femminismo come movimento politico e pensiero corrente regredi. Cos'era successo? Da una parte parve chiaramente che le donne nel reale non costituivano assolutamente una categoria consistente: lo studio del voto femminile ne è la dimostrazione. Alcune donne sono degli uomini. Lo stesso effetto fu patente anche in altri campi rispetto alla politica. D'altronde quel che Lacan aveva anticipato, l'ascesa di una logica sempre più segregazionista del legame sociale e l'avanzata dell'integralismo cambiò la situazione. Il movimento femminista si confuse con i differenti movimenti di minoranze sessuali e lo sviluppo del religioso in numerose minoranze rese nuovamente presente la posizione tradizionale delle donne. Queste due correnti molto differenti concorrono contemporaneamente a uno stesso effetto: l'orientamento rivendicativo femminile per una uguaglianza a intento universalizzante cadde a vantaggio di un'assunzione della differenza concepita come naturale. Il femminismo in quanto rivendicazione fallica risponde alla posizione delle donne come oggetto di scambio nell'ordine simbolico come C. Levi-Strauss lo ha messo in evidenza, posizione a cui Lacan fa riferimento nella prima parte del suo insegnamento, tacque e fece posto a un'affermazione "tra sé". Siamo entrati in un periodo reazionario?

Chiarimento lacaniano - Oggi possiamo dire che il chiarimento apportato da Lacan alla questione del femminile e del femminismo, la sua evoluzione e la sua mutazione, permette di rispondere a questa domanda.

Lacan femminista - Molti punti sviluppati da Lacan lo separano definitivamente dalla prospettiva postfreudiana tradizionale sulla questione femminile. Il primo viene acquisito nel corso dei primi seminari e culmina negli *Scritti* alla fine degli anni cinquanta. È la differenza che viene introdotta tra il pene e il fallo, che viene concepito come significazione e più tardi come significante del desiderio. Questo scarto permette a Lacan di rifiutare il complesso detto di castrazione dell'"eteroclitico" come viene caratterizzato in Freud, eteroclitico che dà luogo nei suoi discepoli alla scelta tradizionalista che separa la psicoanalisi dai movimenti di pensiero innovatori dell'ultima parte del ventesimo secolo. Se il fallo non è il pene, i due sessi si caratterizzano attraverso un rapporto con il fallo che certamente può differire, ma entrambi lo affrontano a partire da una prima sostituzione simbolica e dunque né attraverso l'organo né tramite l'immagine.

Il secondo punto riguarda l'accento messo da Lacan sul padre nella psicoanalisi contro la deriva materna dei postfreudiani. Elemento paradossale perché la figura paterna, "l'autorità patriarcale", era nemica delle femministe. Trasformare il padre in una funzione simbolica, effettuare il taglio tra il Nome-del-Padre, funzione simbolica, padre immaginario e padre reale, costituisce un trattamento del padre che implica uno scarto in rapporto alla credenza, credenza in cui le femministe si trovavano e di cui esse sono state, loro malgrado, le ultime a difendere. Definire il padre tramite la nominazione è al fine di dissacrare l'autorità e ridurre a strumento ciò che si presentava come chiave di volta dell'ordine familiare.

Il passo successivo che Lacan ha effettuato negli anni settanta è la moltiplicazione dei "nomi del padre". La pluralizzazione dell'elemento che fino allora figurava come Uno, il solo su cui poggiava il sistema simbolico costituisce la risposta di Lacan a ciò che si poteva osservare come declino del padre nelle nuove forme del legame sociale da lui chiamato "frammentazione". Proporre come Nome-del-Padre l'inibizione, il sintomo o l'angoscia, ai quali possiamo aggiungere La donna, compie la riduzione iniziata dall'interpretazione dell'Edipo freudiano in Nome-del-Padre. La donna in quanto universale funziona come uno dei nomi del padre. Questa è un'interpretazione di Lacan per le femministe. Chiarisce la funzione che La donna come una aveva potuto essere per il movimento femminista: sostenere la funzione Nome-del-Padre in un'epoca in cui già vacillava.

La psicoanalisi al di là del femminismo o Lacan molto avanti - Questo va di pari passo con la formalizzazione logica secondo cui Lacan, in questo stesso periodo, affronta in modo nuovo la sessualità femminile, ne *Lo stordito* e nel Seminario *Ancora*, prendendo le donne una per una, fuori dall'insieme, fuori dall'universale. Risposta lacaniana nello stesso tempo a "l'enigma del continente nero" freudiano ma anche al vagare del femminismo proprio in pena nel precisare le differenze tra la sessualità femminile e maschile diversamente che tramite l'apologia dell'omosessualità o la sublimazione attraverso la scrittura, la definizione del femminile in termine di "non tutto", a partire dall'inconsistenza e dall'incompletezza logica precede l'epoca. Essa non fu compresa, e le femministe protestarono all'apparizione del famoso "La donna non esiste". Pertanto questa uscita del femminile dalla presa della logica aristotelica annunciava, con "l'altro godimento" che essa indicava, i cambiamenti delle modalità di godimento che poi sono avvenuti.

Già nel Seminario *L'angoscia* Lacan affermava che a una donna non manca niente, in contrasto con la mancanza del pene e la teoria postfreudiana del rapporto delle donne alla mancanza. Questa via lo conduce a differenziare fin da questo seminario tra gli oggetti presenti nella realtà e gli oggetti *a*. L'oggetto *a* non appartiene allo scambio regolato attraverso la concorrenza e la circolazione del valore fallico. Questa attenzione agli oggetti lo conduce ad affermare "la salita allo zenit dell'oggetto", tratto attraverso cui egli caratterizza la modernità nel Seminario *Il rovescio della psicoanalisi*. Ormai è nel cuore di questo nuovo discorso del padrone che si spiega nuovamente il femminile. Il rifiuto femminista della "donna oggetto" non ha più senso in un periodo in cui tutto è suscettibile di venire al posto dell'oggetto e in cui l'oggetto è trionfante sul simbolico. Quando Lacan dice che una donna è il sintomo di un uomo sposta l'accento che Levi-Strauss aveva messo sulle donne come bene di circolazione nello scambio, verso un posto vuoto che può venire a occupare una donna per un uomo.

Vediamo così che l'ultimo Lacan aveva superato i punti su cui poggiavano le femministe degli anni '70-'80.

Jacques-Alain Miller, nel suo discorso all'ultimo Congresso dell'AMP, *Una fantasia* (LP, n. 38) ci permette oltremodo di andare avanti alla nostra epoca. Il femminismo ha cessato di essere un sintomo, il femminile, in quanto modo di godimento, troverà senza dubbio altri sintomi per insistere.

Marie-Hélène Brousse

Fobia 1

Noi tutti siamo esposti alla paura. La paura può essere la reazione a un effetto proveniente da una minaccia o da un oggetto esterno. Può essere stato un segnale d'allarme di fronte al panico, pericolo imminente. È vero che la paura ci fa perdere la tranquillità, siamo turbati, senza pace (*effrayé*, diciamo in francese; il termine deriva da *ex-fridare* ossia togliere la calma o la pace). Gli studiosi francesi affermano che i romani antichi, negli affreschi di Pompei, esprimevano *effroi* di fronte al sesso¹ affascinati di fronte al *fascinus* (fallo), avevano perso l'espressione di candore del godimento ancora possibile da ammirare nel volto di alcune donne.

Da quest'epoca in poi la paura avrebbe frequentato i paraggi del sesso e le sue rispettive raffigurazioni, vuoi in riverenza della sua esuberanza priapica, vuoi nel suo costringente sconvolgimento. La paura di cui trattiamo oggi ha un suo oggetto, solo che non si tratta di un oggetto empirico. Chiameremo fobia la paura di cui ci accingiamo a trattare. La fobia per noi sarà equivalente a un tentativo di dare un nome a una paura. Freud può essere considerato il punto di partenza della nostra comprensione di quella che sarebbe una fobia.² Prima di Freud vi furono tentativi di approccio alla questione da parte della Psichiatria, ma noi accettiamo quale punto di partenza il resoconto di Freud su ciò che ascoltò dal piccolo Hans accompagnato da suo padre.

Il padre parlava a Freud che parlava ad Hans che parlava per se stesso, con l'intento di calmare la sua angoscia, di dare un nome alla sua paura. Talvolta egli si indirizzava direttamente al padre, tanta era la certezza che quello che avvertiva aveva a che vedere con lui. "Disegna un fa-pipi, papà, disegna!". E il padre niente. Il padre non si autorizzava a rischiare di dare una risposta al figlio, ed il giorno seguente eccolo a domandare al professore (Freud). Il vero padre non si autorizzava a rischiare di dare una risposta al figlio, preferen-

¹ P. Quignard, *Le sexe et l'effroi*, Gallimard Folio, Paris 1994.

² F. Leguil, *La phobie avant Freud*, in *Ornicar?*, n. 17/18, 1979.

do che il professore lo legittimasse con il suo intervento. Mancò una piccola parola del padre che venisse a placare la paura del figlio.

Siccome Hans cresceva e non poteva rimanere ad aspettare, nell'intento di supplire alla carenza paterna fece un sintomo fobico (paura dei cavalli). Freud avvicinò la parola *Pferd* (cavallo) ad altri termini altrettanto familiari ad Hans, nell'affanno di capire cosa fosse la fobia. *Vater* (padre in tedesco) fino al nome Freud potevano essere ricordati, giacché la pronuncia di queste parole in tedesco lo permetteva. Di fatto Freud un giorno avrebbe domandato: "Il cavallo di cui tanto parli, usava gli occhiali?" Hans non si aspettava la domanda; quello che lo intrigava di più era il sorriso di Freud e del proprio padre di fronte alla arguzia di Freud. Tutto diventa chiaro quando Freud torna alla carica e dice: "Come il tuo papà?". Freud aveva formulato l'ipotesi che il cavallo equivalesse al padre di Hans.

C'erano certamente cavalli nella città dove Hans abitava. Era agli inizi del ventesimo secolo, carrozze e calessi facevano le veci di veicoli (*Wägen*, nella lingua di Hans, per dire carri). Freud di nuovo pose la sua attenzione sull'assonanza fra le parole *Wägen* (carri) e *wegen* (dato che) entrambi frequenti nel linguaggio colloquiale di Hans. Questo secondo caso di assonanza è meno convincente del primo, e Freud non ha insistito. Fatto sta che se cavallo è l'oggetto fobico, il nome che reca la cosa attirava l'attenzione.

Bisogna pensare che al lato dell'oggetto della fobia (cavallo) esistevano tanti altri oggetti nel mondo di Hans e in un giorno qualunque egli avrebbe avuto paura di un'altra cosa, sostituendo il cavallo. Lacan ha chiamato significante fobico il termine galvanizzato, quasi scollato dall'oggetto e che poteva passare da un oggetto all'altro.

Significante che serve per qualcosa, al punto da permettere un passaggio da un oggetto all'altro.

Nel caso in questione, ha a che fare con quello che avrebbe chiamato oggetto *a*, oggetto non empirico, come abbiamo detto all'inizio, oggetto inoggettivabile, che accompagna il soggetto dove vuole che egli vada, e senza che egli se ne renda conto.

In seguito, grazie alla costruzione alla quale egli stesso arrivò, Hans si permise di giocare con questi elementi e trovare risposte alle sue domande che fino ad allora rimanevano solo nel "dato che" (*wegen? wegen?*). Inventando una visita dell'idraulico, che avrebbe aggiustato pezzi (il suo sedere), Hans avrebbe dato avvio alle questioni che erano suscitate dall'esperienza del suo corpo e dagli affetti verso sua madre e suo padre.

Ossia c'era una filiazione, che ci porta dal figlio al padre, c'era una alleanza che univa questo padre e questa madre. Una filiazione e una alleanza definiscono la genitorialità, dicono gli antropologi e giuristi.³ La famiglia nucleare era il fondamento della divisione e della complementarità sessuale nella società. E se il padre passasse a essere nominato in termini diversi dai nostri ben conosciuti, nel nostro sistema parentale?⁴

Attualmente vediamo sorgere nuove forme di organizzazione familiare, come la famiglia adottiva, la famiglia di fatto, la famiglia ricomposta, famiglie che fanno appello alla fecondazione assistita; per ognuna di loro esistono diverse combinazioni dei due criteri, filiazione e alleanza.

La famiglia omosessuale può essere declinata in quattro forme: può essere il risultato di una ricomposizione familiare con partner dello stesso sesso, ciascuno proveniente o meno da precedente unione eterosessuale; può essere costituita in un sistema di co-genitorialità, dove partner dello stesso sesso concordano nell'educare un bambino che cresce ora in una casa ora nell'altra; la famiglia può includere partner dello stesso sesso e il bambino può essere frutto di adozione o di un intervento medico conosciuto come Fecondazione Assistita.

Per la famiglia adottiva, i genitori saranno eventualmente mantenuti fuori dal convivio o perfino dimenticati. Per la famiglia in concubinato, un doppio riconoscimento del bambino (e non più il matrimonio) porta a una iscrizione in filiazione bilineare materna e paterna. Nella Fecondazione Assistita il donatore rimane sconosciuto. Nelle famiglie ricomposte i nuovi figuranti presenti nello scenario sono sconosciuti al bambino.

Infine, il termine omogenitorialità ha portato giuristi e antropologi a registrare una situazione inusitata, dato che talvolta non c'è filiazione passibile d'essere registrata in un lignaggio, talvolta non c'è alleanza. Tutto questo fa pensare ad una vera e propria "metamorfosi della genitorialità".⁵ L'antropologia ci insegna che esistono forme diverse di distribuzione delle funzioni quando si tratta di genitorialità.

Tali situazioni si amplificano, passando a essere considerate come montaggi (il termine è di origine giuridica) che devono essere accompagnati da studiosi della materia. Attualmente negli Stati Uniti ci sarebbero 14 milioni di bambini che vivono in famiglie formate da coppie dello stesso sesso.

³ A. Cadoret, *L'homoparentalité: un défi sociologique et juridique. Note de synthèse: Convention de recherche CNRS/CNAF*, n. 99/508. <http://apgl.free.fr/documents/Cadoret200012.htm>

⁴ *Ib.*

⁵ M. Godelier, *Métamorphoses de la parenté*, Fayard, Paris 2004.

In Francia sarebbero 50.000 i bambini e bambine che vivono in famiglie formate da coppie dello stesso sesso; il 50% degli omosessuali sarebbe disposto e desideroso di adottare un bambino; il 10% afferma di aver già adottato un bambino.

“*Nuovi genitori*” - Il titolo della tesi richiama l’attenzione “la liberazione dei padri: modernità, uguaglianza, paternità”.⁶ Il termine “nuovi genitori” indica una nuova figura parentale che starebbe sorgendo in queste case dove si trovano famiglie costituite secondo le diverse forme che abbiamo descritto. Alcune conclusioni suggerite dalla tesi: ricerca di una nuova complementarità fra uomini e donne, meno marcata dalla differenziazione ereditata dai ruoli e dalle funzioni sessuali; la genitorialità sarebbe definita più in termini di responsabilità che di autorità; il lignaggio passerebbe a contare meno del contratto; sarà nell’articolazione del sociale e dello psichico che i “nuovi genitori” troveranno una forma d’espressione; la liberazione dei genitori è già cominciata!

Fobia e nome del padre - Come si collocano la fobia ed il suo significato come tentativo, constatato nell’antico modello, di supplire alla carenza di un padre?

Un padre “liberato” avrà più condizione di liberare a sua volta il figlio dal peso della sua funzione nell’ordine simbolico?

La funzione paterna assunta pienamente nella sua dimensione sociale potrà creare condizioni perché la fobia non sia il destino della paura che sperimentiamo?

In parallelo con la ben conosciuta espressione che il padre è incerto (*Pater semper incertus est*) elaboriamo dunque qualcosa sul versante del figlio. Potrà il figlio ugualmente accollarsi tale incertezza? La categoria giuridica “padre”, così come l’incertezza del figlio, saranno elaborati a partire dallo statuto fornito dalla “finzione”.

Il concetto di padre nella nostra contemporaneità ha finito per essere liberato dall’incarico di potere, evidenziato come caduco. Lo spazio è disponibile per una elaborazione, spazio in cui la psicoanalisi ha certamente qualcosa da dire, in funzione della lunga esperienza clinica accumulata. Di fatto i luoghi di padre e madre sono operanti ed effettivi nella misura in cui si riferi-

⁶ E. Gratton, *Mémoire DEA de Sciences Sociales*, novembre 2003. *La libération des pères: modernité, égalité, paternité*. <http://apgl.free.fr/docu.htm>.

scono a una relazione logica, a una terza istanza; cioè, lo spazio di rappresentazione dove si monta il concetto di padre, montaggio come se fosse in un teatro, in una presentazione di personaggi.

Potremmo forse ricordare l'iscrizione greca che decorava la cima di un tumulo, commentata da Legendre: "Filocle figlio di Dikaios. Dikaios figlio di Filocle". Uno al lato dell'altro, il nipote ed il nonno ebbero lo stesso nome che li consacrò individui mentre erano in vita. Il padre fu solamente un anello di congiunzione.

L'esperienza clinica, e la nostra esperienza quotidiana, ci dice che il figlio dovrà abbandonare il suo statuto di figlio se vuole diventare un adulto.

Siccome il padre reale è incerto, assunto, io figlio, il segnale della paternità con il credere a questo segnale, dato che per sapere devo credere. Ma qui il padre non sarà stato il patriarca, né godente unico. Sarà stato qualcuno che ha propiziato la ritirata della figura onnipotente e minacciosa del padre. Un programma della TV francese (*Bébés sur commande*, canal Arte, 1 Febbraio 2005) ha proposto una relazione sulle prime esperienze di Fecondazione Assistita, negli anni '50. È possibile che la Dott.ssa Barton, nel suo studio di Londra, abbia fatto appello a suo marito quale donatore principale, grazie al quale furono inseminate le sue pazienti. Uno dei figli di questa fecondazione artificiale, che vive attualmente negli Stati Uniti, ha dato inizio a una ricerca per conoscere l'origine del padre biologico. Ha concluso di avere numerosi fratelli, che è arrivato a visitare, iniziando un vero e proprio viaggio collettivo nel passato comune a tutti coloro le cui madri erano state seguite nello studio della Dott.ssa Barton. Uno dei personaggi rintracciato durante la ricerca aveva conosciuto il marito della Dott.ssa Barton. Capelli imbiancati dall'età, voce pausata per la stanchezza naturale della vita, l'antico collaboratore della coppia Barton ha espresso un avvertimento (in forma di consiglio) a chi cercava di sapere della sua origine biologica paterna: "Non insistere tanto in questa ricerca, già sai quello che dovevi sapere. Sei stato adottato dai genitori che ti hanno allevato, in età adulta sei una persona realizzata. Non hai bisogno di sapere di più".

Il finale della presente nota porta alla nostra attenzione una frase di Lacan del 1960: "Bisognerà allora che si arrivi alla pratica, che un giorno entrerà forse nell'uso, di inseminare artificialmente le donne in rotta col bando fallico con lo sperma di un grand'uomo, perché possiamo decidere un verdetto sulla funzione paterna? (*Scritti*, p. 815).

Célio Garcia

Fobia 2

Freud, nel suo articolo del 1894, *Le neuropsicosi da difesa* (FO, 2) riconosce processi simili nell'isteria, nelle fobie e nelle rappresentazioni ossessive.

Una rappresentazione inconciliabile di indole sessuale viene indebolita dalla difesa, e il suo ammontare di affetto o somma di eccitamento viene trasposto, nell'isteria, per conversione, in un'innervazione motrice o sensitiva. Invece, nelle rappresentazioni ossessive e nelle fobie, l'affetto della rappresentazione inconciliabile viene trasposto ad altre rappresentazioni inoffensive, non inconciliabili, tramite un "falso legame". Freud e Breuer sostengono in quell'epoca il metodo catartico che implica riportare l'affetto verso un lavoro psichico di cambiamento per mezzo della parola.

È interessante il termine utilizzato da Freud di "falso legame" poiché l'incontro con una rappresentazione inconciliabile produce un momento traumatico ed è la difesa a produrre un divorzio tra rappresentazione e ammontare di affetto. La rappresentazione rimane indebolita e fa parte di un gruppo psichico separato, (Freud non ha ancora il concetto di inconscio) e l'affetto si sposta o traspone a un'altra rappresentazione insignificante.

L'esempio della fobia è quello di una ragazza che ha paura di farsi la pipì addosso.

Freud situa la genesi di questa fobia in una scena in cui la ragazza si trova seduta in una sala di concerti vicino a un uomo. In uno stato di sogno diurno erotico fantastica su come si sentirebbe a stare seduta accanto a lui se lei fosse sua moglie. Nel frattempo sopravviene una sensazione corporea di eccitamento paragonabile, secondo Freud, all'erezione del maschio.

Freud descrive questa donna, così bigotta nella vita quotidiana, che provava tale orrore verso il sesso fino al punto che neanche poteva concepire l'idea di sposarsi, che, d'altra parte, era sessualmente così iperestesica che qualsiasi sogno diurno erotico provocava in lei una sensazione voluttuosa nel proprio corpo. A partire da quella scena, l'affetto si trasferisce alla voglia di orinare e ad abbandonare la sala. Freud conclude che il trattamento riuscì a dominare la fobia totalmente. È molto interessante il fatto che questo primo

Freud del metodo catartico situa la fobia rispetto del godimento fallico come godimento etero che irrompe nel corpo e minaccia il soggetto con un sintomo preventivo.

È da sottolineare che Jacques Lacan nella sua conferenza di Ginevra sul sintomo (*LP*, n. 2) prende come sintomo paradigmatico la fobia del piccolo Hans.

Il senso (*Sinn*) dei sintomi è un termine tardivo in Freud che compare appena nelle conferenze di *Introduzione alla psicoanalisi* (1916/7) (*FO*, 8), e non prima. Nell'opera di Freud non si trova nessun riferimento a questo termine prima delle conferenze.

Freud fa riferimento a un senso dei sintomi e questa è la differenza con la clinica medica che conosce e descrive i sintomi ma senza attribuire loro un senso. Secondo Freud, il senso dei sintomi è sessuale, collegato ai vissuti sessuali infantili, e allo stesso tempo nelle conferenze introduce un'aggiunta alla sua concezione del sintomo nevrotico, il sintomo come soddisfazione sostitutiva.

Un aspetto semantico e una modalità di godimento: senso e soddisfazione sostitutiva - Nella menzionata conferenza sul sintomo, Lacan considera la fobia di Hans come una risposta sintomatica di fronte all'angoscia che gli provocano le sue prime erezioni.

Lacan è molto preciso rispetto al senso della fobia: dice che Hans è impaurito a causa di quel godimento estraneo, etero, che irrompe nel suo corpo e interrompe il gioco di inganni con la madre. "Il suo sintomo - dice Lacan - è l'espressione, la significazione di questo rigetto" (*LP*, n. 2, p. 21).

L'analisi della fobia di un bambino di cinque anni è un caso clinico che contrasta con la concezione del bambino dei *Tre saggi* in cui questi viene definito come un perverso polimorfo. Tuttavia, il piccolo Hans non è in nessun modo un perverso polimorfo, è un bambino con il suo sintomo: la paura dei cavalli che mordono e cascano.

Lacan definisce il padre di Hans come uno così gentile, così presente, così amichevole che aveva portato il figlio da Freud, ma lo considera nel *Seminario V* totalmente inoperante.

Sia nel seminario sulla relazione d'oggetto (*Sem. IV*) come in quello sulle formazioni dell'inconscio (*Sem. V*), Lacan situa nel caso Hans una carenza paterna che la fobia viene a supplire.

Lacan considera che il cavallo, nel senso totemico, viene a "supplire al significante del padre simbolico".

Quale statuto ha questa carenza che evidentemente non implica una conclusione? La fobia compare come metafora del padre lì dove egli è inoperante rispetto al desiderio della madre. Il cavallo sarebbe la figura minacciante di fronte a un padre mancante?, oppure sarebbe il rifiuto materno della sua caratteristica di portatore ciò che ha intrappolato Hans nel gioco degli inganni?

Inganno che si interrompe, mentre l'angoscia trapela di fronte all'irruzione di un godimento etero nel suo corpo, un godimento che il bambino non può simbolizzare. Risponde con il sintomo, con la sua nevrosi infantile, con la sua fobia, come un tentativo di addomesticare il suo "cavallo" nella trama simbolica.

Dal Lacan del Nome-del-Padre al Lacan dei nomi del padre c'è una differenza. Nel primo periodo la funzione del padre è fondamentalmente metaforica, la metafora paterna è l'interpretazione che la significazione fallica offre al desiderio materno.

L'operazione metaforica segue l'andamento freudiano della rimozione come sostituzione, anche se sappiamo che in Freud c'è una riformulazione della teoria della rimozione. La rimozione primordiale sostiene il tronco della sua teoria nella prima topica, mentre in *Inibizione, sintomo e angoscia*, la rimozione viene considerata come un modo di difesa in più. La funzione della difesa non è soltanto sostituire, ma legare. Freud sostiene in *Al di là del principio di piacere* (FO, 9), che ciò che è primordiale è la coazione a ripetere come tentativo di legare il quanto traumatico della pulsione di morte. Per dirlo in un altro modo, la fobia è metafora della faglia paterna o è anche un Nome-del-Padre? La funzione del padre è metaforica del desiderio materno, del *Das Ding*, o seguendo il Lacan di *R.S.I. (Sém. XXII)*, il modello della funzione del padre è quello di un padre con un desiderio per-versamente orientato, colui che merita amore e rispetto, colui che fa di una donna la causa del suo desiderio?

La fobia di Hans, come risposta sintomatica all'angoscia che gli provoca l'incontro con le sue prime erezioni, da un lato incatena la sua nevrosi infantile di fronte al godimento indomito che lo tormenta e alle poche risorse che gli offrono un certo tipo di madre e un certo tipo di padre per poter simbolizzare quel godimento. In questo senso, la fobia, più che sostituto del padre, forse è un modo di agganciamento del godimento, un "falso legame", come menzionava il primo Freud, di cui possiamo servirci per dire che il sintomo in quanto supplenza è sempre falso legame, in quanto supplisce il rapporto sessuale che manca, ciò che non c'è.

Vale la pena di interrogarsi sul perché Lacan prende come esempio il sintomo del piccolo Hans nella sua Conferenza sul sintomo del 1975.

– È una fobia infantile nella quale non è ancora stabile - si potrebbe dire così - la struttura.

– Anche se fa innumerevoli riferimenti a Hans e alla funzione paterna, qui Lacan non fa riferimento al nome del padre.

– Questa fobia può considerarsi come un sintomo propriamente detto, o la fobia di Hans è un sintomo della coppia genitoriale?

Così come nel *Seminario XXIV* Lacan dice in modo decisivo che: “Freud, ha avuto il merito di rendersi conto del fatto che la nevrosi non era strutturalmente ossessiva, che nel fondo era isterica, vale a dire collegata al fatto che non c’è rapporto sessuale, che ci sono persone che hanno schifo di questo, per cui questo e tutto è un segno, un segno positivo, che ciò li fa vomitare”.

Della fobia, possiamo dire che sottolinea il modo in cui l’emergenza del godimento etero confronta il soggetto con la vertigine di fronte all’abisso della mancanza di sapere sul sesso, essendo la fobia, come dice Lacan, una prevenzione.

Mario Goldenberg

Forclusione

Tutti sono d'accordo nel constatare che la salita allo zenith dell'oggetto *a* è accompagnata da modificazioni della clinica contemporanea. La più recente e la più sorprendente di queste consiste nella crescita considerevole di domande, rivolte allo psicoanalista, da parte di soggetti il cui modo di funzionamento porta a considerarli come degli psicotici ordinari. Pertanto, insiste una domanda: come rendere conto di questo fenomeno?

Una prima risposta sottolinea le mutazioni dell'analista stesso: la sua migliore conoscenza dell'ultimo insegnamento di Lacan, delle forme discrete della clinica della forclusione del Nome-del-Padre e la costruzione recente del concetto di psicosi ordinaria (*Antibes*). Anche le modificazioni della pratica psichiatria fanno parte di questo fenomeno: sempre più incentrata sulla prescrizione di trattamenti rapidi e sintomatici, essa non solo non lascia più che il sintomo segua il suo corso, ma lascia ad altri le pratiche della parola.

Resta un interrogativo cruciale: le trasformazioni sociali inducono mutazioni soggettive? La psicosi ordinaria è suscitata dall'emergere di un Altro che non esiste? Nessuno dubita che quest'ultimo sia contemporaneo di una nuova configurazione della frequenza delle sintomatologie, ma la soggettività in quanto tale è forse modificata nella sua strutturazione? Il declino dell'autorità, il disincanto del mondo, l'aumento dell'individualismo attentano forse al Nome-del-Padre? Un numero crescente di soggetti è forse obbligato a strutturarsi sotto il regime della forclusione di quest'ultimo?

Alcuni affermano che non c'è affatto bisogno di ricorrere ad ipotesi così audaci: un riferimento alla clinica continuista dei nodi sarebbe sufficiente. L'ultimo insegnamento di Lacan darebbe spazio a progressive e sottili intrecciature degli elementi del nodo borromeo di modo che sia possibile passare furtivamente da una struttura soggettiva all'altra: un momento di tali modificazioni corrisponderebbe alla psicosi ordinaria. Ammettere questa tesi, che porta a ritenere che il funzionamento di un soggetto possa far parte di diverse strutture, significa dare una stoffa strutturale al concetto di *borderline*. Lacan non ha mai variato rispetto al suo rifiuto di tale ipotesi. Il rifiuto di prendere

in considerazione un salto tra le strutture è una costante del suo insegnamento. Come concepire l'avvento, o la scomparsa, della funzione paterna che passa, nello stesso soggetto, a un nuovo annodamento della struttura che acquisterebbe, o perderebbe, la proprietà borromea? Di fatto, come sottolinea Jacques-Alain Miller, durante la *Conversazione di Arcachon*, la clinica continuista designa essenzialmente una "graduazione all'interno del grande capitolo psicosi", da non confondere con una graduazione tra nevrosi e psicosi (*Arcachon*, p. 206).

Tuttavia, la psicosi ordinaria non sarebbe forse una potenzialità soggettiva a causa della forclusione generalizzata? Lacan non ha forse fatto un uso estensivo del concetto di delirio, durante i suoi ultimi seminari? Jacques-Alain Miller non sostiene forse che "tutti delirano"? (*Paradigmi*, p. 237). Di fatto, se ogni riferimento al delirio o alla forclusione è un accecamento rispetto alla psicosi, la forclusione generalizzata diventa l'introduzione, nell'orientamento lacaniano, della tesi kleiniana del nucleo psicotico inerente a tutti. Cosa che, invece, non è. La forclusione si riferisce alla psicosi se, e soltanto se, essa verte sul Nome-del-Padre. La forclusione generalizzata, introdotta nel 1987 da Jacques-Alain Miller (*Ce qui fait insigne*, lezioni del 27 maggio e del 3 giugno 1987) costituisce un'altra angolatura per avvicinare la tesi lacaniana secondo cui "tutto ciò che si dice è un imbroglio" (*Sém. XXIV*, lezione del 11 gennaio 1978). Pertanto, conviene distinguere nettamente il delirio comune dal delirio psicotico. Solo il secondo deve essere riferito alla forclusione del Nome-del-Padre. Questa si annota con P_0 , carenza del Padre, si riferisce a un cedimento dell'annodamento borromeo; la forclusione generalizzata, invece, si scrive A , sottolinea l'apertura dell'Altro, è tran-strutturale. L'impossibile inerente alla causa, il vuoto del riferimento, l'assenza di un metalinguaggio fondano la possibilità del "delirio" creatore di ciascuno; lo psicotico, al contrario, si sforza di suturare l'incompletezza dell'Altro per mezzo di una costruzione delirante, rispetto alla quale il soggetto smette di essere in *fading*. Dall'effetto di annientamento della cosa proprio del linguaggio deriva l'universalità del "delirio". Tale delirio si definisce come "un montaggio di linguaggio" costruito su un vuoto, che non ha alcun correlato di realtà, a cui nulla corrisponde intuitivamente. Pertanto, precisa Jacques-Alain Miller, "il segreto della clinica universale del delirio è che la denotazione è sempre vuota" (*Paradigmi*, p. 214). La forclusione ristretta del Nome-del-Padre accentua dolorosamente l'apertura dell'Altro per il soggetto psicotico.

Se le avanzate teoriche obiettano contro una generalizzazione della psicosi ordinaria, dobbiamo ritornare alle mutazioni sociali per cogliere il suo in-

cremento. Alcuni, allora, si sostengono sull'indicazione di Lacan secondo cui "l'inconscio è il sociale". Dal declino sociale dell'autorità, essi inducono che la società si presenta "come incestuosa, sconfessa l'esercizio della funzione paterna e collabora al tempo stesso al declino del padre".¹ Se la funzione del Padre non è ratificata dal sociale, sostenuta da un ambiente, essa autorizza il soggetto moderno, secondo loro, "a contravvenire alle leggi della parola che ci rendono specifici in quanto umani".² Pertanto, da un "mondo senza limite", annunciano l'avvento di un "uomo senza gravità", soggetto plastico, non diviso, che essi esitano a collocare tra psicosi e perversione.³ Simili approcci evitano deliberatamente l'ultimo insegnamento di Lacan, che prende avvio, non più sull'Altro del linguaggio, ma su un'assiomatica del godimento. Per fare questo, egli riduce il Nome-del-Padre alla sua funzione radicale che è quella di dare un nome alle cose con tutte le conseguenze che questo comporta, nominatamente sino a godere. L'S₁ del *sinthomo*, che fissa un godimento senza Altro, gli sembra dare la percezione più depurata della funzione paterna.⁴ Lacan formalizza così più precisamente le sue precedenti intuizioni, secondo cui il Nome-del-Padre costituisce una ek-sistenza da collocare fuori dal campo dell'Altro. Esso lo ancora non nel sociale, ma nell'effetto primo del linguaggio sull'essere. Certo, l'inconscio è il sociale, ma l'inconscio è una costruzione di sapere elaborata sugli S₁ della lingua. Pertanto, quando Lacan parte dal "gode" (*ça jouit*),⁵ dall'Uno del godimento, egli afferma chiaramente che introduce "qualcosa che va più lontano dell'inconscio" (*Sém. XXIV*, lezione del 16 novembre 1976), che è un al di là del senso. La legge del soggetto si trova nel suo *sinthomo*.

Il Nome-del-Padre sostiene dall'esterno la consistenza del campo dell'Altro. In seno a quest'ultimo gli ideali dell'io contribuiscono a contenere il godimento. La salita allo zenith dell'oggetto *a*, nel tempo dell'Altro che non

¹ J.-P. Lebrun, *Un monde sans limite*, Erès, Ramonville Sainte-Agne, 1997, p. 242.

² *Ib.*, p. 23.

³ C. Melman, *L'homme sans gravité. Jouir à tout prix*, Denoël, Paris 2002, pp. 114-120.

⁴ Conviene, pertanto, distinguere tre categorie di S₁: l'S₁ significante, in attesa di un altro significante, che porta incompletezza, quello del soggetto diviso; l'S₁ letterale, pieno, sufficiente, quello che fonda il fenomeno elementare; e l'S₁ né significante né letterale, ma segno, reificato, presentificato, incarnato in un oggetto messo per un altro, quello dell'autistico. Il primo porta la funzione del NDP, quella di un annodamento regolato, gli altri due testimoniano della sua preclusione; gli annodamenti della struttura soggettiva che essi permettono non sono borromei, possono anche lasciare il soggetto alle prese con una lalingua scatenata.

⁵ Traduciamo senza soggetto il *ça* francese, nell'uso che ha sovente in forme verbali intransitive, come *ça depend*, (dipende). Lacan utilizza il *ça* nello stesso modo in cui Freud utilizza il pronome impersonale Es.

esiste, induce una mutazione degli ideali: promuove un'ideologia del consumismo, predica un modello di godimento da scapolo, genera uno sfaldamento del legame sociale. Tuttavia, il declino dell'autorità non è il declino del Nome-del-Padre: le modificazioni del legame sociale non hanno presa sulla legge del significante.

Ancorati nel discorso religioso, nell'autorità della tradizione o in potenti ideologie, gli ideali del passato attingevano il loro fascino in una forte adesione collettiva. Non è più così. La scienza, il capitalismo e la psicoanalisi li hanno ridotti male. Gli ideali antichi sussistono, ma minati, mentre se ne erigono di nuovi, suscitati da un più-di-godere comune. Il soggetto moderno non è confrontato con un'assenza di ideale, ma con la loro esplosione, con la loro moltiplicazione, da cui deriva una conseguenza importante: essi s'impongono meno a lui. Per questo motivo il suo modo di godimento si caratterizza, non per un superamento dei limiti, ma, secondo Lacan, per "lo smarrimento" e la "precarietà" (*RT*, p. 90). La diversità degli ideali è proprio ciò che produce lo smarrimento; inoltre, la loro molteplicità li rende precari, rivelando che essi si fondano su scelte reversibili. Nessuno lo prova in un modo così vivo come lo psicotico ordinario. Per chi non dispone della bussola del fantasma fondamentale, non restano altro che gli ideali, per orientarsi nell'esistenza. Quando questi si impongono con forza al soggetto, la psicosi ordinaria è una clinica che non si discerne molto. Quando sono precari, diversi, incerti, non offrono più al soggetto psicotico un modo di stabilizzazione *prêt-à-porter*.

I tipi clinici sono incontestabilmente più sensibili ai cambiamenti sociali che non le strutture soggettive: la storia dell'isteria, dell'anoressia o della "malinconia" basta ad attestarlo. Dobbiamo, quindi supporre che una autentica modificazione delle strutture soggettive dovrebbe essere annunciata dall'emergere di nuovi tipi clinici. Ora, tra le patologie che oggi vanno per la maggiore (dipendenza, anoressia, autismo, depressione ecc.) non s'incontra nessun tipo clinico veramente nuovo. Anche il transessualismo, che si suppone sia stato generato dai progressi della chirurgia, è già stato descritto da Montaigne. Per tale sindrome, come per la psicosi ordinaria, certe configurazioni dell'Altro soffocano il loro emergere, mentre altre le fanno scintillare. Mutazione dei sintomi, di conseguenza, non delle strutture soggettive.

La forclusione può ancora servire, a condizione di non far dipendere il Nome-del-Padre dal legame sociale, ma di ricordare che esso si ancora nella funzione di connessione dell' S_1 .

Jean-Claude Maleval

Fratellanza

Il termine fratellanza indica un tratto d'identità di un soggetto con un altro, in virtù di una stessa origine. Il senso del termine proviene da quello di fratello: stesso padre e stessa madre, la cui accezione d'uso generale connota l'accento di veritiero, naturale, autentico.

Questa condizione - comuni genitori (eguaglianza) - definisce e stabilisce una comunità (associazione) di eguali che spinge verso un processo di regolazione del godimento. È questo il processo che determina la sua articolazione discorsiva.

La costituzione familiare rinforza questa identità attorno alla figura del padre e sostiene l'amore del prossimo, del simile. L'uguaglianza si installa come un ideale universale, raddoppiato in un sistema giuridico, politico o religioso, che si basa sugli sviluppi della scienza. È quest'ultima quella che fornisce le fondamenta che portano a ordinare i rapporti tra gli uomini in termini di fratellanza, vale a dire, in termini d'uguaglianza dal punto di vista di un ordine naturale e oggettivo.

Freud, che riconosce la presenza di un'origine comune, dimostra, per quanto riguarda i fratelli, un simile ordine di privazione riguardo il primo oggetto d'amore. Questa prima privazione lascia un vuoto: un elemento che consente di stabilire tra loro un'identità, ma un'identità paradossale.

Vista in questo modo la fratellanza ha altre radici oltre quelle oggettive e naturali, oggettività da Freud messa fortemente in questione.

Lacan andrà avanti su questa scia “[...] ciò di cui non abbiamo visto le sue ultime conseguenze - e che si radica nel corpo, nella fratellanza del corpo. È il razzismo, del quale non avete neanche sentito parlare ancora” (*Sém. XIX*), che mira a definire la fratellanza in termini diversi di quelli del corpo inteso come corpo immaginario e speculare, in virtù del quale è riconosciuta l'uguaglianza come principio, con i suoi effetti di segregazione.

Lacan sostiene inoltre che “[...] siamo figli del discorso, interrogarsi in quanto tale circa ciò che è da sempre la struttura dei saperi, dal saper-fare ai saperi della scienza” (*Ib.*). Vale a dire che “di una stessa origine” come la fra-

tellanza, non sostiene il principio di identità ma quello di un legame inteso come discorso. Il “siamo figli del discorso” significa che siamo figli del rapporto che il soggetto stabilisce con la sua non identità d’origine.

L’uomo, il soggetto, in virtù dell’atto di parlare non fa altro che supplire questo vuoto, creando la trama della sua vita: la sua natura singolare. Il mondo simbolico, l’atto di parola, è lo scenario nel quale si rappresenta. La sua natura singolare è messa in mostra dall’atto mancato, dal motto di spirito, come creazioni soggettive che rompono un ordine prestabilito per il soggetto.

L’atto di parlare non cerca di essere capito “[...] non: comprendere, punzecchiare nel senso, ma rasentarlo più che si può” (*RT*, p. 83) misconosce ogni identità prestabilita rappresentata dal senso e ci orienta verso l’attesa di un elemento singolare più che all’incontro con un tratto ugualitario e identificatorio. Il detto uomo, nella cultura, è ciò che da lui ci si aspetta, non c’è alcuna naturalezza in termini d’uguaglianza nel rapporto tra i soggetti.

Il motto di spirito come formazione simbolica è un esempio che consente di constatare la domanda del soggetto all’altro, domanda di ottenere consenso e di costituirsi in quanto tale. Nel motto di spirito il soggetto si rivolge all’altro e impone un lavoro d’accettazione, o no, che segna la relazione in termini di un rapporto messo in scena, attuato – e, per ciò, singolare e soggettivo – che lo mette in salvo dell’avvenimento di qualsiasi generalizzazione nonché oggettivazione ugualitaria.

Il motto di spirito come formazione discorsiva implica il soggetto nella sua responsabilità e apre la breccia necessaria all’ammissione del lavoro dell’inconscio, sempre singolare.

La fratellanza, a partire da un’identificazione ugualitaria, cattura e sposta il processo di singolarizzazione, la sua inaugurazione, annullandola, dando invece origine alla massificazione il cui garante è l’amore al padre. Per il soggetto è la perdita di ciò che è il suo patrimonio, l’irriducibile differenza con l’altro, che la fratellanza esclude.

L’esperienza analitica dimostra che la fratellanza si sposta, dalla ricerca di un termine identificabile e suscettibile di essere oggettivato – per così trasformarsi in un universale – verso una responsabilità propria d’ogni soggetto – il cui consenso implica assumersi le conseguenze della sua elezione.

Il soggetto – in quanto la fraternità sostiene il senso di somiglianza, d’uguaglianza, di identificazione – si orienta verso l’assenza d’ogni criterio ugualitario nel suo rapporto con l’altro, al quale si domanda invece uno spazio aperto, non identificabile, spazio in cui deambula il desiderio e naufraga ogni possibilità di virtuale uguaglianza e somiglianza.

È partendo da questo – chiara dimostrazione di quanto sia determinante il soggetto, nello stile del rapporto con l'altro – che si può stabilire un'altra struttura della fratellanza, della filiazione e dell'amore.

Con il riconoscimento della sua responsabilità, il soggetto assume le conseguenze della sua azione e diluisce il Nome-del-Padre come principio d'identità determinante nei rapporti del soggetto.

Il Nome-del-Padre, svalutato in virtù di questo movimento, produce la caduta delle identificazioni ideali – sostegno della fratellanza – e apre per il soggetto un luogo opportuno alla costruzione del rapporto all'altro in termini di un amore non più sostenuto nell'eguaglianza: un amore in cui il soggetto cerca la breccia opportuna che causi il suo desiderio, regolazione del suo godimento nella singolarità del suo discorso. È questo un cammino necessario verso un'organizzazione sociale diversa dalla massificazione.

Il termine fratellanza suppone quindi un movimento, un lavoro del soggetto che differenzia l'altro dalla sua immagine e dalla sua origine, promuovendo il rapporto necessario perché quell'altro, essendo lo stesso, sia diverso.

È in questo movimento, dove l'altro non autentifica la differenza (*Los signos del goce*, p. 100), che risiede la possibilità di un'altra forma di regolazione del godimento. Ciò fa sì che il soggetto avvenga al posto della differenza ineluttabile, irriducibile, impossibile da nominare nel rapporto con l'altro. Una differenza tramite la quale si potrà costruire una relazione fraterna in cui l'amore cambi segno, in quanto causa di un'altra regolazione di godimento, in virtù della differenza e non dell'eguaglianza.

Oscar Sawicke

Fraternità

Come ogni significante che poggi la sua verosimiglianza su una supposta realtà familiare, la nozione di fratria e il suo valore semantico, sono molto meno stabili di quanto in principio ciò potrebbe sembrare. La famiglia è una realtà complessa, fortemente dipendente dal contesto culturale, sociale, economico, in cui s'inscrive. Nell'uso contemporaneo di fratria per tanto, soprattutto come termine sociologico, psicologico, giuridico o tecnico (ad esempio negli studi medici e genetici) si identifica con il gruppo costituito dai fratelli di una famiglia biologica, includendovi o no i fratelli di eventuali successivi matrimoni, a seconda dei propositi della definizione.

Ma la sua origine più lontana rinvia a un contesto dove la definizione di famiglia era basata molto meno sull'unità domestica, la paternità biologica e l'esclusività dei legami consanguinei che non sul concetto di associazione. In effetti, il *phrater* greco non indicava alcun vincolo sanguineo, neanche l'unità familiare come tale. La parola era usata nell'antica Grecia, per esempio, per riferirsi a un gruppo di amici che si associavano tra di loro per celebrare dei sacrifici offerti agli dei. D'altronde, nella società ateniese la stessa parola, il cui senso era "la terza parte della tribù" era usata per estensione per designare la tribù nonché un certo ordine o classe di cittadini.

La nozione di fratellanza ha, quindi, fin dall'inizio, una forte carica metaforica. In effetti, nella storia degli usi in cui la si è applicata, ella ha raccolto le significazioni più varie. Una gran parte di questi significati si ricollegano con l'introduzione, da parte del cristianesimo, della nozione di una parentela spirituale che compete fortemente (persino aggressivamente all'inizio) sia con la parentela biologica sia con le realtà giuridiche della famiglia romana. In questo modo, la nozione cristiana di fratellanza tra i fedeli costituisce un forte attacco contro la famiglia romana e, più precisamente, contro l'autorità del *Pater*.

Come sapete, l'idea di fratellanza cristiana prende avvio come progetto sociale alternativo dal IV secolo, ancora più a partire del VI secolo, con lo svilupparsi degli ordini monastici.

Nel suo uso più generalizzato, la nozione di fratellanza può toccare diversi contesti sempre che si voglia mettere in rilievo l'idea di un legame tra uguali. La sua intensità è legata all'induzione di un sentimento di amore, il che suppone al suo interno un vincolo il cui contenuto libidico può prendere diverse forme, ma che ne è sempre implicato. Circa la modalità del vincolo amoroso in questione, si tratta ovviamente dell'amore tra uguali dal quale la realizzazione sessuale è in principio esclusa, con le riserve più o meno sintomatiche che conosciamo, che non smentiscono l'esclusione basica dell'atto sessuale all'orizzonte come un tabù. La logica implicita è questa: si suppone che i fratelli si amino più di chiunque altro. L'idea che prende corpo è che quando un certo numero di persone (presi due a due o collettivamente) si considerano uguali e sono unite da un amore particolarmente intenso, si chiamino fratelli. Poi la prescrizione della fraternità si assolve più o meno attivamente per sostenere le promesse dell'amore e dell'uguaglianza che spesso si converte in un imperativo per escludere la differenza o la disuguaglianza.

Tuttavia, l'ideale di fratellanza ha anche altre espressioni, come quella politica. Esiste un singolare caso storico in cui la fratellanza divenne un significativo padrone, investito di potere e carico di conseguenze di ogni tipo. Ci riferiamo ovviamente alla Rivoluzione Francese. In quell'occasione si trattava dell'esplicito progetto di creare una società nuova, basata sui vincoli che non fossero quelli dell'amore disuguale tra il monarca e i suoi sudditi, ma sull'amore tra uguali. La stessa divisa era usata per sostenere l'idea di una indivisibilità della nazione rivoluzionaria e naturalmente per combattere attivamente, fino alla morte, ogni tentativo di allontanarsene, di ritornare a qualsiasi tipo di non uguaglianza.

Ma prendiamo il caso della Rivoluzione Francese non tanto in se stesso, ma come un esempio dei paradossi della fraternità e dei limiti di quel supposto amore tra uguali. Paradossi che si accentuano quando si tratta di un progetto di tipo politico o religioso.

Per cominciare, l'origine della fraternità rivoluzionaria, dove l'assassinio dei rappresentanti dell'Antico Regime svolse un ruolo simbolico fondamentale, anche come intervento sul reale del godimento, non dev'essere considerato soltanto come contingenza storica, ma piuttosto come la manifestazione di una (tensione) strutturale. In effetti, non si tratta soltanto del potere trasformatore e fondante di un Leviatano hobbesiano, ma prevalentemente dell'assassinio selettivo delle figure dotate di una funzione precisa e che implicavano in un modo o nell'altro i sembianti paterni.

In effetti, al di là della loro significazione più strettamente politica, la natura dell'odio che si scatena, specialmente rivolto contro le figure del re e del suo entourage, risulta inspiegabile senza ricorrere a un discorso in cui risuonano le denunce contro un padre che gode. Si tratta, né più né meno, del paradosso in cui il massimo rappresentante della legge si costituisce per il popolo nella figura della sua più arbitraria trasgressione.

Ecco come la costituzione della fraternità repubblicana replica curiosamente la costituzione della società tra uguali (simili) nel mito freudiano di *Totem e tabù*. La contemporaneità dell'appello sadiano a una repubblica alternativa, basata sul diritto al godimento, messa in rilievo da Lacan nel suo *Kant con Sade (Scritti)* rivela chiaramente quanto le sia intrinseca la questione del godimento. E rende altresì visibile che l'esclusione di quel godimento, una delle chiavi dell'uso e dell'abuso del termine fraternità, si trova alla base del furore intollerante che sarebbe sfociata in una epidemia inarrestabile di assassini.

Se la Rivoluzione Francese ha qualcosa del mito freudiano compiuto, essa fa vedere fino che punto ciò sia realmente un mito: ogni tentativo di realizzazione, effettiva o simbolica che sia, dell'assassinio del padre che gode, ha delle conseguenze molto diverse da quella della stabilizzazione di un legame di silente complicità basato, secondo Freud, sulla generalizzazione della colpa. L'attacco contro i sembianti paterni, qualunque essi siano, genera i suoi propri paradossi. Questo non è raro, dato che la soluzione data dal padre consiste in un dispositivo che stabilizzi in un qualche punto, quegli stessi paradossi. Punto che possiamo considerare sia nella prospettiva del punto di capitone, sia in quella del nodo (in quest'ultima si accentua la varietà delle soluzioni possibili così come l'equivalenza con delle soluzioni che non passano necessariamente per i significanti paterni).

In ogni caso il problema che il sembiante paterno cerca in un qualche modo di risolvere è che il vincolo del desiderio con la legge possa includere qualche forma di annodamento con il godimento, operazione il cui risultato sia quello di consentire una regolazione. La soluzione inerente al sembiante paterno implica il riconoscimento di una forma di eccezione (è questa la dimensione che accentua Lacan nella sua analisi logica del mito freudiano con le formule della sessuazione). Vale a dire che si tratta di una regolazione del godimento che mira certamente alla sua moderazione repressiva e non di meno al suo orientamento attraverso l'ideale, ma che, nello stesso tempo, crea un margine perché il godimento come tale sia riconosciuto, tollerato, rispettato,

senza che ciò, necessariamente, condanni chi enuncia la legge della castrazione all'impostura.

Per Lacan, il riconoscimento del godimento nella figura paterna, non è motivo di scandalo. Al contrario, suppone persino un elemento prezioso di orientamento possibile per il figlio (*père-version*).

Negli ultimi anni il termine di fratria ritorna con forza nel dominio della psicologia, la sociologia, i testi giuridici. Possiamo considerare tutto ciò un correlato della perdita di peso dei sembianti paterni. In effetti si constata che, nei testi giuridici o psicologici, si parla di fratria come di un'unità da preservare al di sopra delle scissioni della famiglia, al di sopra delle sue discontinuità. Di fronte agli *alias* riguardo ai quali la figura paterna appare sottomesa nel discorso contemporaneo, facendo sì che questa valga solo come figura presente che paradossalmente però si assenta spesso nei processi di separazione, l'unità della fratria – intesa come gruppo d'identificazione e come comunità amorosa, punto di riferimento fondamentale nell'educazione del bambino – tende a rinforzarsi.

Per ultimo, è lecito interrogarsi sugli effetti sintomatici che porterà la recente introduzione dell'uguaglianza tra i sessi in un panorama parentale finora dominato dalla differenza tra i sessi e dalla disparità tra le generazioni. L'adozione o concezione di bambini attraverso diversi mezzi in seno a famiglie omosessuali, suppone un attacco frontale – più di quanto possa sembrare giacché ciò si presenta in modo estremamente sottile – contro le premesse del dispositivo concreto che finora veicolava la trasmissione del Nome-del-Padre. La differenza o l'alterità implicite nella prospettiva della paternità, competono oggi con l'amore tra uguali. Nello stesso tempo, le tensioni proprie della reintroduzione di una qualche differenza o alterità in questo ambito appena definito, cominciano a generare delle situazioni nuove ancora poco studiate. Il problema è che sia la differenza sia la disuguaglianza fungevano da veicoli per una logica dell'eccezione che non potesse essere collocata in qualche modo, favorendo un certo tipo di annodamento. Le conseguenze che una tale novità avrà nella regolazione del godimento si ripercuoterà a livello sintomatico, ovviamente, ma come? Ebbene, ciò sarà ancora da vedere.

Eric Berenguer

Frustrazione, privazione, castrazione

L'originalità di Lacan nel trattamento della nozione di oggetto in psicoanalisi è consistito nella realizzazione di una prima operazione di svuotamento, una decostruzione analoga a quella realizzata sul soggetto dell'inconscio. Ogni discussione sul ruolo dell'oggetto nell'economia psichica deve partire da una premessa definitiva: la nozione di una mancanza. La mancanza di oggetto, come condizione per la ri-costruzione del concetto di oggetto, prefigura nei primi anni del suo insegnamento ciò che quasi due decenni più tardi verrà condensato nella tesi definitiva dell'inesistenza del rapporto sessuale.

La mancanza di oggetto, come nozione generale che Lacan considerò necessaria per "derealizzare" l'oggetto subisce a sua volta una complessificazione quando viene articolata coi tre registri con cui l'esperienza analitica deve essere studiata: il simbolico, l'immaginario e il reale.

Da un punto di vista molto ampio, e seguendo il primo orientamento hegeliano di Lacan, si può dire che il simbolico, in quanto assassinio della cosa, apre alla dimensione della mancanza. Questa è un'affermazione valida per l'essere parlante in genere, ma insufficiente per capire come la mancanza opera sulla soggettività e sui fenomeni clinici. Ecco perché la nozione di mancanza viene declinata secondo tre modalità che permettono di capire la funzione dell'oggetto nella sessualità umana: la frustrazione, la privazione e la castrazione. Allo stesso tempo, come vedremo, questi termini presentano precise connessioni con il concetto di Nome-del-Padre e con le varianti simboliche, immaginarie e reali della funzione paterna.

Delle tre modalità della mancanza, la frustrazione corrisponde ai legami più primitivi tra il bambino e la madre. Tuttavia, e nonostante lo stesso Lacan l'abbia così stabilito, questa considerazione evolutiva non può eludere due fatti fondamentali: da una parte il fatto che le tre mancanze sono articolate, di modo che, come nel nodo borromeo, nessuna di esse può essere concepita isolatamente. Dall'altra, la logica che permette di capire il meccanismo della frustrazione (come quello della privazione e della castrazione) è stata proposta da Lacan in un momento del suo insegnamento in cui attribuiva una funzione

determinante alla sincronia della struttura e dell'ordine simbolico. Comunque, l'oggetto implicato nella frustrazione, il seno, può essere una ragione per parlare, in primo luogo, della frustrazione.

Anche se su un piano originario del rapporto tra il bambino e la madre si può riconoscere l'incidenza dell'oggetto in quanto reale, appare evidente che tale oggetto viene trasformato velocemente sotto l'azione di una dialettica in cui l'ordine simbolico si presentifica e mostra la sua efficacia nella costituzione della soggettività. Tale dialettica, quella della domanda, associa la relazione reale con l'oggetto con una relazione simbolica. In altri termini, l'oggetto del bisogno diventa un segno di amore, un dono che fa della madre un essere onnipotente che può rifiutare l'oggetto. La frustrazione è un'esperienza che si collega all'amore e anche all'ordine simbolico in un doppio senso. Da una parte, per il fatto che nella frustrazione il soggetto è colpito da una mancanza che è tale soltanto nella misura in cui acquisisce il suo valore sullo sfondo del simbolico e, dall'altra, in quanto l'ordine simbolico è in se stesso frustrante perché suppone la cancellazione dell'oggetto reale.

Tuttavia è fondamentale non perdere di vista il fatto che la frustrazione suppone che il desiderio si mantenga, e che il padre è destinato a essere colui che dona simbolicamente l'oggetto mancante, ciò che è soprattutto evidente nell'Edipo femminile. Se nell'esperienza di frustrazione la madre possiede la potenza reale di dare o negare l'oggetto che simbolizza il suo amore, il padre, in un tempo successivo, sarà la potenza simbolica in grado di rimediare a questa frustrazione, tramite un dono che negativizza definitivamente l'oggetto: il dono di ciò che non ha.¹ Il padre come donatore simbolico "riposa" sull'esperienza primitiva della frustrazione.

La privazione è un termine che si iscrive necessariamente nel contesto del complesso di Edipo e del suo fondamento, il complesso di castrazione. Innanzitutto, il concetto di privazione rimanda all'assenza di pene nella donna, ma l'originalità dell'analisi di Lacan consiste in dimostrare che questa mancanza (come già era stato avvertito da Freud) non è colta come una mera esperienza percettiva, come un'apprensione empirica di una supposta carenza reale. Una volta in più, come abbiamo visto quando ci siamo riferiti alla frustrazione, la nozione del Nome-del-Padre sta sotto questa seconda modalità della mancanza, da cui, soltanto a partire da una simbolizzazione del reale, può

¹ Come esempio, ammesso che la barriera che separa il non avere dall'avere è molto stretta, e la ripositivizzazione dell'oggetto si produce in certi casi con molta facilità, può introdursi nella relazione padre-figlia una modalità perversa del dono che genera quadri isterici molto gravi. Ciò è particolarmente notevole quando fallisce la rimozione del padre donatore.

accedere alla soggettività. Vale a dire che senza l'intervento del significante fallico nell'economia mentale del bambino e la bambina, la nozione di privazione manca di ogni senso. Il fallo è l'oggetto simbolico che può introdurre un buco nel reale del corpo femminile. Intesa in questo modo, la privazione è considerata da Lacan come una nozione centrale e decisiva per "[...] ogni progresso dell'integrazione dell'uomo così come della donna al proprio sesso [...]" (*Sem. IV*, p. 407). È a partire da questa nozione di privazione che Lacan rielabora l'importanza decisiva della captazione della differenza sessuale che Freud scoprì nei suoi studi sul complesso di Edipo: la scoperta di detta privazione nella bambina da parte del maschio, l'assunzione di quella mancanza da parte di lei.

La privazione, come la castrazione, è un concetto che deve essere affrontato mediante una doppia entrata. Una è quella che riguarda l'elaborazione, normativa o patologica, che il soggetto infantile realizza dei dilemmi decisivi tra il sesso e il linguaggio. L'altra, è quando si prende come punto di partenza l'incidenza della privazione nella donna situata in posizione di madre. Se si uniscono le due entrate, si può verificare chiaramente come privazione, frustrazione e castrazione si annodano e confluiscono nel modo specifico in cui la mancanza ha luogo nella vita psichica femminile. La privazione orienterà la domanda di fallo della bambina verso la madre, e la frustrazione che deriverà da questa domanda la ricondurrà verso il padre. Indirizzata adesso verso lui, la domanda dovrà essere elaborata come castrazione, ciò che tra le altre cose permetterà che la frustrazione diventi ammissibile grazie allo stabilimento nell'inconscio dell'equazione simbolica fallo=bambino.

Tuttavia, il desiderio che Freud scoprì sotto il termine di *Penisneid* sussiste, ciò che apre la possibilità d'accesso della donna all'uomo ed eventualmente alla maternità. È a partire da questa persistenza dell'invidia fallica nella madre che il bambino può cogliere ciò che lui è per lei, e sperimentare il fallo come ciò che occupa il centro del desiderio dell'Altro. Ciò introduce tutta una varietà di catture immaginarie e imposture di diversa indole destinate a fare sì che il bambino si offra come simile a quell'oggetto che manca alla madre. Nel caso del maschio questa situazione reggerà fino al momento in cui fa il suo ingresso il pene reale del bambino, ciò che lo confronta con la castrazione circa la sua insufficienza nel rispondere al desiderio materno. A questo punto, la funzione del padre risulta determinante, e Lacan la denomina reale in quanto si tratta del padre che deve apportare il proprio desiderio genitale per soddisfare la madre e dispensare il bambino della sua insostenibile impostura. Perché denominare castrazione questo modo di intervento paterno? Per-

ché consiste nell'annullamento temporaneo del pene del bambino, ciò che gli permetterà in un tempo successivo di potere accedere a una "piena funzione paterna, vale a dire essere qualcuno che si sente legittimamente in possesso della propria virilità" (*Sem. IV*, p. 397). Questa legittimità suppone l'articolazione del desiderio con la legge, ciò che distingue la funzione paterna "piena" della mera procreazione.

La subordinazione del funzionamento della frustrazione, della privazione e della castrazione all'iscrizione del significante primordiale del Nome-del-Padre, si dimostra in modo molto diretto quando la forclusione impedisce l'operatività di detto significante. Non disponendo del complesso di Edipo come marchio della soggettività, le tre modalità della mancanza si manifestano profondamente alterate, sia per le severe difficoltà di simbolizzazione che hanno luogo, sia per le gravi conseguenze sintomatiche nella posizione sessuale del soggetto, anche in quei casi in cui esiste un accesso all'oggetto sessuale e alla procreazione.

Gustavo Dessal

Funzione

Lasciamo da parte la funzione degli atomi e delle cellule, in tutte le loro organizzazioni, perché non si è mai vista in quei domini la funzione simbolica di cui trattiamo qui, che stabilisce ciò che fa funzionare un vincolo di convivenza sufficiente tra uomini, tra uomini e donne, tra donne, tra bambini e tra i bambini e gli adulti. Da quando si nasce fino a che si muore.

I saggi di ogni epoca e regione si sono resi conto che il predicato costume o legge o comandamento, designava tale funzione, in modo sufficientemente generalizzabile per quegli animali che si parlano tra loro in una maniera tale che risultano umani. Risultano umani precisamente perché si riconoscono così anche quando si mettono a distanza o si separino “per sempre”, in un sempre limitato alla finitezza corta della vita, perché la trasmissione della funzione simbolica che supportano segue i propri cammini, indifferente a quei disagi e sempre aperta a ciò che le si iscrive.

Per questo, mettiamo decisamente da parte le funzioni macchinali, le funzioni automatiche, le funzioni dei computer, le funzioni dei dispositivi di valutazione e torniamo al nostro latino, lingua giuridica per eccellenza e alle cariche e ai suoi funzionari.

Ci sono cariche, chiamate così, perché chi si iscrive in esse, il funzionario, riceve una carica, che Lacan chiamò debito simbolico, e se realmente è funzionario e fa funzionare la funzione della carica, allora “funzione” dice ciò che vuole dire, che funzionare è liberarsi dall’obbligo contratto, adempiendolo (*functionem*, da *fungor*).

A mo’ di esempio e per illustrare il lettore, se in uno Stato, con le sue molteplici cariche gerarchizzate, i suoi “funzionari” non funzionano, non si liberano dei loro obblighi adempiendoli, sarebbero degli impostori, dediti, per cominciare, a mentire e a rubare. È un esempio e il lettore non deve vedere in esso nessuna allusione al profilo dei funzionari politici degli ultimi periodi, la cui disinteressata opera è sempre più riconosciuta dalla allegria crescente dei popoli.

Ma quello che non è un esempio, è quello che mostra la psicoanalisi, cioè: 1) che un padre lo è soltanto se si fa funzionario della carica “paternità” e si

libera dei suoi obblighi dal momento che li adempie; 2) che se quella carica è occupata da una impostura, ritornano con quel fallimento della discendenza simbolica, le “malattie mentali” che escono alla luce con la rottura dei legami sociali: solitudine depressiva, panico, ira, perdita di attenzione, anoressie, bulimie, compulsioni, tossicodipendenze, posizioni perverse, psicosi, fenomeni psicosomatici... e per generalizzare, l’aumento della debilità mentale e la miseria sociale; 3) che la logica 1) e 2) è la stessa in tutte le cariche, si tratti del presidente, del re, dell’imperatore, del rappresentante del popolo o di un dio in terra.

I saggi anche si sono resi conto che c’è un problema a partire dal fatto che il funzionario riflette l’immagine di sé nella carica che assume e che la più probabile infatuazione che ne consegue sempre lo fa errare nell’adempimento della sua funzione, che esige, come sempre si è detto, di un maggiore distacco di sé a misura che si avanza nel proprio esercizio. È ciò che la psicoanalisi ha precisato nel segnalare la sostanza narcisistica di quella credenza immaginaria nella carica che comporta sempre quella di crederci io.

Per questo, l’elaborazione matematica e logica della nozione di funzione è cruciale per la psicoanalisi e non deve essere consegnata a nessun impiego monopolistico e macchinale. È che permette di deimmaginarizzare le cariche scrivendole come la f della funzione simbolica, per qualsiasi valore che venga a iscriversi in una variabile x .

In questo modo, la funzione, come supposizione, è anteriore al suo argomento e si tratta di vedere, come che in quest’ultimo si iscriva, la possibile realizzazione efficace delle sue applicazioni. Le applicazioni sono molteplici nella sua portata e provengono da un dominio aperto, ma ciò che è costante della funzione simbolica si può precisare, nel corso della sua definizione. Difatti, quello che la funzione simbolica dice sempre (mai se quello che si iscrive nel suo argomento è un numero o una percentuale) è che se e solo se quello che si iscrive, di tutto ciò che c’è in giro, nel suo argomento è un supposto soggetto parlante, c’è un’applicazione del suo “dominio” al “codominio” di almeno un altro soggetto supposto parlante, detto vincolo sociale e fondato perché in qualche punto della stessa esiste il valore che la limita in un dire di no.

La si può chiamare la funzione delle tradizioni o quella delle leggi o quella dei Nomi del Padre o delle Ragioni o degli Dei o dei soggetti dell’inconscio perché è un fatto che le sue applicazioni, nel dipendere dall’iscrizione di ogni singolarità soggettiva, danno luogo a una molteplicità diversa malgrado gli iscritti in ognuna immaginino che la propria, essendo la migliore essendo l’u-

nica, dovrebbe essere l'unica per tutti, prima con le buone... e poi, non si sa come, come se tutto continuasse allo stesso modo, con le cattive.

È difficile denominare la funzione senza che precipitino credenze immaginarie che non sono quelle di tutti. Per questo, alla nostra $f_{no}(x)$, diciamo che la leggiamo come funzione simbolica o il simbolico come funzione e così chiunque può collaborare nel suo dispiegamento servendosi di essa in un modo che non potrebbe mai essere quello di una burocrazia automatica.

Si osservi che, indipendentemente dagli enunciati diversi della legge, che non sono mai stati uguali per tutti e lasciando da parte le dispute sulle sue interpretazioni, dato uno qualsiasi in cui si enunci un no, almeno due possono fare con quella terzità un patto, ciò suppone, perché si metta in moto, un atto di buona fede, cieco, con la conseguenza di una fiducia reciproca, nel senso che i due si ammettono nei propri immaginari, ampliandoli realmente.

Al riguardo, la psicoanalisi ha dato qualcosa ai saggi:

- che l'atto di buona fede, cieco, non è una credenza immaginaria ma l'annodamento del soggetto dell'argomento alla funzione simbolica nell'inconscio;

- che come soltanto indaga tale questione in un soggetto, è venuta a ricordare a quei saggi, fossero profeti, teologi, filosofi o scienziati, che la creatura reale umana viene al mondo senza legge e che la creatura della tecnologia scientifica verrà al mondo ugualmente senza legge e ambedue senza legame sociale pre-stabilito;

- che prima che quella creatura creda che $f_{no}(x)$, si situa negli antenati, negli dei, in un Dio o nella Ragione, si deve iscrivere in essa secondo le vicissitudini di qualche uomo e qualche donna concreti che si presentino per farsi carico di essa. Sì, almeno due funzionari iscritti nella carica, diversi sessualmente, ognuno responsabile, a modo suo, di farsi carico di che la creatura è un prodotto di un incontro di sessi diversi e quindi qualcosa senza legge, perché in quell'incontro niente si iscrive nell'argomento per una funzione la cui costante no, come vediamo, è anche quella della sua costante inettitudine per una applicazione che fosse quella della relazione sessuale.

Per questo dichiariamo che si deve scrivere sulla lavagna trascendentale, in neretto, perché non ci siano riflessi, la funzione simbolica come $f_{no}(x)$, ma immediatamente, perché è un fatto che sempre si sono iscritti nell'argomento soggetti di godimento sessuali disgiunti, uomini e donne, bisogna scrivere che le sue applicazioni, se il valore in x è "maschile", si fanno carico-padre, ma se il valore in x è "femminile", si fanno carico-madre e che tra entrambe le ap-

plicazioni non può esserci altro che il malinteso, poiché non impiegano il no nella stessa maniera.

Di fronte alla solitudine della creatura umana, sintomo senza legge, servirsi, quando si può, della funzione simbolica, ma in una applicazione che fosse quella di mitigare quel malinteso, dando luogo alla realizzazione amichevole della differenza che lo abita.

Juan Carlos Indart

G come...

Godimento

La relazione fondamentale tra godimento e Nome-del-Padre si riassume nella formula secondo cui il Nome-del-Padre in psicoanalisi “è uno strumento che risolve il godimento attraverso il senso”.¹

Ne *Lo stordito* (*Scilicet 1/4*, p. 357) Lacan dice di aver introdotto il Nome-del-Padre nello scritto *Una questione preliminare* dove raccoglie la sua rilettura dell’Edipo freudiano con la formula della metafora paterna. Qui il Nome-del-Padre al singolare è il significante che metaforizza il significante del Desiderio della Madre, sostituendosi a lui. Così il Nome-del-Padre cancella il godimento attraverso il significante per generare la sua restituzione regolata sotto forma della significazione del desiderio. Ora, questo principale significante è innanzitutto metafora della presenza del padre, qui pesa nella sua forma discorsiva, attraverso la parola della madre. In queste condizioni è “in quanto tale morto, mortificato dal discorso” (*Della natura dei sembianti*, in *LP*, n. 13).

La metafora paterna riunisce così in essa tre versanti della teoria freudiana: il mito di Totem e Tabù e il padre come morto, l’Edipo, e il complesso di castrazione. Il Nome-del-Padre in quanto strumento metaforico è il significante che nell’Altro, come luogo del linguaggio, ha la funzione di un capitone che lega il significante e il significato, il desiderio e la legge, il simbolico e l’immaginario.

Da questa concezione strutturale sorgono due conseguenze. La prima implica che il significante del Nome-del-Padre rende l’Altro consistente, è il “significante che nell’Altro, in quanto luogo del significante, è il significante dell’Altro, in quanto luogo della legge” (*Scritti*, p. 579). La seconda consiste nel potere del simbolico che, mortificando il godimento, lo fa passare al significante senza resto.²

Più tardi Lacan introduce $S(A)$ da leggere come “il significante di una mancanza nell’Altro” (*Scritti*, p. 821), responsabile tanto di una inconsisten-

¹ J.-A. Miller, “Annexes, Notice de fil en aiguille” (*Sém. XXIII*, p. 240).

² Cfr., J.-A. Miller, “I sei paradigmi del godimento” (*Paradigmi*).

za dell'Altro. Come lo ha messo in evidenza Jacques-Alain Miller, il Nome-del-Padre non è più il significante della legge nel luogo del linguaggio, ma si riduce a essere soltanto un nome tra gli altri a cui vi si sostituisce, come un tappo. Questo apre la via alla pluralizzazione dei Nomi-del-Padre. I nomi propri vengono a occupare il posto lasciato vuoto da $S(A)$. Tuttavia il nome proprio prende l'essere del soggetto come già morto, poiché è il nome che si troverà sulla tomba (*Della natura dei sembianti*, in *LP*, n. 13). Come designare l'essere del soggetto non come soggetto morto ma per ciò che in lui resta di vivente? Per rispondere a questa domanda Lacan introduce il concetto di godimento che viene al posto di un essere "che appare in qualche modo in difetto nel mare dei nomi propri" (*Scritti*, p. 823). In questo posto viene l'oggetto *a* come nome di godimento del soggetto, "un nome che non costituisce una metafora, è il nome in cui il Padre e il godimento sono inclusi assieme" (*Della natura dei sembianti*, in *LP*, n. 13).

Nel Seminario *L'angoscia* Lacan supera lo scoglio derivante dal trattamento del godimento tramite la via metaforica e opera una prima disgiunzione tra l'Edipo e la castrazione" (*Introduzione al Sem. X*). L'angoscia di castrazione nell'uomo non è più correlativa alla minaccia proveniente dal padre, ma attiene alla detumescenza dell'organo. L'oggetto non sarà ormai più correlato alla legge e al desiderio, ma un oggetto il cui lo statuto è anteriore alla legge e alla sua significazione fallica. Jacques-Alain Miller lo formula così: "Nei confronti dell'oggetto che è quello del desiderio legge, l'oggetto organo, il piccolo *a*, non è determinato dall'interdizione [...] ma dalla pura e semplice separazione" (*Ib.*). Così tramite la via dell'angoscia Lacan elabora la funzione dell'oggetto *a* e circoscrive il godimento singolare del soggetto che sfugge all'operazione universalizzante del padre.

L'anno successivo Lacan farà un passo in più polverizzando l'unico Nome-del-Padre per introdurre la pluralità dei Nomi del Padre. Passaggio che comporta una relativizzazione del Nome-del-Padere ma che tocca anche al suo statuto di funzione. Se il Nome-del-Padre si scrive come una funzione $NP(x)$, in ogni caso si tratta di sapere ciò che viene per il soggetto al posto della variabile per completare la funzione. Da cui la molteplicità. Nel prolungamento di questa elaborazione Lacan invertirà la categoria del significante-padrone come S_1 che può sopportare la funzione. Questa funzione del significante-padrone permette a Lacan di disgiungere definitivamente il mito di Edipo dalla castrazione.

Ne *Il rovescio della psicoanalisi* l'Edipo e *Totem e tabù* sono concepiti come dei miti che tentano di render conto della perdita del godimento. Que-

sta perdita, introdotta naturalmente dalla ripetizione del S1, produce l'oggetto *a*, l'oggetto più-di-godere, come pura entropia. Il godimento non è più una zona interdotta a cui si accede solo tramite la trasgressione, bensì una perdita che risulta tramite l'operazione del significante sul corpo. Possiamo godere solo di pezzettini di godimento recuperati sotto forma di oggetto *a*.

Il padre dell'Edipo non è più l'agente della castrazione, ma il velo che fa credere al godimento interdotta. L'assassinio del padre di *Totem e tabù* nasconde il godimento come impossibile. Separata dal mito, la castrazione diventa "[...] l'operazione reale introdotta dall'incidenza del significante, qualunque esso sia, in rapporto con il sesso. E va da sé che essa determina il padre come essendo questo reale impossibile come abbiamo detto" (*Sem. XVII*, p. 159).

Lacan sceglierà in seguito la via della logica per render conto del reale sessuale nel *parlessere*. La logica permette la dimostrazione del punto d'impossibile in quanto reale. Il reale in gioco nella psicoanalisi si specifica come scrittura impossibile del rapporto sessuale. Il fallo come grande phi, prende qui valore di "funzione che supplisce al rapporto sessuale" (*Scilicet 1/4*, p. 357). Lacan costruisce così la logica della sessuazione secondo il modo d'iscrizione degli esseri sessuati, al posto dell'argomento della funzione.

Divide da una parte, sul versante maschile, l'Uno che si eccettua dalla funzione tramite un dire che non ha la funzione fallica. È nell'esistenza dell'Uno che nega la funzione che Lacan identifica alla funzione del padre (*Sem. XX*, p. 78). Attraverso questo limite della funzione può allora apparire il possibile dell'operazione di castrazione che domina l'insieme di Tutti coloro che si iscrivono come ogni-uomo. Il godimento si iscrive qui nella funzione fallica. In questa logica dell'Uno e del Tutto "si riassume tutto ciò che riguarda il complesso di Edipo" (*Scilicet 1/4*, p. 357). Per contro dal lato femminile non tutto il godimento si assoggetta alla funzione della castrazione. Per cui non c'è un limite dato dall'eccezione, questo apre verso la serie illimitata, non permettendo nessuna universalità. Il godimento femminile non si iscrive dunque in una logica dell'al di là dell'Edipo. Le donne hanno un rapporto con il fallo ma anche con S(A) come Altro radicalmente Altro (*Sem. XX*, p. 79). Rapporandosi al buco nel simbolico il godimento femminile trova una supplenza nell'amore.

In questo senso il godimento femminile fa valere l'amore come supplenza del rapporto sessuale che non esiste, come impossibile unione dell'Uno con l'Altro, là dove il godimento fallico riconosce il suo scacco all'uscita dell'Uno autistico del godimento.

Questa logica che restituisce alla sessualità femminile il suo posto al di là del Padre, e la distingue così radicalmente dalle coordinate maschili, non fa che accentuare “il senza-speranza del rapporto sessuale tra i sessi”.³

Lacan sarà portato dalla logica del non-rapporto sessuale a concepire il legame tra il simbolico, cioè la parola, l’immaginario che riguarda la consistenza del corpo e il reale che esiste tra i due altri, a partire dal nodo borromeo. I tre registri resi omogenei sono annodati, ma se si slega uno dei tre gli altri si sciolgono. È la proprietà borromea. In un primo tempo Lacan sostiene che il simbolico, l’immaginario e il reale fossero i nomi del padre, “i nomi primi in quanto nominano qualcosa” (*R.S.I.*, lezione del 11 marzo 1975). Ora, ci possono essere un numero indefinito di nomi del padre, come un numero indefinito di anelli di corda annodati nel nodo borromeo, ma “in quanto essi sono annodati, tutto poggia su di uno, su uno in quanto buco, esso comunica la sua consistenza a tutti gli altri” (*R.S.I.*, lezione del 15 aprile 1975). Così il Nome-del-Padre non è il privilegio di una sola consistenza. Una consistenza fa funzionare il Nome-del-Padre a partire da quattro consistenze annodate in modo borromeo, li distingue tramite una nominazione. La funzione di nominazione si supporta sul quarto anello “la nominazione è un quarto elemento” (*R.S.I.*, lezione del 13 maggio 1975) dice Lacan. Da quel momento vediamo sorgere una ridefinizione della funzione del Nome-del-Padre “che è di dare un nome alle cose con tutte le conseguenze che ciò comporta fino a godere particolarmente” (*R.S.I.*, lezione del 11 marzo 1975, *Op. cit.*, p. 21). L’atto di nominazione propria della funzione del padre “non è la comunicazione. È qui che la chiacchiera si lega a qualche cosa di reale” (*Ib.*, p. 19). Attraverso la nominazione il Nome-del-Padre è uno strumento che fa legame non con l’Altro, ma “tra il senso e il reale” e così “associa il simbolico e il reale” (*Pièces détachées*, lezione del 17 novembre 2004). Il più-di-godere, in queste condizioni, come nocciolo elaborato del godimento, è una *père-version*, conseguenza della nominazione.

In questa prospettiva l’operazione analitica, per come può essere concepita a partire dall’ultimo insegnamento di Lacan, comporta un uso della funzione della nominazione per dei fini di decifrazione. Servirsi della funzione di nominazione per decifrare il nome di godimento incluso nel sintomo, fino alla *père-version* singolare del soggetto, non è forse la buona maniera di servirsi del Nome-del-Padre a condizione di farne a meno di crederci?

Esthela Solano-Suarez

³ J.-A. Miller, “Annexes, Notice de fil en aiguille”, *Op. cit.*

Guerra

“[...] come fare perché le masse umane, votate allo stesso spazio, non solo geografico, ma talvolta familiare, restino separate?”¹ Tutte le guerre – delle nazioni, dei clan, delle famiglie – mettono in evidenza la questione posta da Jacques Lacan. Ma ecco che si evidenzia una differenza. Le guerre dei padri sarebbero (guerre) di conquista per la sopravvivenza dei propri membri, per la loro sicurezza, per il loro onore. Le guerre dei figli sarebbero (guerre) di vendetta per farsi un nome che restauri o sostenga l’ideale del padre, oppure per tentare di disfarsene tanto esso può risultare ingombrante. I figli riprenderebbero le guerre là dove i padri le hanno lasciate. La storia contemporanea mostra come i figli possano imporre la punizione al di là delle leggi che i padri avevano assunto come limite. Il pretesto: i padri non avevano trattato il male, lasciandolo al suo posto, minaccioso per tutti.

Il declino degli ideali è sovente messo in primo piano nei discorsi contemporanei per spiegare questo scatenamento guerriero disordinato e multifocale, e anche per giustificare l’aumento, la crescita dei razzismi e della segregazione. Abbiamo finto d’esserci sorpresi e di ignorare quello che Freud aveva magnificamente dimostrato nel suo *Il disagio della civiltà*: dietro lo schermo della civilizzazione, che partecipa della pacificazione del rapporto tra gli uomini, niente cambia dei loro istinti fondamentali. I vincoli sociali, il sistema educativo, persino l’esercito, sono parte di un tentativo di canalizzare queste forze istintive trovando loro degli esiti accettabili e gestendo al meglio il “resto”, inerente a tutto il gruppo sociale. Ma la deregolamentazione dei legami sociali come la rimessa in questione del padre nella sua idea di Nazione, ravvivano le tensioni fra i gruppi di uno stesso Stato, fanno risorgere i rancori e gli odi rimettendo allo scoperto le promesse di vendetta. Ecco di nuovo ed inesorabilmente gli uomini pronti ad impegnarsi per il peggio tanto sentono che le reti della guerra si richiudono attorno a loro.

¹ J. Lacan, *Sul bambino psicotico* (LP, n. 1, p. 13).

Nello specchio, il riflesso - Fra le virtù che Sun Tsu distingue nel guerriero, segnala l'amore per i compagni d'armi ma soprattutto, "l'amore per gli uomini".² Non è il minore dei paradossi dire che per battersi bene in guerra è necessario amare gli uomini. Lacan, dopo Freud, ha sottolineato la ferocia contenuta in questo comandamento: "Ama il prossimo tuo come te stesso" (*FO*, 10, p. 597).

Freud non lascia altra alternativa se non quella di prendere sul serio che "la più profonda essenza degli uomini" (*FO*, 8, p. 129) è la spinta all'egoismo, alla crudeltà, alla distruzione. Questi moti persistono nel nostro inconscio e Freud non esita a dire che se noi fossimo giudicati a partire da questi processi, saremmo considerati alla guisa degli uomini delle origini, come "una masnada di assassini" (*Ib.*, p. 145). Egli accentuerà ancora queste tendenze morbose nell'uomo nel suo *Disagio* mostrando come utilizza il suo prossimo in vista di soddisfare il suo bisogno d'aggressione, di "abusarne sessualmente senza il suo consenso, sostituirsi a lui nel possesso dei suoi beni, umiliarlo, farlo soffrire, torturarlo e ucciderlo" (*FO*, 10, p. 599).

Il prossimo è questo essere malvagio in cui la presenza della cattiveria è la "conseguenza del comandamento dell'amore del prossimo" (*Sem. VII*, p. 236). La violenza, l'aggressività diretta verso il prossimo è un'altra modalità della violenza rivolta contro se stessi. Nel faccia a faccia mortale prodotto dalle situazioni di guerra l'altro cosa domanda? Uccidimi o risparmiami? È l'eco dell'ambivalenza che gli può essere fatale e che Freud ha individuato per il soldato: uccidere o essere ucciso. La guerra costringe l'uomo ad esprimere la violenza contenuta in lui contro il suo prossimo, nello stesso tempo in cui si sente vincolato a un altro comandamento indicato dall'interdetto: "Tu non ucciderai!".

La morte ricevuta è l'altro versante della morte data. La pallottola riflessa sullo specchio ritorna su colui che l'ha destinata all'altro. Questa non è che una delle varianti del capovolgimento dell'arma, una forma altruista del sacrificio della propria vita.

La relazione di esclusione, "o io o lui", messa in evidenza nell'aggressività inerente il narcisismo trova il suo parossismo nelle situazioni di guerra. Una guerra che non può essere che speculare. Questa radicalità dell'aggressività immaginaria si dispiega quando si trova a essere in difetto quello che pacifica la relazione e mantiene una distanza: "una legge, una catena, un ordine

² Sun Tsu, *L'art de la guerre*, Agora, Pocket, Paris, 1993 p.16; trad. it. *L'arte della guerra*, Fabbri, Milano 1998.

simbolico, l'intervento dell'ordine della parola, cioè del padre" argomenta Lacan (*Sem. III*, p. 114). Allora, il caos della guerra s'apparenta a quello della dissoluzione immaginaria. Il crepuscolo del mondo di Schreber ricongiunge quello del guerriero, ed è l'altro dell'asse immaginario che si trova a essere il destinatario dell'insulto, carogna!

L'indistruttibile e la logica genocida - Il guerriero moderno non sfugge alla regola definita da Georges Dumézil: nessuno fa la guerra per se stesso, ma sempre per un altro.³ Noi diremmo piuttosto d'un Altro. Laddove si pensa unico non è altro che uno strumento del collettivo. Uno strumento di guerra che vestito di protezioni e apparecchiature elettroniche si sente invincibile e non può che pensare alla morte dell'altro. Questo guerriero moderno potrebbe essere uno di quei ragazzi, di cui parla Freud, che scriverebbero dal fronte: "Mamma cara, quando tu purtroppo sarai morta [...]" (*FO*, 8, p. 137). Si amalgama, più che non identificarsi, nell'uomo macchina indistruttibile. Vuole crederci. Ma i fatti, soprattutto di guerra, smontano le utopie. Nondimeno, su questa via, l'uomo non rinuncia e mantiene una fede incrollabile nella tecnologia. Egli vuole sempre credere che questa volta, con l'aiuto della scienza e grazie ai suoi progressi, arriverà infine a essere quell'individuo che sarà diverso dagli altri. Dimenticando che colui che l'utilizza può ancora usarlo a modo suo. L'uomo dimentica anche che, essendo di piombo, l'esistenza dei soldatini della sua infanzia era animata dal proprio immaginario. Qui uno di loro poteva trionfare su un'armata intera ed essere l'oggetto della passione del bambino, lui stesso portato all'entusiasmo. Là, lo stesso esercito di soldatini poteva trovarsi a essere l'oggetto di una totale disaffezione, quando l'interesse del bambino se ne andava altrove. Oggi il gioco è intersiderale e il bambino di ieri ci trova un interesse rinnovato tanto la realtà della guerra sembra confondersi con la fiction dei suoi videogames. L'immaginario si scatena, l'attacco vale come dichiarazione di guerra, la crudeltà infantile trasposta si dispiega senza limite. Le guerre non hanno più nomi. Lì si è cancellati a profitto di operazioni che non mirano più a ristabilire la pace o a prevederla in un quadro di diritto rinnovato, ma alla distruzione totale del nemico designato a partire da "piccole differenze". Allora tutto si svolge secondo una logica genocida: segregazione a partire da tratti distintivi, designazione e raggruppamento poi eliminazione sistematica. Si opera per piccoli cantieri. Terminato-

³ G. Dumézil, *Heurts et malheurs du guerrier*. Flammarion, Paris, 1985; trad. it. *Le sorti del guerriero: aspetti della funzione guerriera presso gli indoeuropei*, Adelphi, Milano 1990.

ne uno, si porta la propria morale depuratrice in un altro luogo. Il mondo è pieno di malvagi, il compito è infinito. Niente limita più l'immaginario il cui dilagamento si aggrava grazie alla potenza unilaterale degli armamenti e del riferimento alla coscienza morale.

Ritorno dello stesso - Oggi si avrebbero dei nuovi Dei - nel mondo della scienza, del consumismo, degli ideali umanitari, nel cybermondo ecc...- o dei legami rinnovati con gli Dei già conosciuti, con una recrudescenza delle religioni e un rafforzamento delle sette. Ci sarebbe una speranza dal lato degli Dei e delle loro discipline, per supplire ai padri in disgrazia o eliminati.

La società moderna si trova sotto l'influenza dell'"ascesa dei discorsi della scienza" correlativa alla caduta degli ideali come della funzione del padre e, per conseguenza, delle religioni.

È questo che noi constatiamo, o è piuttosto una recrudescenza della violenza, un cortocircuito delle religioni in quello che può avere di estremista? Si continua a uccidere, si decima, si elimina con una temibile sistematizzazione a partire da una segregazione che si fa sempre in nome del padre.

Guy Briole

I come...

Identificazione

Il godimento e le identificazioni - Nella psicoanalisi l'identificazione rimanda necessariamente alla questione degli attributi.

Il soggetto dell'inconscio è il soggetto del significante, non conta su un essere che gli dia un'identità. Le identificazioni sono delle funzioni che, da Freud, rispondono alla logica dell'inconscio in cui non esiste il significante che possa dire "uomo" né "donna".

Il soggetto implica l'iscrizione di un vuoto ed è il risultato in cui si congiungono l'eterogeneità del sesso e del godimento.

Il padre è la figura istituita ai fini di drammatizzare l'utopia dell'appropriazione del godimento. Il padre freudiano si erige sull'immagine del proprietario, colui che ha tutte le donne, a cui si può chiedere, a cui si possono rivolgere le lamentele. Il padre come funzione è una forma dell'universale, ma considerato dal posto dell'eccezione è la logica edipica del tutto e della mancanza.

Mentre il padre è quest'elemento supplementare che limita il tutto, che permette di armare una struttura stabile e organizzata, le identificazioni organizzano la relazione del soggetto al sapere e tentano di localizzare il godimento come oggetto domandabile.

La radice dell'identificazione è il sorriso, dice Lacan nel *Seminario V* (*Sem. V*, p. 342). Il sorriso comunica qualcosa del godimento, lo fa in modo diretto, si rivolge a colui che, "al di là della presenza significata, è la molla e la risorsa del piacere" (*Ib.*). L'identificazione appare come il suo opposto, quando c'è identificazione finisce il sorriso. Un sorriso edipico, diremmo, giacché Freud rileva le soddisfazioni cui il soggetto deve rinunciare: "Gli investimenti oggettuali vengono abbandonati e sostituiti dall'identificazione" (*FO*, 10, p. 30).

L'identificazione è il punto che articola il godimento con un "il" significante dell'Ideale, vincolato alla maschera che porta sempre con sé la marca di un significante speciale, "un significante eletto" (*Sem. V*, p. 338). Le maschere si costituiscono nell'insoddisfazione, vale a dire nella dimensione del desi-

derio. È la funzione delle maschere che domina le identificazioni. La pluralità delle relazioni del soggetto con l'altro sbocca nella pluralità delle insoddisfazioni, quelle che farebbero di "ogni personalità un mosaico mutevole di identificazioni" (*Ib.*, p. 343).

Le identificazioni, legate allo scacco o al rifiuto della domanda, forniscono il carattere comico della relazione tra i sessi. A differenza di Freud, Lacan segnala che le forme dell'Ideale dell'io non sono effetto di una sublimazione bensì che la sua formazione si accompagna a una "erotizzazione del rapporto simbolico" (*Ib.*, p. 271).

L'identificazione è riferita all'essere, essere questo o quell'altro. Ci sembra più appropriato riferirle a dei sembianti. L'esempio più chiaro lo dà Lacan nel *Seminario V* quando analizza *Il Balcone* di Jean Genet, dove si può cogliere come la commedia è quella del fallo, la commedia dei sessi dove nessuno è chi crede di essere: l'importante è che si gode delle funzioni che ognuno assume. Possiamo così concludere che le identificazioni provengono dal godimento, e restano dalla parte del godere del senso.

Attraversare il piano delle identificazioni - Il soggetto in analisi produce una domanda che è strutturale: domanda un essere. O meglio, perché la mancanza nell'essere è l'esaltazione della differenza, il soggetto nevrotico chiede di essere come gli altri. La posizione del nevrotico raggiungerebbe l'apice se potesse trasformare la sua mancanza in un significante padrone, come proposto da Jaques-Alain Miller, "se riuscisse ad essere giustificato come ingiustificabile" (*Los signos del goce*, p. 99). La ricerca di un significante padrone che colmi la mancanza a essere è un vettore che l'analizzante non si rassegna ad abbandonare. È giustamente, quello che colloca il motore del desiderio dell'analista, è di riuscire a far sì che il soggetto abbandoni quello che, per lui, gioca il ruolo di S_1 .

L'identificazione nella sua forma primordiale, costitutiva, non implica una funzione di rappresentazione presso l'Altro. Si tratta di una funzione significativa, al di fuori del sistema significante. È il tratto unario, quello che ha valore di insegna. Conosciamo il paradosso del significante padrone: nel momento in cui il soggetto lo cancella (*Ib.*, p. 160).

Questa soggettivazione di S_1 prenderà dopo il valore di rappresentazione significativa. È l'operazione di alienazione quella che permetterà la localizzazione dell' S_2 .

Le identificazioni secondarie, invece, implicano la rappresentazione soggettiva, si esprimono in quel mosaico variabile e dipendono dall'accoglienza

che trovano di fronte all'Altro del significante. Con la separazione il soggetto si colloca grazie alla sua mancanza e – in un al di là dell'identificazione significativa – si lascia captare la parte dell'organismo che non si trasforma in corpo, i luoghi dove la pulsione si alloggia: le zone erogene. La soggettivazione in questo caso si realizza tramite il fantasma.

La traversata del fantasma è correlativa di una desoggettivazione del significante. La domanda che si pone Lacan è: “In che modo un soggetto, che ha attraversato il fantasma radicale, può vivere la pulsione?” (*Sem. XI*, p. 269). Qual è il suo effetto? Risposta: sorge un nuovo amore, “la significazione di un amore senza limiti” (*Ib.*).

Finalmente, il padre - In *Psicologia delle masse* Freud mette in rapporto l'identificazione primaria con il padre. Il padre la presiede per il fatto di essere, con predilezione, meritevole dell'amore, un padre tutto-amore (*Sem. XVII*, pp. 104 e 121). Si tratta del mascheramento della verità del padrone che, come lo dimostra bene l'analisi delle isteriche, è il padre castrato. Il Nome del Padre è un nome di sostituzione che nello stesso tempo designa e assorbe il godimento innominabile, al fine di fare credere che ciò sia stato confiscato dal padre (*Della natura dei sembianti*).

Mentre Lacan annunciava questa interpretazione dell'Edipo freudiano, descriveva anche l'epoca come una “mania della fraternità”, quella che nasconde la segregazione che suppone. Nell'epoca dell'Altro che non esiste, si cristallizzano alcune identificazioni con un significante padrone affinché i soggetti che ne fanno uso, siano sollevati della sofferenza che impone l'angoscia di castrazione

Si costata la debolezza della proposta identificatoria di queste presunte comunità di godimento (gay, alcolisti, anoressiche, sopravvissuti di qualunque cosa...) che esigono da tutti una confessione generalizzata del godimento – cosa impossibile dal momento che il godimento è particolare e ribelle all'universalizzazione paterna. Il risultato: una proliferazione di depressi.¹

L'identificazione e il desiderio dell'analista - Un'analisi punta a che il soggetto si sbarazzi delle identificazioni che lo legano (e delle quali gode) il che produce come risultato dell'esperienza una modificazione nel trattamento del godimento.

¹ Vedi intervista realizzata da Héctor Pavón a Eric Laurent in *Revista Ñ*, (*diario Clarín*), del 19 febbraio 2005

Lo strumento di demolizione delle identificazioni è l'equivoco del linguaggio. Attraversare il piano delle identificazioni, per una psicoanalisi, implica la possibilità di una modificazione riguardo gli ideali: quello che passa in primo piano è l'amore e il rispetto fondati nel discorso dell'analista.

È un legame sociale tra uomini e donne, costruito al di là dell'ideale, sostenuto a partire dal desiderio e dalla sua causa. Attraversare il piano delle identificazioni è entrare nella dimensione dell'al di là dell'Edipo, il grande passo che fece Lacan nel distruggere il padre come ideale o universale.

Riuscire a usare il nome del padre in queste nuove condizioni indica che quel nuovo amore, quel nuovo legame sociale si sostiene perché riconosce il padre non come un emblema di chi detiene il godimento. Il rispetto nei suoi confronti sorge in virtù del fatto che lui ha affrontato la questione del godimento di una donna.

Il desiderio dell'analista è una posizione raggiunta, quella di un santo, come Lacan rende chiaro in *Televisione*, o quella di un buffone, come lo indica in *La terza (LP, n. 12)*. Due figure per segnalare uno stile di vita particolare, quello di chi è capace di collocarsi nel luogo conveniente per effettuare una lettura del godimento dell'Uno senza attribuirlo all'Altro.

Un'analisi può funzionare solo se l'analista può occupare il luogo del "senza qualità".² Ciò significa che nella sua analisi lui si è sbarazzato di un certo numero d'identificazioni e che ha un rapporto speciale con l'identificazione che gli dà la sua particolarità. Questa particolarità è il risultato del trattamento dei sintomi sotto transfert, che, nei giri prodotti nel dispositivo ha prodotto una purificazione del nucleo di godimento che definisce il sintomo come singolare. Come proposto da Samuel Basz, ha uno statuto etico proprio per il fatto di non partecipare più della credenza come invece è il caso del sintomo sotto transfert, attento alla significazione che attende dall'Altro.³ Ciò che la fine dell'analisi propone allora è una posizione soggettiva di certezza, che viene al posto della credenza nel sintomo. La nuova posizione soggettiva, Lacan l'ha denominata identificazione con il sintomo.

Modi di godere - Un problema interessante vincolato al problema delle identificazioni è quello che ha posto lo studio dei casi presentati al dispositivo della passe nella Scuola.

² E. Laurent, *Las paradojas de la identificación*, Paidós, Buenos Aires 2000, p. 157.

³ S. Basz, "Usos del diagnóstico diferencial y lo singular en el síntoma analítico", in *Condiciones de la Práctica analítica*, Colección Diva, p. 16.

Leonardo Gorostiza, nella relazione di uno dei cartelli-giuria, ha tracciato il problema in questi termini: “Il cartello ha constatato come alcuni passanti sostengono di avere attraversato o costruito il fantasma quando, quello che si trasmette non è altro che la caduta di un’identificazione con l’effetto di entusiasmo che le è correlato [...]”.⁴

Se il sintomo è un modo di godere dell’inconscio, in quanto questo determina il soggetto, allora possiamo definire l’identificazione come un modo di godere del significante padrone che la costituisce. Il sintomo suppone che il significante non solo è coordinato ma anche identificato, confuso con il godimento. L’entusiasmo che descrive Gorostiza forse è l’equivalente del sorriso che indicavamo all’inizio.

Cosa ci sarebbe al di là? A che cosa ci s’identifica alla fine dell’analisi? Si chiede Lacan, “Ci si identifica con il proprio inconscio? È questo ciò che non credo, perché l’inconscio resta – non dico eternamente, perché non c’è alcuna eternità - resta l’Altro (*Sém. XXIV*, lezione del 16 novembre 1976, inedito).

L’identificazione con il sintomo implica una nuova soggettivazione, un riconoscimento da parte del soggetto della sua condizione di godimento per poter così cavarsela meglio, diremmo. Si tratta di soggettivare ciò che resta di sostanziale dell’inconscio, al di là della mortificazione significante. Perché il sintomo sia analizzabile occorre passare dall’effetto di significato che chiamiamo soggetto supposto sapere. Quando alla fine, non c’è più di che lamentarsi, si produce la caduta del soggetto supposto sapere o il dissiparsi del semblante del padre.

In ogni caso, nella passe, quel luogo speciale che si offre a un analizzato affinché lui racconti come accettò la pulsione, si tratterà non tanto di raccontare le identificazioni di cui si è liberato o come si siano risolti i suoi sintomi, ma piuttosto di trasmettere - al di là di questo - la forma di felicità che si è raggiunta. In definitiva, l’analisi esiste come tale, non come un progresso, ma in virtù del suo essere un andamento pratico per sentirsi meglio.

Ricardo Seldes

⁴ L. Gorostiza, “Las facetas de una experiencia”, in *Ornicar? Digital*, n. 214, AMP-UQBAR.

Impostura

Canetti afferma che ogni parola, scritta o parlata, è sempre falsa.¹ Tuttavia, ci previene sul fatto che senza la parola niente può sussistere. Ammettiamo allora che alcune parole, come un capro espiatorio, incarnano questa mancanza che sarebbe imputabile a tutte. È il caso del termine impostura. L'”imputazione falsa e maliziosa” e il “fingimento o inganno con l'apparenza di verità” sono i giudizi che ne dà la Reale Accademia.² Accenna alla falsa testimonianza che piuttosto all'azione di ingannare. Spogliando questa voce dal carattere malizioso cui la condanna il dizionario, per la psicoanalisi l'impostura si rivela come qualcosa inerente al registro simbolico. Affetta la parola come tale ed è per questo che, emulando Epimenide, Lacan arriva a sostenere che “tutto ciò che si dice è un'inganno”.

Rimanendo vicino alla clinica, verifichiamo che ci sarà impostura ogni volta che si pretenda di sostenere, rivendicatoriamente, una soluzione di fronte a ciò cui non si può rimediare. Vale a dire, ogni volta che si finge che il rapporto sessuale possa scriversi. Quest'avventurosa pretesa ricade sulla logica maschile. Contrariamente a ciò che il senso comune induce a credere, Lacan nel *Seminario X* stabilisce un'omologia tra impostura e virilità affermando che “nel regno dell'uomo abbiamo sempre la presenza di una certa impostura”. Il mondo maschile è il mondo delle simulazioni, ciò che non deve essere confuso con la maschera, che corrisponde alla donna, che è più vicina al reale. Forse è questa condizione la causa della sua esclusione dalla scena teatrale durante tanti secoli.

Ne *La testa di Medusa* (FO, 9), Freud anticipa quest'idea e dimostra come la virilità tradisca il suo lignaggio di impostura. Il maschio esorcizza l'angoscia provocata dall'emergenza del desiderio dell'Altro valendosi del fallo – o di un suo equivalente – come se affermasse: “Non ho paura di te, ho un

¹ E. Canetti, *La provincia dell'uomo: quaderni di appunti 1942-1972*, Adelphi, Milano 1979.

² Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 2004.

pene". Dall'essere una reazione naturale, l'erezione diventa impostura e atto di congiura. Lacan non smette di sottolineare che lo stesso fallo costituisce un simulacro. Meno felice è l'altra reazione possibile che Freud descrive, quella di rispondere con la fallicizzazione pietrificata del corpo. Quanto più duro si mostra l'uomo con la donna, meno si indurisce il piccolo assistente delle sue avventure.

Per chiarire ciò che abbiamo detto facciamo notare che l'operazione virile consiste nell'affrontare il desiderio dell'Altro con *la parata*. In alcuni paesi latinoamericani, questa espressione designa il modo di fare altezzoso e vanesio, la fanfaronata o la bravata. In Argentina familiarmente si usa l'espressione *correr con la parada* (bleffare) – equivalente a ciò che nel gioco delle carte si denomina bluff – cioè, intimorire l'avversario, senza contare su delle vere risorse, in virtù soltanto del gesto e dell'enunciazione. La forza dell'impostura risiede soltanto nella posizione enunciativa che la sostiene, ciò che dimostra la sua dipendenza dal Nome-del-Padre.

L'operazione del Nome-del-Padre è ciò che permette di sostenere quest'impostura essenziale di fronte alle fauci della madre inappagata. Il fallo e la parola costituiscono certamente delle risorse irrisorie in un certo senso, ma che possano tuttavia essere sufficienti. Forse è ciò che lascia intravedere Borges in *Tom Castro, l'impostore inverosimile*,³ quando l'ispirato Ebenezer Bogle restituisce a una madre sconsolata il figlio perso nella figura di un impostore il cui aspetto è inequivocabilmente diverso da quello originale che pretende di soppiantare. L'autore di quest'articolo ha visto un rabbino calmare la crisi di eccitazione psicomotoria di una madre di fronte alla bara del figlio senza un'altra risorsa che il *kadish*.⁴

La funzione paterna è gravata d'impostura per ciò che riguarda il padre come nome e il padre come nominatore. Soltanto che c'è un'impostura più grande di quella di affermare "io sono tuo padre" ed è quella che concerne il nome dato al figlio. *Faust* dice che nessuno può vantarsi di aver dato il nome giusto a un bambino *Wer darf das Kind beim rechten Namen nennen?*⁵ Il proprio nome è qualcosa che si sostiene solo su un atto di fede, così come la legge paterna non ha un altro fondamento che quello della sua propria enunciazione.

³ J.-L. Borges, "Tom Castro, l'impostore inverosimile", in *Storia universale dell'infamia*, Mondadori, Milano, pp. 455-461.

⁴ Preghiera che si recita per i morti nella tradizione ebraica.

⁵ J.W. Goethe, *Faust*, Mondadori, Milano 1982.

Nella sua prima accezione, l'impostura è la testimonianza falsa. Ma ogni testimonianza può aver luogo soltanto all'interno di un contesto in cui si mettono in gioco la fede, buona o cattiva. L'ordine delle imposture suppone la fede ed esclude radicalmente la certezza. Non c'è altra condizione del transfert. C'è fede solo lì dove manca l'evidenza, dove il sapere non è esposto. Su ciò si basa la differenza tra l'invocazione del "tu sei colui che mi seguirai" e la constatazione certa del "tu sei colui che mi seguirà". Come dice Freud, il padre è oggetto di fede, mentre la certezza è materna. Al di qua del Nome-del-Padre, la certezza fa sì che lo scatenamento psicotico si presenti spesso come un crollo che espone il soggetto nella sua propria condizione di impostore fallito, vale a dire senza fede, mentre il reale del suo proprio essere rimane senza velo. Borges, qualche volta manifestò il timore che tutti si rendessero conto che egli era un impostore. Proprio per questa ragione egli non era un folle. La follia è "credere nel proprio nome", dice Lacan, ma ciò accade sul fondo di rifiuto della dimensione di impostura che implica ogni rappresentazione del soggetto.

Se Lacan ha potuto dire che la psicoanalisi è un inganno è perché essa porta alla verità attraverso l'impostura. Ciò mette in chiaro la vicinanza tra il Nome-del-Padre e il soggetto supposto sapere. La posizione dell'analista rende conto di un uso molto particolare dell'impostura terapeutica. Concludiamo quest'articolo con un brano delle memorie di Bioy Casares in cui il medico-padre-padrone terapeutico sostiene una volta di più l'impostura di fronte alla fatalità della madre delusa: "Mi raccontano di una signora-inglese, 78 o 80 anni, paralitica - che giorni fa ha tentato il suicidio. La figlia, che è molto religiosa, interrompe le preghiere quando vide la madre tornare in sé, e con la voce affranta dal dolore le domandò: "Perché lo hai fatto, mamma? Noi ti vogliamo tanto bene! Perché lo hai fatto? La signora rispose: "I can't screw". Il medico che era con loro, non perse la serenità. Gravemente rispose: "Questo non si può mai dire. Ci sono molti modi per farlo".

Marcelo Barros

Inconscio

“L’epoca freudiana” era un periodo malato del padre, malato del sembiante per eccellenza. La rimozione aveva luogo nel Nome del padre e, nel Nome-del-Padre l’inconscio si costituiva: il sintomo era un modo di fare con esso.

Ma il Nome del padre, determinato dal sintomo, non aveva la potenza sufficiente per essere il nome del sintomo: il suo nome non nominava, non nominava l’essere di godimento del sintomo, permetteva soltanto gli intrecci del suo involucro formale. Detto in un altro modo, il Nome del padre dimostrava la sua impotenza nel momento di nominare il nucleo del godimento sintomatico, come fallisce anche nel momento di dire il desiderio del soggetto: perché la causa non ha padre. Diciamolo, allora in un terzo modo: il sintomo era “paterno” nel suo senso, ma non nel suo godimento, tuttavia, è l’articolazione di ambedue ciò che permetteva, che rendeva possibile, non essere uno psicotico, poiché il padre, cioè il campo del senso edipico – un’altra cosa è quello che di reale del padre che si scrive come un nonsenso –, ci difende da quel punto di nonsenso che il sintomo ospita nel suo cuore. Ciò che dimostra l’impotenza del Nome-del-Padre è il cuore di nonsenso del sintomo, ma il Nome del padre con non essere tutto, era ed è molto, poiché, coordinando l’oggetto alla castrazione, ci evita il peggio.

Cosa importa di quanto precede? La funzione di punto di capitone del Nome del padre? Certo che sì, ma esso non regge o non reggerà molto, il suo declino è palpabile. Ciò suppone che la psicosi sarà il futuro? Crediamo di no, e lo crediamo perché tra quel Nome-del-Padre, come nome di ciò che ordina, di ciò che fa la Legge nell’Altro e la sua forclusione, resta una terza posizione: l’annodamento dei registri per il quarto anello del sintomo – ed è quello che permette capire che il Nome-del-Padre è un sintomo, tra altri, del soggetto, ma anche della civiltà. Ed è che non è necessario il padre, neanche il suo nome perché ci sia castrazione. Inoltre non è il Nome-del-Padre quello che effettua la castrazione ma la castrazione abilitò il Nome-del-Padre per dare corpo al vero agente di essa: il linguaggio.

Ma non è forse il sintomo il segno di ciò che non funziona nel reale? Infatti, ma il sintomo, in quanto *sinthomo*, forse è l'unico annodamento del reale e del senso. È per questo che la domanda in ogni caso clinica non è soltanto se c'è stato o no Nome-del-Padre, ma anche se c'è o no un altro annodamento che sostituisca la sua possibile assenza, la sua forclusione, poiché la presenza di questo può riparare la sua forclusione. Che cosa è il caso di Joyce se non quello che diciamo?

Ma prima di arrivare a questo sintomo, al sintomo come annodamento è necessario passare per il sintomo, l'altro, il freudiano, il sintomo come metafora – e questo è argomento di credenza per la sua costituzione come messaggio, come significazione da scoprire, come verità occulta. E lì, giustamente, nel passaggio del soggetto supposto sapere, anonimo se possiamo dire, al Nome-del-Padre come detentore di quel sapere, lì si situa quello che fu il gran salto della Santa Tradizione.

Quello che è strano è che l'inconscio e il Nome-del-Padre non sono altra cosa dell'Edipo freudiano, o anche, dal desiderio di Freud, che per introdurre il padre nella psicoanalisi, introdusse la psicoanalisi nella religione, se possiamo dirlo così. Sia nella sua funzione pacificatrice: padre edipico, sia nella sua funzione di interdittrice del godimento: padre totemmico, Freud non seppe pensare l'inconscio senza il Nome-del-Padre, non lo volle orfano di padre. Per questo, dire inconscio e Nome-del-Padre, è dire, in qualche modo, l'incurato di Freud.

Lacan svuotò la tomba del padre del sapere che Freud vi aveva supposto. Certo è che non dall'inizio – e quale miglior esempio se non la metafora paterna come prova di questo – ma, anche così, siamo obbligati a capire che c'è una certa “volatilizzazione” del padre, una sublimazione del padre in quanto non si tratta della presenza del padre, ma del suo nome. Ma è stato necessario aspettare fino al *Seminario XVII* perché soggetto supposto sapere e Nome del padre si separassero radicalmente, potendo pensare un sapere che non sia sostenuto n'è sul padre n'è sulla sua credenza.

Ogni sapere sostenuto nel padre è in un punto inoperante. In che punto? Nel reale, poiché il padre non sa del reale. Questa affermazione conclusiva ha solo una postilla: ciò deve declinarsi in ogni caso. Vale a dire che il punto di non sapere del padre, il punto non di impotenza ma di impossibilità è differente per ogni caso.

Bisogna sapere che il sapere del padre – in una parola, il campo del senso, è minacciato sempre dal nonsenso. Il senso è sempre intaccato dal nonsenso, come il padre è sempre intaccato dalla pulsione: potremmo dire che la

storia delle civiltà non è altra che quella dell'ascesa del padre e il suo rovesciamento da parte della pulsione. Per questo, disedipizzare la psicoanalisi significa voler pensare un inconscio al di là del padre, al di là del senso, e quello che c'è al di là dell'Edipo, al di là del padre, è la pulsione orfana di padre: laddove il padre non arriva, lì c'è il regno della pulsione.

Se l'inconscio e il Nome-del-Padre è la marca distintiva freudiana nella psicoanalisi, l'inconscio e il reale è la marca distintiva lacaniana. Dal padre al reale: così si potrebbe riassumere lo spostamento operato da Lacan rispetto a Freud, uno spostamento fatto per recuperare le discontinuità dell'inconscio, dove alloggia il reale.

C'è alloggio del reale perché non si tratta – qualunque analizzante lo sa, arrivato il suo momento – dell'impotenza del padre, ma dell'impossibilità di sapere. In quel momento il padre cade e si apre la possibilità di un saper-fare-lì. Quindi, il saper-fare-lì è la maniera di riuscire a separarsi dal padre e avvicinarsi al reale. Arrivato il suo momento, il padre e il reale si situano in esclusione: quando si è nel campo del padre, il reale scappa. Quello che diciamo è che il padre c'è per misconoscere il reale. E per questo è possibile sostenere che a un più padre corrisponde un più misconoscimento del reale.

Andare dal padre al reale è lo stesso che andare dal senso al nonsenso ed è in questo che l'analista lacaniano può vincere la partita, non soltanto nella cura ma nel sociale, poiché in ambedue i casi, il reale, ciò che non va, tende a essere tamponato dal discorrere in cerchio, vale a dire, nel *dis-cours*, come diceva Lacan, poiché non dimentichiamo che Lacan definiva il reale come ciò che tornava sempre allo stesso posto, ciò che non sparisce mai. Ma ugualmente, quando il reale compare fugacemente, l'analista segnalerà la necessità e non permetterà che il reale come avvenimento sia eguagliato a un infelice infortunio, come vogliono gli altri discorsi.

La civiltà terapeutizza quel reale. Niente in contrario, perché gli analisti lacaniani non abbiamo le terapeutiche come rivali – inclusa la grande terapeutica che è la propria civiltà - ma il reale come alleato. In effetti, mentire sul reale non è una prerogativa dell'inconscio, poiché è la missione, la funzione del padrone, funzione più bugiarda oggi giorno perché il padrone è diventato "scientifico" nella sua spinta valutativa. Non è ormai che il reale scappi alla misura ma che, con i dati in mano, con indagini per ogni cosa, il padrone mente, come l'inconscio, nell'interpretazione che fa dei dati: come l'inconscio, il padrone è un interprete "interessato". Per questo, affermiamo che il reale è la massima condizione di possibilità per la psicoanalisi: in ogni occasione, in ogni luogo, in ogni caso, se c'è un analista che segnala la presenza del reale,

la psicoanalisi non sarà messa in discussione per essere un fatto empirico, mettiamo questo agli atti.

Nella sua pratica e nella sua vita, l'analista lacaniano viene chiamato a farsi *sinthomo*, a preservare il nonsenso. In un mondo in cui si tenta di tamponare il reale con un plus di senso, facendo della sua parola, lettera e della sua posizione, litorale, litorale tra simbolico e reale. In termini freudiani si direbbe così: l'analista lacaniano viene chiamato a restare nell'impossibile litorale tra la natura e la cultura.

Per questo al posto dell'Inconscio e Nome-del-Padre, la diade lacaniana è inconscio e reale. E se l'orientamento lacaniano è l'orientamento al reale, precisiamo che non è che il reale si occulti ma che viene occultato. Lo occultata l'inconscio nel suo versante di ripetizione, e lo occultata il sociale attraverso la polifonia discorsiva. Ma c'è una grande differenza tra entrambi gli occultamenti perché almeno l'inconscio mente, ma sul reale – il fantasma non è altro – mentre gli altri discorsi mentono il reale, vale a dire, che misconoscono il reale con le sue verità. In uno, il reale è *extime*, negli altri, esteriore.

Prima ci sarebbe il guarire dai sintomi e poi, il guarire dall'inconscio ed è per questo che Lacan parlava del doppio taglio necessario per ottenere il frammento di reale. Guarire dall'inconscio è guarire dal senso e dalla sua bugia sul reale: la sua ripetizione. Per questo, il saldo di un'analisi si può misurare in termini di sapere, ma passato un tempo quel guadagno di sapere viene lasciato cadere: *Sicut palea*. Ciò che non ammette che lo si lasci cadere è il reale, poiché bussa permanentemente per farsi sentire. E se dicevamo che nel reale l'analista lacaniano ha il suo miglior alleato, adesso possiamo aggiungere: per l'analista lacaniano, meno amore al senso e più "fiuto e vista" per il reale, poiché viene chiamato a essere, non tanto la voce che reclama la verità, diventata una questione cinica separata da ogni soggetto concreto, ma incarnazione del reale, vale a dire, di quello che non va e che non cessa, perché è lettera che incarna il nonsenso di una vita, fino a quando viene letta da un analista, un analista lettore del reale.

Manuel Fernández Blanco

Interpretazione

1. L'interpretazione come tale è anteriore alla psicoanalisi ed è tributaria del nome del Padre. Effettivamente, le due grandi teorie dell'interpretazione, la letterale e la simbolica si formulano come tale a partire dalla lettura della Bibbia. A loro si riferisce Freud nell'*Interpretazione dei sogni* (FO, 3), testo inaugurale della decifrazione dell'inconscio, ed è quello che segnala Lacan quando dice che la religione ci ha abituato all'interpretazione (*Scilicet* I/4, p. 39).

2. La psicoanalisi come arte dell'interpretazione trova il suo limite in un reale resistente a essa. Di questa difficoltà diede testimonianza Freud in *Al di là del principio del piacere* (FO, 9) e fu un ostacolo che lo portò a produrre un'importante cambiamento nelle sue elaborazioni.

Per Freud, gli usi linguistici rendono conto di quello che si articola nella catena significante e chiede di essere decifrato, mentre il linguaggio fondamentale emerge come muto, come arresto delle associazioni, richiedendo quindi una traduzione.

Di fronte all'inerzia del godimento, Freud formula la pulsione di morte e stabilisce la differenza tra interpretazione e la costruzione.¹ La sua preoccupazione era di trovare il nucleo di reale, inteso però come una verità storica, vissuta, che mancava nella catena ma che operava nel sintomo.

La costruzione era così una supplenza dell'analista a quel sapere mancante. Questo procedimento che cercava di metaforizzare il reale, spiega che, per Freud, il reale era concepito come sapere.

L'ipotesi dell'inconscio decifrabile si sostiene a partire da questa supposizione (*Pièces détachées*, lezione del 20 novembre 2004). Questa passione di Freud per la verità (*Sem. XI*) fu il suo modo di sostenere il Padre.

3. L'insegnamento di Lacan rende conto di un reale fuori dal sapere. Tuttavia, questo non è così fin dall'inizio. Lacan fa un ritorno a Freud dal lato del-

¹ H. Tizio, "Construcciones", in *Freudiana*, n.18, 1996.

la verità, perciò l'interpretazione è, nel 1953 un esercizio di recupero della verità rimossa nel sintomo come una parola prigioniera.² Questa modalità dell'interpretazione si può mettere in relazione con la prima metafora paterna dove il Nome del Padre verrebbe a riassorbire tutto il godimento operando come garante. Da questa prospettiva il significante è lo strumento che barra il godimento.

Quello che Lacan mantiene fino alla fine è che l'interpretazione funziona come risonanza, sebbene la stessa si basa all'inizio sulla parola piena e alla fine sull'equivoco.

4. Quello che si intende classicamente per interpretazione tende all'infinitizzazione, perché si può aggiungere sempre un significante in più. È il problema di qualsiasi ermeneutica che misconosce il godimento legato all'abuso della significazione. Per ciò la psicoanalisi non è un'ermeneutica.

Il godimento fa modificare a Lacan la definizione dell'interpretazione. Lacan si servì dal Padre in diverse maniere per lavorare le risonanze dell'interpretazione. In questo modo fece il cammino dal sintomo interpretato come una verità rimossa al sintomo preso in un registro differente da quello della comunicazione: a differenza del acting out il sintomo non chiede l'interpretazione (*Sém. X*). Si opera così il passaggio dall'inconscio freudiano che si decifra al nucleo di godimento autistico che il sintomo racchiude.

Questo momento è posteriore alla formulazione della seconda metafora paterna nella quale l'A barrato testimonia della perdita della funzione di garante che aveva il Padre e introduce la questione dell'oggetto. Questo dimostra che l'interpretazione non è un metalinguaggio.

5. L'oggetto piccolo *a* come costruzione logica sotto transfert dà una prospettiva sul godimento. Tuttavia, con l'oggetto piccolo *a* non si esce dal registro del Padre dato che è il resto di godimento che rilascia l'operazione significante e solo può essere pensato come reale dalla prospettiva del simbolico. L'oggetto piccolo *a* è diverso da quello che Freud chiamò pulsione, che è un godimento che non ha perdita. Per ciò Lacan sottolineò che il soggetto è sempre felice, perché a quel livello il Padre non cancella il godimento.

La questione è come andare oltre questa prospettiva ed è quello che Lacan tenta con il nodo borromeo. Perciò parlerà del sintomo in quanto moda-

² Cfr. J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi (Scritti)*.

lità di godimento che annoda i tre registri. Questo permette affrontare la fine dell'analisi come un uso etico del godimento.

6. La questione che si pone con l'interpretazione classica è come fare con la soggettività di chi interpreta. Bisogna ricordare che fu questo che portò la religione a localizzare la chiesa come custode del dogma. In psicoanalisi il tema del controtransfert illustra questa difficoltà. Perciò Lacan elaborò il passaggio dell'analista in posizione di soggetto all'analista in posizione d'oggetto ciò implica la riduzione della sua soggettività. Nella pratica si tratta del desiderio dell'analista che offre un vuoto di modalità all'analizzante per accogliere il suo detto. Perciò Lacan parla dell'interpretazione apofantica.

Egli lascia posto all'equivalenza inconscio-interpretazione che è un altro modo di localizzare l'interpretazione analitica. L'interpretazione è primordialmente quella dell'inconscio, l'interpretazione analitica è secondaria, si fonda sull'inconscio interprete.³ Da lì si può distinguere l'interpretazione associativa dalla dissociativa (*Los signos del goce*). La prima suppone che l'analista apporti il significante di fronte al quale il soggetto si rappresenta e eternizza la catena significante. La seconda non aggiunge significanti nuovi ma dissocia, produce una rottura nella catena. È possibile ristabilire la connessione e la divisione tra il soggetto e il godimento solo se si attraversa lo schermo delle rappresentazioni, l'immaginario del senso.

7. L'interpretazione nell'orientamento lacaniano segue in maniera discreta i cambiamenti nella formalizzazione del Nome del Padre. Se Freud credeva nel Padre, l'insegnamento di Lacan va dalla sua gerarchizzazione a una diminuzione e infine a una sua pluralizzazione.

Lacan introduce in *Il risveglio della primavera* (LP, n. 7, p. 12) tre versioni del Padre come Nome. Queste mettono in gioco l'A barrato e dimostrano che si tratta di un Padre in una logica del non-tutto e fanno pensare alla necessità del sintomo per fissare qualcosa in mancanza del punto di capitone. Le stesse sono: Nome di Nome di Padre, Nome come ek-sistenza e semblante (*Della natura dei sembianti*).

Come Nome di Nome di Nome si infinitizza perché non c'è Uno che le convenga. Il Nome come ek-sistenza indica che esiste il Nome stesso perché non è nome proprio e il semblante è un nome vuoto che sottolinea sia la mancanza nell'Altro che la mancanza dell'Altro.

³ J.-A. Miller, *Il rovescio dell'interpretazione* (LP, n. 19, pp. 121-128).

In questo momento si tratta delle risonanze dell'interpretazione che operano attraverso l'equivoco e della reintroduzione del godimento dal lato della pulsione definita come l'eco nel corpo per il fatto che c'è un dire (*Sém. XXIII*, p. 17). La questione è dunque, come operare con un reale fuori senso.

8. Il nodo è quello che permette di parlare di un reale fuori senso perché i registri sono disgiunti.

L'interpretazione è ciò tramite cui l'analista opera e tocca la questione del senso. Il senso si trova tra il simbolico e l'immaginario e il reale appare all'altro estremo sempre come punto di fuga (*Sém. XXIV*, lezione del 2 febbraio 1977). È a partire da questo punto che Lacan parla della pratica come truffa perché la equipara con al *proton pseudos* e da questa prospettiva non c'è risveglio al reale. Rimangono le elucubrazioni, gli imbrogli come conseguenza e il lasciarsi ingannare per mantenere l'orientamento verso il reale.

Lacan sottolinea che con l'aiuto della scrittura poetica si potrebbe avere la dimensione di quello che sarebbe l'interpretazione perché farebbe funzionare un'altra cosa.

Non si tratta dell'effetto di senso della poesia ma del suo effetto di buco. È un'altro passaggio attraverso l'equivoco e le risonanze fondato sulla poesia o sul *Witz* (*Ib.*).

Passare dal Nome-del-Padre per servirsene vuol dire andare oltre quello che il padre ordina. Servirsi del Nome-del-Padre per decifrare, per produrre effetti di verità, ma sapendo che loro sono subordinati a un reale senza legge.⁴

Per questo Lacan disse che il senso e il sapere sono elucubrazioni e con il nodo cercò di rendere più importante il fare sul sapere, dà lì il suo "saperci fare con".

Ammettere la questioni del godimento e non dare consistenza all'Altro è un punto centrale per localizzare in maniera sintetica la questione dell'interpretazione nella pratica analitica che fa funzionare l'Altro barrato come un Padre non-Tutto.

Hebe Tizio

⁴ J.-A. Miller, "Lo real no tiene ley", in *Freudiana*, n. 33, 2002.

Invenzione

L'invenzione e il Padre. C'è una coppia meglio assortita di questa? I credenti non pensano che ce ne sia una migliore. Credono che Dio-Padre sia il più grande inventore di tutti i tempi. È a lui che sono dovute l'armonia e la complessità della Natura e dell'Uomo. Secondo la morale giudaico-cristiana, che ha strutturato il nostro occidente, è proprio grazie a questo Padre che gli uomini possono vivere assieme. Non solo perché attendono di meritarsi il paradiso, ma soprattutto perché questo Padre regola il godimento elevandolo alla dignità dell'amore. La fede di Uno solo ricade sull'amore del prossimo. Il Padre avrebbe inventato l'amore e il riconoscimento, stabilendo delle norme, un conformismo, che è sufficiente rispettare per star bene insieme... e attendere il Nirvana. In cielo, non sulla terra. Così il padre, fondando un'utopia, avrebbe protetto il godimento contro i suoi derivati odiosi e distruttivi. La civilizzazione non ha mancato di appoggiarsi alla religione per credere anch'essa a un Padre fondatore del legame sociale adattato e pacificato.

Ma da quando la fisica, la genetica o la biologia hanno dimostrato che presto a Dio si attribuirà non più dell'invenzione dell'anima, il Padre è apparso meno potente. Le sue fondamenta ne sono state intaccate.

Tanto più che la scienza è stata un importante alleato. Freud e la sua invenzione dell'inconscio hanno definitivamente aperto la breccia. Nevrosi, psicosi e perversione facevano ormai parte dell'umanità. Il desiderio sessuale faceva il suo ingresso, dimostrando la sua esigenza e la sua capacità di imporsi proprio dove non era autorizzato. Bisognava concludere che accanto all'anima, nell'uomo si imponeva un essere fuorilegge, irrimediabile, insensato e indicibile. Gliene abbiamo volute a Freud per aver fatto cadere così il Padre dal suo piedistallo. La sua tesi del conflitto tra desiderio e dovere non è stata amata. Egli ha persistito e denunciato il disagio nella civiltà. Si spingeva a interrogare l'avvenire dell'illusione che la religione rivelava esser ormai diventata. Pertanto i denigratori di Freud, i difensori dell'esistenza del Padre "unico" non hanno visto quanto Freud ci tenesse a questo Padre. Non ha forse chiamato il mito di Edipo per dimostrare che, anche se l'assassinio del Padre

era iscritto nell'uomo, il Padre teneva banco imponendosi come un'identificazione fondamentale, e nutrendo la colpevolezza del figlio e l'angoscia della sua vendetta. Non ha forse insistito per definire la legge del Padre e delle sue norme come unica regolazione vitale del desiderio per il soggetto? Insomma il Padre freudiano non è forse simile al Padre di un credente? Che in più si situa di più all'interno dello psichismo umano! Freud ha fatto del Padre una necessità della struttura psichica. Il Padre fondatore dell'inconscio: cosa chiedere di più!

Le madri non insorgerebbero contro una tale conclusione. Poiché esse hanno tenuto al Padre: oggi un po' meno. Hanno piuttosto preferito – a volte contro se stesse – designarne uno, sapendo che il legame del bambino al padre richiedeva un mediatore, tribale, simbolico, adesso scientifico. In effetti, in questa riflessione sul Padre e l'invenzione, il vero inventore sembra essere stata la madre stessa. Sono le madri a fare i padri. Esse fanno appello al Padre per le stesse ragioni dei credenti: perché una legge superiore regoli il loro godimento. Abbiamo inventato il padre affinché la madre e il bambino siano separati, perché i loro godimenti siano slegati e divergenti. D'un tratto vediamo come, quando la paternità è stata considerata un dato non circoscrivibile, essa sia un dispositivo artificiale.

La sorpresa non è delle minori: tra il Padre e l'invenzione, dov'è l'invenzione? L'invenzione è il Padre. È ciò che covava sotto queste credenze e che le invenzioni scientifiche hanno messo in luce: non è Dio ad aver inventato la religione, è la religione che ha inventato Dio! Gli uomini hanno inventato il Padre perché avevano bisogno di essere fondati, di fondare la loro esistenza e la loro ragion d'essere. Ai figli occorreva un nome, ed era quello del padre. Il Padre è del semblante, un intreccio di finzione e di simbolo. Abbiamo avuto bisogno di questo semblante per garantirsi un assise, un sostegno e ancor di più una direzione, l'orientamento dei desideri. Fino ad apparire per quel che era: una credenza.

Un altro psicoanalista, Jacques Lacan, ha definitivamente concluso che il Padre è un'invenzione: gli esseri giungono a un equilibrio con il Padre o senza il Padre. Sia che i soggetti si facciano figli di un Padre, sia che essi si inventino un'altra causalità. Questi ultimi si inscrivono sul versante della psicosi. È questo che ha fatto dire a Lacan che i nevrotici sono dei credenti. I nevrotici credono, gli psicotici delirano. La rivelazione dell'invenzione del Padre riduce lo scarto tra i folli e i normali. Per realizzare un equilibrio tra il proprio godimento e il linguaggio non c'è che il sacrosanto Nome-del-Padre. Altri nomi del padre possono svolgere questo ruolo. Ciò che conta è di non er-

rare. Che ciascuno si faccia abbindolare da un padre di sua invenzione. A ciascuno dunque la propria invenzione, a ciascuno il suo sintomo. Rimbaud, Cantor, James Joyce, Rousseau, Pollock, Van Gogh: Lacan non si è privato di moltiplicare gli illustri esempi per convincere della forza dell'invenzione soggettiva. Egli stesso si è fatto inventore a sua volta designando questi sintomi fuori Nome-del-Padre dei "sinthomi".

Che fare quando si ha un padre inventore che non vi riconosce? È molto frequente che i padri artisti, ricercatori o inventori riservino tutta la loro libido alla propria opera, e riversino poco interesse all'amore e alla progenitura. Nathaniel Kahn è uno di questi figli, ne ha sofferto. È rara la sua soluzione? Ha dovuto passare per un film su suo padre, Louis Kahn, per farsi riconoscere *post mortem* come figlio. Dunque da un'opera sulla sua invenzione di padre che non l'ha riconosciuto, lui, come sua invenzione. Nathaniel Kahn mostra la necessità di trovarsi un padre per esistere. Per trovarlo si inventa questo monumento che egli costruisce: "*Mio*" padre, Louis Kahn. Si fa l'architetto dell'architetto. Così il film di Nathaniel Kahn, "*My*" architect: a son's Journey (virgolettature mie), viene per rappresentarlo, lui il figlio. Sembra dire a questo padre morto: "padre, non vedi l'opera che sono?". Sostituisce al suo cieco padre un pubblico mondiale di spettatori a cui mostra l'opera architettonica del padre, e, in filigrana, le sue altre creazioni, la figlia legittima e i suoi due altri figli illegittimi tra cui lui stesso. Spera così di legittimarsi, concedendosi definitivamente il nome del padre. Vede quest'opera grandiosa e la mostra come tale moltiplicando le riprese sugli edifici del padre, scegliendo gli angoli in cui la prospettiva è la più impressionante, dove l'altezza raggiunge la vetta dei suoi monumenti, in cui le aperture accecano gli spettatori per la luce che vi penetra. Questo figlio eleva una statua divina al padre che l'ha ignorato. Vorrebbe farne un mito per assicurarsi della sua eternità, e infine possederla. Fare del padre una leggenda è il modo più sicuro per ridurre la sua fatticità.

Bell'illustrazione del fatto che il padre sia in sé un'invenzione necessaria a edificare l'esistenza del figlio. Egli ha pensato che la sola via per essere suo figlio fosse di fare la prova della sua identità artistica. Tale padre tale figlio, diremmo di lui. Ecco un buon modo di dimostrare che il fondamento paterno è un fondamento sintomatico. Poiché il figlio ritrova la via paterna dove il padre l'ha lasciato in asso, l'ha abbandonato alla sua posizione di rebus. Figlio illegittimo, figlio che andava a trovare a notte fonda di nascosto, figlio "la cui vita doveva esser trascorsa in reclusione", Nathaniel Kahn si è rivendicato mettendo in piene luce lo sbaglio del padre. Lo ha fatto però prendendo la stra-

da della creazione piuttosto che denunciarlo pubblicamente come accade a volte ai giorni nostri. Il ricorso all'invenzione suggella un accordo del soggetto con la sua condizione di rebus. Se ne serve per servire la grandezza e la passione di questo padre per l'arte architettonica. Nathaniel Kahn fa della scarto che è stato, scarto del godimento amoroso e creativo del padre, la causa del suo desiderio. Creando questo film si riabilita come figlio e riabilita suo padre come padre.

Se dunque teniamo così tanto a inventarci un padre, il nostro o un altro, è perché esso deve liberarci dalla nostra condizione di rebus, la nostra condizione di "aborto", come ce lo diceva Lacan. Non lasciamo troppo velocemente questo semblante, poiché ci permette di rigirare come un guanto questo destino funesto, e di fare di questo scarto che vogliamo dimenticare la causa del nostro desiderio.

Dominique Miller

Isteria

1. La clinica attuale dell'isteria è scossa dal nostro tempo. La decadenza del padre e degli ideali attuali colpiscono la nevrosi e la sua stessa organizzazione. Così troviamo in nuovi contesti i vecchi sintomi trasformati che modificano, contemporaneamente, la pratica stessa della psicoanalisi. La psicoanalisi non può essere indifferente alle conseguenze del misconoscimento dell'isteria e consentire la sua sparizione dalle categorie cliniche.¹

Può, e come conseguenza, deve attualizzare la clinica freudiana nel contesto attuale, rinnovare i punti interessati dai nuovi riferimenti relativi al declino paterno e, soprattutto, deve attualizzare i parametri dell'interpretazione dell'isteria, i cui limiti dimostrano di essere quelli della sua efficacia. Secondo Freud, il nevrotico inventò il Padre e l'isteria freudiana gli rese il suo più fedele omaggio attraverso le vie dell'amore. Allo stesso tempo, il sintomo isterico aprì la porta d'ingresso al disordine strutturale del corpo, che gode per effetto delle incidenze del linguaggio e ne dedusse le tre identificazioni fondamentali del soggetto che condizioneranno la sua posizione nella sessualità.

Il rinnovo della clinica dell'isteria e degli strumenti per affrontarla, non solo le restituirà la carta di cittadinanza nelle classificazione cliniche, ma le darà le risposte alla questione su che cosa è che fa sì che gli avvenimenti del corpo e le parole si sostengano oltre il Padre, oltre l'Edipo e le sue identificazioni. Ciò suppone di prendere in considerazione che nell'attualità, l'orizzonte dell'amore per il padre ha smesso di essere il buon orientamento nella cura dell'isteria. In questo modo, bisogna concepire il sintomo non a partire dell'operatore concettuale del Padre, ma a partire dell'effettività dell'interpretazione nella pratica analitica.²

2. Dagli inizi dell'analisi dell'isteria e ancora prima della concezione dell'Edipo (*FO*, 6, p. 291), possiamo verificare, con Freud, che il fallimento del-

¹ E. Laurent, *I nuovi sintomi e gli altri* (LP, n. 21, p. 50).

² *Ib.*, p. 52.

la rimozione e il suo rapporto con il godimento è la condizione preliminare per la formazione dei sintomi nell'orizzonte del Padre, e che le affezioni degli esseri umani designate come nevrosi devono reperirsi nelle molteplici modalità di fallimento di questi processi di riplasmazione incominciati nelle pulsioni sessuali parziali nelle quali l'isteria è esemplare: "La psicoanalisi non dimentica mai che lo psichico poggia sull'organico, anche se il suo lavoro non le consente di procedere oltre questa asserzione di principio. [...] Si tratta di quel fattore che nell'isteria ho definito provvisoriamente "compiacenza somatica" (FO, 6, pp. 294-295).

Così, la psicoanalisi iniziò ad occuparsi dell'isteria come malattia della verità e come rifiuto del corpo. Si tratta di un doppio rifiuto: del proprio corpo e del corpo dell'Altro. Da un lato, il corpo del sapere, il corpo epistemico e, dall'altro, il corpo libidico. Il primo è il corpo regolato dal piacere e, dall'altro lato il corpo del godimento non regolato che introduce la rimozione come rifiuto della verità e delle sue conseguenze.³

In questo senso, se accettiamo i nuovi paradigmi del godimento, dell'ultimo insegnamento di Lacan, il sintomo isterico è una modalità particolare di esso, vale a dire, l'incarnazione dei successi del corpo, traumatizzato dalla parola.

Da una parte, per il nevrotico, il partner del soggetto è il reale come impossibili da sopportare e nel caso dell'isteria, si presentifica essenzialmente nel corpo, come lo dimostra la cosiddetta isteria di conversione, meno comune nella nostra epoca, ma trasformata nelle nuove figure che offre la scienza, la biologia, l'estetica.

Dall'altra parte, nell'isteria il partner fondamentale è il Padre. Il Partner-sintomo del soggetto è legato a queste due questioni così come lo dimostra l'esperienza. Affrontiamo il sintomo isterico a partire da queste nuove figure, ma lo facciamo sempre quando l'altro che è il partner fondamentale non riconosce il desiderio.

Nel versante del fantasma isterico il partner è l'oggetto *a*, un oggetto prelevato dal corpo che fa sintomo e implica il godimento del soggetto. Il non c'è rapporto sessuale si traduce lì dove il partner essenziale del soggetto, che è l'oggetto *a*, è un più-di-godere.

3. Lacan segue a modo suo l'itinerario di Freud e allo stesso tempo rinnova la sua esperienza clinica dell'isteria. Molto presto nel suo insegnamento sottolineò la scarsità dell'interpretazione edipica in relazione all'isteria.

³ J.-A. Miller, *Biologia lacaniana ed eventi di corpo* (LP, n. 28, p. 23).

Negli anni '50, con l'introduzione dello strappo mortale del narcisismo nella relazione edipica decostruisce il triangolo freudiano e aggiunge un quarto termine. Tuttavia, è alla fine degli anni sessanta che Lacan polemizza con l'interpretazione freudiana dell'isteria e sottolinea il "carattere strettamente inutilizzabile del complesso di Edipo" (*Sem. XVII*, p. 119).

Lacan accentua che l'esperienza dell'isteria avrebbe dovuto essere per Freud la guida migliore rispetto al complesso d'Edipo e di riconsiderare, a livello della propria analisi, qual è il sapere che manca, "affinché questo sapere possa essere messo in questione nel sito della verità" (*Ib.*, p. 122).

Infatti, l'invenzione del significante padrone (S1) permette di separare il significante padrone e il luogo del Padre. Riesamina la dialettica del padrone e dello schiavo come separazione del significante padrone, del corpo e dell'Altro. A partire da lì, ci sarà tra il vivente e il corpo una rottura.

Con ciò Lacan rende omaggio all'isteria per sostenere un discorso dove egli fa giocare le relazioni del padrone e dell'isterica, non in termini di dialettica, ma in termini di permutazione di posti. Il discorso dell'isterica interroga il discorso del padrone del padre idealizzato in quanto padrone castrato.⁴

Le ricerche attuali sull'isteria fanno comparire altre figure e altre funzioni che sono lontane dell'interpretazione freudiana. In questa maniera, l'isterica rivela nel suo rapporto con il padrone, oltre il padre, che il padre è castrato e si lascia amare da quel posto lì. L'amore si trasforma in una funzione del godimento paterno al di fuori di ogni legalità che non legittima il godimento come uno.

Per il soggetto isterico il padre non è altro che un titolo e tutto quell'amore che egli ha verso il padre si indirizza a un nome e non a un uomo. L'isterica non fa l'uomo, ma lo spinge nelle sue difese, lo spinge a fare l'uomo, lo spinge al crimine.⁵

Questo rinnovamento epistemico implica un rinnovamento a livello della pratica analitica, nella misura in cui apre la possibilità per l'isterica di avere accesso al godimento come tale. Il discorso dell'isterica è la risposta dell'isterica, è la sua posizione morale in relazione al godimento. Lei incarna il godimento del padrone, questo godimento di essere privata.⁶

4. Nell'epoca attuale in cui l'Altro non esiste, l'incidenza del progresso della civiltà sul vecchio sintomo dell'isteria rende conto di un riordinamento

⁴ E. Laurent, "Sorprese e disordine", in *El Caldero de la Escuela*, n. 82, 2000, p. 9.

⁵ *Ib.*, p. 11.

⁶ *Ib.*, p. 18.

profondo della clinica del fallo e del godimento fallico. Di fronte al padre del senso fallico è necessario proporre un padre di cui servirsi. Visto che le contingenze della libido non dipendono esclusivamente degli operatori concettuali del Padre e del fallo.

Il nuovo orientamento clinico sull'isteria ci indica che possiamo prescindere dal padre a condizione di servircene. Possiamo prescindere del padre come garante del senso a condizione di considerare l'uso particolare che il soggetto fa della sua modalità di godimento. L'isterica potrà trovare lì, nel suo corpo, il luogo di un sorgere traumatico del godimento

In questa maniera, l'interpretazione efficace dell'isteria è quella che risponde alla metafora ma che evoca anche il godimento nel corpo, lo fa risuonare.⁷

L'interpretazione sarà stata una buona interpretazione se ha potuto seguire lo spostamento di quel plus di godere.

L'atto analitico, visto che si fonda sull'interpretazione e sulle sue conseguenze si traduce in "risonanza" per l'impatto che ha sul sintomo. Si saprà se l'interpretazione è stata un atto quando ci sarà, alla fine, la separazione tra il soggetto e l'Altro. L'esperienza della passe dei soggetti isterici ci permette di valutare questi risultati. Prendendo in considerazione che nella pratica attuale sull'isteria la direzione della cura punta meno alla ricerca di un significante padrone che alla sua produzione.

L'attualizzazione sulla clinica dell'isteria consiste nel decifrare gli eventi di corpo e delle parole del soggetto isterico, per saper trovare l'interpretazione analitica che sia efficace e che possa orientare il soggetto nella sua posizione sessuale oltre l'operatore strutturante del Padre.

Lucia D'Angelo

⁷ E. Laurent, "El reverso del síntoma histérico", in *El caldero de la Escuela*, n. 77, 2000, p. 9.

J come...

Joyce

James Joyce avrebbe potuto incontrare Jacques Lacan? Avrebbe potuto sviare un istante l'attenzione dalla sua propria singolarità, per scoprire quegli *Scritti* che rivendicano di essere come “non-da-leggere”? Avrebbe potuto superare la sua avversione per la psicoanalisi e intendere colui che lo legge e che lo consacra come l'incarnazione del *sinthomo*, in quanto “va diretto al meglio di quello che ci si può attendere dalla psicoanalisi, alla sua fine”; e questo senza ricorrere all'analisi? Possiamo dubitarne, non lo sapremo mai.

Lacan, dal canto suo, incontra Joyce, *in praesentia* e attraverso i suoi testi. Da giovane, egli frequenta il circolo di Adrienne Monnier e lì, nel 1921, assiste alla lettura dell'*Ulisse*, prima della sua uscita, molto controversa. Joyce è presente. Ha lasciato Dublino dal 1904 e, dopo un periplo tumultuoso attraverso l'Europa e una successione di traslochi degna delle peripezie della sua infanzia, a seguito dei debiti e degli insuccessi del padre, approda a Parigi nel 1920, dove soggiorerà sino al 1939, due anni prima della sua morte a Zurigo. Ha già scritto molto, ma ha pubblicato poco, sempre con molte difficoltà – *Dubliners*, *A portrait of the artist as a young man* – ha solo pochi amici e rari mecenati.

Lacan lo ritrova, una cinquantina d'anni dopo, un sedici giugno – data simbolica, dopo l'*Ulisse*! Su invito di Jacques Aubert, apre il simposio internazionale Joyce, del 1975, pronunciando davanti a un parterre sbigottito di specialisti la sua conferenza *Joyce il sintomo* (*LP*, n. 23). Era tutto un programma! Pur non piacendo a questo pubblico, tale conferenza sposta il suo proprio seminario: invece di continuare *R.S.I.* con 4,5,6, lo intitola *Il sinthomo*. Qui dà un'interpretazione inedita di Joyce, addirittura rivolge un'interpretazione postuma a Joyce: “[...] nel formulare questo titolo, Joyce il sintomo, io do a Joyce niente meno che il suo nome proprio, quel nome nel quale lui stesso si sarebbe riconosciuto nella dimensione della nominazione” (*Ib.*, p. 12). Questa interpretazione è di tutt'altra vena, rispetto a quella che, dalla sua morte in poi, invade, voluminosa, le biblioteche universitarie e i siti internet, altra rispetto a quella che Joyce, d'altronde, chiamava, augurandoselo – secondo il suo biografo Richard Ellmann – quando rispondeva a chi gli chiede-

va perché scrivesse in modo così oscuro: “per occupare le critiche per trecento anni”, “unico mezzo per assicurarsi l’immortalità”.

Lacan dà un’altra sorte all’illeggibile. Non mira alla spiegazione e al commento infinito degli enigmi, ma ne designa la funzione. Prende sul serio il fatto che Joyce “volesse essere qualcuno il cui nome, molto precisamente il nome, sarebbe sopravvissuto per sempre”. Era semplicemente una ricerca della fama? Un aneddoto suggerisce che un’altra dimensione è in gioco. A un giovane pittore che vuol fare il suo ritratto, Joyce domanda: “Vuole un ritratto mio o del mio nome? Joyce voleva da subito essere celebre, certo, ancor prima d’aver pubblicato un’opera, pregava il fratello Stanislaus d’inviare le sue “epifanie” alle biblioteche del mondo intero, nel caso di una sua dipartita. Questi brevi testi di poche righe, abbastanza dimessi, li raccoglieva come il prodotto di una rivelazione, matrice della sua missione artistica. Voleva essere l’artista – *the artist* – e il suo primo romanzo finito, il *Ritratto dell’artista da giovane*, accampa in cinque atti la nascita di tale vocazione. Parole così semplici che, però, suonano così stranamente (*kiss, suck...*), lettere che lo guardano, nomi propri che tracciano il limite al di là del quale non c’è niente: tante esperienze del giovane Stephen Dedalus che testimoniano dell’interrogazione che Joyce non smetterà di continuare, sino a triturare, trucidare, trasformare la stessa lingua: “*What’s in a name?*” (*Ulisse*). Stephen finisce col realizzare il suo destino, scritto nel suo nome “il suo nome strano gli sembrava profetico [...] una profezia del fine che era nato per servire, [...] un simbolo dell’artista che riforgia nella sua bottega dalla materia inerte della terra un nuovo essere alato, impalpabile e indistruttibile”. Risponde all’appello, alla vocazione e lascia il suo paese per “forgiare nella fucina della sua anima la coscienza increata della sua razza”. Conosciamo le ultime parole del libro, una preghiera al padre; non, però, a John Joyce, ma all’“artificiere” che era Dedalus: “Vecchio babbo, vecchio artificiere, aiutami ora e sempre”.

A questo Lacan ha dato una portata particolare. È un appello vano, dato che suo padre era carente: “suo padre non è mai stato per lui un padre” – dice. Evoca le “dimissioni paterne” e parla persino di “*Verwerfung* di fatto”. E porta avanti che “è per il fatto di volersi un nome, che Joyce ha fatto la compensazione della carenza paterna”.

Questi termini non possono che far ronzare le orecchie ai clinici esperti nella dottrina lacaniana classica della forclusione del Nome-del-Padre. Lacan fa, dunque, di quello che talvolta, nel suo Seminario, chiama “il caso Joyce”, un caso di psicosi? E cede, in questo modo, alla banale spiegazione psico-biografica che, tuttavia, egli stesso ha sempre denunciato come una “villania”?

Proseguire in una discussione infinita, del tipo “Joyce è psicotico oppure no?”, mi sembra non soltanto sterile, ma anche erroneo. Sarebbe non solo far violenza alla delicatezza con cui Lacan, passo dopo passo, solleva la questione “Joyce era folle?”, ma sarebbe soprattutto cancellare la sovversione che egli opera nel momento stesso in cui la pone. “In effetti, a partire da quando si è folli?” Se l’uomo è un composto trinitario delle dimensioni R, S, I e se il loro anodamento è sempre solo un artificio, in altri termini, se il nodo non vale che in quanto presuppone lo snodamento all’inizio, allora “non è un privilegio l’essere folle”. Lacan, pertanto, legge il caso Joyce come “un modo di supplire a uno snodamento del nodo”. Laddove il nodo si disfa, qualcosa permette che esso continui a tenere o che restituisca il legame. È la funzione del *sinthomo*, nuovo modo di chiamare ciò di cui si tratta col Nome-del-Padre, la funzione del Padre che nomina – vale a dire che getta un ponte tra Simbolico e Reale.

Un tocco dopo l’altro, Lacan, nel suo Seminario, avanza nella sua propria costruzione, tutta fatta di tentativi e di deviazioni, chiarendosi a partire da Joyce e contemporaneamente chiarendolo. È un’ardua impresa, si rompe le corna su Joyce, s’ingarbuglia nei suoi nodi. Sfiora diversi aspetti della scrittura di Joyce come conseguenza del fiasco del nodo – le epifanie e gli innumerevoli enigmi – e inventa la funzione di *Ego* della sua scrittura, che ripara il lasciarcadere del corpo proprio, localizzabile in particolare nell’episodio, divenuto celebre grazie a lui, del sacco di botte ricevuto nel *Ritratto dell’artista*.

Joyce, dunque, secondo Lacan, si credeva un nome, come scrittore, e si faceva un corpo con la sua scrittura. Resta da dire che cosa caratterizzi la sua arte, quale sia stato il suo lavoro di “artificiere”.

Il privilegio di Joyce, che Lacan gli accorda, non è d’essere folle. È di mostrare quello che costituisce il rapporto di ciascuno con il linguaggio e di elevarlo alla dignità di un’opera che cambia la letteratura. Per Lacan, nel 1975, il linguaggio non è in primo luogo pacificante. È devastante. L’essere parlante ne è traumatizzato. Del fatto che il linguaggio lo parassiti, molto spesso non se ne rende conto, soprattutto se è protetto dall’operazione del Nome-del-Padre, che ne tempera gli effetti. Joyce, dal canto suo, ce ne “dà un piccolo sospetto”, dice Lacan. “Qualcosa, nei confronti della parola, gli viene sempre più imposto” come il paziente di Lacan che soffre di “parole imposte” e che si dice “telepata emittente”; come Lucia, di cui lo scrittore ammira il dono della “seconda vista” – che ritrova, d’altronde, nelle sue proprie opere. Qualcosa si accentua, “nel progresso continuo che ha costituito la sua arte”, e culmina in *Finnegans Wake*, dove “finisce col dissolvere il linguaggio stesso, come l’ha molto ben notato Philippe Sollers”. È con la scrittura che la parola si

scompono, ma, dice Lacan quasi di sfuggita, è una “deformazione rispetto a cui resta ambiguo sapere se si tratti di liberarsi dal parassita del linguaggio [...] o, al contrario, di lasciarsi invadere dalle proprietà d’ordine essenzialmente fonemico della parola, con la polifonia della parola”.

Dopo l’*Ulisse*, il libro di un giorno, Joyce – racconta Ellmann – vuole scrivere sulla notte. È così che, talvolta, giustifica il fatto di non poter utilizzare le parole nelle loro relazioni e connessioni ordinarie. Inventa una tecnica, “lavorare per tranches”, che produce giochi di parola multilingue all’infinito e che fa del testo una trama di calembour. Cominciato nel 1923, il libro, dapprima *Work in progress*, lo assorbe totalmente per sedici anni. Esso è, secondo le sue parole, “una realtà più grande della realtà stessa”. Molto presto viene disapprovato per il suo carattere oscuro ed illeggibile. Joyce è profondamente ferito da queste critiche, ma persiste, secondo l’idea di Blake per il quale “se il folle persistesse nella sua follia, diventerebbe savio”. Egli obietta che “se qualcuno non comprende un passaggio, deve solo leggerlo ad alta voce”, che “è musica pura” o, anche, che “questo mira solo a farvi ridere”. Eppure è un lavoro titanico, un dispendio d’energia sovrumano, che egli rivendica in quanto tale, dato che conta che le venti pagine del capitolo Anna Livia Plurabelle, con i suoi trecentocinquanta nomi di fiumi incorporati nel testo, gli sono costate milleduecento ore di lavoro!

Lacan, dal canto suo, prende in considerazione, prima di tutto, il lavoro della lettera. Pur moltiplicando le risonanze delle parole, *Finnegans Wake* taglia gli effetti di senso e di verità, e si sottrae alla decifrazione dell’inconscio. Joyce è “disabbonato dall’inconscio”, dice Lacan. I suoi equivoci non rivelano il suo inconscio né commuovono quello del lettore. L’unica cosa che possiamo afferrare è il godimento di colui che ha scritto tutto ciò. È precisamente qui che Joyce tocca il sintomo e che persino “ne dà l’essenza”, se il sintomo è l’effetto nel corpo del parassita che è il linguaggio, “godimento opaco in quanto esclude il senso”, non analizzabile. Lacan va ancora più in là, poiché riconosce con una nominazione a che estremità e a che grado d’eccezione Joyce abbia spinto, con *Finnegans Wake*, la sua impresa di espansione e di esplosione della lingua: Joyce non fa altro che “illustrare”, che mostrare il rapporto di polverizzazione di godimento della lingua, che segna il corpo, egli “incarna” il sintomo, lo è. Il fatto che Lacan gli conferisca il suo nome proprio, *Joyce il Sintomo*, significa non solo che egli è la sua opera, che la sua scrittura l’ha foggato; implica anche, per l’introduzione di quel vocabolo caratterizzato che è il “sintomo”, che Lacan fa parte dell’artificio.

Anne Lysy

K come...

Karamazov

“L’amore – enuncia Lacan in *Les-non-dupes-errent* – ha a che fare con ciò che ho isolato a titolo di Nome-del-Padre” (*Sém. XXI*, lezione del 19 marzo 1974). Noi tenteremo di vedere come questi due concetti siano legati nell’ultima opera di Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*.¹ In effetti, la mia ipotesi sarà che questo romanzo poliziesco costruito attorno al parricidio, crimine che Freud metteva all’origine della civiltà, è prima di tutto il racconto di una ricerca d’amore.

Ma si può amare il padre? Quando egli si presenta con i tratti di un vecchio avaro e gaudente come Fédor Pavlovitch Karamazov, che ha abbandonato i suoi tre figli dal momento della morte delle loro rispettive madri, lasciando il più grande alle cure di un domestico e affidando gli altri a dei parenti lontani, questo sembra impossibile. È del resto ciò che i tre fratelli non smettono di ripetere lungo tutto il romanzo. Così, davanti al tribunale che giudica Dmitri, Ivan esclama, come se si trattasse di un’evidenza: “Chi non desidera la morte del padre?”. Un’altra osservazione di Lacan ci permetterà forse di comprendere meglio perché: il Nome-del-Padre, dice, “si monetizza mediante la voce della madre.” (*Ib.*). Come abbiamo appena indicato, la madre è totalmente assente dal romanzo. Le due spose di Fédor Pavlovitch sono morte l’una dopo l’altra, tutte e due poco dopo aver dato alla luce i loro bambini. Solo Aliocha, il più piccolo dei fratelli, conserva, di sua madre, un ricordo, o piuttosto un’immagine: un bel viso tormentato, una sera in cui, stringendolo fra le sue braccia e in ginocchio davanti alle icone, implorava la Vergine di proteggere il suo figlioletto di quattro anni. L’assenza della madre rende ancora più difficile la relazione tra il vecchio Karamazov e suoi figli?

Anche un altro elemento, sottolineato da Lacan, appare importante: “l’amore si indirizza al padre, al nome di colui che è portatore della castrazione” (*Sém. XXIII*, p. 150). Evidentemente questo non è il caso del vecchio depra-

¹ F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*.

vato che occupa il posto del padre per i tre fratelli. Ciascuno tenta quindi di “arrangiare” la sua soluzione per ovviare a questa carenza.

Il maggiore, Dmitri, tenterà di strutturarsi su un’identificazione con il padre gaudente. Divenuto troppo simile a lui, non potrà più sopportare la presenza di questo doppio. Uccidere il padre sarà presto per lui il solo modo di continuare a vivere, visto che, non contento di rifiutargli il denaro della sua eredità materna, il padre pretende anche di portargli via la donna amata.

Il secondo figlio, Ivan, è il solo che giunge a vivere nella casa paterna. Serve anche, per un po’ di tempo, da protezione contro i furori parricidi di Dmitri. Se, al posto di un eroe del romanzo, si trattasse di un vero soggetto, non esiteremmo a parlare per lui di forclusione. Egli tenta di supplirvi tramite una costruzione filosofica esposta in *La leggenda del Grande Inquisitore*, “poema” da lui sognato e raccontato al fratello Aliocha. Vi mette in scena un’altra caricatura del padre, non già secondo la castrazione, ma brutalmente “castratore”. E di fronte a questo vecchio terribile, egli erige la figura di Gesù, immagine di amore infinito, ma muta ed evanescente.

Resta l’ultimo fratello, il giovane Alexis. Anche lui cerca di darsi un padre, nella persona dello *starete* Zosima, religioso del monastero in cui si è rifugiato e ha intrapreso il suo noviziato. Zosima, riverito come un santo da tutti i fratelli e dai laici che vengono ad ascoltare i suoi sermoni, è anche un’incarnazione dell’amore. Ma, ugualmente mancante quanto il Gesù evocato da Ivan, ben lontano dal morire in odore di santità, lascia il suo figlio spirituale di fronte alla spoglia che si decompone più velocemente di quanto le leggi naturali lascino prevedere, e riempie la cella mortuaria di un odore pestilenziale.

E tuttavia l’amore, tenuto senza sosta in scacco, resta il punto capitale del romanzo. Mancanza dell’amore del padre, i tre fratelli non smettono di proclamare il loro attaccamento indefettibile gli uni verso gli altri. Questo amore, essi lo ricollegano molto chiaramente a un nome: Karamazov, sola eredità che ha loro trasmesso questo padre mancante. “Sono un Karamazov!” proclama Dmitri. E il puro Aliocha replica subito: “Io sono come te!”. E Ivan, a sua volta, parlando della sua “sete di vivere”, nota che si tratta di un “tratto proprio ai Karamazov”. Così essi si riconoscono tutti segnati da questo significante temibile. Se non si può amare il padre, come si potrebbe non amare il suo nome?

Ma ce n’è uno che non ha ricevuto questo nome e che, di conseguenza, non saprebbe aspirare all’amore dei suoi fratellastri, che lo opprimono con il loro disprezzo (almeno i primi due). Smerdiakov, il bastardo, il cui nome, in russo, ha le stesse connotazioni maleodoranti di quelle che evoca in altre lingue, sarà colui che compirà, in silenzio, l’atto di cui gli altri non smettono di parlare.

Così, del Nome-del-Padre, nessuno dei Karamazov ha potuto fare a meno, non più, d'altronde, che servirsene. Una vignetta clinica testimonia che anche oggi un soggetto può attribuirgli la più estrema importanza, vedendo nella concessione di questo nome la sola vera prova d'amore.

Un giovane è venuto a vedermi in uno stato di angoscia acuta. Figlio postumo, nato poco tempo dopo il decesso del padre, porta dunque il nome di un uomo che non ha conosciuto. Quando aveva due anni, sua madre si è risposata con qualcuno che aveva già due bambini, e ha avuto da lui un altro figlio maschio. Il soggetto ha sempre chiamato quest'uomo "papà", e considera gli altri tre bambini come suoi fratelli e sorella, malgrado la differenza di nomi alla quale, fino a ora, non aveva accordato alcuna importanza.

Ma ecco che a seguito di un dispiacere d'amore gli si consiglia di intraprendere una psicoterapia. Avendo sentito la sua storia, la terapeuta dichiara subito che tutto il male viene da questa differenza, e gli ingiunge di domandare al suo "papà" di adottarlo, perché porti, finalmente, il nome comune al resto della famiglia. Egli si dà da fare per seguire il consiglio, e riceve dal suo patrigno una risposta imbarazzata. Quanto ai due fratelli maggiori, essi si oppongono molto violentemente al progetto, perché questo ridurrebbe la loro parte di eredità. Questo rifiuto scatena delle crisi di angoscia e uno stato depressivo che conduce il soggetto da me. Il suo lamento si riassume in una formula: "Se essi non vogliono che io porti il loro nome, è perché non mi amano". Non so se il lavoro intrapreso gli permetterà un giorno di fare a meno di questo nome rifiutato.

Nel suo discorso di chiusura delle XXXIII^e Giornate dell'ECF, Jacques-Alain Miller, commentando la "battuta" di Lacan che costituisce il sottotitolo del futuro congresso dell'AMP, "farne a meno, servirsene", enuncia che si tratta di "fare a meno di crederci, continuando a servirsene come di uno strumento". Concluderò questo breve studio dei Karamazov tentando di vedere come Dostoevskij stesso ci ha saputo fare per farne a meno.

Si sa che suo padre è servito da modello al personaggio di Fédor Pavlovitch. La vita di dissolutezza che conduceva dopo la morte della moglie, e i cattivi trattamenti che infliggeva ai suoi servi, hanno condotto al suo assassinio da parte di questi ultimi quando Dostoevskij aveva diciotto anni. Il giovane adotta allora l'atteggiamento che presterà a suoi eroi: in mancanza dell'amore del padre, egli si rifugia nell'amore dell'umanità, e aderisce a uno dei movimenti rivoluzionari clandestini che fiorivano nella Russia zarista del suo tempo. Ha anche, per un po' di tempo, seriamente considerato di commettere un attentato contro lo zar, passando così da un parricidio non compiuto a un

regicidio sognato. Si conosce il seguito: arrestato, è condannato a morte, ed è sottoposto a una finta di esecuzione prima di essere inviato al bagno penale. Questa terribile esperienza farà di lui l'autore di diversi capolavori nei quali non cesserà di esplorare le vie dell'amore che lotta contro l'odio. Ma è solo nel suo ultimo romanzo che giungerà ad affrontare la tragedia che ha marcato la sua giovinezza, l'uccisione del padre indegno di cui porta il nome. È forse un caso se egli ha dato il proprio nome, Fédor, al sinistro padre Karamazov? Questo conduce la figura angelica che Aliocha incarna a chiamarsi Aleksei Fédorovitch, ossia il nome e il patronimico dell'ultimo figlio di Dostoevskij, morto in tenera età, e il cui lutto fu molto doloroso per suo padre.

Così, sebbene ciò gli sia costato per tutto il corso della sua difficile vita, se Dostoevskij, senza dubbio, non è riuscito a farne a meno, ha tuttavia saputo fare del nome del padre lo strumento che gli ha permesso di creare l'opera che conosciamo. La psicoanalisi gli avrebbe offerto un'altra possibilità?

Un A.E. è, in ipotesi, colui che ha condotto la sua analisi il più lontano possibile, fino alla "ultima buona storia" che può raccontarsi. Cosa diventa il Nome-del-Padre in questa storia finale? Un significante qualunque, un S1 sprovvisto di senso che non si incatena a nessun S2. "Essere nominato a qualcosa, ecco ciò che punta in un ordine che si trova effettivamente a sostituirsi al Nome-del-Padre" (*Sém. XXI*, lezione del 19 marzo 1974) enuncia ancora Lacan. "Essere nominato a", è ciò a cui sono confrontati certi passanti. Analista della Scuola sarebbe il nostro nuovo Nome-del-Padre? No, perché nessun A.E. potrebbe credere alla sua nomina. Ma ogni A.E. si sforzerà, secondo il suo proprio stile, di farne uno strumento, nella via dell'amore che ci indicava Lacan, chiamando al seno della sua ultima Scuola "coloro che l'amavano ancora"...

Anne Szulzynger-Bernole

L come...

Legge

Il nome, il “no” e l’amore esercitabile

La nostra scommessa è quella di sapere mettere in atto le azioni necessarie affinché la pratica originale che Freud chiamò psicoanalisi continui a essere in vigore durante il secolo XXI, un secolo che è appena iniziato e che non sembra così ben disposto verso di noi come accadeva prima.

Ma come vincere il gioco se, come Jacques-Alain Miller ha detto nel nostro ultimo Convegno, “la pratica lacaniana esclude la nozione di successo”? (*LP*, n. 38).

Sostenere oggi questa posizione ci mette a confronto con il bisogno di rispondere a coloro che non la smetteranno di vociferare: tutto ciò non ha valore!

Jacques Lacan non indietreggiò, ma raddoppiando la posta - logica obbliga - riuscì a trasmettere ai buoni intenditori che era proprio di quello che si trattava. Non dimentichiamo che egli ammirava l’antica pratica del *potlatch*, precisamente perché ci poteva essere nascosto un altro tipo di valore in ciò che apparentemente era gratuito. Non sarà precisamente per questa ragione che il soggetto della civiltà ipermoderna potrebbe continuare ad amare la psicoanalisi?

Come contributo a questo volume ho scelto di affrontare il tema dell’articolazione della legge con il Nome-del-Padre, come un possibile esempio paradigmatico per pensare alle condizioni logiche che potrebbero articolare e quindi fare diventare esercitabile quel qualcosa chiamato amore.

Considero questo tema d’attualità per diverse ragioni. Da una parte, coloro che spingono a fare delle domande sempre più feroci e oscene rispetto alla supposta necessità di una legge sempre più dura come l’unico ricorso per risolvere tutto, saltano con ostinazione una questione su cui la psicoanalisi ha qualcosa da dire.

D’altra parte, seguendo gli ultimi eventi accaduti in Francia sotto l’orientamento di Jacques-Alain Miller, si può verificare che l’operazione di tradurre il nome della psicoanalisi in un serie di atti sostenuti da un dire “no”, ha dato luogo ad alcuni effetti transferali totalmente inediti, di cui siamo testimoni grazie alle notizie che ci giungono dall’Agenzia lacaniana di stampa.

Ebbene, cosa è il transfert se non è amore?

Se siamo d'accordo sul fatto che il cosiddetto capitalismo è qualcosa che non può far altro che lasciare da parte le cosiddette "cose dell'amore", non può sorprendere che lo stesso Lacan abbia espresso che l'unica cosa che facciamo in questo nuovo legame sociale che chiamò discorso analitico, sia precisamente occuparcene. La sua ipotesi è che forse questa sia stata la ragione stessa dell'emergenza del discorso analitico in un determinato momento del discorso della scienza.

La posizione di Lacan, a partire dall'inizio del suo insegnamento, fu quella di sostenere che il movimento di elaborazione, sia del senso come dei fondamenti della pratica analitica, non possono essere spiegati se non è collegato alle impasse della civiltà in cui detta pratica effettiva ha avuto luogo.

Come è stato sottolineato da Eric Laurent in diverse occasioni, l'ultima tappa delle elaborazioni di Lacan sul Nome-del-Padre ha come perno il suo approccio a partire da una prospettiva pragmatica. A partire da detta prospettiva, ciò che denominiamo la pluralizzazione dei nomi del padre implica l'operazione per cui ciò che era "il Nome-del-Padre" può essere scomposto nella molteplicità di funzioni a lui attribuite. Considerate come utensili dei quali è possibile servirsi, si tratterà allora di chiarire, sia la loro operatività, sia le condizioni logiche che le rendono possibili.

Questa prospettiva permette in particolare di studiare detta pluralità di funzioni fuori dal legame sociale in cui è rimasta dai tempi storici, cioè il discorso del padrone.

Già nel testo che segna l'entrata stessa di Lacan nella psicoanalisi possiamo trovare le radici del problema che voglio abbozzare. Il famoso *Stadio dello specchio* termina così: "In questo punto di congiunzione tra la natura e la cultura, che l'antropologia dei giorni nostri scruta ostinatamente, solo la psicoanalisi riconosce quel nodo di servitù immaginaria che l'amore deve sempre ridisfare o tagliare. Per una tale opera il sentimento altruista è senza promesse per noi [...]" (*Scritti*, p. 94). Il fatto che il sentimento altruistico sia senza promesse per noi l'abbiamo imparato grazie a Lacan. Ma cosa è quell'enigmatico amore cui Lacan attribuisce tale efficacia?

Lasciamo questo quesito per un attimo, non senza prima aver sottolineato che quel nodo di servitù immaginaria, la follia umana come tale, è l'impossibilità soggettiva di situare in un nostro simile un altro che non sia l'altro che immaginariamente ci priva del godimento al quale non abbiamo realmente accesso.

Se si seguono i passi successivi dell'elaborazione di Lacan, si verifica che lì dove c'era quell'enigmatico riferimento all'amore, iniziano gli sviluppi che

avendo come scopo di stabilire i modi in cui la dimensione simbolica della legge permetterebbe di incidere su questa follia, si aprono le porte per determinare passo dopo passo, e nel corso di anni, le coordinate strutturali di ciò che Freud ha reso celebre sotto il nome di complesso di Edipo. È in quel contesto di elaborazione che appare per la prima volta l'espressione "nome del padre" definita come la funzione simbolica che dall'inizio dei tempi storici ha identificato la sua persona con la figura della legge.

Tuttavia, il riferimento alla legge fa scomparire quel primo riferimento all'amore o piuttosto rende inevitabile il pensare al modo in cui essi vengono articolati?

Prendiamo, per esempio, il Seminario *Le formazioni dell'inconscio*, celebre per essere stato svolto nello stesso anno cui Lacan sviluppa ciò che chiama i tempi dell'Edipo, vale a dire i passi logici della sua realizzazione nel soggetto. Dice: "[...] la componente di amore per il padre non può essere elusa. È essa a segnare la fine del complesso di Edipo, il suo declino, in una dialettica che rimane molto ambigua tra amore e identificazione, identificazione che ha le sue radici nell'amore" (*Sem. V*, p. 172).

Quest'ambiguità deriva dalla seguente questione: cosa è questa logica in cui dal fatto di rendere effettiva un'operazione d'interdizione risulta un amore verso ciò nel cui nome si è realizzata tale operazione?

Restare soltanto con il fatto che il "No" opera sull'identificazione attraverso la quale il bambino crede di essere il fallo mancante della madre, non risulta totalmente convincente se ci chiediamo: perché si dovrebbe amare ciò che si riduce solo a scoraggiare un'aspettativa del soggetto?

Lacan continua a porsi queste domande lungo il suo insegnamento. Molto più tardi, precisamente nel Seminario che ha per titolo *Les non-dupes errent (XXI)*, torna ad affermare che "l'amore ha a che fare con ciò che io ho isolato sotto il titolo del Nome-del-Padre". In quell'occasione afferma che, sebbene ciò possa trovarsi articolato, come già abbiamo visto, nell'opera di Freud, questi non ebbe successo nel trovare un modo accettabile di trasmetterlo. La posizione di Lacan è la seguente: ciò che insegna l'Edipo è che l'operazione per cui la madre traduce quel nome con un "No" è il varco logico per cui l'amore può iniziare a essere quel qualcosa di esercitabile.

Perché la traduzione del Nome-del-Padre con un "No" creerebbe le condizioni logiche per far sì che l'amore sia esercitabile?

Dobbiamo considerare l'espressione "esercitabile" come articolabile in qualche modo nel legame sociale. Ciò ci ricorda anche che, se Lacan parlò qualche volta dell'amore erotomaniaco come un amore morto, è perché que-

sto amore non trova un modo di passare all'esercizio senza il rischio di terminare nella sequenza assassinio-suicidio.

Ciò che colpisce, tuttavia, è ciò che Lacan elabora in continuazione. Allerta sul fatto che il momento in cui viviamo corre il rischio di diventare ciò che egli denomina un ordine di ferro, perché l'operazione precedentemente citata è in procinto di essere sostituita per un'altra operazione in cui vede come il segno di una degenerazione catastrofica. Secondo lui, la nuova operazione di nomina messa in moto porterebbe, niente più e niente di meno, che alla perdita di ciò in cui viene supportata la dimensione dell'amore.

Anche se non lo si percepisce a prima vista, sempre più quantità di "No" invadono permanentemente la nostra vita quotidiana nelle nostre società permissive. Di fronte a questa situazione dobbiamo domandarci: ma di quale nome sono la traduzione?

Come Jacques-Alain Miller ha messo in luce, quel nome è il nome di quella falsa scienza che oggi viene denominata la disciplina della valutazione. La pratica sinistra del questionario generalizzato e standardizzato è diventata lo strumento con cui si pretende di fare circolare un nuovo progetto di società a qualsiasi livello ciò venga considerato.

La versione tecno del nuovo stadio dello specchio consiste nel proporre la macchina come l'immagine anticipata della nostra completezza mancante.

Se accettiamo l'invito, ci si valuterà, ci scopriranno i nostri disturbi bio-psico-sociali, e così, tramite innovative tecniche di riprogrammazione e ricondizionamento, potremo entrare nel paradiso dell'autovalorizzazione indefinita. In sintesi, potremo essere nominati per... servire meglio.

Torniamo allora al principio della nostra interrogazione: perché quel nome che la madre traduceva con un "No" può essere causa di amore? È chiaro, cari amici, quell'amore era in fin dei conti un amore per il nome di ciò che ha consentito che il corpo del bambino non rimanesse ridotto alla condizione di oggetto condensatore del godimento dell'Altro.

La pragmatica di quest'operazione messa in chiaro dalla psicoanalisi ha un valore che va al di là di qualsiasi "ideologia" edipica. Bisogna potersene servire ogni volta che sia necessario. Il suo studio si impone nell'epoca del "tutti siamo delle unità di valore" e del crollo delle ideologie.

Ma in nome di... che?

Fernando Vitale

X: L'incognita dell'equazione

Non c'è niente di sorprendente che il Nome-del-Padre possa essere l'operatore che mette in equazione un'incognita, la stessa metafora paterna può essere letta come un'equazione che permette di risolvere la X del desiderio della Madre in termini significanti.

La dualità tra quel che è conosciuto e incognita, che mette in evidenza Cartesio fin dall'introduzione della geometria algebrica, ci guiderà sulla via delle equazioni. Tenteremo dunque di precisare l'omologia tra la teoria dei numeri e quella del desiderio. Seguendo l'insegnamento di Lacan il desiderio dapprima viene definito poggiando sulla metonimia, la cui struttura è quella della serie indefinita dei numeri interi, per trovare posto in seguito nella partizione dei numeri reali, quando Lacan lo articola alla questione del godimento. Dopo il *Seminario XX* abbiamo l'abitudine di associare ai significanti la serie discreta dei numeri interi, fino a quella non discreta dei numeri razionali, per accordare gli irrazionali, semplicemente inaccessibili da numeri interi, nel registro del reale. Il titolo che mi è stato proposto per questo articolo rinvia a un'altra partizione dei numeri reali che è quella tra razionali e irrazionali, che apre un nuovo approccio matematico alla questione del desiderio e del godimento.

Una lettera al posto di un'incognita - "Possiamo sempre ridurre così ogni quantità sconosciuta a una sola quando il Problema si può costruire con dei cerchi e delle linee rette, o anche con delle sezioni coniche, oppure attraverso qualche altra linea che sia soltanto di uno o due gradi più composta".

È nel testo de *La Geometria* (1637) che Cartesio introduce il suo metodo di equazioni e di incognite per risolvere dei classici problemi di geometria. Perché l'incognita è da allora sempre al femminile? È perché essa rinviava a una "quantità" o a una "linea", e non a un numero. I numeri detti reali non esistevano ancora: la misteriosa incognita di Cartesio non si misura, si deduce, si calcola in funzione di altre grandezze, "conosciute". La geometria francese ha introdotto la simbologia delle lettere: l'inizio dell'alfabeto, a, b, c, ... rin-

via alle costanti, alle grandezze supposte conosciute, e si riserva la fine dell'alfabeto z, y, x, per le incognite. Una problema tipografico ha dato la precedenza alla x: la lingua francese utilizza preferibilmente la y e la z, la x era disponibile in maggior numero, e la conduce per questa ragione a indossare la veste dell'incognita. Quando furono stabilite le equazioni all'incognita venne assegnata la x.¹

“Non mi soffermo affatto a spiegarlo in modo più dettagliato, poiché vi toglierei il piacere di apprenderlo da soli, e l'utilità di nutrire la vostra mente esercitandovici, che, a mio avviso, è la cosa principale che si possa trarre da questa scienza”.

Scrisse nella sua introduzione (*Discorso sul metodo*) “avevo sempre un estremo desiderio di imparare a distinguere il vero dal falso, per vedere chiaro nelle mie azioni, e andare con sicurezza su questa via”. È così che tiene di conto il piacere del suo lettore, che sarà ben più grande se (ri)trova da sé lo svolgimento e la dimostrazione invece di leggerla passivamente e distrattamente. Il momento di nascita, in un secolo d'oro, di questa nuova geometria va di pari passo con la profonda soddisfazione dell'autore. Si chiede solo di credergli quando aggiunge: “qui mi accontenterò di avvertirvi che a condizione di sbrogliare queste Equazioni, non si può sbagliare a servirsi di tutte le divisioni possibili; infallibilmente si otterranno i termini più semplici ai quali la questione può essere ridotta”. Ugualmente Lacan, classico, scriveva nel periodo in cui fece della psicoanalisi un “giardino alla francese”: “Questo non vuol dire niente di “particolare”, ma si articola in una catena di lettere così rigorose che, a condizione di non mancarne una sola, il non saputo si ordina come il quadro del sapere” (*Scilicet 1/4*, pp. 24-25).

Il non-saputo, una x, si ordina come intrecciato alle cognitive a, b, c, come nell'equazione $ax+b=c$ per esempio.

Ma la lettera rende femminile proprio dove essa si inserisce: “poiché questo segno è proprio quello della donna, poiché ella vi fa valere il suo essere fondandolo fuori dalla legge, che la contiene sempre, per effetto delle origini, in posizione di significante, ovvero di feticcio” (*Scritti*, p. 28).

In effetti, le risoluzioni di equazioni di grado superiore si scontrano con problemi sempre più complessi, che troveranno chiarimento nella ronda delle radici della teoria di Galois, dopo che l'equazione $x^2+1=0$ abbia permesso di definire il corpo dei complessi introducendo $\sqrt{-1}$.

¹ François Viète, nel 1591, utilizzò le lettere nelle equazioni algebriche, le vocali indicavano le incognite e le consonanti le costanti.

Si sa che il lavoro immaginario ed efficace a livello simbolico che ha necessitato l'incognita del $x^2+1=0$, lavoro che porta a un ingrandimento della nozione di numero, ha ispirato Lacan nel suo accesso al soggetto. Il soggetto dell'inconscio è legato con quello del *cogito*, ma non vi si riduce, è la lezione del passaggio di questa equazione alla $\sqrt{-1}$: "Che è ciò che manca al soggetto per pensarsi esaurito dal suo *cogito*, ossia quel che egli è d'impensabile" (*Scritti*, p.823). Qui la trasposizione matematica è chiara: il soggetto non è esaurito dai razionali (la terminologia scelta dai matematici è eloquente!), è legato con ciò che altri numeri rappresentano, quelli introdotti da equazioni non risolvibili sul "corpo" dei razionali, chiamati numeri algebrici.

La metafora paterna, la significazione del Fallo e ciò che le trascende - Un'equazione può permettere così, tramite la sua risoluzione, di passare dall'introduzione di un'incognita a un numero, o a una lettera: è ancora il caso per esempio del numero aureo, b , che Lacan ha utilizzato altrove, che è radice dell'equazione $x^2+x-1=0$ e che conferma $1/b=1+b$.

La formula della metafora, per come l'ha scritta Lacan ne *Una questione preliminare*, si presenta come un'equazione in cui la x del significato del significante rimosso si risolve per effetto della metafora producendo una significazione s .

Applicato alla metafora paterna, questa risoluzione avviene per mezzo del Fallo Φ , significante positivizzato dal godimento. La x del significato del desiderio della madre trova la sua "soluzione" in questa lettera Φ definita come introdotta dal Nome-del-Padre.

In modo più generale, l'incognita di un'equazione è dal lato del Padre, restiamo nel campo dell'immaginario e del simbolico. L'incognita dell'equazione paterna si trasforma in grande Phi che, ne *La significazione del fallo* per esempio, introduce al sembiante e alla mascherata delle immagini sessuate. Una volta prodotta $\sqrt{-1}$ le significazioni che ne scaturiscono possono essere moltiplicate e variate, inattese con gli effetti di femminizzazione che secondo Lacan sono propri della lettera.

Non c'è nessun numero associato a un'incognita di un'equazione, i numeri detti "trascendenti" si definiscono sfuggendovi. Il numero Π è uno di questi che illustra bene i possibili legami tra l'immaginario (numero che domina nel cerchio e nella sfera) e il reale (che resta inaccessibile per il tramite di un'equazione), per come Lacan lo riporta ne *Le sinthome*.

I numeri reali, che costituiscono il continuo, si ripartiscono dunque tra i numeri che sono radice di un'equazione a coefficiente intero e i numeri tra-

scendenti, questi ultimi essendo infinitamente più numerosi, sono più precisamente del dominio del continuo, mentre le prime formano un insieme contabile.² Ciò che unifica i numeri reali non è dal lato dell'algebra (risoluzione di un'equazione) ma dell'analisi: ogni numero reale è limite di una serie convergente di numeri razionali.

Ogni numero reale è dunque radice di un'equazione: numeri a cui ci si può avvicinare solo con un limite che tende all'infinito, che necessita un "passaggio al limite" in rapporto al contabile fallico. Lacan ne ha fatto i simboli del godimento Altro, il godimento supplementare ne il *Seminario XX*, godimento "trascendente" dei mistici, portato dalla struttura dei numeri che hanno lo stesso nome. Possiamo in questo modo mettere a frutto questa partizione più fine dei numeri reali: gli interi e i razionali (livello significante), gli algebrici (livello fallico) e i trascendenti (livello Altro rispetto a quello fallico). Riguardo al godimento questa partizione rinvia a tre livelli: un godimento significantizzato, un godimento fallicizzato, un godimento Altro.

I numeri trascendenti, fuori cifra, fuori equazione, fuori scrittura a eccezione di qualcuno, possono giustamente essere considerati come la causa del desiderio, definita da Lacan con il piccolo a ; come eccedente precisamente il Nome-del-Padre e la significazione fallica. Dei numeri trascendenti conosciamo Π e qualcun altro, quando invece sono proprio questi che danno ai numeri reali il loro dominio del continuo... A essi possiamo aggiungere un'altra lettera: la a di Lacan, che per definizione designa il "buco" nel simbolico identificato a ciò che è accessibile alla metafora, qui ancora alle equazioni. Il piccolo a di Lacan se avesse un'essenza "numerica", dunque fuori dai numeri algebrici, sarebbe sostanzialmente "trascendente".

La teoria dei numeri reali non "realizza" forse così, svelandola, la struttura del desiderio in questa mostrazione dei numeri interi, algebrici e trascendenti?

Nathalie Charraud

² La suddivisione tra numeri algebrici e numeri trascendenti è generalmente definita in luogo dei numeri complessi, ma la si può ricondurre ai numeri reali. Benché siano infinitamente più numerosi dei numeri trascendenti sappiamo molto poco.

Lutto

La questione del lutto è centrale nella corrente analitica kleiniana. Il lavoro del lutto, rielaborazione della fase depressiva, sfocerebbe, in teoria, nella riparazione dell'oggetto, sino ad allora frammentato, che troverebbe, alla fine, la sua unità. Il modello di ogni lutto è, per Melanie Klein, il momento dello svezamento, momento di perdita di un oggetto che assicurava la soddisfazione del bambino nella sua dipendenza dalla madre. Questa perdita dell'oggetto, considerato come facente parte del corpo della madre, è una perdita di godimento che precipita il bambino a rivolgere attacchi contro la madre, attacchi collegati, nella "realtà interna", a fantasmi di frammentazione. Melanie Klein, tuttavia, nei suoi ultimi testi, ha dovuto rimettere in questione il mito della riparazione dell'unità materna in quanto indice di termine dell'analisi.

Non ci stupiremo di vedere il concetto del lutto così ampiamente sviluppato, in questa corrente, dato che la discussione tra Freud e Abraham, al momento della pubblicazione di *Lutto e melanconia* (FO, 8), era stata vivace. Mentre Abraham tendeva a interpretare il fenomeno del lutto in relazione con gli stadi oggettuali, Freud tentava di ricondurre la concettualizzazione del lutto verso il padre e, in particolare, verso l'identificazione primordiale con il padre, ovvero verso quella forma d'identificazione così poco esplicita e alla quale, tuttavia, egli teneva tanto, quella del mito di *Totem e tabù* (FO, 7).

Le indicazioni di Freud per l'elaborazione teorica dei fenomeni del lutto testimoniano, dunque, una reticenza rispetto alle tesi di Abraham. E, in effetti, benché riconosca la fenomenologia del lutto e della melanconia, i suoi aspetti depressivi e la sua incidenza sull'umore, Freud non fa di tali fenomeni la leva del suo approccio. Al di là di questi e della dialettica immaginaria dell'altro kleiniano, egli si afferma causalista certo, ma non empirista, in quanto collega il mitico festino primordiale alla radice del legame sociale, vedendo in esso l'origine della fondazione del totemismo. Questo punto non sarà mai perso di vista da Lacan. *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* (FO, 11) è l'occasione, per Freud, relativamente al tema della rinuncia pulsionale, di rinnovare la connessione tra la figura del padre, il suo omicidio mi-

tico e il processo del lutto. Benché in questo secondo mito l'aspetto simbolico sia più in primo piano, esso non eclissa il padre "orango-tango" di *Totem e tabù*, ma accentua il versante simbolico legato alla perdita dell'oggetto originario come pure la perdita di libido che, secondo Freud, è la contropartita dell'assunzione simbolica. In questo modo, egli incorpora la funzione dell'istinto di morte e la sua concezione del dualismo pulsionale nel mito del padre originario.

Lacan si iscriverà, dapprima, in questo drittofilo, accentuando il primato del simbolico sull'immaginario. La funzione di simbolizzazione è riferita, per struttura, alla funzione paterna in quanto testimonia dell'incidenza del linguaggio sul vivente, per mettere in valore che il lutto deve essere concepito, come pure i fenomeni depressivi che lo accompagnano, come una debolezza della simbolizzazione dell'ideale dell'io dell'I(A), la cui messa a punto viene allora considerata come il risultato dell'analisi. Non basta che il padre sia morto, come segnale Lacan in *Sovversione del soggetto (Scritti)*, è necessario anche che la sua tomba sia vuota, cioè che il godimento del lutto, in quanto identificazione immaginaria con il defunto, sia stato esaurito, perché lasci il posto all'Identificazione pura, il tratto unario. Il posto del padre, poiché introduce al desiderio al di là del godimento materno, è sempre un posto vuoto e la mancanza in questione qui è apertura sulla realizzazione del desiderio, che, nel Lacan precedente gli anni sessanta, è la finalità dell'analisi. In questa prospettiva, il lutto è in primo luogo un processo in cui la sgranatura dei tratti dell'oggetto perduto permette di situare il posto della mancanza, che esso ha fatto sorgere, e di simbolizzarlo.

Presto, con il Seminario *L'angoisse (Sém. X)* e con la svolta che lo accompagna, la funzione del Nome-del-Padre viene rimessa in questione: il padre ormai è un sembiante, cioè un misto d'immaginario e di simbolico. Certo è necessario saper servirsene nell'analisi, per poterne fare a meno, ma non può più supportare da solo la funzione di capitonare il soggetto moderno assalito da ogni dove dalle sollecitazioni di godimento. Il lutto non è una malattia dell'idealità. E Lacan indica che c'è una versione del padre propria di ciascuno, il che rende conto dell'impossibilità clinica di parlare di un universale paterno.

Nella sua introduzione alla pubblicazione dell'edizione francese del Seminario *L'angoscia*, Jacques-Alain Miller mette in valore l'importanza di tale svolta: "dire che l'oggetto *a* non è nominabile, significa solo ripetere, in un'altra forma, ciò per cui Lacan lo introduce, in questo Seminario, ovvero il fatto che l'oggetto *a* è irriducibile alla simbolizzazione. In altre parole, l'og-

getto a vale come il fallimento del Nome-del-Padre in quanto il Nome-del-Padre è l'operatore principale della simbolizzazione" (*Introduzione al Sem. X*).

Sino ad allora era sembrato che Lacan, come lo stesso Freud, riferisse i fenomeni del lutto alla perdita di un oggetto d'amore di cui il padre forniva la metafora nel simbolico. Vale a dire come una perdita d'amore che sarebbe puramente significante. La concettualizzazione dell'oggetto *a* in quanto oggetto causa del godimento ci conduce a una concezione più sottile del lutto. Il motivo non deve essere cercato, come fanno i kleiniani, sul lato della perdita del godimento. Non è il godimento che manca, al contrario, rispetto all'oggetto, ce n'è sempre troppo. Se è proprio l'amore che viene a mancare al soggetto, è l'amore in quanto si nutre sempre della domanda – quella dell'inganno narcisistico – d'essere amato. Ma se il lutto, con la sua sequela depressiva, è legato proprio alla perdita dell'amore, l'oggetto perduto – quello che produce le perturbazioni nel registro significante, come pure nell'economia del godimento provocando la tristezza, l'abbattimento, il dispiacere del lutto – è anche la versione metonimica dell'oggetto causa. In questo modo si rinnova la costruzione lacaniana, che dà il vero senso di quella geniale intuizione di Freud che è *Totem e tabù*. Nell'ultimo capitolo del Seminario *L'angoscia*, Lacan mostra, in effetti, come il gioco del Fort-Da non sia soltanto significante, in quanto vi si deve includere la comparsa e la scomparsa del rocchetto stesso. Il lutto appare così più costruito sul modello del trauma, che tocca il legame sempre precario tra *S* barrato ed *a*, quel legame designato dal punzone del fantasma. In effetti, la perdita, che inaugura il lutto, tocca la finestra del soggetto sulla realtà. L'omeostasi, normalmente assicurata dal legame tra il significante e il godimento, viene scossa.

Certo il posto del padre è vuoto, certo è solo un posto di semblante, la perdita di un defunto gli dà troppo peso come reale. Analogamente, si deve comprendere che la perdita che ha luogo in occasione di un decesso fa sorgere, al posto del vuoto dell'oggetto, un troppo di presenza godente, mentre tale posto, normalmente, è occupato solo occasionalmente da una sostanza "episodica", come Lacan la qualifica. Così il lutto, per Lacan, si dissipa con un nuovo lavoro di significantizzazione che permette al soggetto di ricostituire il punzone del fantasma. La perdita occasionata dal lutto produce un effetto paragonabile a quello del trauma. Per abbandonare il lutto, si deve procedere a una nuova apparecchiatura dell'oggetto *a* con il significante e all'elaborazione di una nuova forma di prelievo corporeo, cioè all'operazione di separazione-alienazione che Lacan descrive come ciò che è preliminare all'atto. Il lavoro del lutto non è nient'altro che questo.

L'identificazione con il padre morto, con il padre simbolico non è l'unico supporto identificatorio suscettibile di permettere la ricostituzione del nodo tra simbolico, reale e immaginario. Lacan lo indica, a proposito del film *Hiroshima mon amour*, quando segnala che il lutto di un soldato tedesco può trovare di che terminare nell'incontro col primo giapponese venuto, in una nuova forma di sintomatizzazione. Ma egli lo aveva mostrato anche nell'esempio di Amleto, che il lutto vero di Laerte offre ad Amleto l'opportunità di procedere a nuove nozze con l'atto. Era, dunque, già in questo caso, tramite un'identificazione con il simile, che il pretendente al trono riusciva a superare la tristezza senza fine a cui l'assenza di lutto nella regina Gertrude lo condannava. Così, non è il Nome-del-Padre nel senso classico e universale che gli dava Lacan, all'inizio del suo insegnamento, che è in gioco nel lutto, ma una delle sue molteplici forme – particolari per ogni soggetto – che sono suscettibili di operare come punto di capitone restaurando la trama del fantasma, cioè la presa dell'oggetto *a* nel suo versante di vuoto nell'apparato dei sembianti.

Pierre-Gilles Guéguen

M come...

Metafora paterna

Cosa rimane oggi della metafora paterna e delle sue implicazioni, dopo le diverse trasformazioni a cui Lacan ha sottoposto i suoi concetti, dopo che gli accenti sul padre sono stati spiazzati? Cosa è possibile sostenere di quella formidabile costruzione degli anni '50 che Lacan chiamò metafora paterna e alla quale assegnerà anche anni dopo della sua formulazione, un luogo all'interno delle sue elaborazioni, un luogo anche quando le mutazioni nell'orientamento verso il reale sono un fatto compiuto? Che cosa resta per i lacaniani di oggi di quell'entusiasmo con cui Lacan accoglie le scoperte di Jakobson relative alla distribuzione delle afasie secondo l'alterazione della funzione della metafora e della metonimia, e dove Lacan riconosce la possibilità di formulare una legge generale per il soggetto parlante? Si tratta forse di sostenere oggi che la metafora paterna soltanto deve essere intesa essenzialmente come un fatto superato in un cammino ascendente – verso la verità e il reale? – o, al contrario, è un pezzo decisivo da essere considerato in un percorso logico che si costruisce a partire di vicinanze, torsioni, continuità e trasformazioni, prima che di vittorie sulle costruzioni fondatrici?

I. - Al fine di esaminare quanto segnalato, considero sia conveniente rilevare in primo luogo, che c'è una specie di paradosso in rapporto alla nozione di metafora paterna che merita di essere esaminata, che si intravede già su quanto è stato indicato.

Da una parte, in generale è stata riconosciuta la capacità che ha la metafora paterna per mostrare la funzione teorica e clinica che compiono i concetti maggiori della psicoanalisi quali quelli dell'Edipo, il padre morto, la castrazione, il Nome-del-Padre, il fallo e altri ancora, e per questo stesso è stato riconosciuto loro il suo notevole valore. Di fatto, il minimo che si potrebbe dire al riguardo, è che Lacan quando elaborò questa nozione fece progredire la psicoanalisi di non poco, facendo in questo modo anche uno splendido omag-

gio a Freud e a Jakobson.¹ Ma da altra parte si tratta di una nozione che è oggetto di solide critiche e finalmente di una certa dimenticanza. È come se si punisse con l'abbandono l'ambizione indubbia che contiene.

Ai fini di queste considerazioni risulta utile ricordare alcune delle potenze più specifiche e delle fragilità che sono state stabilite in rapporto alla metafora paterna. Riguardo alla sua potenza è possibile indicare che lavori clinici fondamentali, che continuano a essere un riferimento primordiale per gli analisti lacaniani, quali quelli sviluppati nel *Seminario III* (in modo speciale intorno a Schreber) o altri testi di Lacan degli anni '50, o l'elaborazione di Jacques-Alain Miller su Gide, o la metafora del godimento, o altri ancora, sono costruzioni che acquisiscono il suo fondamento e dinamismo principali grazie alla nozione di metafora paterna. Anche in questo senso è stata riconosciuta la ammirevole architettura e la bellezza formale che racchiude il concetto. Altri fatti notevoli al riguardo potrebbero essere rilevati.

Riguardo alle fragilità teoriche che racchiude il concetto, sono state segnalate ad esempio le seguenti, oltre a quella di essere un concetto *princeps* della supremazia del simbolico: l'impossibilità di riconoscere finalmente che sia questa operazione quella che permetterebbe al soggetto di fare il suo ingresso nella funzione metaforica, nel simbolico (di realizzare la metafora del Desiderio della Madre). Questo è stato dimostrato da Jacques-Alain Miller, intanto il Nome-del-Padre è già metafora della assenza del padre e, quindi, la metafora paterna non può essere l'operazione che introduce il soggetto nell'ordine simbolico. Inoltre sono stati segnalati da Miller gli inconvenienti che presenta la scrittura stessa del desiderio della madre come "DM", che introduce la confusione tra desiderio e domanda, con importanti conseguenze teoriche e cliniche. E altri ancora.

Che bilancio si può stabilire su ciò che è stato segnalato? Prima di tutto che concetti essenziali di sviluppi ultimi non potrebbero gettare le basi senza fare un posto preciso a ciò che li consente e li determina (certamente, in seguito alle correzioni che si rendano necessarie). In rapporto alla metafora paterna è il caso delle pluralizzazioni della forclusione e del Nome-del-Padre,

¹ Si questiona a Lacan l'aver impiegato i termini di metafora e metonimia al di fuori delle accezioni generalmente stabilite. Gli si rimprovera di non essersi sottomesso alla concezione che la linguistica sostiene al riguardo, di Jakobson in primo luogo; in fine, gli si rimprovera la leggerezza nell'uso di quei concetti. Conviene dire al meno che sovvertire un concetto non implica necessariamente essere superficiale, contraddittorio o ignorare concetti base, se, di fatto, la sovversione è consistente. Considero che quella consistenza di Lacan al riguardo sia stata dimostrata. Per un esame approfondito del dibattito relativo all'uso dei concetti di metafora e metonimia da parte di Lacan, si veda A. Agnès, "Booz Endormi et Lacan Réveillé", in *Ornicar?*, n. 51, 2004, pp. 213-258.

della funzione dell'S1, della architettura dei discorsi, anche del nodo, per citare soltanto alcuni degli esempi più visibili.

Se fosse necessario precisare ancora quanto detto per ultimo, si deve dire quanto segue: si tratta di sapere che in questa prospettiva come in altre simili, si impone una considerazione generale per evitare di “gettare il bambino insieme all’acqua sporca”. Quando si affrontano le trasformazioni che subisce un insieme teorico complesso, in un processo di investigazione sviluppato in lunghi periodi, esiste un principio proposto da Lacan e presentato così da Jacques-Alain Miller: “Quello che [Lacan] chiamava storia era la successione totalizzata in una storia. Quello che ha chiamato nel suo primo insegnamento era la totalizzazione, l’unificazione della *varietà*² [...] ciò che prima di lui veniva pensato come stadio dello sviluppo diventa periodo della storia, fase significativa” (*L’esperienza del reale nella cura analitica*, in *LP*, n. 30-31, p. 194).

Secondo questo, anche se risaputo, conviene allora almeno ricordare che quella cornice proposta da Lacan esige di tenere conto che nella storia non si produce nessuna ascesa lineare e gloriosa verso la verità, come in qualche modo, di fatto o per convinzione, lo suppongono tutti quelli che operano in rapporto alla metafora paterna come se si stesse soltanto davanti a una statua nel proprio immaginario museo psicoanalitico delle idee. Perciò, neanche questa ascesa si verificherà nella storia del percorso di Lacan. Resta escluso allora ogni spirito hegeliano per affrontare la storia. Al suo posto è necessario collocare la *varietà*. Questo non implica in nessuno modo che si cerchi allora di misconoscere il superamento delle impasse ignorate o mal stabilite in qualche momento. Non si tratta, quindi, di nessun diniego della *Aufhebung* nell’opera di Lacan o di non tenere conto che tutto ciò che è superato deve essere trattato come tale. La *varietà* non equivale in nessun modo al “tutto vale” di Feyerabend e altri, ma a sapere che la verità è poliedrica e che ogni accento nel reale, non significa la desupposizione, di fatto o di diritto, del nodo, dove il simbolico e l’immaginario non troverebbero posto, o forse soltanto un luogo circostanziale, ma di un riordinamento concettuale (anche clinico) dove certamente alcuni pezzi non avrebbero posto, ma dove altri richiederebbero di essere ripensati in funzione della nuova disposizione. Quali si sostengono? Prima di tutto la sua struttura formale. Analisti lacaniani, come Lacan fino alla fine (si veda ad esempio la sua lezione del 8 maggio 1979), continuano oggi a fare uso di essa e la sua fecondità è cosa dimostrata.

² Neologismo proposto da Lacan che condensa *varietè* (varietà) e *verità* (verità)

Ma conviene almeno riconoscere ancora meglio uno di quei pezzi centrali più in dettaglio.

2. - Quanto è stato segnalato consente di situare alcune proposizioni intorno alla nozione che dà il nome al concetto di metafora paterna, il padre, o in maniera più appropriata il Nome-del-Padre. Vale a dire “Nome-del-padre” comporta già l’idea che non si tratta soltanto del “padre” ma anche del suo “Nome”. Che quella categoria si riferisce a un significante che come tale, nomina, è “nominante” come dice Lacan, è “il padre del nome”, e che se esiste per il soggetto in quanto significante, è quello che compie la funzione... che non “il povero marito della madre”.

In questo senso, e per dare rilievo all’approccio di Lacan in ciò che Jacques-Alain Miller designa come l’ultimo insegnamento di Lacan, relativo alla funzione del padre è opportuno citare un passaggio del *Seminario R.S.I.*, che risparmierebbe qui diversi commenti: “Un padre non il ha diritto al rispetto, ma all’amore, più che se il detto, il detto amore, il detto rispetto è – non crederete ai vostri orecchi- *père-versement* orientato, vale a dire, fa di una donna oggetto *a* che causa il suo desiderio. Ma ciò che questa donna (con la minuscola) *a*-coglie di ciò, non ha niente a che fare nella questione. Di ciò di cui lei si occupa, è di altri oggetti *a*, che sono i figli, insieme ai quali il padre tuttavia interviene, eccezionalmente nel buon caso – per mantenere nella repressione (*repression*), nel giusto mezzo (*mi-dieu*) se mi permettete, la versione (*version*) che gli è propria per la sua padre-versione (*père-version*), l’unica garanzia della sua funzione di padre” (*Sém. R.S.I.*, lezione del 21 gennaio 1975).

Si osserverà in quanto detto che nel 1975 Lacan sostiene l’ordinamento e la funzione della metafora paterna, arricchita adesso con la proposizione del padre non soltanto come Nome, ma come versione (del padre), per-versione, “unica garanzia della sua funzione di padre”. Si tratta così di mostrare la necessità della sostituzione del godimento per un piacere (metafora del godimento), perché la metafora paterna si realizzi. Per questo colloca in tensione categorie che sono state usate tradizionalmente nel definire il padre, l’amore e il rispetto. Restano queste se condizionate a una prospettiva specifica richiesta a colui che, per essere detto come padre, dovrà consentire qualche genere di godimento in chi opera come madre.

Il Nome-del-Padre richiede senza dubbio delle altre precisazioni. Dominique Laurent ha rilevato che è grazie al lavoro paziente di Jacques-Alain Miller, che è stato possibile riconoscere le diverse funzioni che si trovavano nascoste sotto la designazione globale di padre (“padre”, Nome-del-Padre, pa-

dre immaginario, padre reale, la pluralizzazione dei Nome-del-Padre fino alla metafora del godimento – o “riduzione dell’infinito del godimento alla finitezza del piacere”, secondo la formula di Miller –, per arrivare finalmente a fare del padre soltanto un S_1 , rilevando in ciò che questa riduzione non implica alcun inganno ma una funzione necessaria).³ Quanto detto permette almeno di avvertire la sovrapposizione di queste categorie che si può trovare in certe occasioni negli enunciati di Lacan, sovrapposizione che esige uno sforzo di logificazione delle funzioni di un concetto. C’è anche da rilevare che quella elaborazione intorno alle categorie di Lacan produce una riduzione che apre molteplici opzioni, della funzione del padre a essere soltanto un S_1 . Potranno forse supporre le implicazioni di questa riduzione.

Non sarebbe conveniente dimenticare in questo contesto quello che Miller ha mostrato riguardo al lavoro di Lacan con i miti freudiani, vale a dire l’Edipo, *Totem e Tabù* e *Mosè e il monoteismo*. Il fatto che Lacan li tratti come miti, sottolinea Jacques-Alain Miller, comporta l’esigenza di stabilire in loro qualcosa che deve essere interpretato. Quindi “di estrarre la struttura, il cui rivestimento sono i miti”,⁴ per spogliarli dei loro strati, l’uno con l’altro e infine, per riuscire a raccogliere dalla proibizione freudiana l’impossibile. In quella lettura dei miti freudiani si osserva bene la direzione generale che orienta Lacan rispetto a Freud, estrarre dai suoi miti fondatori il reale della struttura.

Juan Fernando Pérez

³ D. Laurent, “Les contingences des exceptions”, in *Conversation sur le signifiant-mâitre*, Agalma-Le Seuil, Paris 1998, pp. 39-42.

⁴ J.-A. Miller, “Religión, psicoanálisis”, in *Freudiana*, n. 40, 2004, pp. 7-34.

Mito

Il mito si distingue dalla religione rivelata per il fatto che quest'ultima ha come supporto una scrittura, mentre il mito sussiste in un racconto orale. Le modalità in cui questo racconto si racconta, di volta in volta - finché l'etnologo lo raccoglie - forniscono la forma che è quella propria della ripetizione mitica: una reiterazione con leggere variazioni. Per ultimo, la teoria finisce per dover riconoscere – come dice Lévi-Strauss – che il mito è il sistema stesso delle variazioni in cui esso sussiste.

Esistono delle società costituite a partire dalla funzione discorsiva garantita dal mito. La religione rivelata però, anche se apre il passo alla scienza, non fa sparire dal tutto il mito. Possiamo, in effetti, leggere il libro di Freud *Mosè e la religione monoteista* come un tentativo di definizione dell'iter che conduce dal mito al Libro. In questo senso, l'uomo Mosè ci appare come colui che si è impegnato a garantire che tutte le tracce su cui si basava l'organizzazione di una determinata collettività di godimento, il Popolo, fossero dettate da Un padre, da un impari. Ci riferiamo qui alla traccia che è stata tracciata nel deserto mentre il Popolo si costituiva come tale, ma anche al marchio d'identità della circoncisione e, naturalmente, alla scrittura del Libro. Tutto ciò comporta il passaggio dal racconto alla storia, dalla favola all'invenzione, dal Popolo alla legge, passaggio sottoposto sempre alla garanzia di Un-padre. Tuttavia, Freud trova un ostacolo al momento di costruire quella trama, si tratta del fatto che, nel momento di spiegarla, sembra che siamo solo capaci di darle, ancora, la forma di un racconto mitico. Da lì partirà Lacan, nel suo Seminario *Il rovescio della psicoanalisi* (Sem. XVII) per affrontare il tentativo di trasportare il mitema al matema. La prima matrice la troverà nell'articolazione dei quattro discorsi.

Ma torniamo all'essenza del mito. Il mito dimostra a chi lo ascolta, che tutto è stato già detto, e quindi, diventa inutile scriverlo: una scrittura non lo renderebbe mai originale. Seguendo Lévi-Strauss possiamo dire che, nel suo contenuto, il mito presenta sempre una contraddizione risolta. Può trattarsi dell'impossibile iscrizione logica della copula tra uomo e donna, o anche,

per astrazione, del paradosso dell'esistenza di una natura intesa come *fisis*, vale a dire, come una copula intesa come generazione non discorsiva di tutto ciò che esiste. Se all'origine si postulano il "padre" e la "madre", allora, il dare nome a queste entità significa spiegare l'origine di tutte le cose. Si tratta della matrice della forma mitica, matrice in cui una comunità trova la possibilità di sostenersi nelle opposizioni cosmologiche ritenute originarie. Siamo parlando di opposizioni dello stile luce/oscurità, bene/male, concordia/discordia, padrone/schiavo, vita/morte ecc., in virtù delle quali si chiude il campo delle questioni che una comunità potrebbe porsi al suo interno.

In un altro tempo, tempo irrecuperabile e irripetibile, l'eroe trovò delle soluzioni ad alcune delle contraddizioni fondamentali. L'eroe si definisce per un tipo di atto che elimina tutti gli altri, il suo atto eroico, unico, forza i limiti della natura e del discorso facendo sì che diventi impossibile la sua ripetizione. Possiamo dire che, se questo atto esistesse, forecluderebbe l'inconscio. Prima ancora che il soggetto possa giungere ad agitare la questione di cui parlavamo sopra, lui dovrà identificarsi con la colpa che ha sopportato l'eroe. Ma quella colpa è incommensurabile, perciò essa si raddoppia nel vincolo sociale, il quale si stabilisce tra tutti quelli che sono colpevoli di non essere sufficientemente eroi, vale a dire, di non essere abbastanza colpevoli. È così che non arriva mai il momento di porsi la questione.

Il mito è popolare, tutti lo conoscono, chiunque può raccontarlo. Il mito si trasmette integralmente. Realizza compiutamente il principio della *ignorantia juris*, nessuno può appellarsi all'ignoranza della legge stabilita nel mito. In sintesi, nella misura in cui definisce una comunità di godimento, il mito è il Popolo. La filosofia, invece, è una aristocrazia deleteria, persino quando fa da "buffone" del padrone. La filosofia si mette volentieri al servizio della religione rivelata, è così che la si è conosciuta, come l'ancella della teologia, la sua nobile schiava. Il mito, a sua volta, non ha alcun bisogno della filosofia, come sapeva benissimo Platone, che aspirava a costruire una città matematica solo con la verità. Ebbene, in una città tale, senza mito, ogni significante si rappresenterebbe a se stesso – questa è la definizione lacaniana della lettera matematica, ma che configura nello stesso tempo l'ideale del cittadino - eliminando in questo modo le contraddizioni della verità. La legge sarebbe stata separata del godimento e con ciò omologata al bene, in una piena coincidenza.

Se parliamo della città però, dobbiamo fare qualche passo indietro. In primo luogo c'è la città pre-edipica, Tebe, che sacrifica i suoi migliori cittadini

sull'ara della verità, vale a dire, di fronte a un essere composto di due metà non corrispondenti, com'è la sfinge.

Lacan insegna in quale modo, uno dei suoi figli più preclari, Edipo, figlio di Laio, nipote di Labdaco, torna a Tebe incosciente di tutto ciò che è. Risolve eroicamente l'enigma delle zampe e libera il Popolo dall'angoscia che opprimeva la città. Ciò si sostiene, politicamente finché sopravviene il sacrificio generalizzato: la peste. Una seconda volta Edipo si fa eroe della verità, ma questa volta per diventare lui stesso oggetto di sacrificio. A partire d'allora gli resta solo di vagare maledetto, fino alla sua sparizione, fino alla sua *Untergang*. Dal suo sprofondamento al suo seppellimento senza nome sorgerà la gloria di Atene, la città dove sarà possibile porre la questione che solo la sfinge poteva porre come un messaggio cifrato: "Che cos'è un uomo?".

Nel *Rovescio della psicoanalisi*, Lacan situerà il mito di Edipo come un contenuto manifesto del sogno di Freud. Come abbiamo già visto, nel mito si legge l'origine di tutte le cose, il mito ci rende testimoni dell'atto supremo in cui il mondo sorge dal caos, là dove la nuova legge supera la trasgressione primitiva, là dove la luce emerge dalle tenebre, là dove la prima parola si fa sentire nel profondo del silenzio che la precede. Tuttavia, questa narrazione dell'origine è il racconto del sogno. Il contenuto latente a cui ci rinvia è raggiungibile a condizione di prendere in considerazione, in un ordine inverso questa genesi: è il mondo che dà luogo al caos, è la trasgressione quella che crea la legge, sono la luce e la parola quelle che fanno esistere retroattivamente un buio e un silenzio mitici, decisamente mitici. La creazione, l'origine, non procedono come ce lo narra il mito, ma come ce lo insegna l'atto della scrittura. Mentre il mitema descrive in che modo l'Uno sorge dal caos, il matema scrive l'Uno che fa sorgere il sogno dell'origine, cosa che chiamiamo nulla.

Una parte del sogno dell'origine è irriducibile, ci mantiene addormentati il tempo che serve per mantenerci in vita. Chiamiamo padre quella parte del sogno, mentre il suo risveglio, sempre parziale, è il desiderio.

Freud credeva che il mito fosse il sostegno del padre. Lacan insegna che, nel rovescio del mito, ciò che si trova è un supporto temporale al non-tutto. Il padre si costituisce allora come l'agente dell'atto in virtù del quale il decomplesamento che ci dà vita, e che noi chiamiamo desiderio, può essere accolto amorosamente dal nulla, in altre parole, dalla Legge.

Antoni Vicens

N come...

Nevrosi

Teoricamente non è inconcepibile un idioma dove il nome di ogni essere indichi tutti i dettagli del suo destino, passato e futuro.

J.L. Borges

Promessa. Il termine *Versagung* fu tradotto da Jacques Lacan, tra le altre forme, come promessa rotta, delusione. Non è incongruente applicarlo al concetto Nome-del-Padre formalizzato in *Una questione preliminare*, se teniamo conto delle aspettative che si aprivano a partire da quest'epoca per situare la nosologia psicoanalitica sostenuta sul tripode classico: nevrosi, perversione, psicosi. La metafora paterna, nella sua cristallina scrittura, rendeva equivalenti la produzione della metafora paterna e il campo della nevrosi. Per quanto riguarda la perversione, restava quasi liquidata in una frase: "Tutto il problema delle perversioni consiste nel concepire come il bambino, nella sua relazione con la madre [...] si identifichi all'oggetto immaginario di questo desiderio in quanto la madre stessa lo simbolizza nel fallo" (*Scritti*, p. 551).

Per quanto riguarda la metafora paterna, la sua operazione sostitutiva (significante) ha come condizione necessaria il luogo simbolizzato in primo luogo dall'operazione dell'assenza della madre. In modo che l'iscrizione del Nome-del-Padre resta subordinata a quella simbolizzazione prima o primordiale che si opera nella madre. In una versione sintetica si può dire che la chiave della metafora è nella madre, prima che nel padre. Ordine luminoso, che sembrava irradiare il cammino perché l'analista si orientasse un po' meglio nelle ombre generate da quella "insondabile decisione dell'essere". La conseguenza era anche la distribuzione e la differenza tra significazione e senso, quest'ultimo presente soprattutto nel campo della psicosi, in mancanza della significazione fallica per delimitarlo. Una nota a piè di pagina, con data di luglio 1966, viene a intorbidire un po' le acque chiare, nell'introdurre l'oggetto *a*, assente dalla formula, ma presente nella struttura, e che prenderà sempre di più il luogo di resto pulsionale impossibile da simbolizzare per mezzo dell'operazione significante. Questo viene a rovinare un po' la promessa del Nome-del-Padre e finisce per portare alla conclusione che ogni metafora paterna è

fallita; da lì che la nevrosi stessa offra certo rimedio a questa faglia: la faglia non si cura ma può esserci un certo rimedio. Il rimedio non sempre è sufficiente e si tratta allora di offrire qualche rimedio alla nevrosi. A questo aspira la psicoanalisi che offriamo ed è degno di nota che ottiene dei buoni risultati. A partire da qui possiamo essere d'accordo con Lacan, che nella lezione del 14 dicembre 1975 (*Sém. XXII*) afferma che “la psicoanalisi è un andamento pratico per sentirsi meglio”. È un esercizio di modestia.

Il nome del padre come no - Un testo di Jacques-Alain Miller pubblicato nel 1992 commenta come segue: “L’orientamento lacaniano è una serie di sì e di no; ciò che viene chiamato una vita può riassumersi in quella serie”.¹ Jacques Lacan dice che quello che costituisce il testo corrente di una vita umana è “una catena bastarda di destino e di inerzia, di tiri ai dadi e di stupore, di falsi successi e di incontri misconosciuti [...]” (*Scritti*, p. 153). L’ossimoro, “barra di nobile bastardia” viene applicato anche da lui alla divisione che colpisce il soggetto sorto dall’articolazione significante. Indicazioni chiare, ci sembra, di una paternità sempre incerta, e che la decifrazione del genoma non risolve. Jacques-Alain Miller dice anche che tra un sì e un no c’è una dissimmetria. Sì e no sembrano essere uno il contrario dell’altro, ma c’è un sì più fondamentale, che non ha l’opposto. Da lì parlare è già un dire sì, è già acconsentire.

“L’inconscio freudiano è al livello del sì fondamentale, che non ha un suo contrario. Per questo Lacan ha potuto identificare l’inconscio a un linguaggio [...] a una scrittura. A dispetto della dimensione ingannevole della parola, uno scritto si conserva [...]”. Questo ci aiuta a definire l’interpretazione. Essa conduce il dire no, nucleo della nevrosi, verso il dire sì, che è scritto. Questo no della nevrosi è la *Verneinung*, che rinvia al sì più fondamentale della scrittura inconscia. Se seguiamo Lacan, in Freud il sì fondamentale viene designato con il termine *Bejahung*, affermazione primordiale; il no o rifiuto fondamentale, in Freud, viene designato con il termine *Austossung*.

Nella psicosi si tratta anche di un no fondamentale, ma situato a livello della scrittura, vale a dire, che opera a livello del sì fondamentale, che impedisce l’iscrizione di questo sì fondamentale, la *Bejahung*. È soprattutto *Austossung*.

“Considereremo dunque la *Verwerfung* come preclusione, *forclusion*, del significante” (*Scritti*, p. 554). La *Verwerfung*, quindi, non è patrimonio del si-

¹ J.-A. Miller, “Introduction à l’impossible-à-supporter”, in *La Lettre Mensuelle*, n. 106, 1992.

gnificante Nome-del-Padre, ma ricade su questo significante, determina una psicosi, vale a dire, genera una condizione di possibilità.

Si produce così un certo paradosso: quel no che attacca o impedisce la *Bejahung*, sì fondamentale, apre al tempo stesso una specie di sì a forme del godimento che non possono localizzarsi e delimitarsi come succede di consueto nella nevrosi. Radicalizzando un poco questo paradosso, sembra che l'*Austossung* del significante paterno apra il campo a una *Bejahung* di questi godimenti. Il significante Nome-del-Padre attua così per il suo poter dire di no a questi godimenti, e primordialmente al godimento della Madre, che nella formula della metafora si scrive DM. Nella lingua francese c'è la possibilità dell'equivoco: *Nom*, è anche non, foneticamente.

Nella nevrosi il no veicolato dalla metafora non è mai così radicale, non è così tassativo come se fosse: o sì o no, una volta e per sempre. Di qui il luogo tanto particolare che prende la fobia, che sembra essere un luogo di passaggio obbligato e anteriore logicamente alla costituzione di una nevrosi propriamente detta. In un cartello della passe abbiamo imparato a riconoscere ciò che in quel momento si evidenziò come cicatrice di una fobia infantile, in un soggetto chiaramente nevrotico. La fobia testimonia, giustamente, di certo fallimento della metafora paterna, che viene chiamato preclusione generalizzata, come lo promosse Jacques-Alain Miller, che accompagna concettualmente la faglia strutturale sopracitata. Jacques-Alain Miller ha anche chiamato la fobia "minimetafora delirante", in un testo che non abbiamo potuto localizzare, e che citiamo a memoria.

Nel testo prima citato, Jacques-Alain Miller situa un certo paradosso. Pone l'enfasi nella differenza tra *Verneinung* e Difesa, appello al fallo simbolico impossibile da negativizzare, dicendo che, anche se esso non entra senza la *Verneinung*, ciò non impedisce, tuttavia, che come significante implichi l'annullamento del godimento. Situa il fallo simbolico, in Lacan, come una risorsa che opera nel registro della *Bejahung*, vale a dire, del sì fondamentale, ciò che lo rende prossimo al registro del significante paterno. Dice anche che Lacan si avvale di esso per metterlo in connessione con la pulsione freudiana, anche questa impossibile di negativizzare. Il fallo simbolico, essendo un termine rifiutato dalla parola, ma compatibile con la scrittura diventa un significante indicibile o senza nome, o di presenza reale. Senza nome è un modo che Lacan impiegò per caratterizzare il nevrotico. La scrittura del Fallo simbolico, in quanto contiene un no al godimento, sembra così assicurare la condizione determinante della nevrosi.

Il passaggio da una fobia alla nevrosi - Un soggetto racconta di una fobia infantile che lo tormentava: l'oggetto era un vicino, grasso, di chi i genitori gli dissero che mangiava i bambini che si comportavano male. La risposta immediata fu l'impossibilità di uscire per strada quando questo vicino era nelle vicinanze. Questa fobia si spostò a un altro vicino, senza motivi chiari. Un tratto viene isolato in ambedue: sopracciglia nere e molto folte. Tutti e due hanno nei loro cognomi la particella "no". Ricorda poi una scena di un film: un uomo grasso, con l'espressione benevola, mangia con gusto delle *crêpes* al miele. C'è anche il tratto delle ciglia nere e folte. Il bambino sviluppa un forte bisogno di mangiare gli stessi dolci, cosa che poi si manterrà nel tempo. Inoltre, più tardi, impara a prepararli. Tra la fobia e il film trascorre qualche anno. Si produce una associazione che opera come un'interpretazione: ricorda che il nome del film era: *Il diavolo disse no*. Nella figura del diavolo si rilevano delle sopracciglia folte e una certa espressione benevola.

Anche se può sembrare sacrilego, il diavolo può essere una figurazione del padre. Ma in questo caso questa raffigurazione non è l'essenziale: l'essenziale è quel dire di no al "essere mangiato". Un no contingente, che si iscrisse, e diede luogo all'uscita nevrotica.

"La castrazione vuol dire che bisogna che il godimento sia rifiutato perché possa essere raggiunto sulla scala rovesciata della Legge del desiderio (*Scritti*, p. 840), così conclude Lacan *Sovversione del soggetto*, questo ci sembra di una certa attualità.

La pluralità del nome del padre consente che diavolo o non, qualcosa si faccia portatore di questo rifiuto, sotto la forma del no.

Così ci sembra che la formula di Antonio Di Ciaccia nella sua presentazione del Congresso di Roma 2006 cada a proposito: "In fondo, se questa pluralizzazione ci libera dal padre, ci incatena al linguaggio: il significante paterno non è significativo perché è paterno, ma è paterno perché è significativo".²

Luis Ermeta

² A. Di Ciaccia, "Il Nome del Padre. Farne a meno, servirsene", (*LP*, n. 38).

Nodo

Ventuno considerazioni sulla struttura

1. L'esperienza umana si struttura in riferimento a tre categorie, che sono quelle dell'esperienza analitica, isolate da Jacques Lacan con il nome di Reale, Simbolico e Immaginario.

2. Questi tre registri sono fondamentalmente eterogenei.

3. Per sostenersi nella "realtà umana", quella dei discorsi, per farla consistere nelle sue tre dimensioni, per creare e mantenere un legame sociale con i propri simili, il soggetto ha bisogno di far tenere insieme questi tre registri, deve trovare loro una misura comune.

4. Fare così consistere una "realtà" che non ha alcuna esistenza intrinseca, poiché essa non è che un velo tessuto di immaginario e di simbolico che serve a ricoprire il reale, è tuttavia necessario all'essere parlante, al soggetto, per proteggersi da questo reale che si sottrae al significante e all'immagine e che è come tale insopportabile.

5. Questa protezione che permette che un discorso si sviluppi e faccia legame, implica una contropartita, che è la limitazione del godimento, altrimenti senza limiti, della Cosa primordiale, detto in altro modo: della madre. Questa limitazione procede dalla messa in funzione del padre: interposizione, interdizione dell'incesto, istallazione della legge simbolica sono l'azione di questa funzione.

6. Il ruolo della metafora paterna, sostituzione del Nome-del-Padre al Desiderio della Madre, è così di permettere un accesso ai discorsi, mediando una perdita di godimento. Si tratta, in termini lacaniani, di niente altro che di ciò che, in termini freudiani, è operato dalla castrazione.

7. Il Nome-del-Padre realizza così, in quanto *Bejahung* (dire-di-sì) della realtà della castrazione, l'accesso dell'essere parlante all'universo dei discorsi e alla protezione contro il Reale che permette l'istituzione del legame sociale.

8. In altri termini, la funzione del Nome-del-Padre è di far tenere insieme, per ogni soggetto, uno per uno, il Reale, il Simbolico e l'Immaginario, e di permettergli di far consistere una realtà senza esistenza ma nella quale può nondimeno svilupparsi, nel campo dei discorsi, il legame sociale.

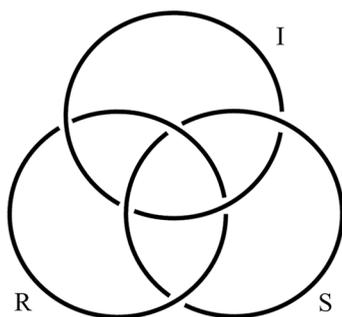
9. L'Altro è mancante, proprio come il soggetto. Non c'è Altro che sia contemporaneamente completo e consistente. Questo riguarda la struttura stessa del significante, che è differenziale, ed esclude così la referenza assoluta.

10. Dato che l'Altro non esiste, non c'è garanzia ultima: il significante che garantirebbe l'Altro manca all'Altro. Dio non potrebbe garantire il Padre. Non c'è Nome-del-Padre, a meno che ogni soggetto non inventi e non istituisca ciò che per lui ne occuperà il posto. Detto altrimenti: non c'è altra scelta che quella di farne a meno (del Nome-del-Padre come garanzia che non esiste) a condizione di servirsene (di istituire la sua funzione).

11. Prima conclusione: c'è strutturalmente forclusione del Nome-del-Padre nel senso di una comune misura "innata", "normalità" mitica che farebbe tenere insieme Reale, Simbolico e Immaginario grazie a un riuscito annodamento borromeo a tre. Niente li lega a priori. Forclusione generalizzata: "Tutti debili", dirà Lacan, andando al di là del riferimento rassicurante al mito freudiano del padre inventato per ovviare la dissociazione innata, per ogni soggetto, dei tre registri R, S e I.

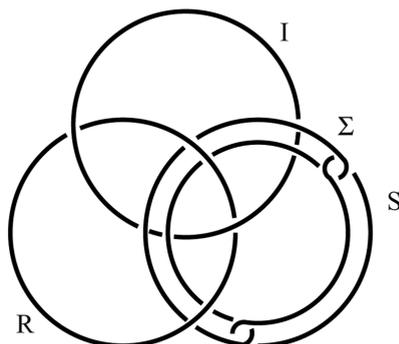
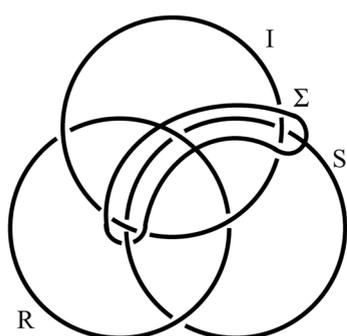
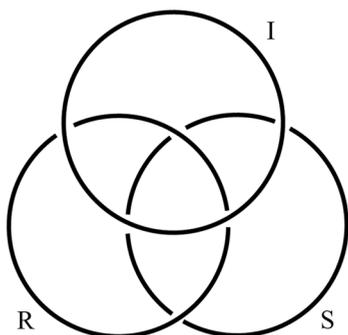
12. Seconda conclusione: la struttura dell'esperienza umana, e non solamente analitica, è da pensare al di fuori da una referenza all'Altro, essa è da pensare a partire da tre sole categorie dell'esperienza: Reale, Simbolico e Immaginario. Lacan, proseguendo la sua avanzata, mostra che questa struttura che si fonda su una mancanza, su un difetto originale, è topologica, è la struttura stessa del nodo. Aldilà della metafora, il reale di questa struttura è il reale topologico del nodo.

13. Il nodo borromeo a tre vi fa figura della mancanza, di ciò che non c'è: sarebbe il Nome-del-Padre, se esistesse. Il nodo borromeo a tre, soluzione perfetta, è sempre fallito. C'è forclusione del nodo borromeo come Nome-del-Padre. È per questo che ci interessa. Servono tre elementi, R, S, e I, disgiunti due a due, topologicamente equivalenti, per fare il nodo borromeo. Tuttavia sono quattro, perché c'è il nodo borromeo stesso. Ciascuno dei tre, R, S, e I, annoda gli altri due e fa consistere il nodo: ciascuno, come quarto implicito, dà efficienza al nodo borromeo. La rottura di uno qualunque di essi scioglie l'insieme.



14. Ci sono diversi modo di fallire l'annodamento come di supplire a questo fallimento per far tenere ugualmente insieme R, S, e I. Ci sono dunque diversi nomi-del-padre. Lacan dimostra con la topologia la necessaria pluralizzazione del nome del padre: se il Nome-del-Padre fallisce sempre, i nomi del padre per supplirvi sono numerosi.

15. Serve dunque almeno un quarto elemento per supplire alla forclusione originale. Nel suo *Seminario R.S.I.*, Lacan dispiega le supplenze, i nomi del padre, che restituiscono un annodamento borromeo a quattro: tre tipi privilegiati di supplenza a cominciare dal sintomo.



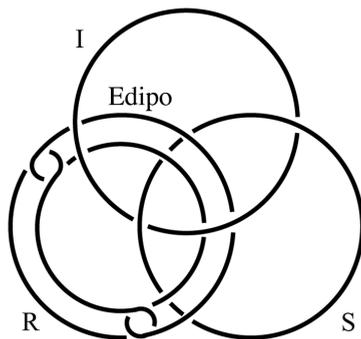
Ecco, qui sopra a destra, una nuova raffigurazione che mostra in che cosa il quarto elemento, qui aggiunto al simbolico, traduce un rinnovamento del simbolico stesso: riguardo al nodo borromeo a tre, il simbolico vi è rimpiazzato da un binario, raddoppiato in (simbolico + sintomo), raddoppiamento che Lacan designerà più tardi con (inconscio + sintomo). Questo binario è annodato in modo borromeo a R e I.

16. Il sintomo, e più radicalmente il *sinthomo*, sono dei nomi del padre.

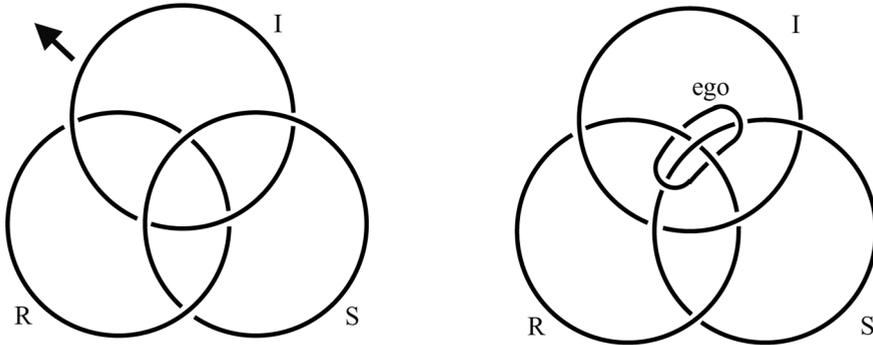
17. Si ritrova, in questa raffigurazione, accoppiata, la catena significante (inconscio interpretabile) e il sintomo (inconscio in analizzabile, godimento opaco).

18. Il Nome-del-Padre, riducibile al sintomo inanalizzabile, puro nome, è il luogo in cui si rifugia il godimento che sfugge alle sfilate del significante. Esso ha esattamente la stessa funzione della metafora delirante nella psicosi, tentativo di guarigione, dice Freud, perché essa condensa il godimento a cui il simbolico non fa più da sbarramento. Certo contingente, la metafora delirante è un Nome-del-Padre, come sottolineava Jacques-Alain Miller a partire dal 1979. La metafora paterna non è che una metafora delirante tra altre, ma essa è socialmente condivisa.

19. Qui il quarto elemento non è altro che ciò che supplementa il simbolico nella propria funzione primaria, la nominazione – che nomina il reale indicibile, che supplisce alla mancanza dell'Altro. Alla nominazione del simbolico come sintomo si aggiungono così la nominazione dell'immaginario come inibizione e la dominazione del reale come angoscia. Sono tre nomi del padre primari che Lacan ci evidenzia alla fine di *R.S.I.* E la prima raffigurazione del nodo a quattro che Lacan, nella sua lezione del 14 gennaio 1975, in *R.S.I.*, è esattamente quella in cui il reale è supplementato dalla sua nominazione: l'Edipo.



20. Una modalità di riparazione completamente differente, quella di Joyce, viene descritta da Lacan nel seminario *Le sinthome*.



L'*Ego*, la scrittura, l'opera di Joyce è il Nome-del-Padre che lui utilizza per esistere e farsi un nome. Riparazione artigianale che lascia allacciati Reale e Simbolico, le epifanie costituiscono la traccia residua della riparazione.

21. Supplenza *ready made* come l'Edipo o bricolage artigianale e su misura come in Joyce, il Nome-del-Padre così rivisto da Lacan alla fine del suo insegnamento e articolato nella topologia dei nodi apre una riformulazione di tutta la nostra clinica differenziale. *Tύχη* che incombe, *work in progress*.

Pierre Skriabine

Nomi del Padre

Il padre freudiano e il nostro

La funzione paterna, questione fondamentale nella teoria e nella pratica psicoanalitiche di Freud e Lacan, presenta delle discrepanze che meritano di essere rilevate. Questo cambiamento di prospettiva riguardo alla concezione freudiana del padre si riscontra fin dall'inizio dell'elaborazione lacaniana.

Per Freud, il padre è il rappresentante e l'agente della rinuncia pulsionale che la cultura esige. Di conseguenza, Freud concepisce la funzione paterna in modo omogeneo, univalente, nell'asse dell'interdizione sia dell'incesto sia dell'autoerotismo. È questo a far sì che la figura paterna assume nella sua teoria un carattere prevalentemente ostile. Nell'esercitare la sua funzione attraverso la minaccia di castrazione il padre risveglia l'odio, in particolare nel figlio maschio. Ad un lettore di Lacan sorprenderà trovare nel testo freudiano, dall'inizio, un approccio così unilaterale dalla figura del padre nella prospettiva della restrizione e dell'ostilità.

Più avanti (nei suoi casi, nella sua riflessione circa l'origine della cultura e della religione, nella costruzione della sua seconda topica) si assiste alla trasmutazione dell'odio in amore. Fermo restando però, non solo che ciò non riduce l'odio (da lì il concetto d'ambivalenza) ma che questo assume un carattere derivato e reattivo che dissimula la tendenza opposta. L'intenso amore dell'Uomo dei topi non è che la condizione dell'avversione inestinguibile contro il padre, colui che disturba il godimento sessuale. È questo il fantasma che sottende la costituzione libidica delle folle: un capo che ama ugualmente tutti è un miraggio: la trasposizione idealista dell'orda primordiale, dove i figli si sapevano ugualmente perseguitati dal padre.

Inoltre, la figura di un padre amore si trova in continuità con la funzione di proibizione: la prosegue e l'afferma, essa si esercita al servizio dell'ubbidienza che porta al sacrificio del soddisfacimento delle pulsioni. Sia nella colpevolezza che genera l'ubbidienza retroattiva al patto fraterno (quello con il quale s'instaura la legge) sia nell'identificazione (che riproduce quello stadio culturale) e che dà origine al superiore: "Freud è rimasto sospeso a un'idealizzazione del padre, il padre che dice no al godimento del figlio e che è il fondamento in-

dimenticabile della rinuncia alle pulsioni come prezzo da pagare per giungere all'amore [...]” (*Un effort de poésie*, lezione del 11 giugno 2003).

In contrapposizione a questo padre che dice no, Jacques-Alain Miller ha messo in rilievo, in occasione della pubblicazione del *Seminario V* che il padre lacaniano, oltre dire di no, dice di sì: “[...] questo seminario potrebbe servire ad accorgersi che il padre dice di sì: il padre lacaniano, contrariamente a quel che si dice, è il padre che dice di sì. E in fondo il suo sì è molto più importante, e, se posso dirlo, molto più promettente, del suo no” (*Il nuovo*, p. 49).

Questo sì ha nel *Seminario V* due riferimenti. uno, esplicito, la funzione del padre reale nel terzo tempo dell'Edipo: un padre donatore che si oppone al padre proibitore e privato del secondo tempo e che è la condizione dell'installazione dell'Ideale dell'io. Un altro riferimento, dedotto (giacché non è esplicito nel seminario), è la funzione del nome del padre nel *Witz*: quella di approvare il messaggio che trasgredisce il codice, ammettere il neologismo costruito al di fuori della regola. La legge del padre non è la regola cieca e automatica, ma quella che ammette che ci siano delle eccezioni, il che fa sì che lui prenda in conto il caso particolare (*Ib.*).

Generalizzando, si vede che il padre lacaniano non è così omogeneo e unilaterale, ma poliedrico e plurale: le sue funzioni sono eterogenee e persino antinomiche. Forse converrebbe aggiungere che la funzione paterna consiste proprio nell'esercizio di queste antinomie.

In questo senso *I complessi familiari* è esemplare. Lì Lacan oppone le società patriarcali a quelle matrilineari descritte da Malinowsky. Queste ultime, nel separare le funzioni paterne divaricandole tra lo zio (autorità-proibizione) e il padre (maestro, trasmissore degli ideali) fa posto a una soggettività più equilibrata e armonica, ma anche correlata alla stereotipia e all'inerzia di quelle culture in cui la repressione prevale sulla sublimazione. Il dinamismo e la mobilità delle società patriarcali, al contrario, proviene dalla riunione di quelle funzioni antinomiche nella figura del padre, cedendo posto quindi a una soggettività costruita attorno al conflitto, qualificato da Lacan come “conflitto funzionale fecondo”. Il padre è ostacolo e frustrazione della sessualità del bambino ma, nello stesso tempo, il modello della sua realizzazione. È per questo, e contemporaneamente, agente della proibizione ed esempio della sua trasgressione. In questo modo, l'originalità dell'identificazione edipica risiede “nell'antinomia delle funzioni che svolge, nel soggetto, l'imago parentale”.

Edipo, risolvendo l'enigma della sfinge, rappresenta l'emancipazione dalle tirannie patriarcali. Due decenni prima della teoria della metafora pater-

na, Lacan concepisce la storia dell'umanità come una metafora, nel reale, dell'organizzazione sociale: quando il matriarcato, più stabile e conservatore, è sostituito dal patriarcato, sorge un altro modo di soggettività, conflittuale ma fecondo così come liberatore, nella misura in cui destabilizza la repressione sociale. Più avanti, Lacan rileverà la posizione di suddito in cui il bambino si trova riguardo al desiderio della madre, finché non opera la metafora paterna, smuovendolo da quel posto. Vediamo come fin dai suoi antecedenti, il padre lacaniano non è all'origine della restrizione e della repressione, che, d'altronde, si sostengono più che bene senza la sua presenza. L'incidenza della legge che rappresenta il padre si esercita piuttosto nel senso di aprire la via del soddisfacimento sublimatorio delle pulsioni rimosse.

Con lo strutturalismo, che marca l'inizio del suo insegnamento, Lacan introduce il distinguo tra i tre registri, i quali forniscono una via pressoché naturale alla distribuzione delle eterogenee funzioni paterne.

I tre tempi dell'Edipo del *Seminario V* costituiscono un altro momento paradigmatico delle antinomie paterne, dove, come rilevato da Jacques-Alain Miller, il terzo tempo si oppone al secondo, tanto quanto quest'ultimo si oppone al primo (*Il nuovo*).

Le diverse sfumature che Lacan spiega a questo proposito meriterebbero uno sviluppo più approfondito.¹

In veloce sintesi, un po' rozza ma corretta in sostanza, possiamo affermare che le funzioni attinenti alla proibizione, sono assunte dal padre simbolico. Nella funzione di privazione predomina invece il padre immaginario. La trasmissione dell'ideale che stabilizza la posizione sessuata si compie attraverso il padre reale: vivente, padre donatore riguardo alla madre e al bambino. È, inoltre, fondamentale che questo padre reale mantenga una distanza riguardo il significante del Nome-del-Padre, e, soprattutto, che non s'identifichi con esso. I primi due: il padre simbolico attraverso l'operazione del Nome-del-Padre nella metafora paterna, e il padre immaginario, costituiscono entrambi, sostanzialmente, una lettura dell'Edipo freudiano, il padre reale invece, è lacaniano, non sorge dagli antecedenti freudiani, è piuttosto uno sviluppo lacaniano proprio della sua concezione iniziale, dai suoi propri antecedenti.

Per quanto riguarda il significante del Nome-del-Padre, nel *Seminario V* egli assume ancora una funzione positiva che lo differenzia dal padre in Freud. E questo perché, da una parte, sostiene l'insieme: i tre tempi dell'Edi-

¹ R. Mazzucca, "Las antinomias de la funcion paterna", in *Cizalla del cuerpo y del alma*, Bergasse, 19, 2004.

po dipendono dalla sua esistenza. Ma soprattutto il primo, che innesca vitalità nell'inerzia significativa nell'istituire la triade immaginaria, dove la madre vede nel bambino il fallo, e il bambino desidera identificarsi con l'oggetto che colmerebbe il suo desiderio, quello della madre.

Dall'altra parte, in virtù della sua funzione di ammettere l'innovazione, l'eccezione e la particolarità, il significante svolge una funzione positiva. Tuttavia, la logica implacabile dell'elaborazione lacaniana gli impedirà di conservare queste funzioni: come significante, inerte, tenderà a condensare le funzioni di negazione del significante. Ecco come la sua fine annunciata non poteva che essere l'identificazione con il padre freudiano, vale a dire, la figura del padre morto.

Inizia così, nel *Seminario X* il movimento che Jacques-Alain Miller ha denominato: al di là dell'Edipo, movimento di svalutazione e pluralizzazione del significante del Nome-del-Padre. Si tratta di un al di là riguardo il fallo e la castrazione, verso l'oggetto singolare, l'oggetto (a). Un al di là del significante verso il godimento, un passaggio dal desiderio morto verso il desiderio vivificato. Vale a dire, un al di là del padre freudiano a proposito del quale Lacan denuncerà la religiosità con cui Freud lo conservò. A suo avviso, così facendo, Freud ha messo un freno a quelli che dovevano essere i suoi effetti all'interno della psicoanalisi, effetti quindi, sospesi.

Non è dunque un al di là del padre lacaniano. Le funzioni positive che non si possono più attribuire al significante del Nome-del-Padre si spostano al padre reale: la sua funzione non è più rappresentare la legge, ma quella di unire il desiderio con la legge. Verso la fine di questo seminario, si accentua la funzione desiderante del padre. Ed è proprio nell'ultima lezione del seminario, quando Lacan abbozza il successivo, che assistiamo alla sua ridefinizione del padre in termini di desiderio: "Il padre è il soggetto giunto sufficientemente lontano nella realizzazione del suo desiderio, quanto ne sia occorso per reintegrarlo alla sua causa – qualsiasi questa fosse – in ciò che c'è d'irriducibile nella funzione di (a)". Non ci sono dubbi che qui si tratti già di un vivente, del padre reale, la cui elaborazione continuerà a essere oggetto della riflessione di Lacan nel corso dei successivi seminari.

Una di queste pietre miliari è il *Seminario XVII*. In questo seminario, Lacan – riprendendo la sua riflessione circa il disfacimento attuale dell'Edipo e del padre umiliato – farà dell'Edipo un sogno di Freud, il cui contenuto manifesto è che la castrazione proviene dal padre, un contenuto che, come qualsiasi altro, dev'essere interpretato. La posizione in cui Freud articola il padre (colui che si è preso per sé tutto il godimento, posizione d'al-

tronde impossibile) determina che “il padre sia immaginato necessariamente come un privatore”.

Che il godimento sia proibito a colui che parla, sempre, prima e dopo la morte del padre, è questo ciò che il sogno di Edipo nasconde e nello stesso tempo fa vedere. Perché Lacan denomina il padre freudiano come un padre tutto amore – quando invece questo è caratterizzato piuttosto dalla restrizione e rivalità che comporta? Non si tratta dei detti di Freud, ma del suo dire: quando lo si è interpretato, l’Edipo di Freud diviene una prova dell’amore verso il padre. Un tipo di amore, d’altronde, caratteristico della nevrosi ossessiva.

Tuttavia, al di là del mito del padre onnipotente e castratore, al di là dell’immaginario che di lui ne fa un tiranno, c’è un operatore che è il padre reale, colui che lavora per nutrire la sua piccola famiglia. Lacan conserva per questo padre una funzione di agente della castrazione: non che la determini, per quello basta il linguaggio. Ma il padre, lui stesso castrato, trasmette la castrazione al figlio rendendo possibile in questo modo un’assimilazione dell’effetto linguaggio che sia compatibile con la vita.

Non possiamo soffermarci abbastanza sul padre *ek-sistente* delle formule della sessuazione del *Seminario XX*. La sua funzione non è quella di ammettere l’eccezione, lui stesso fa eccezione e così facendo questa funzione diventa modello, modello della funzione del padre. Qualcuno però deve incarnare il modello dell’eccezione: una forma ancora dell’antinomia.

Ornicar? Digital ha pubblicato un articolo dove si mettono in serie quel padre donatore del terzo tempo dell’Edipo, che compare nel *Seminario V*, con il padre-sintomo del *Seminario XXII*, quello che, articolando godimento e desiderio, fa di una donna, la causa del suo desiderio. Occorre accordarsi con questa proposta. Proseguendo la sua logica, si può abbozzare una serie: padre che trasmette gli ideali (*CF*), padre donatore (*Sem. V*), padre desiderante (*Sém. X*), operatore reale (*Sem. XVII*), ek-sistente modello dell’eccezione (vari), padre sintomo (*Sém. XXII*), padre sinthome (*Sém. XXIII*). La serie non è completa, ammette altri anelli. Per esempio, la distinzione tra il padre come nome e quello che nomina.

Lacan introduce nella psicoanalisi il padre antinomico, differente dal padre freudiano che pone restrizioni al godimento. Attraverso la sua elaborazione, come succede con un sintomo, questo padre viene spogliato delle sue funzioni significanti, fino essere ridotto a un resto reale a cui manca il brillio del padre simbolico, ma che continua a meritarsi il rispetto, se non l’amore.

Roberto Mazzuca

Nominazione

La generalizzazione del Nome-del-Padre, il luogo del parlessere che predomina su quello del soggetto del significante, e l'accento messo sullo spessore prestrutturale de lalingua a spese dell'efficacia simbolica propria della struttura linguistica, articolano il Nome-del-Padre e la nominazione. Questa articolazione produce un cambiamento decisivo nella concezione delle psicosi, apre il cammino a una clinica borromea e ristruttura i fondamenti per una teoria della fine dell'analisi. Inoltre rinnova la prospettiva psicoanalitica sulla politica.

La necessità logica e clinica di articolare il Nome-del-Padre con la nominazione compare nell'insegnamento di Lacan nei Seminari *R.S.I.* e *Le Sinthome*: lo statuto che conviene al Nome-del-Padre è quello del padre del nome. Fino al punto che può mostrare in Joyce la funzione compensatoria del nome proprio, come appello "a valorizzare il nome che le è proprio a spese del padre", e come "il nome proprio fa qui tutto ciò che può per essere più del significante del padrone" (*Sém. XXIII*, lezione del 10 febbraio 1975). Allo stesso tempo, Lacan sottolinea il fatto che Joyce intrecci la sua vita con la sua opera, e che il modo di farsi personaggio della sua scrittura nominandosi da altri nomi, "punta unicamente a una cosa, a far entrare il nome proprio nella categoria del nome comune" (*Ib.*).

Questa dimensione coestensiva del nome proprio e del nome comune in relazione con le vicissitudini del Nome-del-Padre mette in evidenza un vincolo tra un significante e un'operazione, la nominazione, che in quanto atto oltrepassa quella del nome proprio, e che ha come conseguenza il fatto di far apparire un vuoto di descrizione che buca l'insieme del sistema del linguaggio. Da quel buco sfugge necessariamente il senso, ma grazie anche a quel buco, e sempre sintomaticamente, quella fuga può essere fermata.

Nella prospettiva della sua generalizzazione, i Nomi del Padre sono le forme plurali dell'efficacia del significante - in quanto sembante - nella sua funzione di sanzione di significazione.

La funzione di sanzione (consenso o rifiuto, ammissione o espulsione, permissività o proibizione) si stabilisce su due piani. Da un lato, nella sele-

zione di elementi che si ritagliano da lalingua con cui si determina il suo carattere discreto e li si implica in un discorso e, dall'altro, nel piano della nominazione propriamente detta, includendo la regolazione degli effetti di godimento che suscita quest'operazione.

Nel primo caso, la funzione di valorizzazione significativa rinvia all'esperienza dell'uso del sembiante, è il fondamento dell'amore primordiale del padre (l'amore del padre è, allora, l'amore del soggetto supposto sapere nominare). È il fondamento del transfert che elucida l'esperienza analitica e che genera un tipo particolare di autorità, la cui incidenza è decisiva sulla costituzione e orientamento di comunità in cui il sapere e il soggetto coesistono. È l'autorità che il logico e matematico polacco Bochensky chiama epistemica nel suo testo *Cos'è l'autorità*.

D'altro canto, la produzione e regolazione degli effetti di godimento rimandano alla dimensione dell'atto, anche all'esperienza dell'uso della violenza, all'incarnazione del potere di sanzione oltre ai suoi effetti di comunicazione. Qui si stabilisce il terreno della nominazione propriamente detta che implica un certo vacillamento del Nome del Padre come puro sembiante. Si tratta del piano non tanto dell'amore ma piuttosto del rispetto, del timore, dell'angoscia, del tremore, e rinvia all'autorità deontologica o di sanzione nella riflessione di Bochensky. È l'autorità propria della messa in atto della realtà sessuale dell'inconscio, è chiusura dell'inconscio e in quel punto questo tipo di autorità genera un transfert che non è funzione del soggetto supposto sapere.

Questi due piani della nominazione permettono di apprezzare come il Nome del Padre interviene nella produzione degli elementi discreti della lingua a partire dai fenomeni de lalingua, come questa produzione significativa va di pari passo con la produzione di godimento e come questo godimento è la condizione materiale per cui gli elementi significanti vengono incorporati o esclusi da un discorso in quanto legame sociale. Da questo punto di vista, la funzione di nominazione rende possibile l'intelligibilità per la pertinenza a un discorso e mette in evidenza il fatto che il senso non è il risultato del gioco significante-significato, ma che dipende dell'efficacia del Nome del Padre nella sua funzione di inclusione nominativa nel discorso del padrone o dell'Inconscio. D'altra parte, il soggetto è sempre responsabile del consenso o del rifiuto dei marchi che rendono possibile l'annodamento del corpo con il nome, è sempre responsabile di accettare o rifiutare l'atto da cui dipende la sua ek-sistenza come soggetto. L'ammissione di quei marchi costituisce la soglia minima necessaria per una psicoanalisi pura, nella quale l'amore del padre, del nome come significazione ultima, del nome

proprio può essere superata da una nuova nominazione, costituita dal sintomo che risulta da questa analisi.

Nome del Padre, nominazione e politica - Il Nome del Padre definito come il padre del nome chiarisce retroattivamente la caratterizzazione dell'inconscio come "l'inconscio è la politica" (*Sém. XIV*, lezione 10 maggio 1967, inedito) a condizione di tener conto del fatto che il legame sociale in cui consiste ciascuno dei discorsi è funzione del discorso del Padrone, che quest'ultimo è totalmente equivalente a quello dell'inconscio e che costituisce la matrice di ogni discorso strutturato come tale.

Nominare, nel senso di dare un nome a qualcuno o a qualcosa, costituisce un atto nel senso stretto la cui importanza si avverte con più chiarezza quando si tratta di elucidare i modi di produzione degli effetti di soggetto a partire dagli atti di nominazione che includono ed eccedono quelli del nome proprio.

Questa questione sposta l'asse del primo insegnamento di Lacan in cui il Nome-del-Padre colonizza il luogo dell'Altro, luogo da dove proviene la parola. Luogo dell'Altro che contiene il Nome del Padre come significante della legge che regola il regime della significazione e che interviene decisamente sull'uso possibile del linguaggio-struttura al servizio della comunicazione.

Quando Lacan, nel suo ultimo insegnamento mette l'accento sulla funzione di nominazione nella sua dimensione di atto, mette in secondo piano la relazione con l'Altro in quanto Altro simbolico e sottolinea l'annodamento della nominazione con il reale. Nominare è stabilire, nel senso forte di instaurare, una relazione tra il senso e il reale. È qualcosa che eccede totalmente l'idea della comunicazione che consiste piuttosto nel capirsi con l'Altro su un senso comune, grazie alla funzione che ha il Nome del Padre nel suo primo insegnamento, che articola il significante e il significato in quanto punto di capitone. Ciò è compatibile con la classica funzione di nominazione (dire ciò che è, dire ciò che c'è), che è perfettamente situata nella lingua.

Tuttavia, quando si tratta della nominazione come atto, Lacan fa già riferimento al concetto di lalingua che "mette in discussione l'evidenza della comunicazione" (*Pièces détachées*, lezione del 15 dicembre 2004, inedito), poiché ciò che Lacan rende noto con lalingua è che ciò che si dice serve al godimento, che questa è la sua funzione "e non la comunicazione" (*Ib.*). Nell'atto di nominazione si innesta o almeno si sovrappone nel reale qualcosa che fa senso. Nell'ultimo insegnamento di Lacan, il Nome-del-Padre "associa il sim-

bolico e il reale” (*Ib.*). Il Nome-del-Padre “designa esattamente l’effetto del simbolico in quanto appare, in quanto apparirà nel reale” (*Ib.*).

Il Nome-del-Padre è un operatore politico per eccellenza precisamente per il suo carattere di agente di nominazione. Sappiamo che la lotta per il potere politico è a sua volta una lotta per le significazioni dei significanti di dominio sociale.¹

Nome del Padre, nominazione e violenza - La nominazione, considerata da questa angolazione, è la condizione necessaria per operare, non soltanto nel regime più o meno astratto delle significazioni - diritto, umano, giustizia, libertà ecc.-, ma molto direttamente nella costruzione di finzioni giuridiche e ideologiche che sono strumenti di manipolazione dei significanti padroni “con cui si tenta di acchiappare il soggetto”.²

Una delle più nefaste realizzazioni di questa operatoria nominalista ha avuto luogo nell’Argentina durante l’ultima dittatura militare con il ricorso a un sistema di appropriazione di bambini come parte dell’esercizio del potere politico che contava, sul proprio regime amministrativo, con dei discorsi consacrati a fondare in un cinismo “altruista” l’esercizio della violenza per l’appropriazione di bambini.³ L’induzione identificatoria che è stata la conseguenza immediata, si costituisce in un massiccio tentativo nominalista, il più tortuoso della nostra recente storia, con il proposito di innestare, cominciando con dei nuovi nomi propri, i significanti con cui tentar di sviare la causa e il percorso del desiderio dei progenitori, volendo rendere anonimo un desiderio che non lo era stato.

Per ciò è stato necessario sottomettere la volontà degli appropriatori all’intenzione di un padrone codardo. Codardia che implica il mantenere in un ambito segreto le loro oscure volontà, e che include di fatto in una comunità di godimento anonimo.⁴

La violenza è la realizzazione nel legame sociale del Nome-del-Padre come padre del nome, considerando la realizzazione come l’uso del Nome-del-Padre al di là della sua condizione di sembiante, ciò che implica precisamente annullare dal Nome del Padre quella condizione. Si tratta di una sostituzio-

¹ Si veda “La tragedia del lenguaje”, p. 95 e ss nel libro di E. Rinesi, *Política y tragedia*, Colihue, Buenos Aires 2003.

² J.-A. Miller, *Citas 16*, PUF, Parigi 2003.

³ Si veda la relazione “La apropiación de menores: entre hechos excepcionales y normalidades admitidas” dell’antropologa Carla Villalta, letto nelle Giornate 2004 del Departamento de Filosofía y Psicoanálisis (ICBA).

⁴ Si veda in *Ornicar? Digital*, n. 263 il testo di S. Basz, “La reconquista de las marcas de honor”.

ne sviata della sua funzione di sembiante per la sua realizzazione effettiva. Con questi stessi mezzi possiamo tentare un approccio a ciò che consideriamo come democrazia. Così, la democrazia consiste nella costruzione delle finzioni giuridiche che garantiscano il lavoro di restituzione permanente dell'uso sociale del Nome del Padre come sembiante, perseverando nel tentativo di ricuperarlo dalle realizzazioni a cui lo sottomette l'insistenza della pulsione di morte.

La sottrazione di neonati nell'ultima dittatura militare è stata una forma particolare di sterminio in quanto si era deciso di eliminare la dimensione soggettiva della discendenza come tale. Una risposta singolare è quella del gruppo chiamato *Abuelas de Plaza de Mayo* (Nonne di Plaza de Mayo)⁵ la cui azione si oppone alla cattura della dimensione politica sia nell'ordine esclusivo dell'appropriazione (nel puro ordine dell'avere, nell'ordine esclusivo del significante fallico), sia nella pretesa stravagante della gestazione significativa dell'essere.

Lacan fa riferimento alle anomalie che il potere politico stabilisce nel gioco della parentela: "Anomalie molto strambe negli scambi, modificazioni, eccezioni, paradossi, che appaiono nelle leggi dello scambio a livello delle strutture elementari della parentela, sono spiegabili solo in rapporto a un riferimento che è fuori dal gioco della parentela e che corrisponde al contesto politico, ossia dall'ordine del potere, e molto precisamente dall'ordine del significante, in cui scettro e fallo si confondono" (*Sem. IV*, p. 207).

L'ampio arco che dispiega l'insegnamento di Lacan a partire da questa formulazione del 1957 fino agli anni '70 permette di cogliere le grandi conseguenze etiche, cliniche e politiche di questo percorso.

L'atto politico costituito dall'avvenimento *Abuelas* istruisce rispetto ad alcune varianti dell'uso del Nome-del-Padre e della nominazione. In primo luogo, si deve far notare che ognuna di queste donne gestisce in solitudine un lutto fuori da ogni serie. Solitudine nell'angoscia più radicale (presenza assoluta dell'assenza data l'inesistenza dei resti mortali). Tuttavia quella solitudine rappresenta l'occasione di un destino per l'oggetto dell'angoscia: la sua promozione a causa di desiderio. E in questo modo la solitudine viene politicizzata, resa pubblica come solitudine non solitaria ma condivisa da un'azione.

In secondo luogo, quell'azione persevera nell'implicare i possibili figli di *desaparecidos* in una scelta forzata nei termini posti da Lacan nell'apologo

⁵ *Abuelas de Plaza de Mayo* costituisce un importante gruppo di madri di figli di *desaparecidos* cui nipoti piccoli e principalmente neonati nati in carcere furono sequestrati e dati in adozioni illegali. Uno dei compiti fondamentali di *Abuelas* consiste in ottenere la restituzione dei loro nipoti.

della “o la borsa o la vita”: che loro avvertano che non possono scegliere la pigra ignoranza perché così viene rovinato il motore del desiderio, causa della vita soggettiva. Che devono scegliere il lavoro che implica costruire un sapere sulla loro verità. E che se scommettono sul fatto che la loro vita sia orientata – negli aspetti principali – da qualcosa che sia al di là di un ideale omeostatico, ciò non rappresenta la cosa peggiore che possa succedere, né a loro né a nessun uomo per bene. Più di settanta giovani hanno fatto questa scommessa, ciò che mette in evidenza che la scelta forzata, se è indotta dalla logica della causa del desiderio, non implica necessariamente l’uso della violenza come causa efficiente e rinnova la prospettiva dell’uso politico della nominazione.

Abuelas cosituisce un paradigma di un atto di invenzione politica nella misura in cui:

a) hanno costruito le vie per elevare l’angoscia soggettiva alla dignità di causa del desiderio, per l’ammissione dell’oggetto causa del desiderio sul fondo di un lutto. Lutto il cui lavoro è ostacolato dalla sparizione violenta, nelle mani del terrorismo di stato, dell’oggetto del desiderio costruito dall’amore, e

b) hanno stabilito all’interno del legame sociale nuove alternative etiche, vale a dire alternative inedite di scelta rispetto alla nominazione, in questo caso particolare, in relazione al nome proprio, che contribuisce alla costruzione della soggettività di coloro che neonati furono strappati alla loro progenie.

I vicoli ciechi della nominazione scientifica in politica - Dobbiamo considerare i limiti di una legislazione che stabilisce l’obbligatorietà dell’esame dell’DNA come elemento di prova dell’identità genetica.

La prova del DNA, in grado di constatare la filiazione in base al reale definito dalla scienza come eredità genetica, sebbene possa apportare esattezza rispetto all’identità civile, stabilisce – se lo stesso soggetto non è imputato di un delitto e se rifiuta questo mezzo – una via di nominazione che merita alcune considerazioni critiche.

La dimensione etica che suppone *Abuelas* come atto è più compatibile con la proposta ai giovani di una scelta forzata nell’etica del desiderio che con un forzatura sul reale dell’organismo. Forzatura per cui si ottiene una verifica tecnica scientifica da non confondere con la verità che conviene a ciò che un soggetto – che d’altra parte non è accusato di nessun delitto – è in grado di ammettere come sapere.

La prudenza psicoanalitica autorizza a fermarsi lì dove non si possono calcolare gli effetti di una nominazione che risulti dall’iniezione di un sapere

del reale della scienza in una trama soggettiva che non vuol sapere. Violentare quel non voler sapere può provocare irruzioni di angoscia massiccia fino a fenomeni di depersonalizzazione molto profondi e irreversibili se questo rifiuto di sapere costituisce un modo di suppienza di una faglia simbolica, suppienza la cui commozione può scatenare una catastrofe soggettiva.

Samuel Basz

Non-tutto

1. - Oscar Wilde, nel suo *Una donna di nessuna importanza*,¹ fa dire ad uno dei personaggi “La storia delle donne è la storia della peggior forma di tirannia che il mondo abbia conosciuto. La tirannia del debole sul più forte. È l’unica tirannia che perdura”. L’azione dell’opera dimostrerà quest’affermazione, indubbiamente però non è questa la posizione che hanno adottato i femminismi lungo la loro storia di rivendicazioni.

Ci interessa in modo particolare la posizione della politologa femminista australiana Carole Pateman. Nel suo libro *Il contratto sessuale*,² l’autrice sostiene la tesi secondo la quale il contratto sociale, originato nell’Illuminismo, è sostenuto da una scena originaria, contratto sessuale in cui le donne accettano la loro sottomissione agli uomini, facendo sì che la vita pubblica si sostenga grazie alla vita privata.

Si chiede la Pateman: “E perché mai le donne hanno accettato questo?” risponde utilizzando a modo suo il mito freudiano di *Totem e Tabù* il quale ritiene essere la base del contratto sociale illustrato.

Non evita di citare l’equivoca frase di Freud, quella in cui i fratelli “comisero qualcosa che sarebbe stata impossibile a uno solo di loro” (quello impossibile a uno solo, sarebbe uccidere il padre o godere di tutte le donne?) ma la sua risposta si collega alla violenza del padre primitivo, di cui la prova, secondo la Pateman, nella testimonianza dell’Uomo dei lupi, quando, da bambino, spia la scena del coito dei suoi genitori, la interpreta come una scena di violenza esercitata dal padre sulla donna.

Questo basta alla nostra autrice: se le donne accettano di sottoporsi al contratto sociale è per timore della violenza dell’uomo.

Lacan si pone la stessa questione nel *Seminario XVII* e localizza il problema nello stesso mito: “Il vecchio le aveva tutte per lui, ebbene, perché le avrà avute tutte per lui essendoci dei ragazzi e poi, loro stesse, non avreb-

¹ O. Wilde, *Una donna di nessuna importanza*, Utet, Torino 1964.

² C. Pateman, *Il contratto sessuale*, Editori Riuniti, 1997.

bero potuto avere a che dire?”. Certamente, accetta che i fratelli siano fratelli in nome di una segregazione – è noto che le donne, dall’assassinio che dà origine alla cultura, non hanno partecipato che come premio. Lacan, accostandosi suggestivamente a Wilde, darà la sua risposta: forse, dice, l’invenzione del padrone proviene dal desiderio dell’isterica, quello di avere uno su cui regnare.

Possiamo affermare che – in un senso, rimane vicino Freud quando egli - nel suo *Disagio* afferma che “le donne hanno fomentato la cultura in virtù dell’esigenze del loro amore”. In qualche modo, il luogo delle donne, scompagina la concezione del mito, e non sembra che per Freud sia stato possibile precisarlo se non con la risposta del soggetto (Freud) che, all’inizio della scrittura del saggio, considera che “il lavoro riguardante il *Totem* è una porcheria [...]”. “È come se avessi voluto intrecciare una relazione, una piccola relazione e scoperto che, alla mia età, devo sposare un’altra donna” (*Lettere FF*, p. 327). Tuttavia, verso la conclusione del suo scritto, lui si dichiara pieno di “sicurezza ed entusiasmo” dovuto all’impatto, nonché scandalo, che l’articolo susciterà e perché “[...] chi vorrà baciare la bella principessa, dovrà farsi strada fra diversi cespugli spinosi di scritti e recensioni” (*Ib.*, p. 505).

2. - La già citata osservazione di Lacan, del 1968, non solo ci dice qualcosa riguardo alla “struttura clinica” ma ci richiama altresì una precisazione circa la posizione sessuata, visto che, sia la relazione al significante padrone, sia l’uso che entrambi i sessi (ce ne sono solo due) ne fanno, è differente.

La posizione d’inesistenza del soggetto isterico la spinge a seguire il padrone sia per assicurarsi un’esistenza, sia per regnare su di lui, il che lo lascia però nell’ignoranza, nel disorientamento circa la logica in gioco dal lato delle donne – che si basa, appunto, sull’affermazione di Lacan (nel decennio del settanta) secondo cui è La donna quella che non esiste, vale a dire che la significazione del fallo domina all’interno dei diritti della donna. Alcune femministe,³ sulla scia di Melanie Klein, tentano di contestare a Lacan che cercherebbe di argomentare “matematicamente” l’esistenza di quel uno o S1, credendo così di fare esistere simmetricamente un significante della donna nell’utero.

³ Cfr. D.Moatti-Gornet citata da Marco Focchi, “Una cualquiera”, in *Feminas*, Paidós, Buenos Aires 2000.

Tuttavia, Lacan trova che quell'esistenza ha un'origine lontana dalla decisione formale e arbitraria delle matematiche in posizione di padrone. Si tratta dell'esigenza dell'amore femminile e del punto originale trattato da Freud sotto la forma di mito.

Nel 1972,⁴ il punto originale in cui ha inizio il dialogo impossibile tra i sessi, s'inscrive in una logica dove le donne hanno un rapporto duale con la funzione fallica, sono non-tutte in essa, addirittura, il loro rapporto al fallo è contingente. Questo non-tutta è il punto dove, potremmo dire, tutto comincia, perché l'esigenza che esista almeno un uomo (in cui si supporta il Nome-del-Padre), viene emessa a livello di questo non-tutta. Conseguentemente, che esista uno è una "condizione disperata" del non-tutta.

Ci si può immaginare "l'impatto e lo scandalo" che queste affermazioni hanno prodotto nella qualificata udienza femminile e femminista che ascoltava Lacan. Ancora peggio, una donna è "un qualcosa che pensa che bisogna che ci sia uno per il quale nulla resti da desiderare", vale a dire, uno che non sia castrato, il padre dell'orda se volete, l'appello al "puro godimento" (come aveva già detto in altro luogo) equivalente alla non-castrazione o *chance* perché "qualcosa funzioni nell'altro versante come punto ideale, come possibilità – per tutti gli uomini, di raggiungerlo tramite identificazione" e scommessa.

L'esistenza di uno che dica di no alla funzione fallica è eccezione e fondamento dell'universale: tutti gli uomini si situano necessariamente in funzione del fallo e per lo stesso motivo, sono "finiti" (sfiniti, esauriti, evoca Lacan in italiano) e innumerevoli mentre, quelle che si situano dal lato delle donne, non contano con quest'eccezionale dire di no e non possono contarsi né fondare alcun tutto, quindi, è qualcosa da non finire più (innumerevole) il cui limite è stabilito in un altro modo, il disperato (qui Leon Bloy sembra fungere da riferimento per questa donna povera).

Come nelle matematiche, l'esistenza prende origine dal "non-esiste" (non esiste una donna che deva essere castrata", per fare eco ad alcune affermazioni di Freud in *Inibizione, sintomo e angoscia*) e lo sviluppo culmina dove era cominciato, nel grafo di *Sovversione del soggetto*: lei, che non esiste è $S(A)$, ella è il significante dell'Altro che non esiste, è un "assentarsi" nel suo godimento.

German García, seguendo la traccia di Macedonio Fernández: "La femminilità è il silenzio che dà impulso alla costruzione di oggetti verbali i cui contorni emergono dall'assenza" (*L'eterna ironia della comunità*).

⁴ *Sém. XIX* e *Sém. XIX bis*, lezioni del 3 marzo 1972, 1 giugno 1972 e 10 giugno 1972.

3. - Dato che ogni epoca vive la pulsione a modo suo, non c'è clinica del soggetto senza clinica della cultura. L'autore di questa proposizione, Jacques-Alain Miller, caratterizza la nostra cultura sotto l'egida de *L'Altro che non esiste e i suoi comitati d'etica*. Bisogna considerare che nel 1952, quando Lacan, come scelta strategica, stava tornando al padre Freud (bisogna ricordare che le lettere S di A barrato sono di 1958) si poteva dire: "Il nominalismo, che prima era la novità di pochi, oggi raccoglie tutta la gente; la sua vittoria è così vasta e fondamentale che il suo nome è persino inutile. Nessuno si dichiara oggi nominalista perché non c'è alcuno che non lo sia".⁵

Bisogna considerare che "Dalla prospettiva del ritiro delle grandi aspettative" (Hans Blumenberg), si costata che le complesse organizzazioni significanti dei "tempi moderni" sono scadute per effetto del posmodernismo. Resta per tanto la serie infinita, giacché il nominalismo indica che l'Altro non esiste come uno della classe. Non esiste uno che dica di no, che si faccia esistere come limite. Per dirlo con una sola parola, la cultura si avvia verso l'operatività della logica del non tutto, e lo fa con l'appello disperato al ritorno a un ordine qualsiasi.

Tuttavia, l'impero nominalista è una questione di esistenza. Di esistenza di un godimento, che, nel cercare di sfuggire a quello che si conta, spinge sempre più in là, dove il soggetto non si trova. È un principio di pazzia proprio della posizione femminile. Principio che non può più essere fermato dal nome del padre come legge, ma dalla funzione sintomo come padre del nome, funzione che annoda qualcosa di quel reale. Nel frattempo, le donne si vedranno confrontate a situarsi tra la presenza di quel reale della pazzia (ancora!) e il suo uso del significante padrone, visto che ormai loro hanno importanza grazie all'*empowerment* femminile. Ecco "ciò che avverrà".

Fortunatamente, alcune lucide teoriche dei femminismi, prendono sempre più distanza dalle posizioni proprie di un modernismo "nonostante loro" come quello di Carole Pateman. Una come Rosi Braidotti⁶ riformula alcune affermazioni di una delle prime teoriche *queer*, Teresa de Laurentis, e fa apparire una certa localizzazione di quel reale quando si domanda: "perché non tutte le donne desiderano la libertà e l'autonomia? Perché mai non desiderano loro essere libere?". La sua risposta, segnata dalle sue letture di psicoanalisi, sottolinea che le donne devono avere consapevolezza della loro complicità e/o implicazione in quello per cui lottano, per ciò occorre non solo diffe-

⁵ J.L. Borges, *Altre inquisizioni*, Feltrinelli, Milano 1983.

⁶ R. Braidotti, *Soggetto nomade: femminismo e crisi della modernità*, Donzelli, Roma 1995; "Diferencia sexual, incardinamiento y devenir", *Revista Mora*, n. 5, FfyL UBA, Buenos Aires 1999.

renziare uomo e donna e donne una per una dall'ideale culturale de La donna, ma anche considerare la divisione presente in ognuna. Peccato che il nomadismo che propone sostenga il sintomo appena verificato!

È questa la ragione per la quale sono loro che - è questo un'affermazione di Lacan- crearono il linguaggio?

Graciela Musachi

Norma, Normalità

Normalità come sintomo - La questione della normalità nella psicoanalisi può oggi apparire piuttosto desueta. Chi può pensare, verosimilmente, che ci si possa dire normali, che si possa fare appello alla normalità a partire dalla psicoanalisi?

Per Freud la psicoanalisi testimonia che l'essere umano è malato non perché perde la salute ma è sano quel tanto che può acquisire di essere nonostante la sua malattia, la nevrosi di cui tutti siamo malati. Non diversamente, Lacan, nel '74 (*Le triomphe de la religion*, p. 93), dichiarava pubblicamente che in quanto esseri umani siamo morsi dal sintomo, siamo malati, l'essere parlante è un animale malato. Dal fatto stesso che il Verbo si incarna, affermava Lacan (*Ib.*, p. 90), le cose iniziano ad andare male, e l'essere parlante vive il rapporto con il corpo, cioè con la pulsione, in una dimensione fondamentalmente di sintomo.

La psicoanalisi ribadisce quindi quanto sia problematico il ricorso all'idea di normalità se la normalità è concepita come condizione asintomatica, di assenza di malattia, come condizione di partenza ideale e di ancor più ideale richiesta di arrivo dopo la parentesi della malattia. Per la psicoanalisi la malattia non è una parentesi nello stato di fondo della normalità ma è il contrario esatto, la 'normalità' ciascuno la trova come parentesi personale, come aggiustamento particolare del proprio rapporto di fondo con la malattia. Questa condizione è ciò che per la psicoanalisi relega ogni ricorso all'idea di normalità al rango di utopia, anzi la psicoanalisi suggerisce che la convinzione di normalità, che l'assenza dichiarata di sintomi, sia essa stessa un sintomo, sia una condizione problematica, il segno di un conformismo identificatorio che ci interroga seriamente sul suo statuto difensivo o di misconoscimento circa il reale del rapporto del soggetto alla pulsione.

La dimensione della normalità in quanto sintomo del discorso corrente, Lacan l'ha ripresa giocando con l'equivoco consentitogli dalla lingua francese e ha parlato di normalità in quanto 'norme-male', 'norma-maschile', banalizzando al massimo grado l'idea di normalità, laddove, con questo equi-

voco, egli sottolineava come l'idea di normalità fosse attraversata dalla logica del 'tutto', che regge la norma maschile, la norma universale per eccellenza, dove ciascuno vi si iscrive come 'tutto'uomo, o tutt'uno definito dalla significazione fallica. Al di là di uno stato di salute, di una condizione definita dall'assenza di sintomi, la normalità in quanto 'norme-male', sarebbe quindi il portato di una logica del 'tutto', di un universale che generalizza, che tende a includere ogni posizione soggettiva a condizione che risponda del tutto al proprio universo di discorso. Oggi lo possiamo verificare nella misura in cui il riferimento alla normalità convince di meno, proprio perché l'universale ha sempre meno presa a scapito dell'uno per uno, del 'non-tutto', inintegrabile alla significantizzazione del 'tutt-uno' della norma fallica.

Metafora paterna e normativazione significativa del godimento - Da quando Freud ha centrato il discorso dell'inconscio attorno alla funzione del padre nel complesso di castrazione, nella psicoanalisi si è iscritta la distinzione fondamentale tra normalità e norma che dimostra che la psicoanalisi è ben lungi dal non essersi occupata della dimensione normativa, pur relegando la normalità al rango di sintomo di un discorso.

Abbiamo dovuto attendere comunque che Lacan elaborasse la teoria della metafora paterna, alla fine degli anni cinquanta, per renderci conto esattamente che il normativo della metafora paterna implicava necessariamente la sua inassimilabilità a qualsivoglia riferimento di normalità ambientale o particolare. Nella elaborazione della metafora paterna, in quanto principio regolativo della funzione del padre nel complesso di castrazione inconscio e di conseguenza in quanto messa in atto di una normativizzazione significativa del godimento, ritroviamo, filtrata nella formalizzazione lacaniana, anche la lezione epistemologica di Georges Canguilhem circa la distinzione tra norma e normalità, tra salute e normalità.¹

Così come Canguilhem aveva circoscritto il distinguo tra norma, che è sempre individuale, e normalità, che, egli lo indicava, si può definire solo come rinuncia alle proprie capacità normative individuali, dunque come *minus* di capacità normativa da parte del soggetto, dal momento che la stessa nozione di salute implica che il soggetto si senta più che normale, cioè capace di dar seguito a nuove norme in situazioni nuove, dunque di esprimere un *plus* di normatività vitale, ci sono, nel *Seminario V*, riferimenti assolutamente espli-

¹ Cfr. G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, PUF, Paris 1993 e anche, *Ecrits sur la médecine*, Seuil, Paris 2002.

citi e molteplici da parte di Lacan (*Sem. V*, cap. IX, X, XI), che richiamano queste posizioni epistemologiche decisive di Canguilhem. Questi riferimenti di Lacan sono di un'importanza clinica considerevole, hanno il tono di vere e proprie prese di posizione, circa il necessario distinguo tra il normativo e il normale, specialmente tra il padre 'normale' e il padre normativo, tra ciò che egli è come persona e come opera la sua funzione normativa nel complesso di castrazione, e, di conseguenza, di come gli psicoanalisti non debbano confondere la metafora paterna, che agisce nell'inconscio, con la scena su cui si muovono i personaggi della famiglia edipica, di come loro sono in quanto persone, nelle loro reciproche relazioni intersoggettive. C'è dunque tutto un campo di riferimenti di Lacan attorno all'epistemologia della norma e della capacità normativa della funzione del padre nell'inconscio, che servono a porre nel giusto sfondo la stretta funzione significante del padre nella normativazione del godimento soggettivo e a cogliere come la metafora paterna sia di fatto l'estrinsecazione della potenza normativa del padre in quanto nominazione, significantizzazione del godimento soggettivo.

Il padre lacaniano della metafora paterna, in quanto potenza nominatrice del godimento si colloca, infatti, al di là del padre della proibizione, dell'interdizione, della potenza negativa del simbolo, cioè del padre che il postfreudismo e la sua vulgata ha fissato indelebilmente nell'agente della castrazione immaginaria, su cui si focalizza il timore e la paura del fantasma nevrotico e non solo. Come ci ha spiegato Jacques-Alain Miller (*Il nuovo*), il padre lacaniano, che dispiega qui il suo effetto regolatore sul godimento, cioè la castrazione, è piuttosto il padre del 'sì', il padre che consente, del *licet habere*, il padre che, conformemente a quanto avviene nella metafora del *Witz*, accoglie, fa posto alla particolarità del desiderio del soggetto mettendolo in accordo con la legge del simbolico e non in conflitto. La potenza normativa della funzione paterna, la sua capacità di significantizzazione del godimento attorno alla significazione del fallo, realizzandosi creativamente in quanto metafora, apre alla particolarità, crea il "nuovo soggetto" (*Sem. V*, p. 297) di desiderio nel suo rapporto con la legge.

Ora, quella che si realizza con la metafora paterna, è una nominazione del godimento senza resti, che non lascia, di principio, niente fuori dalla sua presa significante. Da questo punto di vista si deduce che se nella pratica clinica non facciamo che registrarne i fallimenti, è perché, da qualche parte, qualcosa nel soggetto vi ha fatto ostacolo, impedendo il perfezionamento di questa normativazione significante del padre. Infatti la metafora paterna rappresenta il compimento più articolato ed efficace della questione della normativazione

edipica e della funzione regolativa del godimento a opera del Nome del Padre nell'inconscio. Jacques-Alain Miller notava recentemente (*Introduzione al Sem. X*) che siamo stati per un lunghissimo periodo sotto l'influenza di questo grande artificio significante del Nome-del-Padre, al punto che molti psicoanalisti rimpiangono questo momento, addirittura ne auspicano la restaurazione. Siamo stati sotto questo 'incantamento' e forse ci saremmo ancora se Lacan stesso non avesse impresso la svolta decisiva su questo punto a partire dal Seminario sull'angoscia, che antecede quello che avrebbe dovuto fare sui 'Nomi del Padre'.

Lo scacco del Padre e le norme del godimento - Nel Seminario X Lacan ha fatto cadere il Nome-del-Padre dalla sua funzione di potenza significante, di nominazione significante del godimento. È il nuovo statuto dell'oggetto a, oggetto dell'angoscia e oggetto causa, a fare da inciampo alla macchina significante della metafora paterna nel suo processo di significantizzazione del godimento. A partire da questo resto assoluto della significantizzazione, da questo non significantizzabile, il fallimento della metafora paterna non è più solamente una questione di ostacolo posto dal soggetto e dalle sequele immaginarie delle sue fissazioni agli oggetti edipici che ne intralciano l'efficacia, ma è un fatto di struttura: è "il padre, la sua potenza (significante), che inciampa sull'oggetto a" (*Ib.*). L'oggetto a, in quanto resto assoluto della simbolizzazione dell'Altro, condensa in sé il godimento che la metafora paterna non riesce a nominare, a tradurre nella normatività fallica. Mentre la metafora paterna, principio stesso della 'norme-male', nominava il godimento del 'tutto', senza scarti, ora, in rapporto all'oggetto a, questa stessa metafora fallisce e non come contingenza soggettiva.

È la svolta che apre a un orizzonte d'interrogazione circa la norma e il godimento non più cauzionata in partenza dall'"operatore maggiore della simbolizzazione" (*Ib.*) che è il Nome del Padre. Da questo punto di vista il *Seminario X* e l'introduzione dell'oggetto a rappresentano l'avvio dell'effettivo avanzamento di quanto Lacan aveva anticipato, con grande preveggenza, fin dalla fine degli anni trenta, annunciando allora il declino del padre e della sua funzione nel futuro a venire.

Dal momento in cui Lacan pone l'accento sul godimento che sfugge alla nominazione del significante del padre, e fa di questo godimento il nucleo più profondo del sintomo del soggetto, il nucleo inaggirabile e inoltrepasabile, anche la problematica della normativizzazione della posizione soggettiva, a cui la metafora paterna aveva dato il suo massimo compimento significante,

subisce, necessariamente, un rimaneggiamento. Ci si può ancora porre il problema? In quali termini?

Indubbiamente si apre qui tutta una prospettiva che ci porterebbe ad avvicinare la questione della norma alla dimensione stessa che progressivamente tenderà a farsi sempre più centrale per Lacan, e cioè il sintomo. La via in questa direzione è aperta dalla stessa successiva equiparazione di Lacan tra il sintomo e il Nome-del-Padre, che fa del sintomo una funzione equivalente a quella del Nome-del-Padre, siglando la parabola del suo declino. Su questa nuova base credo sia possibile interrogare la problematica della norma del godimento, che la metafora paterna focalizzava nella centralità del fallo nel desiderio soggettivo, attorno alla funzione del sintomo, in quanto è con il sintomo che il soggetto 'regolarizza' quel tanto che gli è possibile il suo rapporto con un godimento che il significante del padre fallisce nel nominare del tutto. In tal senso e pur paradossale possa apparire agli occhi di un pensiero prevenuto dal punto di vista epistemologico, ci si può chiedere se il sintomo sia ciò attraverso cui si pone, in modo nuovo, il problema della norma del godimento, individualizzata, come avrebbe detto Canguilhem, resa addirittura singolare.

La psicoanalisi lacaniana apre questa prospettiva, che è anche quella in cui si disegna ciò che Jacques-Alain Miller (*Ib.*) ha definito la funzione di un nuovo padre, che sa che c'è un godimento irriducibile al significante e che non crede più che la metafora paterna possa dare una nominazione integrale del godimento: è il padre che è l'analista. La cui funzione si orienta sul reale del sintomo e quindi, proprio per questo, si interroga, pur un po' aporeticamente, se il godimento di ciascuno debba essere necessariamente nominato dal significante.

Maurizio Mazzotti

Nostalgia

Dall'ambivalenza alla nostalgia - Troviamo il termine nostalgia (*Vater-sensucht*) in tre dei articoli di Freud: *Una nevrosi demoniaca nel secolo decimosettimo* (FO, 9), *L'avvenire di un'illusione* (FO, 10), *Il disagio della civiltà* (FO, 10).

Il primo riferimento è un caso particolare, giacché Freud si occupa del pittore Cristoph Haizmann e il suo delirio del patto con il diavolo. Gli altri due riferimenti toccano un tema più generale: la necessità religiosa.

Nel primo articolo, Freud investiga e poi interpreta il caso Haizmann, che, a causa di ripetute e terribili convulsioni, fu portato, il 5 settembre dell'anno 1677 alla cappella di Mariazell. Esaminato dal prete, confessa di aver sostenuto un commercio illecito con lo spirito maligno: nove anni prima, in un'epoca di scoraggiamento riguardo la sua arte e d'incertezza circa la possibilità di procurarsi un sostentamento, aveva ceduto sottoscrivendo un patto con il demonio in virtù del quale dichiara di essere suo figlio carnale per un periodo di nove anni, appartenendogli corpo ed anima.

I padri della cappella di Mariazell praticarono a Haizmann un esorcismo con esito parziale, giacché la guarigione non fu completa. Dopo un mese e mezzo ricominciano gli attacchi che consistevano in visioni, assenze, stati convulsivi che però non provenivano più dal diavolo bensì da figure sacre come Cristo e la Vergine Maria, apparizioni queste che non lo facevano soffrire meno delle precedenti visite del demonio.

Fu necessario tornare a Mariazell, e in quell'occasione poté liberarsi della possessione di cui era divenuto oggetto.

Freud, a partire dai dati di cui dispone, non dubita nel diagnosticare quella di Haizmann come depressione melanconica, con inibizione nel lavoro e preoccupazione riguardo all'avvenire. La causa di questo patimento sarebbe a suo avviso da riportare alla morte del padre del pittore, dopo la quale Haizmann avrebbe venduto la sua anima al diavolo per liberarsi così della depressione. Freud colloca dunque il diavolo come un sostituto del padre. Quello che

però lo colpisce fortemente è che qualcuno amato - com'era il caso del padre di Haizmann - fosse divenuto un tale sostituto.

La psicoanalisi ci ha dimostrato che il vincolo con il padre è sempre ambivalente: tenera sommissione e ostile sfida. Freud sostiene che sarà proprio quest'ambivalenza quella che governerà il vincolo della specie umana con la divinità: se Dio è il padre innalzato, amato e venerato, al contrario il diavolo maligno sarà il suo rovescio: il padre odiato.

Pertanto, nel caso Haizmann, abbiamo un uomo che ha contratto una depressione melanconica con inibizione al lavoro dopo la morte del padre. Da ciò si deduce che sia stato legato a quel padre da un amore particolarmente intenso, ma anche che tale vincolo non dev'essere stato soltanto d'amore. Purché ci sia melanconia, questo vincolo ha dovuto essere per forza ambivalente, l'amore ha avuto la sua contropartita nell'odio, è quest'ultimo che ci porta alla degradazione del padre, sostituito dal diavolo.

Di sicuro, durante la vita del padre, Haizmann è stato combattuto da un conflitto tra i propri desideri e quelli del padre. Freud si avventura a sospettare che il padre si sia opposto a che il figlio facesse il pittore, conflitto questo che avrebbe dato al figlio la motivazione per odiare e temere il padre. Morto il padre, avviene un "ubbidienza d'effetto retroattivo" che si traduce nell'incapacità di esercitare la sua arte, incapace di procurarsi un sostentamento economico, cresce la nostalgia del padre, che lo avrebbe messo in salvo dai pericoli della vita. È chiaro che questa nostalgia non è solo frutto dell'amore, sembra piuttosto conseguenza dell'ambivalenza affettiva e colpa retroattiva per non essere riuscito a realizzare le aspettative del padre, nostalgia quindi correlata d'ambivalenza.

Negli altri due articoli Freud sostiene la tesi che la nostalgia del padre sia la radice della necessità religiosa, e a fondarla concorrono due fattori: l'immaturità e il bisogno di protezione proprie dell'essere umano da una parte, il complesso paterno dall'altra. Il soggetto, sia bambino che adulto, si sente minacciato di fronte ai pericoli indeterminati presenti nel mondo esterno e tende a cercare la protezione paterna. Se il padre non c'è abbiamo la nostalgia. Ma questa non è l'unica fonte. Freud aggiunge il complesso paterno, il quale suppone il conflitto con il padre, sia nel complesso d'Edipo come anche nel mito di *Totem e tabù*.

In principio è la madre che esercita la funzione di protezione, ma dopo, ella è sostituita dal padre. Il problema, secondo Freud, è che il rapporto con il padre comporta sempre un'ambivalenza. L'interesse di tutta questa faccenda

è che in un qualche momento il padre stesso è stato vissuto come un pericolo: ecco il complesso paterno, decisivo, quindi, nell'esperienza della nostalgia.

Dalla repressione al superamento - Secondo Lacan (*Complessi familiari*, pp. 32-52), Freud considera il complesso d'Edipo come specifico della famiglia umana, da esso dipende ogni variazione sociale della famiglia, e anche la sua struttura patriarcale. Il complesso pone il padre a svolgere una doppia funzione, da una parte lui è agente della proibizione, dall'altra lui è esempio di trasgressione. Questo doppio versante darà luogo, nella psiche, all'iscrizione di due istanze: Il superio repressore e interdittore; l'Ideale dell'io, modello d'identificazione o di sublimazione.

Esiste quindi un'antinomia di entrambe le funzioni: se il Super-io inibisce la funzione sessuale, l'Ideale dell'io la preserva e la protegge: quest'identificazione è propiziatoria perché prepara il soggetto al ritorno futuro della sessualità nella pubertà. La struttura del complesso d'Edipo designa il padre come il luogo più adeguato a fornire la sublimazione, giacché l'immagine paterna polarizza, in entrambi i sessi, le forme più perfette dell'Ideale dell'io: ideale virile nell'uomo, ideale verginale nella donna.

Circa la cultura matriarcale, è interessante osservare come Lacan presenta il padre sollevato d'ogni funzione di repressione, che invece è svolta dallo zio materno. Al contrario, nel complesso d'Edipo, al posto del padre si congiungono tutte e due le funzioni, (congiunzione delle due istanze, superio e dell'Ideale dell'io): quella di proibizione o repressione e quella d'identificazione, sia questa sublimazione o trasgressione. È questo che Lacan denomina conflitto fecondo, nella misura in cui c'è un passaggio dalla repressione alla sublimazione, una sorta di superamento. È così che nel complesso d'Edipo uno può sublimare il padre a condizione di essere passato per la sua repressione.

Potremmo avventurarci a dire che, se il conflitto non riesce a diventare fecondo, darà posto al complesso paterno e quindi non ci sarà superamento. La nostalgia appare legata al complesso: non c'è stato passaggio da un padre all'altro, che è segno del fallimento del superamento.

Dal singolare al plurale - L'epoca attuale, ipermoderna, tecnicizzata e globalizzata, mostra che il padre di allora non è quello di oggi. Prima, il padre si poteva situare meglio, oggi è diverso, il mondo è unificato, globalizzato sì, ma non tramite il Nome-del-Padre che provvedeva un'identificazione unica, si tratta piuttosto di un mondo individualista, in cui ognuno ha le sue piccole identificazioni.

La situazione attuale è quella che in un qualche modo anticipava Lacan con il capitalismo cui faceva riferimento nel 1973 (*RT*, pp. 86-90) un circolo senza fine, è in questo senso che il capitalismo corre veloce sulle sue rotte, non potrebbe andare meglio, è così che fa da volano al consumismo (*Lacan in Italia*, pp. 186-201). Inoltre, Lacan ci ha dato un anticipo di questa nostra epoca quando ha proposto la pluralizzazione dei nomi del padre.

L'importante è precisare il passaggio dall'uno al multiplo, dal singolare al plurale, che è il passaggio dalla religione alla scienza (o tecnica). Il nome del padre allude a Dio, al padre freudiano, al padre morto. Al contrario la pluralizzazione dei nomi del padre, non è che una pluralità attorno a una funzione (*LP*, n. 12, pp. 144-159). "Occorre che chiunque possa fare eccezione perché la funzione dell'eccezione diventi modello" (*Sém. R.S.I.*, lezione del 21 gennaio 1975).

Un soggetto qualsiasi può fare eccezione, basta una contingenza che s'inscriva come sintomo in uno qualsiasi e che diventi lettera. Chiunque può fare di una donna l'oggetto causa del suo desiderio, che lei lo consenta e che, a sua volta, si occupi degli altri oggetti: i suoi figli.¹

La realizzazione biologica e la sua iscrizione legale non bastano per rendere conto della paternità, occorre che un godimento s'inscriva.² Chiunque può fare da modello alla funzione del sintomo, ma, perché avvenga, un godimento deve essere inserito in quel soggetto in rapporto a una donna, un godimento che lo esime dal "per tutti" della funzione fallica. Ebbene, questo è la *père-version* del padre: che la causa del desiderio sia una donna, vale a dire il suo sintomo. Ci rendiamo conto che questo è un godimento interamente diverso dal godimento del padre vivo che godeva di tutte, si tratta di un padre che è vivo per un godimento che lo conduce dall'altro lato delle formule della sessuazione, lì dove lo aspetta una donna che sarà il suo sintomo.

Occorre sottolineare qui la nozione di modello che Lacan sta usando. In fisica, il modello è un modo di specificare una teoria scientifica di modo da consentirne la descrizione di una zona ristretta e concreta del suo campo. In tale senso, il modello implica un sacrificio del dettaglio e dell'esattezza, se il modello è buono, il sacrificio sarà compensato da un guadagno di semplicità o capacità d'intuizione. Il modello fa la parte dell'intermediario tra la teoria e l'esperienza. Applicato alla psicoanalisi, Lacan ci sta segnalando che un padre che fa da modello sta realizzando a suo modo la funzione, in questo sen-

¹ E. Laurent, "El modelo y la excepción", en *Colección Diva*, n. 8, 1998.

² *Ib.*

so il modello non è unico, molti modelli possono specificare una funzione, si tratta di darne uno.

L'interessante qui è che si tratta di dare il modello di qualcosa d'impossibile, non di una teoria come nelle scienze dure ma della relazione sessuale che non c'è. È in questo senso che occorre supplirvi, ciò apre alla dimensione dell'invenzione: il modello bisogna inventarlo: occorre che ce ne sia uno perché ve ne siano altri. Questo apre la via al diverso, sorgono diverse funzioni d'eccezione, in questo consiste il passaggio alla pluralizzazione dei nomi del padre, pluralizzazione di S_1 , all'infinità di contingenze, di necessità e di modelli.³

Conclusioni - Non mancheranno di sicuro i nostalgici che pretenderanno fare ricondurre le cose allo status quo di prima, l'orizzonte dell'amore li porterà alla nostalgia del padre, ma ciò è ormai irreversibile. Il regime attuale della civiltà è quello dell'Altro che non esiste (*L'Autre qui n'existe pas*), il ché ci colloca ancora di più sul terreno della contingenza. Quel luogo vuoto, come si occuperà? Con il padre della nostalgia, che è il padre morto, quello che riunisce attorno alla sua tomba i fratelli, in geloso culto che distrugge il desiderio? Oppure l'occuperà la moltiplicazione e la trasformazione dei nomi del padre in S_1 sciame⁴ facendo posto alla diversità del reale nel suo più alto esponente?

In questa prospettiva colgo la proposta fatta da un componente⁵ del Comitato d'azione della Scuola Una: il buon padre, quello della nostalgia ha fallito, non ha potuto dominare il reale del monoteismo. Attualmente gli effetti della pluralità sono ritenuti errore e disorientamento: il pericolo di questo è l'instaurarsi di nuovi ordini che promettano sempre più benessere. Possono essere d'ogni tipo: politici, economici, religiosi, virtuali, farmacologici ecc. Di fronte a questo, la psicoanalisi dovrebbe continuare nello scommettere sulla pluralizzazione, installandosi nei paradossi che ogni tipo di progresso umano comporta, fidandosi del fatto che il reale, nonostante tutto, continuerà sempre ad aprirsi una via.

Manuel Zlotnik

³ *Ib.*

⁴ E. Laurent, "El modelo y la excepción", *Op. cit.*

⁵ A. Eidelberg, "El síntoma actual del padre: Sus confines paradójales", in *Papers del comité de acción de la Escuel@ Un@*, publicación electrónica multilingüe.

O come...

Odio

Strano odio, quello che Alceste confessa a Filinto di aver concepito per la natura umana, tremendo odio che conduce il Misanthropo di Molière¹ a ritirarsi dal mondo, a “fuggire in un deserto la vicinanza degli umani”. Che cos’è dunque quest’odio che non riguarda nessuno in particolare ma sembra rivolgersi al genere umano tutto intero? Alceste individua qui il principio stesso di ciò che fonda l’umano, ovvero l’annodamento del suo essere con il luogo dell’Altro, quello del linguaggio, che gli preesiste. Gli è insopportabile che l’essere parlante si serva del luogo dell’Altro per un altro utilizzo che non sia quello dell’amore della verità, che ne faccia il luogo di godimento dei sembianti maneggiando menzogna e ipocrisia. “Io voglio che si sia uomini, e che in ogni incontro il fondo del nostro cuore nei nostri discorsi si mostri; che sia esso a parlare e che i nostri sentimenti non si mascherino giammai sotto vani complimenti”.

Per Alceste, la parola sarebbe tanto più vera quanto più riuscisse a dire l’indicibile della cosa e permettesse di goderne in assoluto, che garantisse la confessione o il dire tutto senza alcuna presenza soggettiva che ne snaturasse il tenore. Oppure, se la parola esprime, essa vela quantomeno il reale che, essendo indicibile, è la causa dell’odio – odio di questa parola che non è che un sembiante ma anche odio più lucido ancora di questo indicibile che riguarda l’essere.² Il significante è incerto³ e il misantropo costretto a errare alla ricerca del luogo mitico che precede l’origine del linguaggio che snatura l’uomo: “Cercare sulla terra un posto isolato dove di essere uomo d’onore si abbia la libertà”. Denunciando l’ipocrisia di tutti quelli che usano belle parole senza pensarle davvero, Alceste non fa altra vittima se non se stesso (*Scritti*, p. 169).

¹ Molière, *Il misantropo*, Einaudi, Torino 1987. “Misanthropo” viene etimologicamente dal graco *misein* odiare e *anthropos*, uomo.

² “Non è escluso che l’essere in quanto tale provochi l’odio [...]. Su questo argomento dell’odio, siamo tanto soffocati che nessuno si accorge che un odio, un solido odio, si rivolge all’essere, all’essere stesso di qualcuno che non è obbligatoriamente Dio” (*Sem. XX*, p. 99).

³ F. Ewald, “La misanthropie selon Alceste”, in *Le Magazine littéraire*, n. 323, 1994.

Il suo odio riguarda dunque ciò che il verbo rivela, la faccia creatrice perché significante del Nome-del-Padre, e ciò che del verbo sfugge a questa rivelazione, per toccare nell'essere la parte che il fantasma incarna e che realizza il godimento particolare del soggetto, parte di cui Lacan farà l'oggetto *a*. Il mondo dei sembianti che Alceste denuncia è quello che Lacan designa pluralizzando i Nomi del Padre ed equivocando sul *Les-non-dupes-errent* (*Sém. XXI*). Colpevole di aver acconsentito all'utilizzo del significante del Nome-del-Padre, colpevole di essersene diventato allocco, Alceste si vota a incarnare nella sua *anima bella* (*Scritti*, p. 167) la lucidità in impasse, a denunciare questo significante che non cessa di tormentarlo. Lacan ha portato a paradigma questo odio di Alceste per chiarire l'"aggressione suicidiaria del narcisismo" (*Ib.*, p. 168) che, denunciando l'altro, colpisce se stesso per contraccollo immaginario.⁴

Perché tormentare così il prossimo? Perché non si arriva più a riferirsi a esso e perché, colpevole di raggiungerlo tramite il linguaggio, lo si tocca nella realtà tramite l'ingiuria, le percosse, il passaggio all'atto mortifero. A partire dal caso di Aimée e dei lavori degli psichiatri Guiraud e Cailleux sui crimini immotivati, Lacan ha dimostrato nel marzo 1931 che ciò che cercavano di raggiungere l'astioso e il criminale nell'oggetto colpito non era altro che il *kakon*, il nodo del proprio essere, il suo godimento più intimo (*Ib.*, p. 169).

Questo odio di sé, al principio dell'aggressione verso l'altro, può anche condurre all'aggressione di se stesso. L'odio di sé essendo, in ultima istanza, una vergogna di vivere capace di spingere il soggetto al suicidio. L'amore per la madre è al fondamento di questo doppio senso dell'aggressione.⁵ Il piccolo d'uomo, sottomesso al suo capriccio, alla reversibilità della sua presenza-assenza, subisce la reversibilità del suo amore in odio della sua presenza.⁶ Quando viene per forza separato dall'oggetto del suo amore, il bambino, per velare questo momento depressivo dove arriva a insinuarsi il sentimento di odio, acquista un'immagine di sé allo specchio. Questa immagine, vero sup-

⁴ Cfr. "[...] i discorsi da furioso che pronuncia allora tradiscono manifestamente che cerca di colpire se stesso" (*Scritti*, p. 169).

⁵ Cervantés, *Le colloque des chiens*, Aubier, Paris 1992, p 99; tra. it. *Il matrimonio per inganno e il colloquio dei cani*, E. Perino, Roma 1884: "[...] che il far male e il dir male derivi dai nostri genitori per eredità e lo succhiamo con il latte. Ciò si vede chiaramente nel poppante sofferente, che mette fuori le braccia dalle fasce, che solleva la mano come se volesse vendicarsi di colui da cui si crede offeso, e la prima parola che articola, o quasi, è per dire puttana alla balia o a sua madre".

⁶ B. Gracian, *El criticon*, Les documents de la bibliothèque de l'ECF, p 39: "Ognuno è figlio di sua madre e della sua indole, sposato con il suo capriccio, ognuno ha la sua espressione e i suoi modi, per cui essi sono tutti diversi [...]. Si troverà sempre coloro che conservano il proprio odio tutta la vita e mangiano la loro vendetta fredda e rafferma, come gli scorpioni che colpiscono dalla coda".

porto di un'identificazione, costruzione immaginaria dell'identità dell'Io (*moi*), è tuttavia fragile e minacciata di sprofondare. Essa è anche portatrice di aggressività in ciò che anticipa eccessivamente di un'immagine illusoria e alienante, ciò che, al proprio cuore, resta caos, disaccordo, il suo stesso essere. L'odio della propria immagine, come semblante d'essere – tempo logico indispensabile a ciascuno nella creazione del suo statuto di soggetto – è la fonte dell'odio verso l'altro, “odio geloso, quello che si genera dall'*ingelosgodimento*” (*Sem. XX*, p. 99)⁷ di questo simile che minaccia l'unità del soggetto, la sua integrità, la sua immagine.

La questione dell'odio si pone dunque da quando l'umano si trova confrontato al suo simile, a ciò che, della sua immagine, gli è così simile o così dissimile.

La psicanalisi ci rivela che lo straniero non è all'esterno, ma al cuore dell'essere: nel più intimo del soggetto c'è, secondo una felice espressione di Lacan, l'*extimité* (*Sem. VII*, p. 177).⁸ Dal simile (*semblable*) al di-(s)simile (*ditsemblable*) si apre la dimensione del detto e del nome. Con la scommessa del ben dire, il soggetto ha l'opportunità di fare una scommessa etica con ciò che, dell'altro, gli resterà sempre estraneo e che Freud chiamò “il narcisismo delle piccole differenze” (*FO*, 10, p. 602). Per Freud, l'odio è primario in rapporto all'amore.⁹ Si origina dal rifiuto primordiale che il l'Io-piacere (*lust-Ich*) impone al mondo esterno. Le posizioni d'amore e di odio si costruiscono in un tempo di costituzione originario nel corso del quale il soggetto espelle dal suo campo di intimità ciò che nell'incontro con l'oggetto della pulsione non soddisfa il principio di piacere. Questo tempo è anche quello in cui il soggetto, a partire dalla necessità della civilizzazione, rinuncia a una parte di soddisfazione, e mediante la stessa si amputa di una parte della sua intimità. Freud designa questa rinuncia in termini di lacerazione, di separazione, Lacan impiega quello di divisione. Per Freud, questa lacerazione “non si cicatrizzerà mai più, [...] anzi si approfondisce con il passare del tempo” (*FO*, 11, p. 558). Essa è ferita del linguaggio, dovuta alla passione del significante che segna, per tutti

⁷ Lacan parlerà di “[...] quello che *s'immagenera* dallo sguardo in sant'Agostino che lo osserva, l'ometto. Lui sta lì come terzo. Osserva l'omettino e, pallidus, ne impallidisce, all'osservare, appeso alla tettina, il *conlactaneum suum*” (*Sem. XX*, p. 99).

⁸ Cfr. anche le lezioni del 27 novembre e del 4 dicembre 1985 del corso di J.-A. Miller *Extimité* dove viene sostenuta la tesi che l'odio è l'odio del modo particolare in cui l'Altro gode, odio che mira così il reale nell'Altro. “Ciò che è costante in questa faccenda è che l'Altro vi sottrae una parte illecita di godimento [...] egli è quello che mi sottrae la mia” (*Extimité*).

⁹ Cfr. “Quando l'oggetto diventa fonte di sensazioni spiacevoli [...]. Avvertiamo la “repulsione” esercitata dall'oggetto e lo odiamo” (*FO*, 8, pp. 31-32).

i parlesseri una perdita inaugurale, una rinuncia di godimento. L'amore permette di evitare ciò che riattiva questo difetto originale, questa perdita. L'amore, dice Freud, vela la nascita dell'odio contemporanea a questa perdita originaria. Lacan mette l'odio tra le tre passioni fondamentali dell'essere (*Sem. I*, p. 335 e *Sem. XX*, p. 121) allo stesso titolo che l'amore e l'ignoranza. Ne fa una delle tre forme fondamentali del legame del soggetto con l'Altro e la situa nel cuore della dimensione del linguaggio. Lacan formula uno strano paradosso annodando queste tre passioni al luogo dell'Altro, luogo al quale ogni soggetto deve articolare la propria domanda. Da ciò, ogni soggetto che è un soggetto parlante, ogni parlessere, non può raggiungere l'Altro senza raggiungere se stesso. All'orizzonte di ogni domanda c'è la domanda di morte. Lacan commenta il comandamento cristiano "amerai il prossimo tuo come te stesso" in questi termini: "come te stesso tu sei, al livello della parola, quello che tu odi nella domanda di morte, poiché tu lo ignori" (*Sem. V*, p. 520).

L'odio tocca al cuore del soggetto nel punto in cui è sprovvisto del significante che gli permetterebbe di simbolizzare il buco nella sua parola che implica ogni domanda all'Altro. In effetti, la molla dell'odio come odio di sé mira l'essere, ciò che di sé sfugge alla parola, questo godimento intimo e rovinoso. Ben prima del legame d'amore che lo vela, l'odio mira a ciò che fonda il paradosso del linguaggio. Se per Freud il punto essenziale non è la reversibilità amore-odio, né l'ambivalenza ma la sostituzione dell'uno all'altro,¹⁰ Lacan sottolinea la primarietà dell'odio inventando il neologismo *hainamoration* (*Sem. XX*, p. 89). L'odio di Alceste lo spinge a detestare, al di là del suo simile, l'Altro in generale perché questo Altro gli sembra godere di ciò che a lui fa difetto, gli sembra nascondere il godimento che la parola gli deruba.

È ciò con cui Freud ebbe a che fare con la questione del Padre ed è ciò che lo condusse a dipingerlo come tiranno dell'orda contro il quale il crimine primitivo si è diretto. Introdusse da lì l'ordine stesso, l'essenza e il fondamento del dominio della Legge.

L'odio di sé può condurre fino al rifiuto del Nome, "Famiglia io vi odio" al rifiuto del Nome-del-Padre e all'amore del "Tutto" – "quello prima della nascita o dopo la vita"¹¹ – esso può anche condurre al rigetto di ogni minima differenza.

¹⁰ "[...] l'osservazione clinica ci mostra non solo che l'odio è invariabilmente l'inatteso accompagnatore dell'amore (ambivalenza), non solo che spesso esso precorre l'amore nelle relazioni tra gli uomini, ma anche che in alcune occasioni l'odio si trasforma in amore e l'amore in odio" (*FO*, 9, pp. 504-505).

¹¹ C. Clément, "La haine de soi", in *Magazine Littéraire*, *Op. cit.*, p. 51.

L'odio che mira all'Assoluto denuncia in effetti l'incompletezza con cui il soggetto ha a che fare, mira a ciò che dell'Altro gode e a ciò che fa scontrare il soggetto con la propria mancanza, con la propria lacerazione. Da cui si origina a sua volta il biasimo verso il Padre e la figura paradossale di un Dio occultatore di godimento, che esige la morte o il sacrificio del bene più prezioso, e pertanto il solo capace di garantire al soggetto, in un al di là, l'integrità che gli fa difetto.

Lacan critica in questo punto Freud per aver annodato sul modello religioso la prima identificazione al solo posto di padre tutto amore. Per Lacan in effetti la prima identificazione può effettuarsi in due modi: “o si pensa la prima identificazione mediante l'amore a partire dal padre (*père*), o la si pensa a partire dal peggio (*pire*), dal rigetto della parte perduta, non riconoscibile del godimento”.¹²

L'odio situato al cuore del soggetto, al di là di tutte le identificazioni all'ideale, al di là del legame d'amore al padre, al di là del Nome-del-Padre, tocca nel primo legame con il mondo esteriore come affrontato precedentemente e per Lacan questo Dio che i cristiani hanno trasformato in diluvio d'amore è ben il più ignorante degli uomini per misconoscere il sentimento che fonda l'umano e poiché non conosce l'odio, non può conoscere l'amore.

Come Freud, Lacan fa in questo punto riferimento a Empedocle: “Se Dio non conosce l'odio, è chiaro per Empedocle che ne sa meno dei mortali” (*Sem. XX*, p. 88).

Perciò Dio ne sa meno dei mortali, perché gli esseri viventi, per il fatto di avere un corpo, sperimentano la vergogna di vivere che tocca nell'incontro con un reale vivente che sfugge al Nome-del-Padre.¹³

Philippe Lacadée

¹² E. Laurent, “La honte et la haine de soi”, in *Elucidation*, 2002, p. 29.

¹³ Cfr. “Non si può più odiare Dio se lui stesso non sa nulla” (*Sem. XX*, p. 97).

Oggetto, oggetto *a*

Una analisi ha qualcosa delle pulizie di casa. Si scontra sempre con la ben nota sensazione di chi rassetta la propria abitazione: “ho troppe cose qui”. Restringersi all’essenziale, tuttavia, non dissipa lo stupore perché il più intimo oggetto non è mai singolare abbastanza. Non è necessario, così, cercare il pelo nell’uovo per verificare il celebre detto freudiano: “l’io non è più padrone a casa sua”. È sufficiente percepire in che misura i nostri possedimenti sono, di fatto, dell’Altro.

La partita analitica si gioca tra un soggetto e questo Altro. Il primo cerca un nome per la sua singolarità, unica cosa che il secondo non detiene. Questa mancanza di un nome quindi, preserva uno spazio non colonizzato dall’Altro, che sarà per questa ragione essenziale per lo sviluppo della cura. Quanto all’origine di questa mancanza, Freud rimanda all’assassinio mitico del padre. Morto, egli porta con sé il segreto della congiunzione tra il godimento, singolare, ed il sapere, universale. Orfani di questa prodezza paterna, i figli si spartiranno tale incapacità e si costituiranno come corpo sociale proprio attorno a questo buco.

Lacan, a partire dal suo decimo seminario, aggiunge la sua scoperta a questo quadro freudiano, l’oggetto *a*. La castrazione acquisisce un correlato concreto, poiché, siccome ogni oggetto è dell’Altro, sarà necessario, perché in esso si iscriva la mancanza, che qualcosa sia perso.

Il corpo, anch’esso preso in prestito dall’Altro, sarà lo spazio da cui si estraie questo resto irriducibile. La sua forma mitica sarà quella della placenta - lamella: filo di rasoio fra io e Altro, né dell’uno, né dell’altro. La sua presentazione soggettiva non si farà senza angoscia, in quanto dal lato del soggetto eclissa l’Altro e dal lato dell’Altro schiaccia il soggetto.

L’oggetto *a*, tuttavia, mette in discussione il mito freudiano, gettando un’ombra di sospetto sul modo di localizzare la mancanza. Essa può svanire nel caso in cui l’oggetto si presenti. Sarebbe dunque la perdita dell’oggetto esclusivamente correlativa all’avvento del Nome-del-padre? Il mito della lamella, non sarebbe in qualche modo “precedente” a quello del Pa-

dre? Non lo situerebbe per esempio nel registro del sogno, piuttosto che in quello del mito?¹

Abbiamo l'abitudine di supporre che in una analisi l'essenziale si situi fra una serie di detti, dell'Altro, che sono lì ripresi, e un dire, del soggetto, che insiste in essi (senza però consistere in nessuno di essi). Jacques-Alain Miller propone di spostare la nostra focalizzazione sullo spazio che si situa in un punto anteriore a quello degli enunciati stessi. Le parole dell'Altro, interrogate in un'analisi sulla loro significazione, sono sempre effetto di qualcosa che si è udito. Sono quello che, di questo che si è udito, si è depositato, si è iscritto. Sono quello che, in qualcosa di udito, si può udire. In questo senso, udire preesiste ad ascoltare. Così, detto e dire sono dislocati. L'essenziale accade fra un udito e il detto che in esso è stato inteso.²

Interrogare la funzione paterna implica l'ammettere cambiamenti nella configurazione dell'Altro. È ciò che questa nuova coppia indica rispetto al cambiamento dello statuto del nostro compagno fondamentale. Un detto è una misurazione di significanti, una catena minima. Segno dello strutturalismo lacaniano, esige una lacuna essenziale fra i suoi elementi, S1-S2, dove si annida il soggetto e il suo dire. L'Altro del detto è, in questo modo, accompagnato dalla sua mancanza. Mentre l'Altro "dell'inteso", dal suo canto, si iscrive prima di tutto come presenza opaca. L'esperienza paradigmatica dell'ingiuria o dell'allucinazione imperativa ci fornisce un'idea approssimativa di quello che sarebbe questa presenza massiccia del significante nel reale.³

Con questo Altro si rapporta la fine di analisi come dimostra la testimonianza di passe di Leonor Ferfer. Una volta depurato il quadro della fantasia, lei si vede presa da un Altro la cui presenza è quella di "una bocca incollata nell'orecchio". L'interpretazione colloca un "tu ascolti molto, c'è molta accumulazione e poco resto". Si delinea una lamina – litorale fra la bocca nell'udito e l'orecchio dell'analizzante, da dove l'estrazione di un resto porterà alla possibilità di disascoltare l'Altro.⁴

¹ È quello che si potrebbe forse dedurre in quello che propone Lacan nel suo *Sem. XVII*.

² Cfr. J.-A. Miller, *Pièces détachées*, lezione del 17 novembre 2004. Il punto di partenza è l'asserzione "Che si dica resta dimenticato dietro ciò che si dice in ciò che si intende" (*Scilicet 1/4*, p. 349). In questa lettura la frase chiave, dall'inizio alla fine: un detto (ciò che si dice), un udito (ciò che si intende) e un dire (ciò che si dice). L'insieme si mantiene nella dipendenza congiuntiva di un restare/resto dimenticato (*reste oublié*). In questo senso cfr. anche C. Vereecken, "La voix, le silence, la musique", in *Quarto*, n. 54, 1994, p. 90.

³ Lacan dice lo stesso quando situa la lingua come elucubrazione su la *lalíngua* (Cfr. *Sem. XX*, p. 139).

⁴ L. Ferfer, "Isso que passa", *Opção lacaniana*, n. 30, EBP, São Paulo 2001.

Qualcosa deve interpersi fra l'udito e ciò che verrà a costituire un detto, qualcosa che spezzi il flusso continuo di suoni e permetta di ritagiarlo in detti diversi. È quello che sperimenta un personaggio di *Budapeste* di Chico Buarque, nell'ascoltare il telegiornale alla TV ungherese: "io non avevo modo di sapere dove ciascuna parola cominciasse né fin dove andasse, era impossibile distaccare una parola dall'altra, sarebbe stato come tagliare un fiume con un coltello [...]. Andavo ascoltando quei suoni amalgamati, quando all'improvviso sentii la parola clandestina: *Lufthansa*. Sì, era la breccia che mi avrebbe permesso di districare tutto il vocabolario".⁵

In entrambi i casi, però, non è stata una mancanza ad agire. Possiamo – approfittando dell'omofonia che la lingua portoghese permette – dire che invece di una dimenticanza (*olvido*, in portoghese;⁶ la dimenticanza fondamentale del rimpianto represso) fra udito e detto, troviamo un resto, "unica prova e garanzia dell'alterità dell'Altro" (*Sém. X*, p. 37).

Questo Altro è curiosamente prossimo al compagno maggiore dell'uomo contemporaneo. Viene descritto da Jacques-Alain Miller come non-tutto. È una forma sociale distinta dal collettivo dei fratelli, in cui la limitazione attraverso l'eccezione paterna è la regola (*L'Autre qui n'existe pas*, lezione del 4 dicembre 1996). Non si organizza intorno a un buco centrale. Siccome manca di mancanza, è essenzialmente senza forma. Per poterlo immaginare, basta prendere quello che chiamiamo abitualmente "mercato" come ben rifinita forma di vita "nontuttista". È stravagante, senza frontiere precise. Nessuno oggetto però gli sfugge. L'indio? Ha già il cellulare. I monaci tibetani? Lanciano best-sellers.

Le madri lo conoscono bene. Esse, pur sapendo molto, si sottomettevano fino a poco tempo fa a un Altro gerarchizzato e trasmettevano l'efficacia della mancanza nell'ammettere un sapere maggiore, fuori portata. Oggi sanno poco, ma hanno come compagno prevalente un Altro che dispone virtualmente di tutte le risposte in pillole di sapere, alla distanza di un clic. Alla prima difficoltà con il bambino si convoca un gran numero di specialisti, si arriva rapidamente a una oggettivazione diagnostica iperattiva e ad una compressa di ritalina.

Invece della mancanza nell'Altro come elemento di costituzione di un soggetto, vediamo in azione un Altro virtualmente senza mancanza, che non si rapporta a soggetti ma a oggetti. L'Altro nontutto è correlativo a quello che Jacques-Alain Miller ha definito "pioggia di oggetti". Sono i "futilitari" (umori-

⁵ C. Buarque, *Budapeste*, Cia. das Letras, São Paulo 2003.

⁶ Il gioco di parole è fondato sull'omofonia dei termini portoghesi *olvido* (dimenticanza) e *ouvido* (udito).

stica traduzione di *gadgets*) che si precipitano a partire dalla “ascensione allo zenit sociale dell’oggetto *a*”.⁷ Come, in queste circostanze, mantenere la nostra concezione terapeutica dell’oggetto come essenzialmente inaccessibile?

Abbiamo più che mai l’impressione che l’intermediazione fra “udito” ed “ascoltato” si sfumi. Non mancano esempi di soggetti che passano all’atto criminoso senza che nulla, apparentemente, potesse essere invocato per spiegare ciò che era successo, che non fosse la semplice esortazione all’azione, da parte di amici per esempio. La sproporzione fra l’atto e la sua soggettivazione sembra dare risalto allo svuotamento della funzione della dimenticanza paterna e la necessità preminente che qualcosa venga a interpersi fra quello che dice oggi un padre e quello che di là ascolta un figlio.

In un mondo dove il silenzio non è più lo *standard*-oro del dire, dove “ciò che non appare, scompare”, l’analista è stato portato a dare corpo al suo desiderio, presentandosi nella città – in ospedali, carceri, baraccopoli ecc. – per materializzare l’inconscio. Non di rado lo vediamo mentre stabilisce con il proprio corpo la distanza fra udito e detto/ascoltato, come se la psicoanalisi applicata si confondesse con il fronte di una guerra senza frontiere. Che lo sia pure, ma lì l’analista deve lottare con il suo proprio oggetto, che è tutto meno che unità corporea.

In queste situazioni delicate abbiamo forse ancora da apprendere riguardo alla funzione – resto dell’oggetto *a*. Quando la castrazione e il Padre perdono di vigore, quando la perdita abbandona gli oggetti, come sembra accadere in relazione all’Altro contemporaneo, forse potrebbe ancora appoggiarsi sulla sua funzione di “condensatore di godimento”. La sua faccia di “pura consistenza logica” non deve farci dimenticare il suo potere di rottura come presenza di deiezione, assolutamente parziale e senza partecipazione nelle forme immaginarie del corpo. In questo modo, in un mondo in cui tutto è in vendita, abbiamo da apprendere dalla destinazione dei rifiuti.⁸

Dove c’è spazzatura, dice Lacan, ci sono uomini. I rifiuti localizzano il tanto umano punto di incontro fra il significante e il reale alla maniera del sintomo: più eccesso che mancanza. È il fallimento della civiltà e, esattamente per questo, il cuore della cultura. Realizzano il paradosso dell’oggetto *a*, re-

⁷ Cfr. *RT*, p. 11. La prossimità di un Altro *nontutto* con la psicoanalisi è forse un “vaneggiamento”, come ha sottolineato J.-A. Miller a Comandatuba (*LP*, n. 38), ma non la “macchina del *nontutto*”, che trasforma tutto in oggetto (cf. J. A. Miller, “Intuitions milanaises”, in *Mental*, n. 12, 2002, p. 17). Quanto ai “futilitari” mi permetto di rimandare il lettore all’apertura del XIV Brasiliano del Campo Freudiano (cfr. M.A. Vieira, “Fare analisi: dal futile al fatto”, in *Opção lacaniana*, n. 40, 2004, pp. 21-26).

⁸ Cfr. J. A. Miller (*Introduzione al Sem. X*) e A. Zenoni, “Le corps de la phénoménologie”, in *La Cause freudienne*, n. 59, 2005, p. 106.

sto irriducibile alla simbolizzazione, senza luogo nell'Altro e allo stesso tempo dipendente da esso.⁹

La spazzatura delimita soprattutto un reale attivo, ingrediente essenziale nella danza dei desideri che agita gli uomini per accrescere loro la zavorra dell'impossibile. Alla fine, non tutto ciò che fa l'uomo sarà umano se tutto quello che dice l'Altro sarà direttamente assorbito. Il reale con cui ha a che fare l'analista è prossimo a questi rifiuti essenzialmente non riciclabili, che resiste non solamente alle determinazioni dell'Altro paterno, come anche alle esigenze di riciclaggio e reincorporazione del nostro Altro imprenditoriale.

Di fatto tutta una industria del resto esibisce oggi l'impressionante capacità di riappropriazione degli oggetti attraverso il capitale. Tutti? Basta osservare la massa di detriti che si accumula alla periferia delle grandi città per convincersi di quanto l'utopistico orizzonte del riciclaggio integrale dei rifiuti dipenda da quanti piani si è saliti nella scala della ricchezza (la grande discarica di Rio de Janeiro ha già raggiunto i 30 metri di altezza in un'area di più di 1.300.000 m²).

“Niente di più affascinante di questi esseri notturni che afferrano fra la spazzatura non so cosa, di una utilità impossibile a comprendersi” dice Lacan.¹⁰ Forse l'analista potrebbe essere, a suo modo, uno che raccoglie rifiuti, soprattutto quelli non riciclabili, per dar luogo, con essi, a una costruzione con il segno definitivo del singolare. In tempi di padre claudicante, lui, forse, cerchi sempre meno di evidenziarlo in una cura, come resto assoluto, piuttosto che favorire il suo ingresso come scoria, in una disposizione originale. Che lo spirito del bricolage psicoanalitico permetta all'analista di proseguire, facendosi destinatario del ricamo di resti che disegna il luogo dell'oggetto perché, con un po' di fortuna, possa dare dimora a uno stile.¹¹

Marcus André Vieira

⁹ “La civiltà è [...] fogna” (*LP*, n. 20, p. 10). Quanto al carattere paradossale dell'oggetto e del suo reale proprio Cfr. J.-A. Miller, (*Introduzione Sem. X*), *Op. cit.* e *Sém. XX*, p. 80: “L'objet défini comme um reste irréductible à la symbolisation au lieu de l'Autre dépend, néanmoins de l'Autre”.

¹⁰ *Sém. XIII*, lezione del 15 dicembre 1965 (inedito), (ringrazio Elisa Werlang per avermi ricordato questo passo). In questa stessa lezione si legge anche: “la congiunzione fortuita di uno scritto, che ha strette relazioni con l'oggetto *a*, dà a tutta la congiunzione non ordinata di scritto, l'aspetto della discarica”. È chiaro che la spazzatura conserva relazioni intime con la lettera e col sintomo, che non hanno potuto essere qui sviluppati.

¹¹ La discarica di Rio mantiene circa 15000 persone che lavorano durante il giorno senza liberarsi dalla marca delle tenebre descritta da Lacan. Oggi sappiamo in buona parte cosa fanno: riciclano. Non solamente. È comune, nella povertà e specialmente nella discarica essere un artefice del bricolage con il resto. In questo senso la signora Estamira, nota schizofrenica, merita di essere messa in risalto. Affermando di essersi sposata con lo spirito della discarica, “Dott. Cisco Monturo”, ha fatto dei rifiuti letteralmente le fondamenta della sua casa. Convertendo il resto in S1, si è liberata dalle allucinazioni, ha costruito la sua casa in piena discarica, ha educato i suoi figli ed è diventata nota a partire dal suo sintomo originale, frutto di bricolage (Cfr. Prado, *M. Jardim Gramacho*, *Argumento*, Rio de Janeiro, 2005).

Omosessualità femminile

Si può dire che l'opera di Lacan sul Nome-del-Padre è particolarmente indicativa quando si tratta di pensare l'omosessualità femminile, in cui la relazione al padre occupa un posto centrale.

Nel riferimento simbolico espresso da Lacan negli anni '56-'57 (Cfr. *Sem. IV*), l'assunzione soggettiva del biologico implica che entrambi i sessi si situino in relazione all'attributo fallico. Ciò introduce una logica del più e del meno, dell'avere e del non avere. La posizione sessuale a cui il soggetto si identifica ha, in quel momento dell'insegnamento, una relazione diretta con il significante del Nome-del-Padre come riferimento del Desiderio della Madre, e comporta che entrambi i sessi devano passare attraverso la via della virilità e delle sue equivalenze.

Da questa prospettiva, il caso *principes* della Giovane Omosessuale (*FO*, 9) è pensato da Lacan (*Sem. IV*) come un'identificazione immaginaria con il padre per la delusione causata nel suo "mancare" alla promessa simbolica di darle un figlio/fallo. Ciò fa sorgere la frustrazione nella giovane donna, e significa un passo indietro nel cammino della simbolizzazione, e lo scatenamento di una sfida immaginaria verso il padre che si esprime nella scelta omosessuale.

Con lo sviluppo del concetto di oggetto *a*, Lacan introduce il campo dell'eterogeneo nel godimento sessuale, e un tipo di assenza separata dalla dialettica fallica che se situa nel reale. Lacan sottolinea così nel *Seminario X* la dimensione di acting out e di passaggio all'atto nella scena dell'incontro della Giovane Omosessuale e della sua dama con lo sguardo incollerito del padre. Questo aspetto della dinamica mostra che in questa scelta sessuale, oltre la pura identificazione fallica, nella dimostrazione indirizzata al padre, una donna indica a un uomo il posto di oggetto causa del desiderio che lei vorrebbe occupare, ciò che implica la presenza di una domanda d'amore.

Occorre sottolineare l'indicazione che Lacan ci dà rispetto l'assenza di feticismo nella relazione con l'organo fallico nell'omosessualità femminile, ciò che invece è presente nell'omosessualità maschile. Secondo Lacan (*Scritti*,

pp. 730-733), la donna omosessuale non rinuncia del tutto al suo sesso, poiché è alla femminilità che si indirizza, anche quando rinuncia all'oggetto incestuoso, e identificandosi con esso sceglie qualcuno del suo proprio sesso come partner.

La formalizzazione successiva di Lacan delle formule della sessuazione stabilisce la posizione femminile come un al di là del fallo. Una donna può occupare il posto di oggetto del fantasma maschile, ma quando si tratta della sua propria soggettività $\frac{1}{2}$ la Donna avrà l'alternativa tra identificarsi con il fallo nascondendo la sua privazione per situarsi del lato dell'avere, oppure di assumerla come buco nel campo del reale, ciò che la situa del lato dell'essere, del costruirsi un essere con il niente, tramite la relazione a $S(A)$. Il fatto che queste posizioni possano coesistere permette di avvicinarsi a ciò che Lacan indica rispetto a questo indirizzarsi verso la femminilità nelle diverse forme in cui si presenta l'omosessualità femminile.

Con la nozione di pluralizzazione dei nomi del padre nel 1963 (*LP*, n. 12, pp. 144-159), Lacan formalizza il fatto che altri significanti possano venire in questo posto in modo equivalente. Nei *Seminari R.S.I.* (1974-75) e *Joyce, il Sinthomo* (1975-76), la stessa prospettiva permette di pensare all'idea di supplenza del Nome-del-Padre, cioè modi sintomatici risolutivi singolari che ognuno può trovare per essere al mondo senza essere devastato dal proprio godimento, e che implicano la nozione di una preclusione generalizzata del Nome-del-Padre.

In questo momento dell'insegnamento si dovrebbe pensare che il lato femminile delle formule della sessuazione è in qualche modo generalizzato all'essere che parla, poiché l'Altro si renderebbe presente soltanto come A . Questa è la prospettiva che viene sottolineata dalla formula "Non c'è rapporto sessuale" tra il soggetto e l'Altro, puntando precisamente al fatto che ciò che c'è è il godimento del sintomo. Quest'affermazione sottolinea inoltre la non relazione in catena tra S_1 e S_2 che lascia sciolti gli S_1 , senza l'Altro, come godimenti uno che non sono organizzati in discorso, ma che tuttavia possono fare legame, attraverso diverse forme di supplenza.

Come pensare, secondo questo punto di vista, i risultati dei movimenti politici affinché le scelte sessuali permettano di stabilire stili di vita, a partire dalla loro inclusione nelle leggi come diritti delle minoranze?

Negli Stati Uniti, ad esempio, la comunità omosessuale, organizzata come minoranza politica, ottiene nel 1973 che l'American Psychiatric Association ritiri l'omosessualità dal DSM e che l'American Psychological Association dichiarasse nel 1975 che l'omosessualità non è un disturbo. Nel 1994 questa

stessa associazione stabilisce che l'omosessualità non è una scelta e che non si tratta di una malattia mentale né di una depravazione sociale, ma della forma di espressione di amore e sessualità di una minoranza. Da qui in poi, il tentativo di uno psicoterapeuta di cambiare l'orientamento sessuale di un paziente o, di inviare un paziente in un'istituzione che si occupi di queste pratiche, è considerato fuori dai principi etici che si esigono ai membri dell'associazione.

Ciò che il concetto di forclusione generalizzata del Nome-del-Padre offre è precisamente la possibilità che ciascuno possa situarsi nel mondo a partire dalla prospettiva del "fare con" il suo godimento e di "costruirsi un essere" lì dove non c'è niente. È un modo di intendere l'idea di Lacan di prescindere del padre ma nello stesso tempo usarlo come uno strumento.

Le nuove forme di famiglia costituite da coppie stabili di lesbiche che decidono di adottare bambini o di avere figli tramite l'inseminazione naturale o artificiale mostrano un tipo di legame e di organizzazione familiare in cui viene esclusa la nozione di paternità già a partire dal certificato ufficiale di nascita. Quando si tratta di coppie in cui ci sono due madri dichiarate e in cui nessuna può occupare legalmente lo spazio designato per il nome del padre, questo posto rimane semplicemente vuoto. Sarebbe forse un modo di prescindere dal padre ma allo stesso tempo di servirsene, in quanto c'è un passaggio di iscrizione nell'Altro sociale?

Se ciò che Lacan dice è che il modo in cui ciascuno trova il modo di fare legame passa per qualcosa che è inclassificabile, allora non sarà sempre possibile coincidere con l'iscrizione che offre l'Altro. Ciò che è certo è che non è sufficiente prendere i significanti dell'Altro per darsi un essere, tutt'al più potranno questi significanti essere utilizzati per installarsi ufficialmente nel versante dell'avere. Tramite la maternità, per esempio.

Il fatto che i problemi che oggi preoccupano agli omosessuali non siano gli stessi di ieri e che sia finalmente la dimensione politica e giuridica a definire i loro modi di vita, non implica che ci sia garanzia alcuna che venga dall'Altro sull'essere di godimento. Ogni soggetto continuerà a dover assumere la responsabilità di trattare ciò che non può maneggiare.

L'omosessualità femminile, così come altre forme di godimento, può oggi avere diverse forme di espressione. Non sembra possibile considerarla senza il fallo o senza il fantasma, o senza la supplenza sintomatica, non la si può pensare neanche fuori dalla civiltà a cui appartiene, la quale sviluppa le sue proprie forme di organizzare il reale con maggiore o minore successo. Un reale che, da un lato, spinge verso l'organizzazione di discorsi, vale a dire di sem-

bianti, ma che nello stesso tempo finisce per lasciare fuori legge l'aspetto più vivo del godimento.

Tuttavia, il fatto di arrangiarsi con la propria singolarità in un modo originale è qualcosa che non va bene con le bandiere politiche poiché esige di mirare verso il "non tutto". Fare esistere il padre porta inesorabilmente a fare esistere il fallo e non a far lavorare il niente. Scegliere oggi l'omosessualità femminile come un modo di rappresentarsi di fronte al mondo non esclude, per ogni caso particolare, il lavoro di costruire il campo della sua ek-sistenza rispetto dell'Altro.

Alicia Arenas

Omosessualità maschile

La costanza di una passione - Nei frammenti della sua autobiografia, pubblicata da Krafft Ebing nel 1924, il Dott. X, medico omosessuale che era stato scoperto mentre praticava masturbazione orale a un contadino in campagna, racconta della sua decisione di lasciare la Germania per “trovare un nuovo focolare dove né la legge né l’opinione pubblica si sarebbero opposti a questo impulso che... non può essere superato con la volontà”. I suoi propositi di dominarlo erano risultati inutili ed erano soltanto riusciti a rendere tale impulso più forte. Conclude allora che “la nostra unica speranza è nella possibilità che cambino le leggi che la standardizzano, in modo tale che siano punibili soltanto la violazione o il commettere una offesa pubblica, quando giungano a essere provate”.¹

La sua testimonianza, come quella di tanti altri nei secoli, rende conto della costanza di un godimento che non cede davanti alle sanzioni della legge, né davanti agli sforzi della volontà, un godimento ineliminabile, che si impone al soggetto al di là dei suoi ideali e che fa appello al suo riconoscimento sociale, distinguendo gli atti punibili da quelli privati non punibili.

Senza dubbio ci sono stati cambiamenti da quel periodo nel quale il Nome del Padre, ancorato a stabili ideali sociali, penalizzava e segregava a causa delle proprie condizioni di godimento chiunque si allontanava dagli ideali. I desideri del Dott. X hanno dato dei frutti. Gli omosessuali hanno ottenuto oggi la legalizzazione della loro pratica sessuale: la loro unione civile già è vigente in vari paesi e gli omosessuali lottano oggi per il riconoscimento alla loro idoneità all’adozione e alla paternità. L’attuale società, segnata dalla caduta di un riferimento universale e dalla pluralizzazione dei Nomi del padre, sembra accettare oggi diversi modi di godere.

Alcuni antefatti sull’omosessualità maschile e il padre in psicoanalisi - Può darsi che la psicoanalisi abbia contribuito a questi cambiamenti nel di-

¹ Krafft-Ebing, “Un caso di omosessualità maschile”, in *Psicopatologia sessuale*, L’Osservatore, Roma 1967.

scorso sociale sull'omosessualità e affinché fosse riconosciuta come una pratica sessuale tra le altre, non punibile.

A partire da Freud l'omosessualità cessa di essere considerata una degenerazione per diventare una scelta sessuale, prodotto delle contingenze, delle fissazioni e identificazioni che segnano un soggetto fin dai suoi primi anni di vita. La sessualità non si considera ora una determinazione biologica legata a un oggetto predeterminato. Per il soggetto è un interrogativo. Freud prende posizione contro i pregiudizi morali dell'epoca e rompe con la differenza tra sani e malati, riconoscendo il carattere perverso polimorfo della sessualità. Così nel 1935, di fronte alla preoccupazione di una madre americana per l'omosessualità del figlio, Freud recupera la sua dignità come modalità di godimento: "L'omosessualità non è, certamente, un vantaggio ma non c'è in essa niente di cui vergognarsi: non è un vizio né una degradazione e non potrebbe definirsi una malattia; noi la consideriamo come una variazione della funzione sessuale provocata da una interruzione dello sviluppo sessuale. Molti individui altamente responsabili nei tempi antichi come in quelli moderni sono omosessuali e tra loro troviamo alcuni dei più grandi uomini (Platone, Michelangelo, Leonardo da Vinci ecc.). Perseguitare l'omosessualità come un crimine è una grande ingiustizia e anche una crudeltà".

Lacan, da parte sua mise l'accento sul fatto che le diverse risposte soggettive del parlessere costituiscono modi di disconoscimento della castrazione dell'Altro e di eludere l'incontro con la castrazione reale. Eterosessuale, lesbica, omosessuale sono sempre risposte sintomatiche all'impossibilità di scrivere la relazione sessuale, un modo di supplenza. Ci sono modalità singolari di regolarsi con il reale della castrazione e con le condizioni del godimento. Da questa prospettiva qualunque intento di gerarchizzare una su l'altra, è una operazione che rimane iscritta nel discorso del padrone.

E il padre? Tanto Freud che Lacan si sono interrogati in diversi testi sull'incidenza del padre nell'etiologia dell'omosessualità maschile.

Nel suo testo su Leonardo da Vinci, Freud presenta l'annotazione clinica che tutti gli uomini adulti omosessuali nella sua esperienza, avevano mantenuto nella prima infanzia un legame erotico molto intenso con la madre sostenuto, inoltre, "dalla sua assenza negli anni dell'infanzia" (*FO*, 6, p. 260). Anche Lacan nella sua prima clinica pone l'accento sul legame del bambino con la madre e sul fallimento del Nome-del-Padre nel rendere operante la legge, essendo la madre quella che detta la legge al padre, eludendo la castrazione. L'omosessuale maschio, identificato al fallo materno, eluderebbe allora sia la castrazione materna che la legge del padre.

Ciononostante il Nome-del-Padre come regolatore del godimento per via dell'interdizione, non risultò sufficiente a Lacan come operatore teorico. Se la funzione del padre cerca di barrare nel Desiderio della madre la presenza di un godimento, la metafora del Nome del padre non riesce ad annullarlo, rimane un resto.

Lacan passa nel suo insegnamento dalla funzione intenditrice del padre come regolatore del godimento, alla funzione del padre come duplicatore della castrazione reale, operata per effetto stesso del linguaggio. L'Edipo freudiano è allora un mito che elude il riconoscimento della castrazione reale e del disordine strutturale del godimento che incontra sempre il proprio limite. Il permesso di godere non cambia niente per ciò che riguarda la struttura del godimento, che in sé comporta un'apertura, una perdita della quale il padre freudiano non è altro che il rivestimento.

Per qualunque soggetto, omosessuale o no, si pone allora il compito di trovare una soluzione all'incontro con il reale della castrazione e con lo sviluppo del godimento. E in questo, ci sono variazioni che danno luogo a differenti risposte soggettive.

Chi può dubitare del fatto che l'omosessualità maschile apportò alla psicoanalisi la constatazione che la metafora paterna, l'Edipo, non è che una metafora tra le altre del saper farci con il godimento? Ma allora, l'autorizzazione a questo godimento, non risolve il problema soggettivo.

L'identità gay, gli studi queer e l'offerta psicoanalitica - La questione omosessuale oggi si è trasformata in una questione sociale e questo non è senza conseguenze per la clinica psicoanalitica. Le nuove condizioni creano degli interrogativi per gli psicoanalisti, interpellati per le unioni dello stesso sesso e per la possibilità di paternità gay. La psicoanalisi ha l'esigenza di essere nell'attualità dell'epoca. Con quale sfida si confronta?

Nel loro cammino contro la segregazione e la discriminazione gli omosessuali hanno dato luogo a diverse risposte e tentato soluzioni affinché si riconosca l'omosessualità come stile di vita e hanno fatto della loro pratica sessuale un nome che li identifica: "Sono gay". Ma che statuto dare a questa identità gay da parte della psicoanalisi?

Senza dubbio si tratta di un nome che nasce come un'invenzione dalla stessa comunità gay e che li nomina. In quanto tale, funziona come un Nome-del-Padre, un significante padrone che produce effetti di identificazione e di omogeneizzazione dando luogo a un "per tutti". La sua apparizione sostiene una funzione e verifica la pluralizzazione dei Nomi del Padre anticipata da

Lacan. J.-A. Miller ha prospettato che questa dominazione funziona come “una elucubrazione di sapere sul fatto omosessuale”.

È possibile rendere compatibile questa ricerca di identità con la politica della psicoanalisi che è contro la promozione delle identità come soluzione al disordine del godimento?

Sappiamo che la ricerca di identità, portata all'estremo, può costituirsi in modo da disconoscere lo iato costitutivo dell'essere parlante. Il regime del “tutti uguali” non sfugge al regime edipico che funziona con la logica del Uno-Tutto, unificante, che detesta la sorpresa e che nel suo normativismo non dà spazio alla differenza. Paradosso che fa sì che il movimento omosessuale, nella sua lotta contro la segregazione può venire acciuffato in un nuovo modo segregante. Oggi un omosessuale potrebbe sentirsi in colpa per non appartenere alla comunità gay.

Ci avviciniamo forse al punto che Lacan situava in *Il sapere dello psicoanalista (Sém. XIX bis)* quando diceva che l'omosessualità si pone sotto l'egida del normale “a tal punto che avremo nuovi clienti in psicoanalisi che ci verranno a dire: “Vengo a vederla perché non fotto normalmente! Si produce un imbottigliamento!”. Perché sappiamo che il godimento viene a perturbare queste norme.

E i gay vengono in seduta. A volte per l'emergere dell'angoscia che obietta al “per tutti” della risposta identitaria, altre per il riapparire della divisione soggettiva non alimentata dall'identificazione, altre per l'incontro con l'impossibile di una armonia sessuale con il proprio partner, o per l'apparire di un godimento che diventa compulsivo e mortifero.

Cosa può offrire lo psicoanalista? Non si tratta senza dubbio di funzionare come un Nome del Padre, ma di accompagnare il soggetto nella via di un migliore arrangiamento con il proprio godimento e con la castrazione, di una soluzione sempre singolare e sintomatica, nella quale ciascun soggetto può incontrare la sua migliore impasse, il proprio modo di saperci fare con il sintomo, senza *standard*. Forse lo psicoanalista può contribuire a un al di là del Nome del Padre, nel punto in cui dal nome collettivo che lo identifica può aprire alla singolarità del nome proprio e rendere possibile riconoscere un godimento non normalizzato.

È certo che all'interno del proprio movimento gay esistono voci che chiedono la normalizzazione e l'omogenizzazione pronunciandosi a favore della costruzione storica della soggettività gay. Gli studi *queer*, il costruttivismo di Foucault vanno nella stessa direzione.² Ma paradossalmente criticano la psi-

² Aleman Lavigne, “Lacan, Foucault: el debite sobre el “construccionismo”, in *Virtualia*, n. 7.

coanalisi come parte dello *stablishment* e la considerano una teoria eterosessuale e omofobica. Bisogna “buttare fuori la polizia psicoanalitica dalle nostre camere da letto”, dice D. Halperin in una delle sue conferenze.³

Si tratta senza dubbio per la psicoanalisi di una nuova sfida che tenderà a farsi carico degli effetti clinici dei movimenti sociali, affrontare l’esigenza di studiare la singolarità dei nuovi legami omosessuali nell’epoca in cui la verità del godimento come impossibile non si nutre più delle proibizioni del padre e al tempo stesso, mettendo in gioco la sua “passione per il nuovo” rispondere alle domande facendo valere i principi della psicoanalisi nella nuova contingenza.

Adriana Rubistein

³ D. Halperin, “¿Qué es ser gay? Para una ascesis de la sexualidad después de Foucault”, Conferenza tenuta al Centro Rojas, 2004.

Ossessione

La clinica freudiana ha implicato in modo speciale il padre nel sintomo ossessivo. Il mito del padre morto vi trova un riferimento clinico privilegiato per la costruzione freudiana dell'edipo. Nella sintomatologia ossessiva colpevolezza, auto-rimproveri e rituali di scongiuro fanno emergere l'ambivalenza nei confronti del padre.

Certo il padre è amato ma il conflitto del nevrotico ossessivo nasce dal fatto che l'amore è inibito dall'odio. Un odio a lungo covato nell'infanzia si introduce malauguratamente nei sentimenti più autentici di amore filiale. Si sarà riconosciuto il sintomo dell'Uomo dei topi che, da bambino, usava tutte le parole come frecce per insultare il padre. Più tardi, in analisi, i suoi pensieri non sono più amabili, riguardo alla persona di Freud, eminente *Vatervater* nel transfert. Vi si coglie l'aggressività edipica del soggetto.

Dal padre morto alla mortificazione del desiderio - Questo schema richiede tuttavia alcune rettifiche: dato che le relazioni amorose sono colpite dalla stessa ambivalenza, nel senso che il soggetto non può amare senza distruggere, è legittimo chiedersi se i paradossi del desiderio trovino interamente la loro ragion d'essere nell'odio per il padre. È questo lo spostamento effettuato da Lacan che centra l'affettività dell'ossessivo sulla prevalenza immaginaria dell'io. Lo schema L permette di collocare il posto del padre morto sull'asse simbolico mentre la mortificazione dell'io occupa l'asse immaginario.

Trascurando *Totem e Tabù* di Freud, gli analisti degli anni '50 riconoscevano nell'aggressività edipica il nucleo della nevrosi ossessiva. L'influenza di Melanie Klein attribuiva un ruolo importante alle pulsioni di distruzione. Le confusioni scaturite dal kleinismo hanno generato la tesi di una continuità tra nevrosi ossessiva e paranoia. Le cose non stanno affatto così. Lacan ha ricondotto le pulsioni aggressive all'autodistruzione e quest'ultima alla lacerazione soggettiva propria dell'inflazione narcisistica nella sua tensione con l'Altro simbolico.

In Francia, questo sincretismo teorico ha caratterizzato l'opera di Maurice Bouvet,¹ a quell'epoca avversario di Lacan. Intorno alla nevrosi ossessiva si è giocata una posta dottrinale: o si centra il sintomo sulla regressione o si mantiene l'asse dei rapporti tra Nome-del-Padre e desiderio.

L'Edipo non è quasi più utilizzabile. Nel *Seminario I* si vede come Lacan faccia ricorso a uno schema hegeliano: il rapporto padrone-schiavo. L'ossessivo attende la morte del padrone per rinviare a più tardi il momento di godere (*Sem. I*, p. 353). La funzione dell'Altro morto contribuisce a decostruire l'Edipo freudiano. L'ossessivo nega l'Altro nella sua funzione di regolatore del desiderio. È l'inverso dell'isteria che sostiene invece il desiderio del padre impotente. Qui è in gioco un controsenso sul padre, in qualche modo una falsa cognizione, come diranno i TCC (Terapie cognitivo-comportamentali). Si suppone che il padre interdica il desiderio, mentre è la sua distruzione stessa che annulla la mediazione necessaria del simbolico nell'avvento di quest'ultimo.

Ne risultano delle conseguenze sul modo di concepire il superio. Questo non è l'interiorizzazione della legge del padre ma risulta da una scissione dell'ordine simbolico: è quello che vi è di incompreso nella legge che produce questa apertura beante immaginaria (*Sem. I*, pp. 245-248). Al posto del Nome-del-Padre viene il superio. Di qui le sue ingiunzioni oscene e feroci.

Il padre o il fallo? - Qui trova il suo posto la religione privata dell'ossessivo. La fenomenologia dei sintomi illustra concretamente, in una forma degradata, il dogma cattolico, apostolico e romano dell'eucarestia.

Al Dio cristiano si sostituisce la "presenza reale" del fallo. Lacan interpreta la scena dello spettro del padre dell'Uomo dei topi nel senso dell'insulto fatto alla presenza reale del fallo. Il rituale masturbatorio fa valere la degradazione del fallo simbolico a fallo immaginario (*Sém. VIII*, p. 290).

Lacan commenta nel medesimo senso il caso, preso a prestito da Bouvet, di una donna ossessiva. I pensieri sacrileghi si alimentavano del seguente fantasma: "Ella si rappresentava immaginariamente degli organi genitali maschili al posto dell'ostia" (*Sem. VIII*, p. 303). La degradazione del simbolico non si confonde con l'aggressività edipica.

Distruzione e restituzione dell'Altro scandiscono una pulsazione temporale la cui logica risiede nel rapporto del soggetto con l'impossibile del suo desiderio. Ne *La direzione della cura* Lacan dà un esempio di ossessivo nel

¹ M. Bouvet, "L'io nella nevrosi ossessiva", in *Opere Psicoanalitiche. I. La relazione oggettuale*, Astrolabio, Roma 1975, p. 74.

quale il riferimento edipico si limita alla relazione dei genitori tra loro mentre “la combinatoria generale” richiede il reperimento di due concetti: l’Altro e il fallo. Qui la dialettica del desiderio e della domanda ci allontana dalle aggressioni immaginarie: “[...] gli si è fatto riconoscere il posto da lui assunto nel gioco di distruzione esercitato da uno dei genitori sul desiderio dell’Altro. Egli indovina l’impotenza in cui si trova a desiderare senza distruggere l’Altro, e quindi senza distruggere il suo stesso desiderio in quanto desiderio dell’Altro” (*Scritti*, p. 626). Vi si sostituisce allora l’inflazione fallica : il soggetto impotente rinuncia ad averlo per esserlo.

Questi rimaneggiamenti non risparmiano la dottrina freudiana. Lacan rettificava così *Totem e tabù* riguardo al mito del padre morto. Si sa che su questo punto Freud è più cristiano che ebreo: da *Totem e tabù* a *Mosè e il monoteismo*, l’uccisione del padre resta l’atto rimosso che rende conto dei rituali religiosi e della colpevolezza. La nevrosi ossessiva è una religione privata.

Freud trova così nel suo mito “Un singolare equilibrio della legge e del desiderio, una sorta di co-conformità tra di loro” mentre il godimento del padre resta “sempre velato e insondabile” (*Des Noms-du-père*, pp. 88-89). È questo che gli conferisce un accento di perversione. Il padre morto sostiene la funzione del Nome-del-Padre come padre simbolico? Su questo punto, tocchiamo la nevrosi di Freud: in altre parole Freud salva il padre.

Un’altra articolazione è possibile: esiste un operatore strutturale diverso dall’Edipo: il desiderio impossibile, in ragione stessa della supremazia del godimento. Di qui il paradosso: “il padre morto è il godimento” (*Sem. XVII*, p. 152).

In seguito Lacan cercherà di articolare in termini nuovi la relazione tra domanda d’amore rivolta al padre e colpevolezza. Il *Seminario XXIII. Le sinthome* (1975-1976) demolisce il mito freudiano relativo all’amore del padre. Poiché la colpevolezza non esiste prima della legge e i figli si interdiccono tutto dopo l’assassinio del padre, la sola colpa da espiare è di avere mancato all’amore (*Sém. XXIII*, p. 150). C’è dunque un’altra versione del Nome-del-Padre nella nevrosi ossessiva, su un altro versante del freudismo. Non si tratta non più del padre simbolico ma del padre reale. Il padre legale nasconde un padre illegale. La rilettura dell’Uomo dei topi, in special modo, fa apparire due padri: il padre del mito freudiano e la funzione del capitano crudele: quest’ultimo mette in evidenza la funzione del Padrone che gode nel fantasma, in opposizione al padre morto.²

² Sul patriarca osceno (*Vaterarsch*) vedi anche *Parallelo mitologico con una rappresentazione ossessiva plastica* (*FO*, 8, p. 617).

Quest'altra versione del padre permette di articolare l'imperativo di godimento degli ossessivi con la degradazione del Nome-del-Padre: la correlazione si afferma con maggiore evidenza nel caso in cui il padre stesso, in analisi, è preda di un'ossessione sadica nei confronti della sua progenie.

Un caso di père-version - Un paziente di età matura rivela una ossessione relativa al figlio primogenito. Padre di famiglia, divorziato, ha dispiegato per lunghi anni una serie di rivendicazioni lamentose nei confronti del proprio padre, patriarca autoritario da cui non si può separare. È Anchise che sopporta il peso della volontà paterna nel senso di proseguire sulla stessa strada professionale, assicurando la reputazione di una dinastia finanziaria. Lui stesso organizza la dipendenza dei suoi figli, sostenendoli finanziariamente e senza formulare un limite di tempo. Il soggetto approfitta molto poco del godimento di questo vantaggio.

L'oblatività coniuga in lui un ascetismo rigido, sul modello del padre, per quanto riguarda i suoi bisogni, mentre butta il denaro dalla finestra e si fa spogliare dei suoi beni dalle sue varie amanti.

Nell'analisi, il nostro uomo elabora la relazione che collega lo scacco della sua vita amorosa con il mito di una onnipotenza finanziaria sterile. Allora rinuncia a questo *potlach* e si autorizza a spezzare il destino fissatogli dalla sua storia familiare. Lui che fino a questo momento era senza ambizioni, contentandosi di essere il gestore leale della fortuna paterna, si lancia in una carriera di uomo d'affari deciso e aggressivo. Cambia vita, si sposa di nuovo, in una parola si fa un nome.

È in questo contesto di separazione che nasce l'ossessione: egli umilia suo figlio, in una parodia di sodomizzazione. Lo slancio sublimatorio si paga con un saldo cinico: l'ambizione nuova si coniuga con un imperativo insostenibile, qui si evoca il sacrificio di Abramo.

La colpa del padre è il suo godimento al di là del debito immaginario. Facendosi un nome il soggetto rompe la catena delle generazioni sottomesse. Egli fa pagare suo figlio, senza chiarire ancora quale prezzo lui stesso abbia pagato per la propria sottomissione al godimento avaro del padre. Dovrà trovare i benefici di questa nuova nomina.

Serge Cottet

P come...

Padre, non vedi...

“Abbiamo dei ciechi, dei ciechi da un occhio, degli strabici, dei guerci, delle viste lunghe, delle viste corte o differenti, o confuse, o deboli, o instancabili. Questa è un’immagine molto fedele del nostro buonsenso, ma non conosciamo molto le false vedute”.¹ Voltaire è un uomo di spirito. Se non ci sono delle vedute distorte è perché l’uomo in realtà, ed è il suo stato naturale, per tutta la vita prende lucciole per lanterne.

Un altro punto di vista è quello dello scrittore Imre Kertész che prende ad esempio i dirigenti del partito comunista ungherese, chiamandoli gli storpi della lingua per aver fatto “un cattivo uso del linguaggio”,² sia per il suo utilizzo nei luoghi comuni disgiunti dai fatti reali, sia per la sua promozione al rango del consenso.

È chiaro che abbiamo occhi per non vedere, orecchi per non sentire e una coscienza per non sapere.

La responsabilità nell’uso della parola porta l’analista a tener conto di quel che c’è di inammissibile nel linguaggio, a tener conto di un po’ di reale. L’impossibile assimilazione è la prova – la sola senza alcun dubbio – che l’inconscio non può essere totalizzato dal senso. Dal lato del soggetto c’è un’estrazione d’oggetto e dal lato dell’Altro una barra. L’analizzante fa l’esperienza che l’inconscio non è irreggimentato. Non saputo che si inventa piuttosto che messa al passo, una faglia tra percezione e coscienza, un sapere che non è a priori, l’istante di un’apertura così velocemente richiusa e che bisogna cogliere in tempo.

Che differenza c’è tra il resto e la scoria? Lacan risponde nel 1964: “Il resto è fecondo, la scoria è un tizzone spento” (*Sem. XI*). In questi anni la scoria per Lacan erano gli stessi analisti, gli storpi dell’inconscio che avevano fatto della scoperta di Freud un cattivo uso “hanno cercato, dice, delle garanzie in teorie che si esercitano nel senso di una terapeutica ortopedica, che mette

¹ Voltaire, *Dizionario filosofico*.

² I. Kertész, *Un autre*, Acte Sud, 1999.

in conformità, ai fini della *happiness*” (*Ib.*). È un errore che prende il fenomeno della coscienza come unitario. L’oggettività della psicologia poggia su questa fantasia comune. Quando si presa una certa piega si può ragionare così tutta la vita.

La psicoanalisi è invenzione e sovversione del soggetto. Per esempio, siamo d’accordo nell’affermare che un uomo che ha il sentimento di avere un corpo non si crede un cavallo. È una visione che cresce grazie a una mentalità sensata. Tuttavia ho ricevuto per molto tempo una persona che era tanto libera e svincolata quanto un cavallo senza marchio, senza capestro. Ha concluso la sua analisi, dopo aver trovato nella sua lingua, che si smagliava, come fabbricarsi un fermaglio al difetto di capitone della metafora, quella del Nome-del-Padre. Si è fatto tatuare “Maverick l’hypoman” (l’uomo cavallo), è un nome proprio per lui. Ha fatto di un senza marchio, un marchio proprio sul corpo, di un senza famiglia una storia che ha potuto raccogliere e ordinare. Ecco che ha rilevato la dignità rovinata del padre facendosi egli stesso un anello a stemma, un’insegna di sua invenzione: l’uomo cavallo. È stato il suo modo di aggiustare il nome del padre e di rimettere in sella questo elemento essenziale, caduto dal gioco rispetto a un’ascendenza nobile della madre. Un modo di avvertire la sorte che il gioco non era ancora terminato. Le carte possono essere ridistribuite, dice. Bisogna contare su quello che egli chiamava la parola superflua. Lavora come sorvegliante in un liceo, si è servito della psicoanalisi come di un paio di occhiali che rettifica la sua vista – molto migliore dopo che ha avuto accesso al reale e che gli ha permesso un legame non segregativo.

La psicoanalisi risponde a dei paradossi o a dei problemi come questo, precisamente: com’è che una mente lucida può ragionare erroneamente per delle cose importanti? Per quale bizzarria quest’uomo che ricevo dopo poco è arrivato a concludere, all’età di sette anni, che la felicità non era fatta per lui, ne era certo. Ecco il fatto di un spirito lucido ma erroneo. Capisce che c’è solo la felicità del fallo e se ne allontana chiudendo il possibile accesso all’impresa dei suoi sogni. Da allora è un genio di cui l’onnipotenza sta nel vedere dei giganti dove gli altri vedono solo dei mulini. La psicoanalisi accetta che i geni possano avere uno spirito erroneo su di un principio che hanno accettato senza esame. L’analista non si preoccuperà di persuaderlo a esaminare di nuovo l’uso del principio dell’organizzazione fallica del mito di Edipo. Quel che è certezza resta forcluso. Ciò che è mancato non può essere rifatto dall’operazione della castrazione. La chiave non è nel modo d’uso dell’Edipo, ma in una presa che Lacan ha dato pluralizzando i Nomi-del-Padre. Una stretta di mano non è una promessa fallica ma un incoraggiamento a fabbricare un prin-

cipio organizzatore proprio a ciascuno. Questa presa si indirizza a chi non ha un Edipo costituito e a coloro che sono arrivati a sapere che l'Edipo è un sogno di Freud, il sogno di salvare il padre.

“Padre, non vedi che brucio?” (FO, 3). Quando il Padre (Dio) viene invocato, nel momento del pericolo pulsionale, dal soggetto dell'esperienza analitica, come il grido fa sorgere il silenzio nella parola, l'invocazione rivela non soltanto la faglia della metafora paterna, ma l'apertura causale del vivente. Il soggetto si fa responsabile di ciò che consente di dire stando zitto. La funzione della metafora paterna è l'esperienza di un orientamento verso il reale.

Freud ha raccontato questo sogno straziante di un padre sfortunato che è andato a riposarsi nella camera vicina dove riposa suo figlio morto e che si trova colpito, svegliato da qualcosa, la caduta di una candela rovesciata che incendia il letto in cui riposa il bambino. Piuttosto di precipitarsi nella camera in cui c'è l'incendio, il padre sogna che suo figlio gli dice con un tono di rimprovero: “Padre, non vedi che brucio?”. Alla base di questo sogno, di ogni sogno c'è il desiderio di dormire. Il sogno mi assicura come coscienza che in fondo tutto si aggiusta, che non è che un sogno. Freud non interpreta altrimenti questo sogno chiuso, indifferente, inanalizzato.

Cos'è che risveglia? Un'altra realtà, in giacenza, risponde Lacan nel suo commento (*Sem. XI*). È nel piccolo rumore, il *knock out*, colpo portato dal reale, punto di irradiazione, fuoco, febbre, che instaura una frattura, una schisi tra ciò che si mostra, il biasimo che la morte di un caro porta sempre con sé, il rimpianto di una perdita fallica, una mancanza simbolica, il rimorso di un incontro mancato, e ciò che è inassimilabile, l'apertura della causa, la Causa della febbre propone Lacan.

La funzione della *tùche*, del reale come incontro mancato si è presentato all'inizio sotto forma di trauma. Il suo aspetto di forzatura si mostra ai giorni nostri nei canali televisivi e prende, per colui che ne è interessato, un valore di seduzione, di obbligo, di rapimento, fino all'adescamento. È una forza in violazione mascherata dal principio di vincolo volontario, lo spettatore è arruolato per forza o per astuzia come avviene per i soldati. Lacan esprime la sua opinione nel 1974³ su tutte queste cose orripilanti e divoranti, dicendo che non c'era da farne un dramma, che la televisione, che tutte queste cose che ci occupano non sono che una reviviscenza della religione, e che non c'erano migliori mostri divoratori. La mia risposta a tutto questo, dice, è che l'uomo ha sempre saputo adattarsi al peggio, a farsene una ragione.

³ J. Lacan, *Magazine littéraire*, n. 428, 2004.

Il padre non è più chiamato in una prospettiva etica, quale padre potrebbe fare ancora questo sogno straziante? Oggi il padre viene accusato: il figlio stesso ha fatto intendere nei tribunali che la metafora paterna non riassorbiva totalmente il male.

La psicoanalisi si occupa della causa del padre, tuttavia ci sono degli effetti reali del linguaggio che ostacolano le funzioni del soggetto esigendo dall'analisi che essa sia invenzione e non ripetizione di una delusione, che essa serva a un soggetto per fabbricarsi un punto d'incontro tra il linguaggio e il reale, cioè il buon uso di un sintomo.

Jacques-Alain Miller nelle sue lezioni su *L'angoscia* mostra che Lacan negli ultimi cenni del suo seminario disegnava una nuova figura del padre. "Un padre che saprebbe che l'oggetto *a* è irriducibile al simbolo, che non si farebbe abbindolare dalla metafora paterna, che non crederebbe al fatto che essa possa compiere una simbolizzazione integrale, e che al contrario dovrebbe riferire il desiderio all'oggetto *a* come alla sua causa. Potrebbe essere proprio l'analista" (*Introduzione al Sem. X.*).

Marie-Hélène Roch

Padrone

“Nel dimenticare l’origine, ci dice Freud nel modo più formale, tutta la catena si disfa, ed è per non aver riaffermato quel punto di partenza della catena, che l’analisi, nella teoria come nella pratica, sembra soffrire di questa forma di dispersione [...] è l’assassinio del padre e tutto ciò che comanda!”. (*Sém. X*, p. 294)

Lacan non smise di insistere sul luogo eminente assegnato da Freud al assassinio del padre, così come viene presentato in *Totem e tabù*. La negligenza o dimenticanza della funzione che occupa il padre morto nella psicoanalisi porta a uno smarrimento in rapporto a ciò che essa ordina o determina: l’economia del desiderio.

Tuttavia a partire dal Seminario sull’angoscia la funzione del padre verrà spostata dalla categoria di fondamento che fino ad allora le era stata assegnata. È l’oggetto essenziale, l’oggetto (a), che verrà a svelare l’impotenza del Padre, a esporre il limite del registro simbolico nella misura in cui il Nome-del-Padre costituisce l’operatore per eccellenza della simbolizzazione.

Lacan dimostra che il padre onnipotente che poteva affrontare il godimento del soggetto non era altro che un sogno di Freud, che aspirava a salvare il padre a ogni costo. Così, la metafora paterna, formalizzata da Lacan a partire dal mito edipico introdotto da Freud, traduce il fallimento del Nome-del-Padre di fronte all’oggetto (a), mette allo scoperto il suo aspetto di sembiante. Il padre è un sembiante, un artificio significante che non può dare esatto conto di questo elemento opaco e mitico chiamato godimento.

Questa insufficienza del Nome-del-Padre, che presenta nell’ultimo capitolo del *Seminario X* una specie di “contraddizione” tra il mito e l’evidenza che offre l’esperienza clinica, porta Lacan all’idea di proseguire la sua elaborazione dell’anno seguente intorno a un seminario sui “Nomi-del-Padre”, si relativizza il Padre come un nome tra altri, il padre smette di essere l’unico per essere plurale. A causa della scomunica di Lacan dall’IPA quel seminario non fu mai realizzato, si conosce soltanto la lezione inaugurale dove si può apprezzare chiaramente l’intenzione di andare al di là del mito freudiano del pa-

dre. È questa la risposta che Lacan offre di fronte alla dimenticanza e alla negligenza psicoanalitica per la funzione del padre: non soltanto tenerne conto ma avere il coraggio di superare la soglia del padre freudiano (*Des Noms-du-Père*, p. 85).

I due sensi del Nome-del-Padre - Jacques-Alain Miller sostiene che per Lacan la questione del Nome-del-Padre costituì, prima di tutto, una questione ascritta al registro dell'esperienza clinica, un fattore decisivo nella conduzione della cura (*Della natura dei sembianti*, in *LP*, n. 12). Il Nome-del-Padre è suscettibile di due sensi o letture possibili, una relativa alla funzione logica della variabile soggetto: NP(x), introducendo in ogni caso clinico ciò che ha funzionato per ogni soggetto come Nome-del Padre. L'altro senso del Nome-del-Padre si riferisce al concetto del nome proprio, sorta di "designatore rigido" di Kripke¹ e che Lacan definisce in *Sovversione del soggetto* come l'"enunciato è equivalente alla sua significazione" (*Scritti*, p. 822).

Lacan conferisce al nome proprio la funzione di non essere suscettibile di traduzione in altre lingue, ciò che lo rende prossimo al matema e facilita, quindi, la sua trasmissione.

Il Nome-del-Padre in quanto designa il nome proprio di un soggetto introduce la dimensione della mortificazione significante, tuttavia, lascia al di fuori il registro dell'essere, la parte viva o di godimento del "parlessere". Da qui Lacan considera che la domanda per l'essere: Che sono io?, non può avere risposta a partire dal nome proprio (*Ib.*, p. 823). Il nome dell'essere di godimento è l'oggetto (a), ciò che Miller chiama un "quasi-nome proprio" (*Della natura dei sembianti*, in *LP*, n. 12) e che Eric Laurent fa equivalere al sintomo nella misura in cui esso "raccolge gli interessi del godimento del soggetto".²

L'esistenza di (a) al di là del Nome-del-Padre mette in evidenza che la logica della funzione di una variabile si rivela inconsistente. Ciò che ha di particolare il godimento non viene raggiunto dalla funzione che si pretende universalizzante del Nome-del-Padre. Il Nome-del-Padre né come funzione né come nome rende conto della particolarità del godimento.

Tale impossibilità del Nome-del-Padre nel metaforizzare il godimento non traduce altra cosa che la castrazione del padre e, di conseguenza, il complesso di Edipo freudiano costituisce un mito per cercare di spiegare l'eva-

¹ S. Kripke, "La logique des noms propres", Minuit, Paris 1980.

² E. Laurent, "Symptome et Nom Propre", *La Cause freudienne*, n. 39, 1998, p. 28.

cuazione di godimento dal corpo. “A questo riguardo tutti i Nomi-del-Padre sono altrettanti miti della perdita del godimento” (*Ib.*, p. 164).

Il padre morto, padre simbolico o Nome-del-Padre che opera nell’Edipo si presenta come l’equivalente di una elucubrazione mitica sull’oggetto reale pulsionale. Lacan mette in discussione la designazione freudiana del padre morto come l’istanza che proibisce il godimento. Il Nome-del-padre tenta piuttosto di porre un velo sulla castrazione, sulla perdita di godimento causata dal significante. In questo modo il padre svolge una funzione di sembiante, una funzione di maquillage che occulta la perdita.

Castrazione e Significante-padrone - Il Seminario XVII. Il rovescio della psicoanalisi ci conduce alla considerazione radicale che la perdita di godimento non ha tanto a che fare con il Nome-del-Padre ma con il significante. La perdita di godimento come effetto della castrazione è la risultante dell’operazione del significante, del significante-padrone, sul corpo.

Certamente la conclusione precedente si desume da una serie di elaborazioni dispiegate nel capitolo “Dal mito alla struttura” del suddetto seminario e che hanno il loro punto di partenza nell’enunciato del mito di *Totem e Tabù* sull’equivalenza tra il padre morto e il godimento. Tale equivalenza nel presentarsi come segno dell’impossibile trova collocamento nella categoria del reale. E da qui al di là dell’Edipo, nella dimensione della castrazione, Lacan situa un operatore strutturale: il padre reale.

“Il padre reale è l’agente della castrazione” indica Lacan (*Sem. XVII*, p. 153), per precisare in seguito che “il padre reale fa il lavoro dell’agenzia-padrone” (*Ib.*, 155). Il padre reale come S_1 opera nella castrazione per estrarre il godimento dal corpo.

In questo momento, Lacan si pone una domanda: “È dunque forse della natura del atto che procede la funzione del padre reale, per quanto riguarda la castrazione?” (*Ib.*). La sua risposta non lascia nessun dubbio: non esiste atto, compreso certamente l’analitico, che non venga preceduto dall’incidenza significativa. L’operazione della castrazione esercitata dall’ S_1 precede ogni dimensione dell’atto. Si desume da questa considerazione la pre-esistenza logica del discorso del padrone, dove si iscrive l’inconscio, al discorso dell’analista.

Nel discorso del padrone assistiamo, quindi, a una doppia operazione veicolata dal significante-padrone: da una parte effetto di castrazione o perdita di godimento nel corpo $\$$ e dall’altra parte produzione di godimento (a). L’ S_1 introduce un meno nell’effetto perdita di godimento e un più nel *plus* di godimento prodotto.

Con l'assunzione della castrazione da parte dell'S1 la questione della legge esercitata dal Nome-del-padre e la consecutiva installazione della dialettica "proibizione-trasgressione" non sono più correlate a essa. La problematica della castrazione legata all'S₁ viene adesso a essere proposta dalla coppia "perdita-recupero" di godimento, elementi inclusi nel matema del fantasma.

Si potrebbe dire che uno degli aspetti fondamentali chiariti da Lacan nel *Seminario XVII* sull'agente della castrazione, già introdotto nel *Seminario IV*, si riferisce alla disgiunzione effettuata tra il significante-padrone e il Nome-del-Padre. L'S1 è responsabile della castrazione mentre la funzione del padre viene ridotta al sembiante, a velare la castrazione. "La funzione del sembiante, come funzione del linguaggio, è ciò che si iscrive al posto del difetto di scrittura che caratterizza il reale".³

Se la formulazione del discorso dell'inconscio o discorso del padrone introduce in psicoanalisi, attraverso il significante-padrone, il campo di un al di là del Nome-del-Padre, l'instaurazione del discorso psicoanalitico conduce a un al di là del padrone, un al di là dell'inconscio. Il discorso dell'analista si costituisce nel rovescio del discorso del padrone nella misura in cui nel luogo dell'agente non opera il padre reale come S₁ ma (a) come sembiante dell'oggetto causa di desiderio per cercare, nell'atto sostenuto dall'analista, di incidere sul reale del godimento.

Ronald Portillo

³ E. Solano-Suárez, "I limiti dell'interpretazione" (*LP*, n. 37, p. 95).

Passe 1

Dal lato del Barocco

La teoria della passe formulata da Lacan parte da una messa in discussione dell'Edipo, dall'oscuramento e dalla coagulazione che nella pratica della psicoanalisi produce la difesa del Padre ideale, del Padre morto.¹

Da questa prospettiva essa è una nuova procedura per valutare la formazione degli analisti, il passaggio da analizzante ad analista e alla conformazione del desiderio dell'analista.

Per ottenere questo, sta alla giuria della passe² valutare l'ideologia edipica presente alla fine dell'analisi a partire da:

1 - nel simbolico: la critica del mito edipico;

2 - nell'immaginario: rettificare la formazione degli analisti nelle società di psicoanalisi, per la funzione che attribuiscono al padre ideale, per farsi in conformità a questo ideale del padre;

3 - nel reale: l'ascesa di un mondo organizzato secondo tutte le forme di segregazione, correlativo all'universalizzazione del soggetto che procede dalla scienza. Questa proposizione sulla passe porterà con sé molte controversie, perché si differenzia dal desiderio di Freud come analista che puntava a sostenere con l'Edipo il padre ideale. Di fronte a questo, Lacan formalizza il mito sotto il significante del Nome del Padre, e risponde con un desiderio dell'analista che si inscriverebbe nella frase barocca: "il padre, è possibile farne a meno a condizione di servirsene".

Attualmente, l'incidenza dell'insegnamento di Lacan ci porta anche a chiederci qual è la presenza del "desiderio di Lacan" nell'esame della passe.³

In questo senso, nel *Seminario XX* riconosce la pertinenza di quelli che dicono che il suo discorso "partecipa del barocco". A partire da questo, Regnault qualifica questo desiderio come ellittico sottolineando la sua elezione della

¹ J. Lacan. J. Lacan, *Proposta del 9 ottobre 1967 intorno allo psicoanalista della Scuola*, la prima versione è stata pubblicata su *LP*, n. 15, la versione definitiva si trova in *Scilicet 1/4*, Feltrinelli, Milano 1977.

² E. Laurent, *Hay un fin de analisis para los niños*, Colección Diva, Buenos Aires 1999, p. 34.

³ J.-A. Miller, *El deseo del Lacan*, Colección Diva, Buenos Aires, n. 10, 1999.

metafora kepleriana: dell'elisse dove in un punto c'è il fuoco e simmetricamente non c'è niente, come un'elezione etica, una marca di stile.⁴

Al riguardo, Jacques-Alain Miller parlando dell'argomento afferma che si deve introdurre l'espressione e la domanda sul desiderio di Lacan perché l'uso dei suoi significanti non abbia il risultato di una certa identificazione con lui, e che questo costituisca un ostacolo. In questo modo, pensando che il desiderio di Lacan può occupare uno dei fuochi dell'elisse, non sarà lo stesso che occupi il fuoco solare o il fuoco vuoto, se è il motore del nostro errare, o il Nome del Padre come buco. Allora, estendendo questa formula, la struttura del desiderio dell'analista diventa qualcosa di opaco, di uno per uno, che illustra come è stata attraversata la nevrosi particolare fino alla posizione dell'analista. E nella sua configurazione partecipano, da una parte, le ragioni che ogni soggetto ha nella sua decisione per la psicoanalisi e l'incidenza del desiderio di Lacan sulla stessa e, dall'altra parte, situa in ogni analista ciò che gli è costato conformare il suo desiderio al desiderio dell'analista, e quale sarebbe il grado di divergenza con il desiderio di Lacan.

Inoltre, questo affermerebbe ancora che alla fine si stabilisce una relazione particolare con la psicoanalisi, organizzata da un modo-di-godere e da uno stile di vita.

In modo più generale, il riferimento al barocco sarà fondamentale nel suo insegnamento per pensare il parlessere e la sessualità, la relazione tra il Nome del Padre e il godimento femminile. E per situare la psicoanalisi in rapporto alla scienza e alla religione.

In questo senso, dal versante religioso, l'arte barocca ha la sua radice nella dottrina cattolica del peccato originale. Sorge con la Controriforma in risposta alle controversie luterane, e riflette il "saper fare" che ha la Chiesa, avvertita da ciò che è determinante dello scopico sul soggetto, in relazione al fatto che da una parte c'è l'ordine del godimento e, dall'altra, l'ordine della verità e che entrambe possono e devono convivere, ma non si devono mescolare. In un'operazione, dove si riesce a far sì che la verità lasci tranquillo il godimento.⁵

Per questo, dopo aver comprovato nella chiese di Roma il carattere "osceño" di questa arte dell'esibizione dei corpi, Lacan lo definisce come "[...] la regolazione dell'anima attraverso la scopía corporea" (*Sem. XX*, p. 116). Aggiun-

⁴ F. Regnault, "Rasgos de genio", *¿Conoce usted a Lacan?*, Paidós, Buenos Aires 1995, pp. 195-205.

⁵ J.-A. Miller, "Tres conferencias brasileñas sobre el síntoma", in *El síntoma charlatán*, Paidós, Buenos Aires 1998, pp. 13-53 (*Il sintomo ciarlatano*).

gendo che si tratta di una parodia del cristianesimo che ha inscritto da una parte la passione di un corpo che soffre e, dall'altra, ha inventato un Dio che gode. Per tracciare un binario nel quale, da un lato, c'è la legge del linguaggio, la funzione del Padre che proibisce, attribuendogli la perdita di godimento, quella di guardiano del senso sessuale e del godimento fallico e, dall'altra parte, un "al di là" di questo godimento, un godimento supplementare, femminile.

Da ciò si capisce che, Freud si ferma al Nome-del-Padre, trattenuto all'interno di una logica che preserva un universale dove vale il "per tutti x", mentre per Lacan la fine dell'analisi è un percorso che perfora la metafora paterna fino al desiderio della madre e al godimento supplementare della donna, che eccede ogni misura, e che appartiene a un insieme logicamente inconsistente che chiama "non-tutto".

Dal lato della scienza, il barocco mostra come il soggetto è stato intaccato in tutta la sua rappresentazione immaginaria nel momento in cui per lui cambia una posizione simbolica. Al riguardo, Laurent commenta che nel momento in cui si è messo a punto il soggetto della scienza, l'arte con la anamorfosi produceva, attraverso gli effetti ottici, una reinscrizione del corpo nei paesaggi immaginari, reistallando "le nuove nozze del corpo e dello spazio" che la scienza aveva rotto.⁶

In questo senso, il quadro di Holbein *Gli ambasciatori* è una metafora della cura analitica e della passe, poiché mostra in principio come il nevrotico cerca di scegliere il suo proprio punto di vista affinché non gli appaia il teschio mortifero dell'anamorfosi. Questione alla quale arriva all'uscita, e che si può teorizzare in diversi modi a seconda che si formuli la fine in rapporto alla morte, alla verità e/o al godimento, ma dove in ogni caso l'invenzione della fine – e/o la creazione *ex-nihilo* che Lacan propone - non si sostiene soltanto sul Nome-del-Padre, ma si situerà più dal lato dei filosofi taoisti che dichiaravano che "all'inizio il vuoto è".⁷

Dal punto di vista della retorica, il barocco produce tropi opposti: ironia, antifrasi, sarcasmi ecc. Si dice con il tono opposto a ciò che si dice con le parole. Allo stesso modo funziona con l'ossimoro, come taglio asemantico che produce e sostiene ogni genere di discorsi semantici, come la variabile introdotta nel discorso della supposta identità. In questo caso è la contingenza che vira al necessario.⁸

⁶ E. Laurent, *Hay un fin de análisis para los niños*, *Op. cit.*, pp. 93-95.

⁷ F. Regnault, "Ex Nihilo", in *Freudiana*, n. 32, 2001, pp. 73-82.

⁸ F.L. García, "El oxímoron", in *Psicoanálisis dicho de otra manera*, Pre-Textos, España 1983, pp. 149-159.

Allo stesso modo, si può concepire una matrice di un linguaggio passionale tra la pulsione e la definizione dell'io come apparato retorico,⁹ seguendo l'omologia che Lacan fa ne *L'istanza della lettera* tra meccanismi di difesa dell'io e i tropi e le figure della retorica, dove nomina tra altre la perifrasi, l'elissi, la sospensione, l'anticipazione, la digressione, l'ironia (*Scritti*, p. 516).

Nel mio caso particolare, nelle testimonianze come A.E., ho potuto, seguendo questi aspetti, descrivere un arco temporale del soggetto che andava dalla perifrasi all'ironia. Dalle proibizioni, convenzioni e usi del linguaggio della nevrosi – ordinata dai nomi del padre di fronte a un reale senza legge – fino a raggiungere attraverso il ben dire, altri modi discorsivi attraverso le combinatorie fantasmatiche.

Specificamente, la perifrasi che consiste nell'utilizzare una frase per dire ciò che si potrebbe esprimere con una parola illustrava in questo modo i “tan-te storie” del soggetto, il “mettere parole in più” per attutire la relazione dell'enunciato con l'enunciazione, come tentativo di completezza del senso.

L'altra figura, l'ironia, senza uscire dagli effetti del linguaggio denota un vettore il cui orizzonte è l'Altro barrato: il $S(A)$. L'ironia, che non ha a che fare con la burla, interessa in quanto un'enunciazione ironica vuole essere quella dove si dice ciò che c'è da dire, ma non si ha con esso il rapporto che hanno gli altri.

Ciò lo metterei in collegamento con la citazione fatta Freud della perifrasi in *Totem e tabù* per descrivere il fenomeno nel quale alcune culture, come parte dei tabù nominali legati alla tragedia mitica, usano questa figura invece di pronunciare il nome proprio (*FO*, 7).

In questo modo, se si parte da ciò come mezzo per designare socialmente una persona o un oggetto per un'“altra cosa” dal suo nome – come era il caso del soggetto che si riconosceva soltanto in uno pseudonimo – si arriverebbe all'ironia come il modo che permette l'avvicinamento a una comunità, anche quando persiste sempre l'inadeguatezza del soggetto rispetto alla suddetta comunità linguistica. In questo modo si è resa effettiva un'iscrizione dove si sa il punto al quale uno si identifica al gruppo, l' S_1 che permette di avere un piede nell'Altro, ma anche di tenerlo nel fantasma.

Allo stesso modo, se il mito freudiano del padre si iscrive nel traumatismo e nella ripetizione,¹⁰ e nei termini delle formule della sessuazione garan-

⁹ F.L. García, *El curso de las Pasiones*, Corso di gennaio 1999 nel Centro Descartes (pubblicazione interna).

¹⁰ J.-A. Miller, “Religión y psicoanálisis. La lógica del Gran Hombre” in *Freudiana*, n. 41, Paidós, Barcelona 2004, pp. 7-35.

tisce il “Tutto”, la perifrasi sarebbe un modo retorico di situare il lato maschile, con la credenza sciocca che le donne costituiscono una classe, alla maniera degli uomini. Al riguardo, il trattamento del nome proprio ha nella cura un valore fondamentale, dove il nome – che marca e annoda il corpo – era il segno delle imposizioni, delle sfide, il “senza limite” della madre, e come si incarnava nella sua persona il suo lutto per un “grande amore” del passato. Forme in cui si stabiliva la connessione tra l’identificazione fallica, il Nome del Padre e il desiderio dell’Altro materno, la cui castrazione era tamponata da questo circuito. E che nell’esperienza analitica sarà condotto alla sua inconsistenza, aprendo la possibilità di autorizzarsi nel discorso dell’analista.

Questione per la quale fu necessario sapere che il superio non è frutto dell’interdizione del Padre, ma che si tratta della voce della *surmoitié* – forma in cui Lacan descrive il superio femminile per l’uomo e per la donna – l’imperativo mortifero che è mortifero per chi rifiuta di far fronte all’originalità della posizione femminile, per colui che negherebbe l’origine di un dire femminile specifico dove c’è incidenza – diretta - dell’Altro. E che poté finalmente farsi incompleta, inconsistente, indimostrabile, indicibile.¹¹

Così si arriva a conformare e correggere il desiderio dell’analista dal versante dei modi di risposta al “canto delle sirene”. Trovando come rispondere senza tentare di completare, senza procurare una soddisfazione e/o alla maniera di Ulisse “legato” al sembiante fallico. Arrivando alla posizione di un desiderio di non-azione opposto al mondo dell’utile, che rende possibile la manovra per spingere l’Altro a decidere per se stesso.

Per concludere, la proibizione di Freud è una figura tragica, sostituita da Lacan dal reale come impossibile. Solo con questo la passe ha il carattere del possibile e contingente.

In questo senso, la nevrosi come mancanza di ironia sarebbe credere eccessivamente in ciò che il significante porta con sé, prenderlo sul serio invece di giocare con lui.¹² Con ciò il “prescindere a condizione di servirsene” corrisponderebbe in questo caso a come nel trattamento del reale si può arrivare a essere seri e comici, ironici e radicali. In questo modo, lo stile della fine si avvicinerebbe al *moque-héroïque* o *moque-épique*, che consisterebbe in una irrisione dell’eroico, poiché l’eroe che sopporta l’epopea analitica si evacua alla fine come lo scarto del suo atto.

¹¹ E. Laurent, “Posiciones femeninas del ser” Tres Haches, Buenos Aires 1999.

¹² J.-A. Miller, “Religión y psicoanálisis. La lógica del Gran Hombre”, *Op. cit.*

È così come l'oggetto *a* ha questo carattere, carattere di rivelazione di tutto ciò che mobilita una vita, pulsioni, emozioni, sentimenti, che al termine del percorso seguendo questo stile si esprime come ciò che “è soltanto quello” o “tutto gira intorno a nient'altro che a quello”.

Guillermo Belaga

Passé 2

Tratterò la questione in quattro punti:

I - La *passé* designa il momento di passaggio da analizzante a analista che si produce al termine dell'esperienza analitica. L'analista è da quel momento colto non già a partire dalla sua pratica e da un certo numero di criteri che la garantirebbero, ma come il prodotto della sua cura: è un'analizzato. La procedura della *passé* fa di questo analizzato l'oggetto della sua ricerca, essa è animata dalla questione di sapere che cos'è un'analista.

E questo – come sottolinea Éric Laurent nel suo commento alla *Proposizione d'ottobre* – a differenza del modello istituzionale tradizionale che lasciava da parte questa questione, eludendola. Questo modello proponeva questa risposta: “Freud lo sapeva (che cos'è un'analista) ed è stato trasmesso. Lo sapeva in quanto fondatore e poi ‘padre morto’, da cui ha origine l'identificazione dei figli dell'orda”.¹

E in effetti quando il sapere diviene quello del padre morto, è esso stesso sepolto, non si interroga più. Nel luogo e nel posto dell'esperienza che era vivente vengono allora le norme, gli *standard*, i criteri di abilitazione supposti rendere conto della conformità della copia al modello imbalsamato.

È in questo punto, continua Éric Laurent, che Lacan introduce un interrogazione. “[...] svuota la tomba. Considera vano cercare la definizione dello psicoanalista a partire dalla procedura istituzionale, dalle sue diverse prescrizioni [...]”,² centra nuovamente la questione sull'analisi di formazione come esperienza, in tutta la sua diversità e in tutta la sua eterogeneità, e “installa, al posto del tratto identificatorio, il vuoto della definizione dell'analista. La procedura della *passé* parte da lì: l'Analista non esiste, non vi è che l'esistenza, una per una, degli analisti”.³

¹ E. Laurent, “La formazione dello psicoanalista e l'etica della psicoanalisi”, (*Chi sono i vostri psicoanalisti?*, p. 398).

² *Ib.*

³ *Ib.*, p. 401.

Bisogna ancora che l'istituzione, che accoglie questa singolarità, l'ammetta e risponda a "una pratica vivente della psicoanalisi".

2 - Nella sua teoria di Torino,⁴ Jacques-Alain Miller propone quel che chiama la sua teoria della Scuola. In una Scuola, dice, tutto è di ordine analitico ed è a questa condizione che essa è interessante. Presenta questa proposizione come un assioma e altrettanto come una verità d'esperienza.

Se nella Scuola tutto è dell'ordine analitico è perché essa va avanti grazie al desiderio dell'analista, che è "il desiderio di separare il soggetto dai significanti padroni che lo collettivizzano, di isolare la sua differenza assoluta, di circoscrivere la sua solitudine soggettiva, e altrettanto l'oggetto più-di-godere che si sostiene di questo vuoto e nello stesso tempo lo colma".⁵

Poiché essa va avanti grazie al desiderio dell'analista la Scuola dunque si oppone alla collettivizzazione. Resta pertanto che essa sia, in quanto comunità, una formazione collettiva. È un paradosso.

Se solitudine soggettiva e collettività possono annodarsi, e possono farlo solo in questo modo paradossale, è in funzione del modo di logica collettiva in opera nella Scuola. Per permettere questo annodamento, fare posto nel collettivo a delle differenti enunciazioni, questa logica non può rilevare dell'universale, di quel che vale "per ogni x". Essa deve al contrario funzionare al di là dell'edipo, sul modello dell'insieme logicamente inconsistente "che si presenta sotto forma di una serie alla quale fa difetto una legge di formazione"⁶ – ossia come un'addizione di solitudini, ciascuna che fa eccezione ed è incomparabile alle altre. Anche, "il solo enunciato capace di collettivizzare la Scuola" è paradossalmente "quello che l'afferma di non essere tutta".⁷

3 - *A contrario*, se il collettivo rileva della logica universale, può saldarsi, in una maniera quasi religiosa, attorno a una logica che direi dell'anonimato: non si parla allora in suo nome, ma in nome del collettivo. Può anche accadere che, in questa logica, si faccia equivalere questa cancellazione al pieno della disidentificazione, quella che permetterebbe infine di raccogliersi in una comunità. Quello che si eccettua viene allora ricondotto all'ordine, poiché mette in pericolo la comunità.

⁴ J.-A. Miller, "Théorie de Turin sur le sujet de l'Ecole", in *Aperçus du Congrès de l'AMP à Buenos-Aires*, 2000, collection rue Huysmans, 2001.

⁵ *Ib.*, p. 66.

⁶ *Ib.*, p. 67.

⁷ *Ib.*, p. 68.

La cancellazione di ciò che sarebbe un'enunciazione personale, nei confronti del discorso convenuto e autorizzato, non è pertanto il segno di una disidentificazione, marca al contrario l'appartenenza alla comunità di cui ci si veste come si fa con un'uniforme. Ci si schiera allora nella classe di cancellati, di tutti ugualmente cancellati che tengono lo stesso discorso, certo nei confronti del padre morto che si ritrova al suo posto e di cui si trasmette l'eredità.

Questa appartenenza senza dubbio porta con sé qualche vantaggio non trascurabile: si fa dunque parte della famiglia, non si è soli; e se si è un bravo allievo, si può raccogliere l'amore. Ma a quale prezzo?

Direi che questa cancellazione non è che uno dei nomi del culto che possiamo votare alla castrazione. E che colui che si fa avanti sotto la maschera della castrazione si espone al ritorno del godimento sotto forma di sacrificio e di mortificazione. Questo ha come effetto, d'altronde, di riporre il sapere come in un museo, perché niente in questo caso deve muoversi. Il padre stesso non può risvegliarsi.

L'esperienza di una Scuola, nel senso di Lacan, è differente. Non è più semplice. Qui non ci sono questioni di confondersi tra il collettivo o l'anonimato. Si agisce a nome proprio, uno per uno, cosa che maggiormente comporta evidentemente dei rischi.

4 - "L'analista si autorizza soltanto da sé". Nella *Nota italiana* (LP, n. 29, p. 9) Lacan fa di questo aforisma il principio della passe. E, come lo sottolinea Éric Laurent, questo aforisma condensa il postulato secondo il quale l'analista è il prodotto dell'esperienza analitica condotta fino al suo termine.⁸ Cosa che suppone la tomba del padre morto svuotata e riaperta la questione di sapere che cos'è un analista.

La Scuola va avanti in questa questione. È in questa misura, mi sembra, che Jacques-Alain Miller sviluppa, nella sua teoria di Torino, la tesi secondo cui, poiché essa rileva dell'insieme logicamente inconsistente, la Scuola non è niente altro che un soggetto, un soggetto barrato, un nuovo soggetto supposto sapere, un effetto di significazione prodotto dalle determinazioni simboliche che rilevano del suo atto di fondazione. Ma a imitazione dell'operazione di Lacan su Freud – che ha introdotto uno "scarto tra la causa del desiderio di Freud e la causa freudiana, che ha logificato il desiderio di Freud per separarlo della sua particolarità, sradicarlo dal fantasma paterno e liberarne la forma

⁸ E. Laurent, "La formazione dello psicoanalista e l'etica della psicoanalisi", *Op. cit.*, p. 399.

detta del desiderio dell'analista"⁹ – questa Scuola-soggetto deve essere interpretata.

E l'analista, quanto a lui, che si autorizza soltanto da sé, non è senza fede né senza legge nella misura in cui sceglie di far parte della Scuola, la soggettività e l'adotta e come un significante ideale – questo a condizione, tuttavia, di ripetere per sé e a modo suo, l'interpretazione di Lacan,¹⁰ e sotto pena di votarsi, in modo sacrificale, a perennizzare un sapere già presente.

Ciò comporta, come lo sottolinea Jacques-Alain Miller, allo stesso tempo “il paradosso della Scuola e la sua scommessa – che suppone che tra dei soggetti che sanno la natura dei sembianti sia possibile una comunità, e di cui l'ideale, lo stesso per tutti, non è altra cosa che una causa per ciascuno, sperimentata a livello della solitudine soggettiva, come una scelta soggettiva propria, una scelta alienante, perfino forzata, che implica una perdita”.¹¹

Monique Kusnierek

⁹ J.-A Miller, “Théorie de Turin sur le sujet de l'Ecole”, *Op cit.*, p. 66.

¹⁰ *Ib.*, p. 68.

¹¹ *Ib.*, p. 64.

Passé 3

Padre e passé possono articolarsi e disarticolarsi a partire dal transfert. Nella passé si gioca il divenire della funzione paterna.

“Fare a meno” del padre a condizione di “servirsene” sono due principi portati da Lacan nel 1976 (*Sém. XXIII*, p. 136). Il primo principio condiziona il secondo. Il binario “farne a meno”, “servirsene” s’inscrive nella temporalità di una cura verificata dalla passé. A questo titolo, esso fa parte della formazione dell’analista. In effetti, questi due principi coincidono con due momenti conclusivi della fine di un’analisi, due momenti distinti, separati da un intervallo temporale. Questi limiti sono, da un lato, la rimozione dell’equivoco del Soggetto supposto Sapere e, dall’altro, l’estrazione dell’oggetto piccolo *a*, oggetto caduto fuori dal campo dell’Altro. L’avvenire del padre si gioca in questo spazio di tempo logico.

Liquidare la liquidazione - Qual è, dunque, questo lasso, se non il tempo richiesto per delucidare il transfert? Il termine risoluzione, scelto qui, rende obsoleta qualsiasi speranza di liquidazione, così cara ai postfreudiani. In matematica, risolvere significa trovare una soluzione ed è il contrario di una dissoluzione.

Ne *I quattro concetti della psicoanalisi*, Lacan contesta il termine impreciso di liquidazione: “Se il transfert è la messa in azione dell’inconscio, significa forse che il transfert potrebbe essere la liquidazione dell’inconscio? Non abbiamo forse più inconscio, dopo un’analisi? O è forse il soggetto supposto sapere [...] che dovrebbe essere liquidato come tale?” (*Sem. XI*, p. 263).

Certo, Lacan evoca il termine “transfert-per”, nella *Prefazione all’edizione inglese del Seminario XI* (*LP*, n. 36, p. 10), ma lo si deve intendere in un modo molto ristretto, ammesso nel *Libro XI*: “Non può trattarsi allora, se il termine di liquidazione ha un senso, che della liquidazione permanente di quell’inganno per cui il transfert tende a esercitarsi nel senso della chiusura dell’inconscio” (*Sem. XI*, p. 263).

Si tratta, dunque, di liquidare il “transfert chiusura”, trasformazione del Soggetto supposto Sapere che, dal canto suo, non è destinato a una liquidazione nel senso di uno sradicamento senza resto. Nel Seminario *L'atto psicoanalitico*, il 24 gennaio 1968, viene specificato che l'illusione dell'equivoco appare quando l'atto analitico riduce, infine, il Soggetto supposto Sapere “alla funzione dell'oggetto *a*” (*Sém. XV*, inedito). In questo senso, non c'è nessuna liquidazione del Soggetto supposto Sapere, ma una riduzione al resto che esso mascherava, piccolo *a*, impossibile da liquidare. L'oggetto caduto è l'avanzo indigesto del banchetto transferale nel corso del quale l'analizzante ha mangiato il proprio *dasein*. Ma che ne è del pasto totemico?

L'equivoco del Soggetto supposto Sapere - Il tempo della de-supposizione non annulla il sapere supposto. È il soggetto attiguo alla supposizione che è destituito. La supposizione di sapere perdura, vero e proprio invito al sapere. Essa si sposta, allora, verso altri luoghi di elaborazione: Scuole, istanze, passe. Ma la supposizione nei confronti del sapere funziona come una “spinta all'invenzione”, e non più come una “spinta alla decifrazione”. Il famoso scilicet di Lacan significa questo: il desiderio di sapere – di un sapere da inventare, da parte dell'analizzato, dopo la passe – prende il sopravvento sull'amore del sapere che ha di mira, invece, un sapere già lì, in attesa, ben al riparo nell'Altro e motore di un amore di transfert in cui si verifica piuttosto un “non ne voglio sapere nulla” proprio della resistenza transferale. Vi è un superamento dell'“orrore di sapere”, che l'amore del sapere mascherava. Questo è il superamento ottenuto a partire da un guadagno di sapere sul limite del sapere. In questo momento, cessa la scommessa sul Nome-del-Padre come garanzia di un sapere universale sul godimento. E l'inconscio non è più una catena significativa, una fabbrica per produrre senso, è un buco nel senso a partire dal quale s'interroga un Altro godimento, detto femminile.

Il desiderio dell'analista permette, nell'analizzante, la de-supposizione che produce uno scarto massimo tra l'I maiuscola dell'Ideale e l'*a* minuscola della causa, di modo che gli ideali identificatori, dei quali Freud ha saputo dire il loro legame con il padre, smettono di ricoprire il reale che causa il desiderio. Così possiamo dire che il transfert non è senza resto. Quando l'analista decade dall'idealizzazione, quando si attenua l'equivoco, quando emerge un al di là dell'Edipo e dei limiti della funzione paterna, il transfert non scompare. Viene semplicemente svuotato dal miraggio del Soggetto supposto Sapere, sottratto all'impero dei sensi, all'influenza del padre, alla spanna della metafora paterna.

L'equivoco rivelato implica la rimozione del miraggio legato al Nome-del-Padre, ma questa operazione non permette, comunque, di fare radicalmente a meno di quest'ultimo. Non si tratta di dichiararsi non-allocci, per farla finita con tutto ciò. Il resto del transfert, per quanto incurabile, deve essere trattato dalla fine dell'analisi. Altrimenti non tarderebbe a risuscitare il padre, che non è così morto come si dice.

Il deprezzamento dell'oggetto - Questo secondo tempo del deprezzamento dell'oggetto dal campo dell'Altro rende effettivo il primo tempo dell'equivoco in un effetto di après-coup. Tale deprezzamento permette il nuovo rapporto con il sapere, con il godimento e con il padre. Gli A.E. dell'AMP hanno mostrato sino a che punto l'atto, in fine, non miri tanto a contrastare il transfert con la de-supposizione, quanto, piuttosto, a far cadere il più-di-godere fuori dal luogo dell'Altro in cui il soggetto lo aveva alloggiato.

Pertanto, come mostra Lacan ne *L'atto psicoanalitico, resoconto del Seminario 1967-1968 (Autres écrits, p. 375 e ss)*, è a partire dall'oggetto deprezzato e, alla fine, ridotto a una consistenza di pura logica che l'atto analitico diventa possibile per colui che smette di essere analizzante. Questi può autorizzarsi a farsi il semblante di tale oggetto per un altro. Nel momento in cui gli dà il colpo di grazia, egli non si autorizza più a partire dal padre, ma da se stesso e "da alcuni altri". Questi alcuni altri, materializzati dalla commisione della passe, sono ancor più necessari alla garanzia in quanto non c'è più un padre che possa giudicare. Gli alcuni altri non possono funzionare come dei pari su sfondo di padre morto. Nel dispositivo della passe, essi sono più prossimi al comitato d'etica su sfondo d'inesistenza dell'Altro. Devono giudicare dell'effetto dell'atto analitico nel *passant* e devono scommettere sulla sua capacità di addossarsi la responsabilità di un simile tipo d'atto.

L'atto analitico non è forse una soluzione all'incurabile del transfert, piuttosto che una dissoluzione totale del transfert? Questo tempo viene verificato dalla passe e l'oggetto *a* ne è il "cardine", termine preciso di Lacan in riferimento alla porta, alla soglia e al superamento. Tuttavia, *a* piccolo è una cerniera solo a condizione di fargli subire un'estrazione grazie alla quale si scorge l'inconsistenza dell'Altro. La sua estrazione dall'Altro si ottiene stringendo il più vicino possibile la catena significante, sino al punto in cui emerge il significante da solo (S_1). Questo termine conclusivo indica, da ultimo, il godimento traumatico del significante sul corpo e l'assenza di articolazione possibile con qualsiasi altro significante. Questo interrompe l'effetto di catena che faceva consistere l'Altro simbolico S_1 - S_2 . Per questo motivo, il signifi-

cante “da solo”, S_1 designa il punto in cui l’Altro non risponde più. Questo punto di fallimento equivale a quello che Lacan chiama il significante della mancanza nell’Altro ($S(A)$). Questi due resti incancellabili (S_1, a) sono le vere e proprie stimate dell’inesistenza dell’Altro. Fanno l’alchimia di un inchiostro con cui si devono scrivere le lettere di godimento che permettono al parlere di saperci fare con l’incurabile. Tali lettere designano il sintomo conclusivo, o *sinthomo*, come l’esito dell’analisi. Il *sinthomo*, in questo senso, è concepito come tracciato con una scrittura necessaria a bordare il godimento in ciò che esso ha di più reale.

Il sintomo, dunque, ha un duplice valore letterale e “litorale”. Inoltre, nel 1975-76, Lacan mostra che il sintomo ha anche la funzione di annodamento del Nome-del-Padre o dell’Edipo. Entrambi annodano reale, simbolico e immaginario nello stesso modo. A partire da ciò, il sintomo può essere detto “*sinthomo*”. Questa equazione borromea tra *sinthomo* e Nome-del-Padre conduce Lacan a sostenere che “il padre è un sintomo” (*Sém. XXIII*, p. 19). Tale equivalenza topologica del padre e del sintomo, o *sinthomo*, ha un’altra conseguenza: quella della sua possibile sostituzione con un’infinita varietà di *sinthomi*. In effetti, il Nome-del-Padre, che non è più soltanto un significante, smette, quindi, di avere un valore Uno. Per questo, Lacan può, allora, proporre una versione pluralizzata “dei nomi del padre”. In effetti, la funzione del padre subisce una mutazione: il Nome-del-Padre come significante condensava e raccoglieva sotto il gonfalone dell’Uno. Il *sinthomo* che equivale al padre, invece, annoda quello che fa irriducibilmente tre – R, S, I – se non addirittura quattro, se aggiungiamo anche il *sinthomo* alla serie. Il padre non raccoglie più, in quanto significante e agente della metafora. Egli annoda in quanto “*sinthomo*”.

Conclusione - Grazie al sintomo divenuto *sinthomo*, un essere parlante si serve del padre come di un annodamento topologico. Al termine di un’analisi, l’analizzante si identifica al *sinthomo* con un possibile effetto di nomina-zione e questa è l’ultima definizione lacaniana della passe. Si tratta di appropriarsi del proprio sintomo residuale, di identificarsi alla parte incurabile del proprio essere di godimento – “sono come godo”, diceva Jacques-Alain Miller – e di sapersene servire come legame. Pertanto, l’analizzato può fare a meno del Nome-del-Padre e dei suoi effetti di metafora e di senso, perché ha acquisito un uso borromeo del padre, vale a dire *sinthomatico*. Lacan ne fa il segno di un’analisi riuscita” (*Ib.*, p. 136). È questo sintomo che permette di fare a meno del padre, che Lacan innalza alla dignità del *sinthomo*.

L'esito del transfert è determinante. La rimozione dell'equivoco apre sulla necessità di fare a meno del padre. Questo, però, è effettivo solo se il deprezzamento dell'oggetto permette, a posteriori, un uso inedito del Nome-del-Padre. Il sinthomo si annoda per definizione, nel momento stesso in cui il transfert si snoda per rifinitura. Questa è la posta in gioco della passe.

Patrick Monribot

Passe 4

Re-inscrivere il Nome-del-Padre per servirsene!

Nel discorso dell'Analista "[...] è lo stesso oggetto *a* che viene al posto di comando, del comandamento. È in quanto identico all'oggetto *a* ovvero a ciò che per il soggetto si presenta come causa del desiderio, che lo psicoanalista si offre come ciò a cui mira questa operazione insensata che è una psicoanalisi, in quanto essa si avvia sulla traccia del desiderio di sapere" (*Sem. XVII*, p. 129).

Fare le veci dell'oggetto *a* crea la possibilità di suscitare il desiderio di sapere a partire dalla messa in atto di quello che Freud chiamò associazione libera e, così, far valere il transfert come possibilità di costruire un sapere al posto della verità per un soggetto. È una verità che differisce da quella prodotta dal Discorso del Padrone. Nel rinunciare al suo godimento e nel privare lo schiavo della possibilità di disporre del suo corpo, il padrone finisce per lasciargli il godimento. È questo godimento che il padrone esige in restituzione attraverso la scorciatoia del massimo godimento che mai potrà venire a essere causa di desiderio, poiché, per il padrone la verità è interdetta. Interdotta dal godimento prodotto e dal non volerne sapere dei "fantasmi mortiferi" (*Ib.*, p. 131) che si alimentano sotto questa barriera del godimento: qui l'articolazione della fantasia è impossibilitata. In altre parole, niente si può sapere della divisione del soggetto, perché "il discorso del padrone esclude il fantasma" (*Ib.*).

Mentre per il padrone il sapere è precluso, perché interessa solo che "tutto funzioni", nel Discorso dell'Analista accade che il sapere si scrive al posto della verità, attestando la presenza in atto di un desiderio di sapere.

Questo giro di discorso ha come sostegno ciò che può essere scritto del Nome del Padre, stabilendo un campo di sapere che può essere interrogato in funzione di verità. Tale possibilità deriva dal fatto che esiste un senso solo se il Nome-del-Padre è stato iscritto producendo ciò che chiamiamo significazione fallica.¹ Questa iscrizione è la possibilità di fare dell'oggetto *a* causa di desiderio.

¹ "Il Nome-del-Padre è questo S1 che vi permette di fabbricare del senso con del godimento... il Nome del Padre, in effetti, è un S1, cioè ciò che aiuta a rendere leggibile le cose, che aiuta a rendere leggibile il godimento" (*Pièces détachées*, lezione del 19 gennaio 2005).

Sarà importante ricordare qui il percorso di questo concetto, Nome del Padre, nell'insegnamento di Lacan. Nella metafora paterna, primo tentativo di Lacan di formalizzare l'Edipo, è possibile accompagnare il suo sforzo di far passare il padre dal mito alla struttura. Per questo egli costruisce, a partire dai complessi familiari, una struttura che colloca padre e madre come significanti: il padre è un nome e la madre il desiderio. Il Nome-del-Padre è quello che articola l'interdizione all'incesto con la castrazione, proponendo il fallo come risposta al desiderio della madre. In altre parole, nella metafora paterna sono allacciati il desiderio e la legge.

Questa operazione non tratta, dunque, i destini del godimento che è incluso nel desiderio della madre. Semplicemente definisce la funzione paterna nel suo versante del dare un senso al godimento che vive da parassita nel soggetto. La metafora lascia fuori il resto irriducibile alla simbolizzazione del Nome-del-Padre. Lacan chiamerà più tardi oggetto a questo resto che permane. Oggetto a che metterà in discussione l'efficacia del Nome-del-Padre nel dare un nome, dato che esso resiste a ogni nominazione. Si constata, dunque, che il Nome-del-Padre, come metafora, non localizza il desiderio del soggetto.

Questo limite inaugura una seconda fase dell'insegnamento di Lacan per quanto concerne il Nome-del-Padre. È il momento in cui il Grafo del Desiderio sta per essere costruito e questo difetto del Nome-del-Padre nel dare un nome all'oggetto a appare designato dal matema $S(A)$: manca il significante che potrebbe dare un nome al desiderio del soggetto.

L'operazione designata come $S(A)$ si limita dunque a dire che il Padre si fa supporto dello sbarramento nell'Altro e indica la breccia dove dimora il godimento, questo resto che è l'oggetto a . La libido ha dunque lì un punto che non è rappresentabile, un punto a cui il Padre non potrà mai dare un nome.

Un altro limite e, per questo, un passo in più: oltre il Padre, oltre l'Edipo. Ma, attenzione, questo passo non implica che la psicoanalisi possa fare a meno del Nome del Padre. Priva di questo riferimento la psicoanalisi sarebbe un delirio.

Questo passo in più, oltre l'Edipo, tratterà di un padre che, anche se non riesce a simboleggiare tutto il godimento, merita questo nome quando è capace di dare una versione dell'oggetto a . In altre parole, si tratta di un padre capace di orientare il proprio desiderio verso un oggetto a in quanto causa. Un padre che non si identifica con una causa, questo è importante, ma che si stabilisce nell'incontro con ciò che causa. Si tratta di un padre "perversamente" orientato. Un padre che fa di una donna l'oggetto a , causa del suo desiderio, vale a dire, un padre che non indietreggia di fronte all'impossibile del godi-

mento. Lacan lo definisce così: un padre che è capace di “affrontare il godimento di una donna”. Di fronte a questo godimento impossibile, mitico, globale, la versione del Padre è quella che orienta il soggetto a ritagliare l’oggetto *a*, nel campo dell’Altro, per farne la causa del proprio desiderio.

Fabián Naspartek nella sua testimonianza 2² esplicita questo passaggio: “la versione del padre – diversa per ogni caso – è ciò che rende possibile mettere in relazione l’autistico del sintomo con un partner singolare. Non si tratta più della convinzione che ogni cosa sia possibile, e tantomeno del suo opposto in cui tutto sarebbe inaccessibile. Si tratta di una versione viva di come relazionarsi con l’Altro sesso. Si vede come qui abbiamo un riferimento ad un godimento limitato. Come ha detto Lacan, è il padre dell’*a-père-itive* (*a-père*, l’oggetto *a* e il padre), di un godimento adattato a un piccolo ‘plus’” (*Sem. XXII*, lezione dell’8 aprile 1975).

Quest’ultima elaborazione di Lacan ha aperto la possibilità di parlare di una pluralizzazione dei Nomi del Padre. Il Nome del Padre diventa un significante padrone, un S_1 , una forma di legame, un quarto nodo che sostiene l’articolazione del Reale, Simbolico e Immaginario. L’universale del padre, il padre dell’orda, della tradizione, rimane al margine della religione, mentre il significante del Nome-del-Padre è quello che informa l’iscrizione singolare del soggetto nell’Altro, tanto in quello che dice rispetto al significante come al livello del godimento.

Il Discorso dell’Analista dimostra questo. L’oggetto *a* come sembiante funziona solo se un soggetto è stato marcato dalla iscrizione del Nome del Padre. Solo così egli si mette in condizioni di produrre un Nome che, ereditato dal padre, deve conquistare per renderlo il suo nome proprio. È questo nome proprio che ci dirà qualcosa del modo di godere di un soggetto, specificando la singolarità del suo rapporto con l’oggetto *a* e rendendo possibile la costruzione di un sapere che può essere interrogato in funzione di verità. Un nome, alla fine, che dice come l’iscrizione del Nome del Padre è avvenuta per un soggetto. È così che si può leggere, nel matema del Discorso dell’Analista, la freccia che partendo dall’ S_1 indica l’oggetto, riaffermandolo come causa di desiderio e aprendo uno spazio perché lì si possa saper lavorare con il suo sintomo.

Ciò che il dispositivo della passe cerca di verificare è come questa iscrizione sia avvenuta per ognuno. La costruzione del fantasma non basta, ma il

² F. Naspartek, Sito dell’AMP: Biblioteca do Passe - www.wapol.org/miembros/usuarios/TemplateZS.asp.

suo attraversamento può produrre conseguenze: un punto, un marchio che a partire dalla re-inscrizione del Nome-del-Padre, può sostenere la logica di un tragitto costituito dall'articolazione significativa che sostiene la scena del fantasma fondamentale, questa matrice elementare, nodo di finzione, a partire dal quale si sviluppa tutto l'immaginario del soggetto. Un punto di equilibrio che deriva dalla rivitalizzazione del Nome Proprio che funziona, a partire da allora, come il marchio³ che può sostenere in operazione il desiderio dell'analista.

In altre parole, la traversata sarà possibile solo se ciò che è rimasto a ostruire il cammino per tutto il tempo, ossia un $i(a)$, che, paradossalmente, si costituisce a partire dalla stessa materia di quello che sarà il punto di equilibrio, può modificarsi nelle sue funzioni. Lì, dove il soggetto si serviva di un tragitto marcato dalle identificazioni che lo costituivano come "essere" nel mondo (io sono così!) vediamo accadere un passaggio che lo porta oltre il piano delle identificazioni.

È un momento fondamentale dove le parole non rendono quello che accade e che apre, definitivamente, un nuovo spazio dove la reggenza si attua a partire da una nuova topologia: l'oggetto a non è più un semplice prodotto della mortificazione significativa, ma piuttosto presenza del godimento vivo (*Silet*), causa di desiderio. E non alimenta più il nucleo del sintomo con la proliferazione di significazioni, permettendo che il sintomo possa essere portato al limite a partire dal quale ritorna in effetti di creazione (*Scritti*, p. 62), liberando quello che con Lacan può essere chiamato un godimento possibile, un godimento orientato dalla versione del Padre.

L'ultimo insegnamento di Lacan, nel sostenere questo passaggio al di là dell'Edipo e affermando la pluralizzazione dei Nomi del Padre, rinforza l'orientamento che una fine di analisi ha le proprie vicissitudini e le proprie singolarità che possono essere trasmesse, ma mai standardizzate sotto l'egida di una tradizione.

Celso Rennó Lima

³ "Il nome comune sembra riguardare l'oggetto in quanto con esso porta con sé il senso, se qualcosa è un nome proprio, lo è in quanto questo non è il senso dell'oggetto che egli porta con sé, ma qualcosa che è dell'ordine di un marchio applicato, in qualche modo all'oggetto, sovrapposto a esso. [...] io stabilisco che non può esservi definizione del nome proprio se non nella misura in cui ci accorgiamo del rapporto dell'emissione nominante con qualcosa che nella sua natura radicale, è dell'ordine della lettera. [...] Quello che rimane è qualcosa dell'ordine del tratto unario in quanto funziona da distintivo, che può all'occorrenza svolgere il ruolo di marchio" (*Sém. IX*, lezione del 20 dicembre 1961).

Peggior

Peggior è, in francese, un comparativo, o un superlativo (il peggior), che evoca ciò che non bisognerebbe, con una fascinazione discreta. Immaginarselo, aspettarselo, andare verso il peggior, è prendere una prospettiva sull'immondo, ma a partire dal mondo. È messo in gioco un orientamento negativo accentuato da un punto di partenza al quale si è immancabilmente rinviati, anche senza dirlo. Il peggior rinvia a ciò che esso supplementa (il male restante – o che diviene da quel momento – di base) che esso romperebbe nel peggiorarlo. E questo impero¹ indotto può anche avere assonanza con il padre. Ci fu un giorno Padre Pire, dominicano belga, Premio Nobel della Pace nel 1958 per la sua azione in favore degli esuli. Padre e impero, peggior e spostamento, ecco dei termini la cui quadriglia, avanzata qui, non è fuori luogo per un'introduzione.

Nel *Seminario XIX* del 1971-72 di Lacan, ancora inedito, stranamente intitolato ... *O peggior*, dal peggior emerge l'Uno che c'è (*Y a de l'Un*), distinto dall'Uno che è, in cui gli analisti possono imbrogliarsi tanto da confondersi: *s'oupirer*² dell'Uno li fa credere che essi ne sono, fatale errore per il reperimento del loro posto. Poi vengono le due citazioni più conosciute, che sono del 1973 (*Televisione*, pubblicato nel 1974): sulla psicoterapia che “quale che sia, ha il fiato corto: non che non eserciti un qualche bene, ma per il peggior” (*RT*, p. 71); nella bella e celebre conclusione in forma di invio, in cui dopo aver posto che “L'interpretazione deve essere presta per soddisfare all'interpreto” (*Ib.*, p. 100), viene affermato “Fra ciò che perdura di perdita pura e ciò che fa spargere solo di padre in peggior” (*Ib.*). Lo spostamento vi si opera a partire dal padre, cioè il Nome-del-Padre, colui di cui sarà detto che “se ne può anche fare a meno a condizione di servirsene” (*Sém. XXIII*, p. 547), il 13 aprile 1976. Ecco ciò che è fatto: accento messo sul peggior, ma servendo-

¹ In francese *empire* (impero) è omofonico di *un pire* (un peggior).

² ... *Ou pire*, ... *O peggior*. *S'oupirer*, neologismo da *soupirer*, sospirare, e *ou pire*, o peggior, trasformato in verbo riflessivo, letteralmente, s'oppeggiano (*LP*, n. 13, p. 13).

si del padre per lanciare il razzo di una scommessa, continuando a mantenerla legata come alla sua base di lancio. Verso il peggio dunque, con un filo al piede presente nel nome del peggio stesso, e questo su fondo di perdita pura e dura.

Il peggio, non bisogna dunque né dimenticarlo né ometterlo nei propri piani, altrimenti esso si ricorda, talora intempestivo, e persino spaventoso, da fuggire o da tenere a distanza per non annegarvi, talora elemento della scommessa in cui testimonia dell'orientamento verso un reale al di là del padre, ma non senza di lui.

In ... *O peggio*, Lacan gioca molto nell'alternativa Cariddi e Scilla, essendo l'altra scelta quella del rapporto sessuale che non c'è, ossia il reale col quale il soggetto ha a che fare. La scelta è posta tra due mali, dei quali uno è peggio. Mettere il proprio onore a non s'... *oupire*, come dice di ciò che tenta di fare, alla fine dell'invio più sopra richiamato, questa è la scommessa di Lacan. La tentazione di coloro che s'... *oupirent* è di fare dell'Uno. Scelta forzata, in cui non si potrebbe evitare il peggio. Che dire, se non porre che per sfuggire all'abisso del reale del sesso, del non simbolizzabile, dell'impossibile a dire, a regolare, ad addomesticare, non ci si può accontentare di scegliere l'Uno della padronanza, o del condizionamento o dell'ammaestramento, senza tenere conto di ciò che il soggetto ha operato, di essere soggetto, come sintomo? Reciprocamente, non c'è sintomo senza del peggio incluso, non-tutto è impossibile da riassorbire, un peggio che interdice – bisogna ancora che si giunga a dimostrarselo, nell'esperienza analitica. Di considerare che possa esserci del padre come soluzione... senza il peggio.

Il peggio, il padre, e adesso il sintomo: è quest'ultimo che ritorna, nell'approccio dell'ultimo Lacan, per risolvere, cioè per porre localizzandolo, legandolo, il problema del peggio in psicoanalisi.

Se si sceglie di prendere la questione tramite la psicoterapia, in cosa essa riconduce al peggio malgrado il bene che essa può dispensare? Tramite il riconoscimento del sintomo come invenzione propria del soggetto che istituisce un limite al godimento. Il soggetto come mancanza-a-godere, effetto di linguaggio, non potrebbe ricevere dall'Altro la sua modalità del "fare con" il godimento di cui è bersaglio, in rapporto al quale egli si reperisce come soggetto mancante. Attraverso tutte le riduzioni semantiche con le quali egli si confronta nell'esperienza, il punto di arresto sul nodo opaco gli permette, se vuole consentirvi, di appoggiarvi per trovarvi uno spazio per il desiderio, limitato, al quale egli viene a ridursi. Nello stesso modo, è il rapporto con il sintomo che si trova modificato. Non si tratta più di sopprimerlo, di sradicarlo,

di identificarlo a un torbido disfunzionamento da riparare, ma di ritrovarlo. Esso è lo strumento maggiore del soggetto nel suo rapporto con il godimento, lo spazio di discussione permanente, o di discussione contenuta, in cui si dispiega lo spazio del vivibile, al di fuori di ogni automatismo. La parte della scelta presente nella sofferenza come nel piacere, con i loro limiti, viene in primo piano. È dunque cruciale non misconoscere le variazioni di uso del sintomo, lui stesso suscettibile di mostrare il suo versante terapeutico. Avere di mira la sua guarigione, anche con i mezzi psico, o secondo le mire del bene, della salute, della norma, universalmente istituite su basi dette evidenti, rigetterà fuori del suo campo la presa in conto di un peggio che tuttavia è indissolubilmente legato alla promozione del padre così suggerita.

Che sono il bene, la salute e la norma così promosse? Ciò che le caratterizza è l'impossibilità di definirle in modo stabile per un soggetto. Esse suppongono una sorta di fuga in avanti, un "sempre di più" facilmente congetturabili. E la disposizione del padre universalmente istituito a fare il bene senza male è la matrice di tutti i totalitarismi moderni, pubblicamente sperimentati nel modo più vasto per tutto il secolo scorso. I peggiori dittatori, ha ricordato Lacan, non hanno mai voluto che il bene dei loro popoli, là dove uno è identificato a tutti, a ogni prezzo, secondo l'idea che essi se ne facevano. È la stessa cosa nelle coercizioni più particolari. La struttura del sintomo, la sua singolarità estraibile dal caso per caso, è ciò che si oppone a questo destino. Esso si dimostra rispetto al sintomo che non potrebbe trascurare la sua contraddizione inerente, la sua eterogeneità cruciale, la sua irriducibilità all'Uno senza supplementi ineliminabili. Da un tale accecamento, che fiorisce dall'idillismo contemporaneo, quello che specula su una guarigione che sarebbe quella del "non c'è rapporto sessuale", risultano invece dei pesanti danni. Il sintomo non è che ciò che lo tratta, lo supera, gli dà un posto, o gli si sostituisce, ma senza mutarne il reale. È il caso di non lamentarsene più, senza che sia per la più grande gloria di Dio, del suo "passato funesto" come del suo futuro poco promettente, se non di "ritorno" al peggio.

Il ritorno è quello del reale lasciato fuori della porta che rientra dalla finestra. Questo è il peggio al quale è incessantemente ricondotto colui che vuole "terapeutizzare lo psichico" omettendo che non è affatto se non sintomaticamente trasmesso e così abordabile. Nell'esperienza analitica, non c'è solo il trattamento, ma anche l'analista, il quale deve evitare il peggio, ma prendere il suo posto per rinviarne un maneggiamento.

Queste considerazioni sul padre, il peggio e il sintomo chiariscono in cosa quest'ultimo è la sola via per una soluzione. È possibile condurre la politi-

ca del peggio con la psicoanalisi, a condizione che essa passi per quella del sintomo, e che questa non si ignori idealizzandosi (depolicizzandosi). In apertura del *Seminario XX. Ancora*, Lacan lascia intendere che il *j'vous en prie* (io vi prego) della forma di cortesia è l'inverso di un *je vous en pire* (io ve ne peggio) meno carezzevole. Quando si alza la preghiera, ossia la domanda che si presenta come di puro amore, il peggio non è né escluso né scongiurato, se il versante pacificante del sintomo Dio-padre etereo, cancella troppo il marciume nascosto in fondo ai sotterranei. Anche se sono i sotterranei del Vaticano!...

Jean-Pierre Klotz

Père-versione

I - Nel VII capitolo di *Analisi terminabile e interminabile*, Freud si interroga sull'ascesa dei nuovi psicoanalisti. La prima risposta è l'attitudine dell'analista che si premunisce della propria analisi, è condizione necessaria ma non sufficiente. Questa attitudine, si consegue soltanto in un tempo successivo all'analisi. Può aver fatto analisi e ciononostante non va da sé che chiunque abbia questa attitudine. "Allora sì che sa essere uno scarto. È ciò che l'analista ha almeno dovuto fargli sentire. Se non ne è portato all'entusiasmo, può anche esserci stata analisi, ma di analista nessuna possibilità", ci dice Lacan (*LP*, n. 29, p. 11).

Questo tempo successivo, che è dove in effetti si decide, l'esistenza o meno di un nuovo analista, implica la "ricomposizione" spontanea delle alterazioni dell'Io, che è possibile soltanto attraverso una affettazione dei "meccanismi di difesa" in quanto crea uno stato inedito nell'economia libidica. Questa "creazione originale" effetto dell'analisi, non riguarda nessuna dimensione terapeutica, come lo stesso Freud si preoccupa di chiarire.

I meccanismi di difesa sono risposte stereotipate per fissazione nel nucleo dell'Io. Le risposte davanti al pericolo dell'incontro con la castrazione, e che a sua volta colgono una modalità di soddisfazione. Jacques-Alain Miller nel suo corso *Sintomo e fantasma* e nel suo testo *Marginalia*¹ le stabilizza in quanto fantasma. La sua non affettazione ha per conseguenza che qualcuno pur occupando "professionalmente" il posto dell'analista diriga le cure facendo un esercizio di potere a partire dai suoi meccanismi di difesa, e occupi una posizione di "ostilità e partigianeria" nella comunità analitica, secondo Freud. Per questo motivo, "l'abilitazione" del titolo di psicoanalista da parte dello Stato è antifreudiano.

Dobbiamo però differenziare i meccanismi di difesa come fantasma, dai metodi di difesa che danno conto della tipologia clinica, dalla difesa così come è descritta nell'ultimo paragrafo del punto "C" dell'*Aggiunta di Inibizio-*

¹ J.-A. Miller, "Costruzioni nell'analisi: note a margine", in *Quaderni Milanesi*, n. 4-5, 1994.

ne, sintomo e angoscia (FO, 10). Questa è antecedente e fondante delle istanze psichiche, per questo soltanto può essere colpita a partire dagli oggetti voce e sguardo.

D'altra parte, nelle diverse traduzioni dell'opera di Freud si nomina la parola "attitudine", sia per la domanda che Freud si formula, come per la risposta che si dà. "Dove acquisirebbe l'attitudine ideale [...]?", il periodo successivo all'analisi può (o no) concedere "all'analizzato attitudine dell'analista". Senza dubbio nel testo originale tedesco, Freud utilizza due parole diverse. La prima parola è *eignung*, sostantivo, che si traduce come idoneità, talento, doti; la seconda, *tauglich*, aggettivo, che si traduce come capacità o abilità, riconduce al che fare, alla pragmatica. L'"attitudine-*eignung*" si acquisisce nella propria analisi; l'"attitudine-*tauglich*" nel periodo successivo.

Questa differenza trova tutta la sua collocazione al problema della fissazione e dal posto dell'analista, nel testo *Consigli al medico nel trattamento psicoanalitico* (FO, 6). Queste fissazioni sono il supporto alle risposte stereotipate chiamate "meccanismi di difesa".

II - Il padre morto, svela l'impotenza. Il padre primordiale ricorda il padre gaudente. I due versanti di *Totem e tabù*. Nel primo i giovani maschi sfuggono alle donne grazie al senso di colpa inconscio, nel secondo sono espulsi o "femminilizzati".

Sappiamo che Freud confessa a Kardiner: "Ho molte cose che mi screditano come grande analista. Una di queste è che sono molto il padre".²

Questo padre non è quello che si incontra nel 1904 davanti all'Acropoli, con la nota "scissione di personalità", sebbene tenta di illustrare l'andare al di là del padre nella linea di quelli che falliscono nel trionfare. Andare al di là del padre è la sua coraggiosa intromissione con l'invenzione della Psicoanalisi, così come lo rivela nella lettera – regalo di compleanno – a Romain Rolland.

Questa esperienza di "carattere allucinatorio" scuote la Realtà Psicica come quello che annoda, "solamente che se questi due (simbolico e immaginario) si annodano in tre con il reale, il Nome del Padre non è altro che un sembiante. Per contro, se senza di lui tutto si disfa è il sintomo del nodo mancato" (*Sem. XXII*).

Questa esperienza in Atene, implica inoltre, una destabilizzazione della risposta stereotipata dei meccanismi di difesa, e di come si restituisce il senso sotto la modalità dell'"argomentazione teorica" della rivalità in accordo ai

² A. Kardiner, *Mi análisis con Freud*, ED. Cuadernos de J. Moritz.

“complessi” come disse lo stesso Freud in *Consigli al medico* “Sacrificando la verità al servizio del principio di piacere”. Restituisce il padre interdittore. Si tratta qui di restituire il senso mediante ciò che J.-A. Miller ha chiamato il religioso in Psicoanalisi, il “Dio del significante”.

L’argomentazione dell’episodio in Atene è forse il tentativo più patetico per salvare il padre della religione come significante padrone, perché si rivela come l’S1 sia un prodotto e non fondante. È ciò che Lacan seppe leggere, e per questo chiamò la realtà psichica l’annodamento freudiano. Sacrificio in opposizione al Tao dello psicoanalista che a partire dal “Vuoto-Intermedio” permette che qualcuno possa circolare in ciò che ritorna da lui.

La contingenza che implica il modello della funzione articola, come sottolinea Laurent, la *père-version* e la variazione della verità; e nel suo uso del godimento “coniuga il significante nei suoi aspetti di lettera e di godimento”.³ Questo vuoto-medio è ciò che considero si presenta nell’opera *Sei personaggi in cerca d’autore*,⁴ non soltanto tra gli attori e il pubblico, ma più radicalmente, nel fondamento stesso dell’opera di Pirandello. Vuoto tra personaggi e autore e tra attori e personaggi. J.-C. Milner rivela una tesi di F. Regnault rispetto a questa opera chiamandola “personaggi di un’opera che non può più esistere”, sono l’impossibile del teatro”.⁵ Mentre il figlio dice “no” al sacrificio, non c’è tragedia, così come nell’Edipo di Sofocle. D’altra parte, è necessario ricordare la differenza con la versione omerica, che non è sacrificale. Movimento che segna il passaggio nell’antica Grecia da una cultura dalla vergogna a quella della colpevolezza, e l’eredità dei debiti commerciali e morali che passano di padre in figlio, fino a che si stabilisce il diritto Profano.

Freud che prende l’ultima versione dell’Edipo è colui che inventa la psicoanalisi nella stessa epoca in cui nasce l’architettura moderna, la musica atonale, la pittura non figurativa e il positivismo logico, come anche colui che è messo a confronto con Otto Weininger a partire dal suo testo *Sesso e carattere*. Testo antifemminista e antisemita che è preso dal fascismo italiano come modello per combattere “l’ebreo-degenerato-femminilizzante”. “Mentre la psicoanalisi non si allontana seriamente dal modo di pensare patriarcale, Weininger parte dalla verifica angosciante che nell’epoca moderna trionfa la femminilizzazione della cultura e mina i valori maschili”,⁶ che il fascismo tenta di ristabilire.

³ E. Laurent *Sintoma y nominacion*, Ed. Diva.

⁴ L. Pirandello, *Sei personaggi in cerca d’autore*, Mondadori, Milano 1990.

⁵ J.C. Milner *Elucidation*, Ed. Atuel-Anafora.

⁶ N. Casullo, *La Remoción de lo Moderno. Viena del ‘900*, Ed. Nueva Vison.

III - Troviamo in Lacan due modalità di rifiuto della castrazione nella civiltà. Una, precedente alla formulazione del discorso capitalista, come rifiuto. L'altra, posteriore, corrispondente al suo ultimo insegnamento, come forclusione del Nome-del-Padre e il suo ritorno nel reale come legge di ferro.

Questo Nome-del-Padre non si riferisce all'Interdittoe freudiano del primo periodo. Non è attinente alla formulazione ossessiva della religione del Padre... Come dice J. C. Maleval, forse potendo disporre qui del concetto del fallo, di un annodamento borromeo, ma facendo questa precisazione: "non c'è alcuno ostacolo a mantenere la forclusione del Nome-del-Padre come struttura della psicosi, malgrado la sua concezione risulti rinnovata".⁷ Si tratta del Padre-Sintomo, quello che fa di una donna causa del suo desiderio (*Sém. XXII*). Questo Padre è liberato dalla versione freudiana. *Père-version* che articola godimento e desiderio. È il Padre come colui che nomina, come esistenza e sue conseguenze. Segna la differenza tra "creare in" e "creare lì - creare là". Uomo desiderante, senza ambagi, incauto dell'enigma.

Il Padre modello della funzione, desiderante, che nomina, rende possibile un godimento delimitato (*a-père-itive*)⁸ e una versione di come regolarsi con l'Altro sesso, "far funzionare la Funzione aprendo all'Altro."⁹ È necessario che qualcuno possa fare eccezione perché la Funzione dell'eccezione si converta in modello. Aprire all'Altro è il presupposto per pretendere di nominare l'essere come ideologia totalitaria. È necessario che i personaggi di Pirandello non incontrino l'autore e che non si chiuda lo iato tra personaggi e attori. Al contrario si produce il trionfo assoluto della religione dei figli sacrificati da una norma: Tragedia.

Dove si incontra precisamente il punto di impasse di Freud, a dispetto dei suoi avvertimenti rispetto l'avvenire dei nuovi analisti in *Analisi terminabile e interminabile?* In un suo testo posteriore *Costruzioni nell'analisi*, chiamerà l'analista "nuovo superio". Dal padre al peggio.

Diversamente J.-A. Miller propone in ciò che chiama "l'era post-paterna", la via di uscita,¹⁰ l'uno per uno per la propria via. La passe, secondo J.-A. Miller in *Marginalia*, implica il verificare questo stato originale del soggetto, quello che chiamerei l'Attitudine-*Tauglich*. La funzione degli analisti implica sostenere questa dimensione incauta del voler dire sul sintomo, di credere in lui, come "funzione sociale dell'ascolto", in un mondo orientato dalla

⁷ J.C. Maleval, *La forclusion du Nome-du-Père*, Seuil, Paris 2000.

⁸ Cfr. *R.S.I.*, lezione dell'8 aprile 1975.

⁹ J. Aramburu, *El deseo del analista*, ED; Tres Haches.

¹⁰ J.-A. Miller, *Revista Freudiana*, n. 41, Ed. Escuela Europea de Psicoanalisi.

religione di ferro degli oggetti più-di-godere e suoi complementari “religioni, blande terapeutiche”.

Queste ultime possono presentarsi in accordo con la trasparenza-valutativa dell’Ideale dei diritti umani, quando in verità si cerca di trasformare la Psicoanalisi in un *gadget* della Planopia Universale. Non sono incauti. Collaborano con le nuove tragedie.

Oswaldo Delgado

Perversione

Correlare Perversione e Nome-del-Padre mette la psicoanalisi in condizione di smarcarsi sia dalla religione, dominata dal significante del Nome-del-Padre, sia dalla perversione, marcata dall'infanzia.

Perché Lacan, nell'ultimo periodo del suo insegnamento, ha forgiato il termine *père-version* (padre-versione) scomponendo quello di *perversion*? A questa domanda egli dà molteplici risposte nel suo Seminario *Le sinthome*, e tre di queste hanno attirato la nostra attenzione.

Inizialmente “perversione vuol dire solo *versione verso il padre* – insomma, che il padre è un sintomo, o un *sinthomo*, se volete” (*Sém. XXIII*, p. 19).

In seguito: “la padre versione è la conseguenza del fatto che Freud si attiene del tutto alla funzione del padre. [...] l'amore che si può definire come eterno si indirizza al padre, al nome di colui che è portatore della castrazione” (*Ib.*, p. 150).

Infine: “[...] la sessualità umana è perversa se seguiamo bene ciò che dice Freud. È riuscito a concepire la suddetta sessualità soltanto come perversa [...]” (*Ib.*, p. 153).

Nel Seminario *R.S.I.* (*Sém. XXII*, lezione del 11 marzo 1975) Lacan fa del nodo borromeo la dimostrazione della pluralità dei Nomi-del-Padre, che sono il simbolico, l'immaginario e il reale. Questi Nomi-del-Padre servono a nominare qualcosa ed “è perché si tratta del godere che vi si crede” (*Ib.*), aggiunge Lacan precisando che più o meno il godere concerne il fallo. Brevemente, con queste risposte possiamo già intravedere le coordinate del problema.

Inventare con il *sinthomo* un tipo di sintomo che regga, in modo tale che del padre, ma altrettanto della perversione, possiamo “farne a meno a condizione di servirsene”. Con il *sinthomo* si tratta di ottenere da un'analisi un risultato altro rispetto a una falsa religione dell'inconscio retta da una credenza perversa al proprio fantasma.

Come, al termine di una cura analitica, arrivare a un sintomo in modo che non sia smentito dal reale o nutrito eternamente dal simbolico o velato dall'immaginario?

È una questione cruciale per la psicoanalisi, alla quale Lacan risponde con quello che egli chiama il *sinthomo*. Per far risaltare la dimensione del reale del *sinthomo*, il reale del suo godimento, Lacan pone l'interrogazione allo stesso livello di quel che si chiama di innominabile. Ricorre allora al Nome-del-Padre come ciò che nomina un buco, un nome del padre che, se si rapporta a Dio, è Dio che non ha essere ma che *ek-siste* di un buco e non di una mancanza.

Concedere al padre di poter essere, è ciò che l'invenzione del *sinthomo* evita per non cadere né nel culto del padre né nell'idolatria della perversione. Il perverso, così come Lacan lo dice nel Seminario *D'un Autre à l'autre* (*Sém. XVI*), è un servo di Dio, dà a Cesare quel che è di Cesare. Perciò il perverso reperisce l'istante in cui si disgiunge il corpo dal suo godimento, al fine di rimettere all'Altro quel che crede di aver perso. Questa sorta di devozione verso l'Altro, volendo si impadronisce allo stesso tempo di ciò che ha perso per restituirglielo, vota il perverso a un'attività instancabile poiché vuole completare l'Altro non rendendosi conto della sua inconsistenza di struttura dato che l'oggetto *a* che braccia il perverso come l'anima del suo partner, non è un elemento ma parte dell'Altro. Il perverso "manca dunque al suo problema" come precisa Lacan.

Occorre pertanto che il *sinthomo* come resto di un'analisi *ek-sista*, in quanto a che cosa ci si identificherebbe? Correlare perversione e Nome-del-Padre, distaccando la perversione dalla volontà di godimento che l'anima, vuol dire designare la perversione comune o generalizzata per come si esercita tramite la pulsione parziale costante, acefala, sempre al lavoro nel *sinthomo*, nella quale è evento di corpo.

Perché Lacan ha potuto sostenere che Freud ha concepito la sessualità solo come perversa? Il modo in cui Lacan situa La donna e Dio nel registro dell'inconsistenza dell'Altro e di un amore che si indirizza al reale apporta, sembra, un semblante di risposta.

Di fronte all'orrore della castrazione femminile, Freud ha saputo reperire la divisione dell'io legata alla smentita della castrazione, altrettanto sia nel perverso che nel nevrotico, ma non è andato al di là, in cui l'arresto sull'osso della castrazione in questione si trova in *Analisi terminabile e interminabile*.

Il *sinthomo*, che è di un parlessere, ossia di un soggetto che gode di un corpo con l'arresto di un non rapporto sessuale, propone una realtà psichica altra rispetto a quella religiosa o perversa, una realtà inedita che non rileva né dell'ideale né dell'oscenità, ma che permette un godimento compatibile con il vivente.

Per cogliere la posta in gioco del *sinthomo* dal punto di vista della *pèrversion* possiamo mettere in vista ciò che il *sinthomo* apporta di chiarimento riguardo la perversione così come la concepisce la teologia o la letteratura che si ciba del male.

Si deve a sant'Agostino l'invenzione della nozione di *perversio*¹ per designare nella creatura l'imitazione perversa di Dio, ossia il peccato d'orgoglio che spinge la cattiva volontà a girare su se stessa piuttosto che rivolgersi verso Dio. Questa volontà di godimento si allontana da Dio per riversarsi verso cose sensibili, e sant'Agostino la battezza già con il nome di libido poiché essa si esercita nella carne. Così scrive il vescovo d'Ipbona "l'animo scivola verso il meno che essa prende per il più".²

Per uscire da questo inferno e per essere salvato, l'animo non ha nessun aiuto da attendere che la grazia che dipende solo dal buon volere di Dio.

Quanto alla letteratura, essa condivide tanto più l'esplorazione privilegiata delle possibilità esistenziali che l'esperienza perversa, nella misura in cui non si scontra, almeno frontalmente, con il limite corporeo del dolore e del piacere, cosa che a volte la conduce a rasentare il vortice degli scritti mistici. Sotto questo aspetto, scrittori come G. Bataille, P. Klossowski, M. Jouhandeau, ci hanno lasciato dei documenti tanto preziosi per il fatto che sono rari i perversi che rischiano di affrontare una psicoanalisi. Quanto alla letteratura psicoanalitica che riguarda la perversione, la si potrebbe riassumere così: se un perverso si reca da un'analista, è perché ha sbagliato porta, se ritorna è perché non era perverso, se persiste a tornare è ha pervertito l'analista.

Nella prospettiva del *sinthomo* almeno che non abbia fatto "perversione della sua religione e religione della sua perversione", facendo di lui un "perverso perfetto" come si vantava Jouhandeau, potrebbe darsi che un soggetto perverso trovi il suo posto di parlessere su un lettino.

Alain Merlet

¹ Agostino, *La città di Dio*, XIV, 13.2.

² Agostino, *De trinitate*, X, 5.7.

Poesia

“L’oggetto è la poetica”¹

“*Le pré, ce divan que la nature nous prépare*”

Francis Ponge

“È proprio perché regna il discorso del padrone che l’S2 si divide. La divisione in questione è quella del simbolo e del sintomo. Questa divisione è, se si può dire, rispecchiata dalla divisione del soggetto” (*Sém. XXIII*, p. 23).

“*Eludere*” - Lasciando da parte la questione di com’è che l’analizzante fa con la sua divisione, eredità del Nome-del-Padre, ci volgiamo su come fa il poeta col simbolo e col sintomo.

Ecco infatti l’interrogativo di Lacan: “in che cosa l’artificio può mirare espressamente a ciò che si presenta inizialmente come sintomo? In che cosa l’arte, l’artigianato, può eludere (*déjouer*) ciò che si impone con il sintomo? Ossia la verità?” (*Sém. XXIII*, p. 22).

Com’è che l’arte elude la verità del sintomo? Notiamo che *déjouer* viene da *jouer* (giocare, agire ecc.). Viene dal latino *jocus*: *jeu* che ha dato nel francese arcaico *jongler* (raggirare, fare giochi di destrezza) e *jongleur* (giocoliere, giullare), e ugualmente *joyau* (gioiello) che ritroviamo in inglese e in tedesco (*jewel, juwel*). Si può dire *jouer de son joyau* (giocare col proprio gioiello)? Del proprio fallo? L’etimologia d’altra parte menziona *se dejuër: se réjouir, se distraire*² (rallegrarsi, distrarsi).

Dire “godere del proprio sintomo” è già indice della nostra doxa psicoanalitica. Ma dire “rallegrarsene”, “distrarsene”, giocare con, eluderlo, apre tutta un’altra prospettiva. Con una sola parola *déjouer* Lacan ci situa in tutta un’altra logica rispetto a quella dell’analizzante.

Andiamo dunque a vedere come il poeta sa giocare ed eludersi dal sintomo a partire dalla questione del Nome-del-Padre, appoggiandoci per questo su Francis Ponge, prima di estendere la problematica ad altri poeti.

¹ La formula è di G. Braque, citato da F. Ponge, OC, Bibliothèque de la Pleisde, Tome II, p. 657.

² Dictionnaire *Trésor de la langue française*.

Il poeta e suo padre - Francis Ponge (1899-1988) aveva 24 anni quando perse suo padre nel 1923. La figura del padre domina a lungo la sua opera. Nei mesi seguenti il decesso scrive una poesia *La famille du Sage* che costituisce uno scritto in memoria (*Tombeau*) di suo padre.

Au bruit d'une source de nuit [...] - Père - un jour ta présence nous fut

Egli considera questa poesia come una dedica di tutta la sua opera a suo padre³ che dunque fu fonte e tronco. Siamo condotti d'emblée in una metafora paterna.

Nel 1929 scrive altre due memorie per lui. Prima *Le Monument*, poi una versione più primitiva di questa stessa composizione *A mon père décharné*⁴ di 63 versi. Il titolo soltanto merita tutta la nostra attenzione. Non è più “la fonte”, “il tronco”, o “il monumento” a costituire la metafora del padre morto, ma la descrizione del cadavere trasformato in scheletro:

Le corps

Convoque les vers pour son arrangement

Muscle à muscle tout cède et se répand en boue

[...]

Les os désalliés s'installent à leur boîte

Questa descrizione, che avrà provocato orrore, fa dire al figlio:

Je peux rouvrir les yeux sur ta transformation

Qui ne me choque point - si complète soit-elle

Questa memoria porta il poeta a scoprire la sua propria arte poetica, e fa dire al padre:

Mon fils,

il faut venger des mots l'illégitime abus...

Change à plaisir le nom de tout ce qui t'irrite

Approuve la nature, - ou plutôt la récite...

Il figlio resterà fedele a questo consiglio. Prenderà “partito preso delle cose”, “un mondo muto” al quale darà la parola “tenendo conto delle parole”.

³ *Entretiens de Francis Ponge avec Philippe Soller*, Ed. Gallimard, Seuil, Paris 1970, p. 66.

⁴ Pubblicato nella rivista *La Licorne*, numero su *Le tombeau poétique en France*, 1994-95, UFR Langues Littératures Poitiers.

Parlerà “del ciottolo”, “del gamberetto”, “del sapone”, “della figura secca”, “del prato”, “del sole” ecc.

Tra questi componimenti si distingue *Pour une Malherbe*, scritta tra il 1951-1957, in cui quest’ultimo⁵ prende la vera forma del padre morto.

*Qu’est-ce à dire, que c’est à peu près l’écrivain le plus considérable de notre Littérature. Que c’en est le Père, le tronc.*⁶

Così trova in questo scrittore quasi dimenticato il modello per eccellenza, a costo di farne un oggetto di questo mondo muto. Malherbe in effetti diviene un dizionario: “È una macchina. È il dizionario francese in ordine di funzionamento”.⁷ Un Nome-del-Padre pronto all’uso.

*Un “og-g(ioch)etto”.*⁸ - Ecco il poeta all’opera con tutta la sua scienza di linguaggio. In effetti sa usare il significante senza curarsi della sua significazione, è questo che gli permette di scappare dalla sua viscosità. Si accontenta di integrarlo in un verso per esempio, cioè a un livello più formale. Il sintomo passa allora per la scrittura. Più precisamente la scrittura costituisce una risposta del soggetto a quel che d’altra parte fa sintomo.

Come lo dice in un Proemio: “La verità? Non capisco. La bellezza? Non capisco. [...] in fondo ciò di cui mi occupo è soltanto la morte”.⁹ Per quale mezzo si occupa di questo innominabile che è la morte? Per “La smania dell’espressione”¹⁰ che è una rettificazione continua dell’espressione.

Per vedere questa poetica all’opera andiamo a leggere un poesia di Ponge: *La Fabrique du Pré*. È uno degli oggetti del mondo muto trattati secondo il tempo, lo spazio, il rapporto dell’uomo con la natura, la logica del linguaggio, gli usi correnti della lingua, le radici delle parole, le citazioni del dizionario o dell’enciclopedia ecc.

Questo lo estrae da dove ha sotterrato il padre (*père*). *Pré* (prato) è d’altronde un anagramma di *père*.

⁵ Ponge ha fatto le scuole superiori al liceo Malherbe di Caen.

⁶ F. Ponge, *Pour un Malherbe*, Gallimard, Paris 1956, p. 87.

⁷ *Ib.*, p. 164.

⁸ In francese *objeu*, condensazione di *objet* (oggetto) e *jeu* (gioco). In italiano per conservare l’assonanza al termine oggetto ho scelto di comporre due termini in uno in modo da ricostruire il gioco di parole.

⁹ Cf. F. Ponge, OC, Tome II, Ed. Bibliothèque de la Péiade, 2002, p. 309.

¹⁰ *Ib.*, tomo I, p. 337-445.

All'inizio del percorso ottiene un "og-g(ioch)etto" cioè un concerto di vocaboli, un mondo verbale, un semplice campo testuale che fa scomparire l'autore e l'oggetto referente.

Il padre sotto terra ha raggiunto le radici delle parole e delle cose che ri nascono dal suo Nome per metaforizzarlo in oggetto, un *prés*. È tutto l'interesse del discorso poetico riuscito. Maneggiando la lingua, il sintomo giunge al poeta perché non sa sbarazzarsi della verità. Ma qualunque siano le seccature con cui rischia di doversi prendere per il bavero, ciò non impedisce di continuare a tessere le sue poesie elevando il suo sintomo alla dignità del *sinthomo*. Quello di Ponge consiste nel nominare tutte le cose mute.

Questo maneggiamento del sintomo non manca di toccare la dimensione fallica presente nel significante *prés*. Questa dimensione è proprio il momento cruciale di ogni cura in cui la funzione fallica, del tutto contingente, cesserà di non scriversi. Ma il punto di cessazione che importa al poeta è ben altro, ciò che è implicato in tutta la sua stessa poetica.

Il punto di cessazione con Francis Ponge - Ogni poeta mira in effetti con la sua poetica a un punto di cessazione che per lui è del tutto singolare. Una volta che l'ha reperito egli non ha tregua di girargli intorno per tentare di nominarlo, come lo sottolinea Jean-Claud Milner.

Vediamo ciò che succede con *La Fabrique du Prés*. Questa poesia (scritta tra il 1960 e il 1964) inizia con quello che Ponge chiama "il temporale originario (che) ha lungamente parlato, rimproverato (in lui)", "Linguaggio originario". È il risultato della sua prima percezione di un prato (*prés*) ben preciso, situato tra "la rupe e il ruscello". "Non so perché fui colto da una sorta di entusiasmo segreto, calmo (tranquillo)... Seppi immediatamente che questa visione avrebbe dimorato tale e quale, intatta nella mia memoria. E dunque bisognerebbe tentare di dirla. Per comprenderla? - Comprendere non è la parola. Per tentare di conservarne il godimento presuntivo e di perpetuarlo".¹¹ Questo è il godimento delle parole, che, attraverso descrizioni e definizioni, culmina in nominazioni. Questo iniziale temporale è accompagnato da un'intuizione originale, quella della parola *prés* (dal latino *pratium*), *prêt* (pronto), *près* (vicino), *prai* (da *prairie*, prateria) *paré*, *prés-paré* (dal latino *paratume*). Queste sono originali onomatopee da cui non si tratta di uscirne, dunque bisogna entrarvi.

¹¹ F. Ponge, O.C., tome I, p. 488.

La poesia inizia, si costruisce e si chiude su questi fonemi. Attraverso tre accenti, grave, acuto e circonflesso, senza parlare dei puntini sulle “i” in *prairie* sinonimo di *prée* che è un *pré* (prato) fiorito.

Pré è un prefisso, il prefisso dei prefissi. Per Ponge esso sciamia dalla sorte in ogni verbo e in tutta le lingua. È anche un participio passato, un corridoio piacevole, un divano per il riposo, la verde incarnazione della pioggia, una colazione di ragioni, e per questo pronta, preparata per la natura, tra lo stato solido e lo stato liquido.

Pré è anche un avverbio, *près*, vicino alla rupe e al ruscello, all’uomo e all’animale, all’acqua, al vegetale e al minerale.

Il *pré* è un “modo d’essere”, “un modo di morire” e “di rinascere”, “è un modo di perpetuazione particolare”.

È una coniugazione perfetta tra l’orizzontalità della superficie e la verticalità dell’erba. Per l’uomo è anche il luogo del duello. “Insomma *per giungere a una perfetta (alla più perfetta orizzontalità) vi arriverete in piedi, poi incrocerete le spade oblique per giungere – in fine – alla più perfetta orizzontalità (dapprima per le cure del vostro nemico) poi (per le cure del vostro amico) da sotto*”.¹²

È così che il prato (*pré*) nutre sottoterra e fa rinascere. Per il nostro poeta è la tomba per eccellenza. Una tomba da dove rinasce oggetto, og-gioia. Caricato di tutta una consistenza viene in seguito svuotato e diviene un accento che costituisce la causalità per il soggetto. In cosa l’oggetto è la poetica al di là di ogni significante che veicola.

La smania dell’espressione punta a svuotare ogni oggetto per nominare una mancanza che è al cuore di questo vortice linguistico.

“Il linguaggio non è che un *ornure*” (*Sém. XXII, in Ornicaire?*, p. 106) ci dice Lacan. Un ornamento di quest’oggetto osceno. È ciò che riassume nel modo migliore il “farne a meno, servirsene” del Nome-del-Padre. Di fatto è che nel momento in cui ce ne sappiamo servire, significa letteralmente che ne facciamo a meno.

“Il poeta è mangiato dai versi” nota Lacan. Meglio di così non si può parlare di Ponge e della sua *Fabbrica*.

“L’og-g(ioch)etto”, “L’og-gioia”, “Quella che funziona da sé”, è una struttura un insieme metaforico-metonimico, una fabbrica di oggetti *a*. Una volta che vi si accede si produce “una specie di trasmutazione”.¹³ È un godi-

¹² F. Ponge, O.C., tome II, p. 460.

¹³ *Entretiens, Op. cit.*, p. 190.

mento possibile e permesso, un più-di-godere. “C’è qui una sorta di morale che consiste a dichiarare che occorre che si produca un orgasmo e che questo orgasmo si produca per il genere di confessione e di proclamazione che sono solo ciò che sono, che ci sia una sorta di tautologia”.¹⁴ L’orgasmo è avvenuto tra le parole, di cui sono stati trovati i nomi.

Poetica - Ciò che caratterizza la poetica è circoscrivere e girare intorno al punto che non cessa.

Per Mallarmé si tratta di nominare, di compensare la mancanza che si trova nella lingua “dando un senso più puro alle parole della tribù”.¹⁵ Tramite la via della fonìa. Insomma si tratta di uscire da un linguaggio utilitaristico e giornalistico per accedere a un godimento gratuito “abolisci il ninnolo di vacuità sonora”.

Yves Bonnefoy reperisce il limite che non potrebbe oltrepassare. Ed è *Le Leur du seuil*,¹⁶ del quale si fa allocco per accedere all’*Arrière pays* in cui trova riposo dall’evidenza.

L’amor cortese tenta di dire questo inaccessibile che è la Dama amata.

Ogni volta vi è la ricerca di far cessare questa mancanza che per lui non cessa di non scriversi. È questo che in Francis Ponge fonda la “smania dell’espressione” che passa da un oggetto a un altro.

*L’analista - il poeta*¹⁷ - L’analizzante si iscrive a partire da un S1 che lo divide nel discorso analitico ($a \rightarrow \mathcal{S}$) in nome dell’amore che lo porta sul sapere.

Il poeta, egli, viene trasportato dall’amore delle parole, attraverso le quali vela “il non rapporto sessuale”. Con l’uso delle parole egli non cessa di voler congiungere S1 e S2 per produrre un piccolo a . Il matema del suo discorso potrebbe allora essere: ($\mathcal{S} \rightarrow a$), si trova diviso dall’oggetto che ha prodotto e non dal significante. “Un oro agonizza” ci dice Mallarmé per parlare del tramonto. “L’occhio dell’erba” nota Ponge per nominare la rugiada e per farci ricordare “quel temporale iniziale” dal quale tutto ha avuto inizio.

Da cui la grossolanità, la pesantezza, la stasi del discorso del primo e la leggerezza di quello del secondo che può fare a meno del Nome-del-Padre per servirsene.

¹⁴ *Ib.*, p. 190.

¹⁵ S. Mallarmé, O.C. Bibliothèque de la Pléiade, tome I, p. 38.

¹⁶ Y. Bonnefoy, *Le Leur du seuil*, Mercure de France, Paris 1975.

¹⁷ A. Di Ciaccia, “Psychanalyse et poésie”, in *Quarto*, n. 80-81, 2004

Possiamo parlare di poetica dell'analista? Quella di Lacan in ogni caso si fonda sulla sua invenzione dell'oggetto piccolo *a*.

Evidentemente tra le due pratiche c'è un chiasmo poiché sono entrambe delle pratiche della lettera.

Questo opera in nome di una libido divenuta oggetto che interroga, traccia, progredisce, perpetua.

Joseph Attié

Politica

Postmodernità e Nome-del-Padre

“[...] la psicoanalisi è essenzialmente ciò che reintroduce nella considerazione scientifica il Nome-del-Padre [...]”

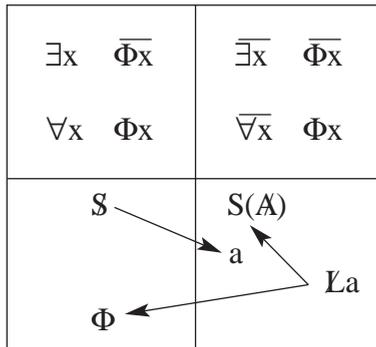
J. Lacan, *La scienza e la verità* (Scritti, p. 879).

Il tema che riguarda il declino o eclisse della funzione paterna si ritrova molto presto negli sviluppi di Jacques Lacan, già annunciato nei testi freudiani, come ad esempio, *Il disagio della civiltà*.

Senza entrare in precisazioni sul termine ‘postmodernità’ – compito anche troppo difficile che eccede la portata della presente comunicazione – possiamo pensare, dal punto di vista della psicoanalisi, che questo declino della funzione paterna ne costituisca uno dei suoi tratti.

C’è in Jacques Lacan – in quel reintrodurre nella considerazione scientifica il Nome-del-Padre così come viene esposto ne *La scienza e la verità* – un’anticipazione che permette di intravedere – attraverso le formule della sessuazione - il riassorbimento e la dimostrazione dei profondi cambiamenti suscitati nella decade successiva alla loro formulazione, cambiamenti che oggi vanno molto oltre le conseguenze che era possibile prevedere anni fa, ma che, tuttavia, erano già presenti in quelle formule.

Per motivi di spazio non potrò esaurire molte delle questioni, ma ciò può stimolare altri a indagare su queste opacità. Le formule trascritte sul Seminario *Ancora* sono le seguenti:



Possiamo fare su queste formule le seguenti considerazioni:

(a) In questo schema la proposizione universale affermativa, $\forall x\phi x$, che chiamiamo B, che per negazioni successive diventa:

$$\begin{aligned} - [B] & \dots (\exists x \overline{\Phi x}) \\ - [-B] & \dots (\exists x \overline{\Phi x}) \\ - [- -B] & \dots (\forall x \Phi x) \end{aligned}$$

Dunque, c'è implicito un movimento secondo le lancette dell'orologio che va da $\forall x\Phi x$ a $\overline{\forall x\Phi x}$ (o da B a $-(\neg B)$).¹

(b) Se mettiamo in correlazione la parte inferiore delle formule con la parte superiore, troveremo – senza che ci sia un isomorfismo assoluto – che Φ è in relazione con $\forall x\Phi x$. “Il fallo è dunque quel qualche cosa che Freud presenta come la chiave dell'*Untergang* dell'Edipo. Dico ‘cosa’ e non ‘oggetto’, perché è una cosa reale, non ancora simbolizzata, anche se lo è in potenza” (*Sém. VI*, in *LP*, n. 5, p. 106).

D'altro canto, proseguendo con il lato uomo, il § non è altra cosa che l'effetto dell'incidenza del Nome-del-Padre sul Φ , vale a dire, riprendendo la citazione di Lacan, quando ciò che è simbolizzabile in potenza già è stato simbolizzato; Nome-del-Padre che Lacan situa come $\exists x\overline{\Phi x}$.

Passando al lato donna, il S(A) corrisponde al $\overline{\exists x \Phi x}$, e da parte sua, il $\mathcal{I}a$ con il $\overline{\forall x\Phi x}$.

(c) La funzione paterna in se stessa è una negazione dell'onnipotenza dell'Altro (ciò che abbiamo registrato come -B rispetto a B).

Nel Seminario *Ancora* Lacan afferma: “Anzitutto [...] tale funzione trova il proprio limite nell'esistenza di una x per cui la funzione $\Phi x: \exists x\overline{\Phi x}$ è negata. Sta qui ciò che si chiama funzione del padre –, donde procede per negazione la proposizione $\overline{\Phi x}$, il che fonda l'esercizio di ciò che grazie alla castrazione, supplisce al rapporto sessuale – in quanto questo non è in alcun modo iscrivibile. Qui dunque il tutto riposa sull'eccezione posta come termine su ciò che questa Φx nega integralmente” (*Sem. XX*, p. 78).

Più precisamente, si tratta di una negazione che, come le grandezze negative della riflessione kantiana – nel senso di ciò che Kant denomina reale contrapposizione – opera come quel qualcosa che in se stesso è realmente po-

¹ La temporalità che introduce Lacan permette inferire che $-(\neg B)$ ormai non è uguale a B come sarebbe nella logica classica, atemporale.

Da ciò possono derivarsi molteplici temi di interesse -che fanno parte di un altro lavoro- impossibili di affrontare in questa sede.

sitivo poiché circoscrive il godimento delimitandolo: vale a dire, dando al $\forall x \Phi x$ (che risponde al Φ della parte inferiore sinistra della formula) una grandezza.

(d) Riprendendo il tema con il quale abbiamo iniziato – il declino dell'autorità paterna – cosa succede con queste formule se si negativizza quella che Lacan designa come la funzione del padre?

Oppure se la sopprimiamo, come dice Jacques-Alain Miller: “Cosa è la sparizione del virile? È ciò che rimane della formula della sessuazione maschile se obliteriamo la parte sinistra della formula. Allora rimane semplicemente il tutti, tutti insieme, il tutti lo stesso della democrazia”.²

Oppure, seconda opzione, non necessariamente contrapposta: se si negativizza l'esistenza di una x che nega la funzione, ossia, se si negativizza la regolazione paterna che abbiamo denominato $-(B)$, troviamo anche nel lato maschile delle formule, $\exists x \overline{\Phi x}$ il $(-(-B))$ che appartiene al lato femminile, ossia il $S(A)$.

Vale a dire che, oltre il tutti, tutti insieme, vediamo che sul lato sinistro, la S del soggetto, tende a sparire e, a sua volta, il $S(A)$ occupa il suo luogo.

In questo modo si separa il soggetto dalla referenza fallica e, d'altra parte, dalla formula fantasmatica. Ora a , come imperativo di godimento, comanda la scena.

In sintesi: sul lato maschile rimangono, da una parte, i due mandati totalizzanti: il ‘per tutti’ e il ‘non c'è nessuno che non’, ma adesso mancanti della funzione di agente che è fattibile attribuire al Nome-del-Padre. Ciò equivale alla circolarità senza fine del discorso che Jacques Lacan chiamò capitalista: ponendo il veto al punto di ancoraggio che costituisce la funzione paterna, ormai non funziona la barriera di fronte a ciò che non cessa di non scriversi.³

Se il discorso psicoanalitico è il rovescio del discorso del padrone, ci sarà un rovescio possibile della sua modificazione?

D'altra parte si mette in evidenza (per stare $S(A)$ anche da quel lato) la devirilizzazione del godimento maschile del quale parleremo nel paragrafo (f).

(e) Questo riunire – nel lato maschile – il $\forall x \Phi x$ e il $\exists x \overline{\Phi x}$, questa duplicazione dell'esclusione della differenza e, ovviamente, anche l'esclusione

² J.-A. Miller, “Buenos días, sabiduría”, in *Colofón* n. 14, 1996, p. 36.

³ Dicendo che il soggetto tende a sparire, si presenta allora un'apparente contraddizione con la formula del discorso capitalista in cui il S è l'agente. Ma appunto, in questo discorso, il soggetto compare slegato delle sue determinazioni inconse. Già non è un soggetto dell'inconscio ma un soggetto fuori discorso, assoggettato al godimento.

dell' $\$$, spiega ciò che è stato annunciato da Jacques Lacan: la tendenza nelle società attuali ai processi di segregazione e di annichilimento nella misura in cui viene potenziato il 'per tutti', la tendenza all'invocazione al Dio oscuro, alla recrudescenza dei fondamentalismi o, chiaro e tondo, come egli esprime nell'*Introduzione teorica alle funzioni della psicoanalisi in criminologia (Scritti)* (e in tante altre occasioni, basterebbe leggere – tra gli altri – i suoi Seminari *L'etica della psicoanalisi, I quattro concetti fondamentali o Il rovescio della psicoanalisi*: “Ed il solo *superio collettivo* che si possa concepire esigerebbe una disgregazione molecolare integrale della società. Vero è che l'entusiasmo in cui abbiamo visto tutta una gioventù sacrificarsi per ideali da niente, ce ne fa intravedere come possibile la realizzazione all'orizzonte di fenomeni sociali di massa che supporrebbero allora una scala universale” (*Scritti*, p. 131).⁴

(f) Riprendendo le conseguenze sul lato uomo, una volta avvenuta questa negativizzazione della funzione paterna, vediamo che già non lo situa in relazione all'una per una, ma nel luogo che dà consistenza a La donna come universale.

In questo modo, questo lato maschile viene caratterizzato da una certa sottomissione e verrebbe a corrispondere a ciò che Freud esprime ne *Sulla più comune degradazione della vita amorosa* e *Su un tipo particolare di scelta oggettuale dell'uomo* (*FO*, 6) in cui può essere apprezzato come tutte le varianti che include Freud abbiano come motivazione inconscia una sopravvalutazione dell'oggetto femminile o l'istituzione di un Altro. Possiamo sintetizzare dicendo che in entrambi gli articoli il riferimento centrale è indirizzato alla “costellazione materna”, alla madre come un Altro senza barra, cioè a La donna come Universale.

(g) Circa le conseguenze nel lato donna, se si parte dall'assunto della messa in sospenso dell' $\$$, essa si troverà senza il sostegno che le dà il fantasma maschile, rimanendo soltanto in relazione al Φ e al $S(A)$ – due nomi del reale - e con l'*a* dal suo lato come pura inerzia del godimento o tutt'al più, situandolo nella maternità - in correlazione, come si può osservare, con le conseguenze accadute nel lato maschile che ho sviluppato nel paragrafo precedente.

Forse, parafrasando Freud “...accetta quindi l'uomo in quanto appendice del pene” (*FO*, 8, p. 183).

⁴ Si dovrà anche considerare che se il 'tutto' si appoggia sull'eccezione, il suo annullamento ri-percuoterà sulla delimitazione del 'per tutti'.

Potrà una donna continuare a porre il veto all'universalità oggi raddoppiata?

(h) Se prendiamo seriamente ciò che espone Jacques Lacan ne *Le savoir du psychanalyste* (*Sém. XIX bis*) che ogni discorso in affinità con il capitalismo lascia da parte le cose dell'amore, sarebbe molto interessante indagarne le conseguenze.

Ne *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* si legge: "È questo anche a permetterci di capire che ogni riparo in cui possa istituirsi una relazione vivibile, temperata, di un sesso con l'altro, necessita l'intervento -è l'insegnamento della psicoanalisi - di quel registro medio che è la metafora paterna" (*Sem. XI*, p. 271).

Al di là dei denominati nuovi sintomi, oltre il deterioramento dei legami sociali, oltre la soggettività articolata con le leggi del mercato, oltre i cambiamenti nei due lati dell'iscrizione sessuale e il loro lungo eccettera di conseguenze, stiamo forse assistendo alla ritirata dell'Eros?

Jorge Yunis

Procreazione

“L’interrogativo *che cos’è il padre?*
Viene posto al centro dell’esperienza
analitica come eternamente non
risolto”
(*Sem. IV*, pp. 406-407)

Uno viene da due: a meno di passare per la clonazione, nella quale una donna può potenzialmente riprodursi a partire da se stessa. Bisogna effettivamente essere in due per fare un bambino. Ma con chi ciascuno lo fa? La donna che porta il bambino, e che lo metterà al mondo, l’ha fatto con l’uomo con il quale l’ha concepito, o si tratta di un altro, inconsciamente del proprio padre, del primo uomo amato, o di un amore impossibile? In ogni modo, avrebbe potuto essere un altro. Talvolta avrebbe dovuto esserlo. Perché proprio con quell’uomo? Quando si pensa al numero delle circostanze che sono state necessarie perché fosse lui, fino talvolta alle procreazioni medicalmente assistite, con il ginecologo che lascia talvolta il padre in secondo piano.

Perché dunque fare un bambino, talvolta a qualsiasi prezzo, come nelle procreazioni medicalmente assistite? Si conosce la funzione di supplenza che assume il bambino di fronte al non-rapporto che impone l’incontro sessuale, Nel rapporto dell’uomo e della donna, a partire dal momento in cui è consacrato, resta sempre una apertura beante (*Ib.*, p. 409). Questa apertura beante si ritrova lungo tutta la serie che va dalla procreazione alla nascita. Tra sessualità e procreazione, allo stesso modo che tra procreazione e gestazione, non c’è continuità. L’origine, la sessualità, la procreazione, la gestazione e la nascita mobilizzano degli universi soggettivi radicalmente eterogenei. La procreazione manca talmente di rappresentazione che ci si fa entrare tutto, a volte fino al delirio. Ecco il problema di ogni procreazione: “Il soggetto può sapere molto bene che copulare sta *realmente* all’origine di procreare, ma la funzione del procreare in quanto significante è ben altra cosa” (*Sem. III*, p. 346).

La procreazione ha di mira la parte di immortale nel vivente mortale.¹ Pensare la procreazione obbliga a pensare la morte nella vita, che sia quella che porta o quella che mette un termine: “Affinché procreare abbia il suo senso pieno, occorre anche, nei due sessi, che ci sia apprensione, relazione con l’esperienza della morte [...]” (*Ib.*). Nella procreazione, il rifiuto della morte fa da letto a tutti i deliri a contenuto procreativo, come dimostra Schreber, lui a cui manca “quel significante fondamentale che si chiama *essere padre*” (*Ib.*, p. 347). Questa affermazione non implica che si possa sapere veramente ciò che vuol dire essere padre nel senso di procreare, questione senza risposta: “l’addizione di questi fatti – copulare con una donna, che poi essa porti qualcosa nel suo ventre per un certo tempo, e che questo prodotto finisca per venire espulso – non perverrà mai a produrre il concetto di cos’è *essere padre*” (*Ib.*, p. 346).

La sessualità e la morte sono considerate dalla biologia come se fossero apparse insieme nell’evoluzione.² La morte potrebbe così essere vista sia come una condizione, sia come una conseguenza della sessualità, la quale conduce a poter procreare e riprodursi sotto forma dissimile e innovativa,³ pur restando presi in una condizione di esseri mortali. La procreazione implica l’altro. Anche se si può supporre all’origine dei tempi una preponderanza di un ordine matriarcale,⁴ la scoperta del ruolo della sessualità nella procreazione sarebbe stata all’origine dell’istituzione del patriarcato, poiché adduceva una filiazione paterna, simbolica, dissociata dal radicamento naturale della maternità nella gravidanza e nel parto.⁵ Le biotecnologie contemporanee della riproduzione vengono paradossalmente a rinforzare questa tendenza, permettendo di andare al di là di ciò che la biologia impone nella fabbricazione dei bambini, dissociando totalmente la sessualità dalla procreazione, allo stesso modo della procreazione dalla gestazione, lasciando ai soli riferimenti simbolici la possibile costruzione di una filiazione, riportando contemporaneamente in scena, in modo inatteso, le tesi della psicoanalisi.

Si potrebbe prendere l’esempio di una tecnologia di procreazione medicalmente assistita, l’iniezione intracitoplasmatica di spermatozoi (ICSI),

¹ Platone, *Il Simposio*.

² F. Jacob, *La logique du vivant*, Gallimard, Paris 1970.

³ A. Laganey, *Le sexe et l’innovation*, Seuil, Paris 1979, p. 28.

⁴ Vedi a questo proposito il riferimento fatto da Jacques Lacan a Bachofen a proposito dei matriarcati ovunque soggiacenti alla cultura antica. (*Complessi familiari*, p. 46). Vedi anche “[...] le tracce universalmente presenti e la sopravvivenza estesa di una struttura matriarcale della famiglia [...] l’ordine della famiglia umana ha dei fondamenti sottratti alla forza de maschio” (*Ib.*, p. 36).

⁵ H. Altan, *L’utérus artificiel*, Seuil, Paris 2005, p. 128.

che mira, in particolare, a ovviare alle sterilità maschili, con uno spermatozoo prelevato direttamente nel canale deferente o in un frammento di testicolo. Ecco una tecnica in cui il padre può essere infine considerato come certo. Curiosamente, ciò che insegna la clinica, è che non è così. Il soggetto si arrangia per ristabilire un padre incerto, spostando il dubbio sulla paternità verso un dubbio sulla scelta dello spermatozoo. Un padre immagina che si sarebbe potuto scegliere il milionesimo che avrebbe dato una patologia genetica. Cosa che è il colmo per qualcuno che soffre di oligo-azospermia. Un altro resta perplesso all'idea della persona che ha scelto lo spermatozoo, immaginando una laboratorista frettolosa, presa dalla prospettiva di un appuntamento galante, che, con una pipetta tenuta distrattamente tra le dita dalle unghie colorate con il tintinnio dei suoi braccialetti che si agitano ai suoi polsi, decide del futuro bambino scegliendo questo piuttosto che quello. Certi padri parlano anche dell'ICSI, che è una procreazione autologa, cioè che rispetta la filiazione biologica, come se si trattasse di una inseminazione tramite donatore, eterologa, vivendo questa tecnica come se lo spermatozoo implicato non fosse il loro. Altri ancora immaginano un errore, sempre possibile, dell'équipe di medicina della riproduzione, che avrebbe incrociato due campioni. Tutto accade dunque come se avessero bisogno di ristabilire il padre come incerto, come se non ci potesse essere funzione paterna, operazione del Nome-del-Padre, che su un fondo di incertezza biologica.

Questi elementi clinici sono ricchi di insegnamenti. Essi mostrano fino a che punto nessuna risposta già fatta, ivi compresa quella uscita dalla realtà, viene a dare la soluzione alla domanda cos'è un padre. Questa domanda resta fundamentalmente irrisolta. Si potrebbe anche dedurre che è in quanto questa domanda resta senza risposta che la funzione paterna può dispiegarsi e operare. È ciò che questi padri inventano loro malgrado in queste situazioni, come se la certezza biologica della loro paternità sbarrasse loro la strada della messa in opera della funzione paterna.

Il ruolo del padre nella procreazione sembra dunque dover restare enigmatico. Vi si potrebbe vedere una sopravvivenza del diniego che ciascuno opera della sessualità dei propri genitori (*FO*, 5, pp. 451-470). La sola coppia nell'inconscio, è quella del padre e della madre, non quella dell'uomo e della donna. Il legame tra sessualità e procreazione resta un mistero che circonda le teorie sessuali infantili, prodotte dall'insaziabile attività di ricerca del bambino riguardo alla sua impensabile origine sessuale, teorie infantili che, del resto, circondano il sesso. Per il soggetto, l'idea di essere

nato da una tale pratica resta impensabile, questi preferisce immaginare qualunque cosa piuttosto che essere un prodotto della sessualità che viene al mondo *inter feces et urinas*. Soggettivamente, egli non può pensarsi uscito dalla sessualità di un uomo e una donna, che, in più, facendolo facevano altra cosa.⁶ Egli inventa tutte le finzioni possibili, piuttosto che una spiegazione sessuale.

È così che, sul piano soggettivo, si potrebbe dire che siamo tutti veramente nati, fantasmaticamente, dalla procreazione medicalmente assistita! Questo spiegherebbe anche la tendenza a rifiutare questo tipo di tecnica che paradossalmente svela, circondandola, il ruolo della sessualità nella procreazione. È ciò che fa sì che anche le teorie sessuali infantili inconsce marchino in modo preponderante gli effetti soggettivi che le tecnologie artificiali comportano, divenendo così la causa materiale di ciò che il soggetto manifesta, cioè che si ha troppa tendenza a ricondurre alla realtà della tecnica utilizzata. Per ogni soggetto, uno per uno, le cose sono determinate ben al di là del laboratorio.

Si può fare la stessa constatazione a proposito del padre. Questi, come si è visto a proposito dell'ICSI, restaura il dubbio sulla propria paternità, come se non ci fosse funzione paterna possibile che in un al di là della realtà biologica di procreazione, sulla base di una incertezza. Si tratta di ritrovare le dimensioni di un desiderio enigmatico, che supera la volontà di avere un bambino a ogni costo, cosa che comporta che talvolta il desiderio non ci sia più. Il dubbio del padre sulla procreazione è dunque un dubbio liberatorio, che crea un vuoto, uno spazio per inventarsi in quanto padre, di fronte allo spuntare di un bambino che non realizza solo il legame tra un uomo e una donna, ma anche tra le generazioni.

L'ICSI, e la certezza biologica che essa implica riguardo alla procreazione, costituisce in effetti una falsa risposta a una vera domanda che persiste e insiste, quella di sapere cos'è un padre. Questo fatto clinico, rivelato in modo sorprendente dalle procreazioni medicalmente assistite autologhe, mostra fino a che punto la questione del padre, della sua funzione, è da situare in un al di là dell'orizzonte della procreazione.⁷ Essa deve restare irrisolta affinché la funzione del padre possa operare, non solamente per interporsi e fare da sbarramento al godimento contenuto nella relazione tra la madre e il bambino, ma

⁶ Per parafrasare Pascal Quignard, *Le nom au buot de la langue*, Gallimard, Paris 1993, p. 68.

⁷ “La posizione del Nome-del-Padre come tale, la qualifica del padre come procreatore, è un affare che si situa a livello simbolico” (*Sem. V*, p. 183).

anche per aprire uno spazio al bambino,⁸ per indicargli un'uscita possibile,⁹ una via al di là delle determinanti cui è sottomesso, ivi comprese quelle delle condizioni del suo concepimento.

François Ansermet

⁸ Cioè di fare che la madre resti una donna, “oggetto che causa il suo desiderio”, cosa che Lacan designa come il “compito paterno” (*Ornicar?*, n. 3, pp. 107-108).

⁹ Vedere a questo proposito lo sviluppo di Lacan sul terzo tempo dell'Edipo in cui mette l'accento su un padre che “[...] interviene per dare [...]”. Egli appare effettivamente nell'atto del dono”, che “permette e autorizza” (*Sem. V*, p. 208).

Psicosi

Lacan considera la clinica delle psicosi essenziale per la psicoanalisi, in mancanza della quale essa, ridotta alla clinica delle nevrosi, non risponderebbe né al suo ambito, né al suo oggetto stesso. Solo avendo fatto il primo passo verso la psicoanalisi è possibile parlare del Nome-del-Padre, il che implica che non lo si può trattare come si fa con un argomento in un corso.

Il Nome-del-Padre stabilisce la filiazione simbolica: insegna a fare i conti, nella misura in cui cifre e numeri fanno parte di una catena significante. Indica la destra e la sinistra, non secondo un codice ma secondo un'abilità e un'implicazione del corpo. Evita anche di confondere un guanto con una scarpa, indica anche quel che va bene, ciò che garantisce, come si direbbe, della validità di un passaporto. Servendosene possiamo subito indicare e far conoscere ad altrui delle distinzioni fondamentali, la cui mancanza provocherebbe delle insostenibili conseguenze per l'umanità: la cancellazione del legame sociale e il rimanere fuori discorso.

La via che Freud ha inaugurato per la psicoanalisi è segnata da uno stupore, da un arresto, davanti a manifestazioni incongrue che non si riducono a una mappatura neurologica. Esse si dimostreranno singolari, impossibili da mettere in serie secondo il desiderio entusiasta di un neurologo del XIX secolo. La singolarità, ecco la scoperta che apre la porta al senso e alle parole che prendiamo in carico. Ci si meraviglia allora dell'effetto creativo del sintomo in cui una soddisfazione radicale si dissimula in un modo così sottile che la decifrazione non lascia intatto un "lo so, però". Nel periodo freudiano il Nome-del-Padre non appare ufficialmente, appare però nelle funzioni, nelle stesse leggi che egli promulga, di ciò che vuol dire parlare. Ecco dunque che prende servizio, è necessario che tenga affinché si permettano delle distorsioni e dei giochi di destrezza. Il suo servizio sarà altrettanto quello del fallo che, senza concatenazione diretta allo stesso tempo permette che si instauri la catena significante. Il suo servizio è quello di un luogo di un Altro che dà accesso, autorizza e anche impone il gioco dei significanti, tanto che ci occorre un punto di ancoraggio senza uscire dai limiti del disegno finito. Freud, con

questa invenzione, anticipa i lavori di Jakobson, poiché legge in ascissa e ordinata sia le creazioni successive che l'enigma clinico.

Dunque è una pista che porta almeno su due ostacoli. Il primo è un ostacolo storico, l'avanzata e l'arresto freudiano della clinica delle nevrosi non arrivano a conquistare il mondo della medicina. Questo, in nome delle scienze esatte, ricusa un approccio marcato pertanto d'intelligibilità. Il secondo ostacolo è per noi molto più pregnante: cosa fare dei folli che entrano nelle categorie cliniche classiche delle psicosi? Un punto particolare di semiologia era stato reperito da molto, ossia i disturbi di linguaggio è l'opera un po' dimenticata di Seglas. Il luogo ordinatore, da cui si avanza e si iscrive il discorso del soggetto, sembrerebbe in fallo? Freud fa appello a un patto, a un tacito consenso, a un consenso al linguaggio. Bisogna che il soggetto abbia detto di sì al linguaggio. È qui che emergono le difficoltà. Dire di sì in prima battuta, autorizza e altrettanto invita al programma di dire di no per tutta la vita. Ma il sì c'era, radicale, senza correzione. Nel frattempo capita che questo "sì" fosse soppiantato, originariamente, da un rigetto assoluto, senza appello, da cui evidentemente trarremo le conseguenze sul linguaggio. Freud, nel 1911, pone in modo fondamentale, per noi, questa forclusione secondo la traduzione di Lacan, nel cuore stesso della psicosi. Pertanto non è che il soggetto non parli o che non capisca, ma il marchio di garanzia di fondazione, dell'Altro del linguaggio, non è iscritto da nessuna parte. Questa forclusione, mancanza del significante del Nome-del-Padre, non assicura più, non assicura la qualità del Discorso e del legame sociale. Questo mette in questione i fondamenti stessi del linguaggio umano e gli ancoraggi e le disgiunzioni della parola alla cosa. Questo chiarisce anche il sottile dispositivo che si stabilisce dall'emittente al ricevente, dispositivo che non avviene d'un getto, poiché le parole non sono delle pietre, benché possano far centro. Qui siamo negli anni 1953-1957. La forclusione del Nome-del-Padre traduce il solco che c'è tra nevrosi e psicosi. Ne consegue che la struttura psicotica non è comparabile a quella nevrotica, irrevocabile. Ogni meccanismo della nevrosi non si può dunque trasporre, neppure se edulcorato o accentuato. È un momento molto importante per la clinica, nella sua storia e nella sua pratica. Nel frattempo possiamo già dire che ci saranno degli slittamenti che non possono essere giustificati e argomentati che a partire da questa base o da questa data iniziale. Il soggetto, se c'è, è sotto lo *status* di una forclusione del Nome-del-Padre. Non rimestiamo troppo, dato che tiene, e a volte molto bene, cogliendo dalla società ciò che gli sembra meglio: buoni studi, buona educazione, un buon lavoro fatto bene, perché no? L'apparenza di padronanza sembra assicurata a condizione di non

uscire da un quadro. Si manifestano alcune inquietudini o angosce, eventualmente condivise dall'ambiente circostante, alcune originalità, qualche vincolo religioso, filosofico, perfino esoterico, oppure un mimetismo nei confronti della moda e nell'uso delle droghe. Apparentemente tiene, tuttavia facendo attenzione, senza stuzzicare troppo il vaso che ha una crepa.

La clinica della forclusione del Nome-del-Padre ha fatto meraviglie per la formazione di più generazioni di praticanti. Il concetto stesso di forclusione, il "non c'è", permette di imparare quel che c'è di primordiale sotto la dizione di Nome-del-Padre.

Fin da questo periodo vengono messi in luce due punti essenziali per la pratica. Da una parte, la clinica dello scatenamento apparirà come un vero rovesciamento nel modo di considerare ciò che la classica tradizione francese chiamava *bouffées* deliranti. Esse esplodevano in occasione di un incontro, di una congiuntura, e si enumerava tutta una serie di situazioni propizie a tali disordini. Nel 1957 Lacan introduce che l'incontro che si rivelerà sconvolgente attiene a "Un-padre venga a quel posto dove prima il soggetto non l'ha potuto chiamare". "Un-padre che si situò in posizione terza [...] nel campo dell'aggressione erotizzata" (*Scritti*, p. 573-574). Dunque questo concetto viene improvvisamente a designare e a inglobare tanto la differenza quanto l'aneddotica che costituiva motivo e argomento di belle descrizioni, in cui lo psichiatra, lettore di Flaubert e di Maupassant, esercitava la sua penna all'arte del certificato di collocamento. L'avanzata teorica, chiamata a partire dalla pratica, modificherà radicalmente la presa in considerazione del soggetto psicotico e eviterà, ancora oggi, delle catastrofi. Diciamo che abbiamo imparato a essere prudenti, fu insegnato che non si corregge il padrone dell'interpretazione: giocare con il significante in queste circostanze, non è prendersi gioco del paziente, attraversato da un godimento che gli viene da tutto e da ovunque, che sente come una possessione imposta al suo corpo, ossia che ne è sprossato? Un Nome-del-Padre di supplezza potrà focalizzare e temperare, in un fascio sopportabile, questo godimento devastante?

D'altra parte ricordiamo l'articolo stesso di Lacan ... *a ogni possibile trattamento...* A partire da lui verrà elaborata una clinica veramente nuova poiché essa non punterà più a intaccare il delirio, bensì al suo rispetto, alla sua stabilizzazione, al suo confort come creazione di un mondo in cui il soggetto possa vivere, un Nome-del-Padre di ripiego, un significante che non esaudisce né annulla la forclusione, ma che la tampona o che la maschera fino a considerare un'evoluzione secondo la modalità parafrenica.

Questa nuova clinica ha rivoluzionato le ospedalizzazioni, le cliniche a lungo decorso, assortite, che potessero diventare dei trattamenti medici coerenti ed efficaci. È lo sguardo sulla follia a essersi trovato chiarito, spiazzato, spostato da un'altra prospettiva. I clinici erano entusiasti, accorrevano, ponevano le loro questioni al momento degli incontri clinici. Il fenomeno era molto nuovo e diffuso per essere segnalato. Meriterebbe forse di essere risvegliato? Sarebbe una riconquista!

Osiamo una formula: radicare piuttosto che sradicare, in nome del rispetto che dobbiamo al sintomo, del lavoro del delirante nel suo delirio, di una restituzione al paziente della sua impresa vitale. A suo tempo fu una presa di posizione rivoluzionaria. Aggiungiamo che il progresso della psicoanalisi nella nostra società, progresso di moda, di curiosità e di cultura, si è tradotto in un afflusso di psicosi deliranti, o di psicosi non scatenate, non scomposte diremmo, negli studi degli psicoanalisti dove non ce li saremmo aspettati dieci o venti anni addietro. A volte li dissuadiamo in nome della medicalizzazione generalizzata e dell'inaccessibilità della psicosi alla guarigione tramite un lavoro analitico. Allo stesso tempo e grazie a questa apertura sul mondo, la lama che separa le psicosi dalle nevrosi si dimostra meno affilata. L'insegnamento di Lacan si appoggia allora sul nodo borromeo del Reale, del Simbolico e dell'Immaginario. Ora la psicosi può essere compresa come lo slacciarsi di questo nodo, la dispersione dei suoi anelli, il suo allentamento che lascia fluttuante, evanescente il suo punto virtuale, essenziale, di embricatura, detto piccolo *a*. L'immaginario prende il volo, la catena significante si frammenta, la metafora si coagula. Quanto al Reale, esso si impone fino a occupare tutto il terreno: urla alle orecchie e tortura il corpo. Il Nome-del-Padre sarà superato, non più concluso ma caduco e inutile? Assolutamente no: la supplenza che ha avuto successo "di un tentativo di guarigione" (1911) adesso è ciò che impedisce la dispersione, ma anche ciò che riannoda, tiene gli elementi della dislocazione.

Lasciate l'artista scrivere la sua partitura. Non state soprattutto troppo lontani da lui, poiché è un equilibrista sulla sua corda infinita. Vi pone i suoi passi, vi appone la sua nota. Tiene grazie a questa corda che, quarta, avvicina e contiene le altre tre. Ci sono tante risorse nella lingua che vi troverà ciò che gli è indispensabile per dispiegare a profitto della propria singolarità.

Con Lacan, dell'11 giugno 1975, "ciò che ne è del Nome-del-Padre oggi lo raggiungo con quello che conviene chiamare il *sinthomo*". Ci riguarda? Si perché il 13 aprile 1976, Lacan diceva già che "lo psicoanalista può concepirsi solo come un *sinthomo*".

Roger Wartel

Psicoterapie

Le psicoterapie è una delle pratiche costitutive di ciò che noi, oggi, chiamiamo il campo “psi”.

La sua unità è manifesta anche se varia. Vi si trovano degli “psi con lauree” che ricevono il loro titolo dall’Università - psichiatri e degli psicologi - e altri “con formazione” – psicoterapeuti e psicoanalisti – facenti parte di associazioni e scuole diverse. Ciò che li riunisce non è dunque un corso di studi – niente di comune tra il percorso universitario e quello più complesso che mescola transfert e cura personale allo studio teorico - ma una stessa idea della psiche concepita, al minimo, come altro dal riflesso del corpo in quanto organismo. A partire da questo i cammini, senza dubbio, divergono, ma molti, anche senza saperlo, si orientano riferendosi a quello che Freud a qualificato come inconscio.¹

Le psicoterapie dette relazionali sono le discipline del campo “psi” più vicine alla psicoanalisi, cosa questa che comporta qualche malinteso e confusione. Molte di loro si sono così, per lungo tempo, definite come psicoanalitiche mentre, nello stesso tempo, gli psicoanalisti non sapevano, sempre, come articolare chiaramente in cosa si distinguevano da esse. Se condividiamo, più o meno, certe referenze fondamentali come la parola, l’ascolto, l’inconscio, il transfert o l’Edipo, non ne facciamo però lo stesso uso. Non ci si può accontentare di considerare che l’una mira innanzitutto a guarire e l’altra a spiegare. La psicanalisi applicata punta anch’essa alla terapeutica, e nell’ultimo insegnamento di Lacan, questa ultima si distingue sempre meno dalla psicoanalisi pura.

Non bisognerebbe piuttosto sostenere che “terapeutica” si possa dire con più sensi: curare o guarire? Non è perché la seconda accezione prende talvolta il posto della prima che esse sono equivalenti. Testimoniano, al contrario, di un tutt’altro approccio del reale. La guarigione è un’idea che fa riferimento non alla nostra clinica ma a quella della medicina. Si basa su di una conce-

¹ J.-A. Miller, “La querre des palotins”, in *Quarto*, n. 82, 2004, pp. 70-71.

zione dello psichismo che prolunga l'organismo e che dunque ha a che fare, completamente, con il cervello, ma per niente con l'inconscio. Le pratiche che nel nostro campo vi si ispirano sono per forza di cose limitate a causa del fatto di riferirsi a qualcuno che pretende di sapere, e appartengono dunque al discorso del padrone. In materia di salute il medico è, in effetti, più competente del malato, il quale deve accontentarsi di soffrire. Colui che vuole guarire l'altro sarà quindi persuaso, e non a torto, di sapere al suo posto ciò che è, per lui, bene o male.

Il discorso analitico parte giustamente dal fatto di rigettare questa pretesa di sapere in anticipo quale sarà il bene dell'altro. Si accontenta di prendere posizione rispetto al male di cui patisce il soggetto, a causa di un sintomo troppo devastante. Rispetto al suo bene lascerà il soggetto decidere alla luce di quello che la cura gli avrà insegnato. Questo astenersi, che Freud definì come neutralità, non è passività pura. È al contrario il mezzo tramite il quale l'analista pone la sua azione al di là del senso costituito da questa opposizione bene-male e che rileva, quindi, il reale in causa.²

È in rapporto a tale questione del senso che i cammini divergono nettamente. Se la psicoterapia spera di assorbire il reale nel senso, sia esso sessuale, familiare o altro, la psicoanalisi invece non può trovare il suo compimento se non nel reperirlo nell'uso di ciò che non cessa di non scriversi. "È qui [...] che la psicoterapia, quale che sia, ha il fiato corto: non che non eserciti un qualche bene, ma per il peggio" (*RT*, p. 71). Il bene, all'occorrenza, è l'uso ragionato e ragionevole del senso che alleggerisce il sintomo, e il peggio, ciò che si rivela ribelle a qualsiasi guarigione, reale indomabile al quale il soggetto non può sfuggire. Questo reale può insistere in diverse maniere rendendo la guarigione caduca, la più radicale è evidentemente la reazione terapeutica negativa. La psicoanalisi si basa al contrario sul riconoscimento dell'incurabile. Incurabile che non implica nessuna rassegnazione, ma al contrario, quella forma singolare di cura che può costituire l'invenzione di un nuovo uso del sintomo, che non sia più devastante, ma produttivo, che può trovare un punto di ritorno in effetti di creazione.³ Nel privilegiare il senso, la psicoterapia resta quindi forzatamente nei limiti del Nome-del-Padre che fa punto di capitone.

² Si veda il testo di P. Malengreau, *Le neutre et le thérapeutique*, sul sito della *Rencontre Pipol 2: Effets thérapeutiques rapides en psychanalyse*, Paris 2005.

³ J.-A. Miller, "Psicoterapia e psicoanalisi" (*Paradigmi*, pp. 155-164).

Al contrario se ci si orienta in relazione al fuori senso, cioè il reale del sintomo, la psicoanalisi fa di questo stesso Nome-del-Padre uno strumento necessario, ma non sufficiente.

Si guadagnerebbe qualcosa anche nel disgiungere psicoterapia e psicoterapeuti. Se la prima resterà una disciplina incerta, legata a Freud in maniera parziale e singolare, molti fra i secondi hanno probabilmente una pratica che va ben oltre la teoria a cui essi fanno riferimento. D'altro canto, tra l'altro, la storia della psicoanalisi ha mostrato, e mostra ancora, che molti psicoanalisti sono talvolta molto lontani delle esigenze del discorso analitico...

Questo campo "psi", che, nella sua estensione più ampia, potrebbe quindi essere definito come freudiano e che ospita le pratiche più diverse, è insopportabile ai fautori dell'ideologia scienziata contemporanea. Questa è tanto fumosa quanto autoritaria. Non ha, innanzitutto, di scientifico che l'apparenza sotto le specie di un culto per la misura statistica... Ma la scienza non è scientismo. Se la prima si fonda sul rigore del ragionamento logico-matematico, essa non nasconde di forcludere il soggetto e ammette necessariamente dei limiti al sapere che produce. La seconda, invece, non è né ragione né ragionamento, ma passione quasi religiosa il cui sapere, foss'anche fittizio, è l'idolo, il dio oscuro. Oscuro perché non si capisce che cosa sarebbe un sapere senza ombra, senza reale né impossibile, se non un fantasma, a volte, grottesco e totalitario. In questo canovaccio, addestramento sul comportamento e sulla cognizione, qualificato dai loro servi come "psicologia scientifica", e medicine psicotrope si impongono senza altra discussione se non quella di convegni di esperti. Il discorso del padrone si troverebbe, infine, a realizzarsi senza opposizione, la salute pubblica sarebbe il suo pretesto e l'uomo neurale il suo profeta.

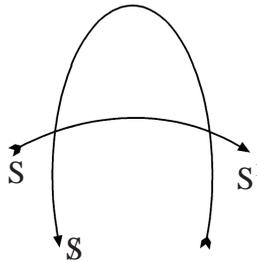
Lacan riconosce in questa lamentevole delirante congettura adattiva, in cui il topo rappresenta l'avvenire del genere umano, niente meno che il marchio dell'*american way of life*. Non vedeva forse, in questo modello di vita caratterizzato dal culto forsennato del nuovo che qualificava anche come astoricismo, l'ambiente più favorevole al conformismo e al behaviorismo di massa? (*Scritti*, p. 238).

Philippe Hellebois

Punto di capitone 1

Per sua ammissione, Lacan non fa linguistica ma “linguisteria” (*Sem. XX*, p. 18).¹ Sta allo psicoanalista, nel suo uso della linguistica, interrogare “ciò che consegue, per la definizione del linguaggio, quanto alla fondazione del soggetto” (*Sem. XX*, p. 16). Tra gli ostacoli incontrati per questo uso nella linguistica puramente saussuriana, Lacan rileva lo schema del doppio flusso (*Sem. III*, p. 310 e ss.) di cui il principio di segmentazione resta vago e soprattutto non risolve la questione del rapporto del significato con il significante che appare “sempre fluido, sempre sul punto di disfarsi”. Lacan elabora una risposta originale generata dalla psicoanalisi: il punto di capitone, cioè il nodo che arresta lo scivolamento del significato sotto il significante. Utilizzando questo termine da materassoio che designa l’annodamento del filo che, passando attraverso il materasso, ci indica che in un punto (un significante) del sistema del linguaggio altri significanti convergono e si incrociano, costituendo la graffa in cui “si annodano il significante e il significato”. Designa così l’elemento a partire dal quale si organizza il discorso, “il punto di convergenza che permette di situare retroattivamente e prospetticamente tutto ciò che accade nel discorso” (*Ib.* p. 318).

Il grafo del desiderio, nella forma più elementare (*Scritti*, p. 804) può essere considerato una rappresentazione del punto di capitone. La nozione ci appariva come solidale con il movimento di retroazione significante secondo il quale la significazione non si genera che nell’après-coup della chiusura della frase. Lo schema attesta che il punto di capitone si realizza interamente nell’ordine del significante.



¹ “[...] quello che faccio qui, cioè della linguisteria” (*Sem. XX*, p. 100).

La convergenza dei significanti in un loro punto suppone la struttura sincronica del linguaggio.² L'invenzione da parte di Lacan del punto di capitone si deduce dunque dalle esigenze inerenti al sistema del linguaggio che richiama (a differenza della lingua) una funzione di auto-chiusura. Sono dunque delle necessità puramente formali a fare del Nome-del-Padre il più importante punto di capitone dell'ordine simbolico. Nessuna dimensione ontologica prevale nella definizione della funzione del padre: il nome del padre è uno strumento. Questo sarà il *mainstream* della clinica forgiata da Lacan e inaugurata nel Seminario *Le psicosi*.

Questo Seminario ha uno scopo preciso: costruire il concetto di psicosi (al singolare) al fine di ordinare la molteplicità delle forme cliniche di psicosi così ben reperate nel campo della psichiatria. La psicosi al singolare, è la psicosi lacaniana la cui forma principe è, tramite la costruzione sistematizzata di una metafora delirante, la paranoia del presidente Schreber. Per questo Lacan trae le conseguenze della preclusione del significante della legge (il Nome-del-Padre) nell'Altro del significante (l'ordine simbolico). Ciò che si presenta all'interno del discorso come massa fluttuante di significazioni si organizza a partire dal punto di capitone. Questo è definito come un operatore logico di annodamento, che iscrive l'effetto del Nome-del-Padre nell'organizzazione significante del soggetto: supporta l'ordine significante, iscrive il significante della Legge nel linguaggio. La distinzione psicosi da una parte e nevrosi-perversione dall'altra parte, si costruisce a partire dalla presenza o dall'assenza di questo significante della Legge. Il Nome-del-Padre è o presente, o assente. Tra i due, non c'è terzo termine: non c'è *borderline*. Questa costruzione strutturale della clinica costituisce la base della *doxa* lacaniana. Si fonda su una logica delle classi e della discontinuità – non c'è né passaggio né gradazione tra le classi ma rottura.

Tuttavia la fine dell'insegnamento di Lacan a partire dagli anni '70, introduce altri riferimenti. A questo titolo, la *Conversazione di Arcachon* sugli inclassificabili della clinica, che si è tenuta nel 1997, è uno strumento prezioso elaborato nel quadro di una conversazione di Sezioni cliniche del Campo freudiano. Secondo la logica discontinuista che presiede la clinica del *Seminario III*, il principio di una clinica differenziale delle nevrosi e delle psicosi può formularsi "punto di capitone, sì o no". Ma l'insegnamento di Lacan non si limita a questa considerazione. Dice di più, come Jacques-Alain Miller lo sottolinea: "Allo stesso modo in cui generalizziamo la preclusione, è necessario certamente generalizza-

² A questo riguardo la linguistica di R. Jakobson apporterà a Lacan degli elementi teorici decisivi riconoscendo nel piano del significante i due assi della combinazione e della selezione.

re il Nome-del-Padre. Questo movimento è presente nell'insegnamento di Lacan. Così come lo inserisco qui, il punto di capitone generalizza il Nome-del-Padre. Ma è una abbreviazione: il punto di capitone di cui si tratta è più un sistema, un annodamento, un apparato, un cardine, che non un elemento" (*Arcachon*, pp. 125-126). Se il punto di capitone è un sistema, l'opposizione pertinente dunque non è più "punto di capitone, sì o no". Una tale osservazione è possibile solo se e solamente se, mettiamo in azione una logica della continuità, cioè una formalizzazione della clinica estendibile e modificabile, senza rottura, in cui non c'è più la classe che domina. Si tratta di una logica del più e del meno, della gradazione. Tra il punto di capitone che mette a punto la realtà del soggetto annodando significante e significato, e la sua assenza che produce degli effetti nebbia, di indistinzione, di difetto di messa a fuoco, c'è giustamente una continuità, dei passaggi, una gradazione ormai da studiare. Questa clinica, che fa appello all'annodamento borromeo dei registri reale, simbolico e immaginario, pone altrimenti lo statuto del sintomo. Se l'annodamento dei tre registri che assicura la stabilità dell'assetto soggettivo, può tenere senza l'appoggio del Nome-del-Padre, allora bisogna dedurne, ci dice Jacques-Alain Miller, un'equivalenza: $\Sigma \equiv NP$. "Questa formula è un principio cardine della clinica borromea. Che il nodo sia a tre o a quattro anelli, si tratta sempre di modi di mettere in opera l'equivalenza tra sintomo e Nome-del-Padre. Diciamo che un sintomo può assolvere la funzione di Nome-del-Padre" (*Ib.*, pp. 126-127).

La clinica dei nodi supera l'opposizione presenza-assenza per studiare la molteplicità degli annodamenti. Allora, come concepire il punto di capitone? Riveste due forme principali: il Nome-del-Padre, per la logica discontinuista, il sintomo nell'approccio continuista. Nel primo caso, il punto di capitone è un tratto distintivo pertinente, punto di capitone, sì o no, nel secondo è apparecchio. Cosa che suppone di definire questa apparecchiatura: "Dico apparecchio. Possiamo farne un concetto fondamentale. L'apparecchio del sintomo assicura l'articolazione tra una operazione significante e le sue conseguenze sul godimento del soggetto. [...] Io penso che bisogna assolutamente recuperare la connessione significante-godimento, ed è questo che il concetto di apparecchio del sintomo consente di fare" (*Ib.*, pp. 142-143). Tali osservazioni di Jacques-Alain Miller sono congruenti con la doppia articolazione tra significante e godimento di cui parla Lacan al margine del suo Seminario *Ancora*. Il significante fa da stop al godimento – lo limita, lo esclude e lo localizza come interdetto. È la tesi esplicita del *Seminario III*. Attraverso la costruzione della sua metafora delirante, quindi attraverso i giochi ordinati del significante, il godimento che invade sia il pensiero che il corpo di Schreber si pacifica. Ma

anche il significante *causa* il godimento. Questa tesi, impensabile negli sviluppi del *Seminario III*, interroga gli effetti del significante sul e nel corpo. Il sintomo definito in modo nuovo accoppia questi effetti del significante sul corpo vivente: effetti di godimento giustamente.

Questo cambiamento di prospettiva tuttavia non invalida la discontinuità strutturale nevrosi-psicosi, ma impone di considerare la diversità degli annodamenti all'interno del campo delle psicosi. Se il punto di capitone è presente nelle nevrosi come nelle psicosi, la sua struttura sul modo “non- Nome-del-Padre” è senza dubbio molto complessa (*Arcachon*, p. 206), ciò di cui Jacques Lacan si è sforzato di rendere conto attraverso il riferimento al nodo borromeo. Nel *Seminario Le Sinthome*, sviluppa questa questione clinica a proposito del caso di Joyce. Si pone la domanda: Joyce è folle? Ed esamina come Joyce ha potuto tenersi al riparo di una psicosi scatenata senza la tutela della metafora paterna. In effetti Joyce è preso da ciò che Lacan chiama la “carezza paterna”. Deve compensare un errore – Lacan lo nomina “colpa” – di annodamento delle tre consistenze reale, simbolico, immaginario. L'immaginario in questo nodo non si trova legato agli altri due registri, reale e simbolico, che qui si trovano solidali l'uno dell'altro. Lacan reperisce questo proprio nel rapporto molto particolare di Joyce con l'immagine del corpo, quando narra l'esperienza di una sorta di caduta del corpo dopo la famosa scena delle botte riportato in *Dedalus*: l'anello dell'immaginario scivola, Joyce sperimenta la fuga del suo corpo come una buccia. Lacan fa l'ipotesi che la correzione di questo errore di annodamento si effettua attraverso l'*Ego* “come correttore del rapporto mancante, cioè ciò che, nel caso di Joyce, non annoda borromeamente l'immaginario a ciò che fa catena di reale e d'inconscio” (*Sém. XXIII*, p. 152). Rileva anche in Joyce una *Urbild* molto forte dell'io, di cui testimonia la sua volontà di rendere celebre il suo nome proprio, da distinguere dall'immagine del corpo. Il fatto che in Joyce, l'idea di sé non sia supportata dal corpo come immagine, segna in lui una funzione tutta particolare, riparatrice, del questo *Ego*.

Il rovesciamento operato da Lacan circa l'articolazione punto di capitone/Nome-del-Padre, porta a ripensare la clinica a partire dalla psicosi come tavola di orientamento. Il Nome-del-Padre vi è rinviato nel suo statuto di capitonaggio singolare, niente di più che un sembiante, “sintomo del nodo mancato”.³

Christiane Alberti

³ Secondo la formula proposta da Jacques-Alain Miller nel quarto di copertina del testo J. Lacan, *Des Noms-du-père*.

Punto di capitone 2

“Il significante non fa che dare l’involucro, il recipiente della comunicazione, esso la polarizza, la struttura la installa nell’esistenza” (*Sem. III*, p. 310). Lacan, nella ventunesima lezione del Seminario *Le psicosi*, per illustrare questo proposito, ci ricorda il primo verso dell’*Atalia* di Racine: “*Sì, vengo nel tempio per adorare l’Eterno*”.¹

Per il fatto di essere inaugurate con un *sì*, *Andromaca* e *Ifigenia* hanno lo stesso avvio – questa frase mostra già tutta la sua complessità. *Sì* può fare funzione di semplice *schifter*, ma all’occasione vuol dire *no* o *forse*. Un *sì* all’inizio di una frase suggerisce sempre qualche *ma* nel suo seguito.

E se noi ci fermiamo al secondo termine *vengo*, ogni volta si fa strada un orientamento, una promessa di senso differente. È un carattere essenziale del significante di non essere isolabile. È necessario, perché la significazione si chiuda, perché essa si riveli in un effetto retroattivo, che noi siamo pervenuti al termine dell’enunciato. Nelle frasi interrotte, che assediano allucinatoriamente il Presidente Schreber, noi vediamo in modo drammatico la sospensione di ogni significazione stabilita e il suo carattere sconvolgente.

Il primo verso di *Atalia* offre dunque a Lacan il paradigma di questa retroazione. Bisogna che noi siamo giunti al termine dell’enunciato – *l’Eterno* – perché si sappia di che si tratta.

Ma l’analisi di Lacan si estende all’insieme della prima scena dell’opera teatrale. Abner uno degli ufficiali principali dei re di Judea, entra nel tempio di Gerusalemme, dove sta Joad, il grande sacerdote. Questi lo rende partecipe dei suoi timori di vedere quest’ultimo rifugio della legge di Mosè presto spazzato via da *Atalia*. Joad, mentre lo ringrazia, stigmatizza la sua passività. Abner esprime allora il suo abbattimento: gli Ebrei hanno disperato di Dio dopo gli assassini perpetrati da *Atalia* sulla sua posterità, i quali hanno messo fine alla discendenza di Davide. Niente renderebbe loro la speranza se non qualche miracolo. Joad, enigmatico, gli annuncia allora un segno prossimo di Dio.

¹ Racine, *Atalia*, atto I, scena I.

Seguendo riga per riga il tragitto del significante, Lacan mostra come, a partire da questa scena, Abner, senza tuttavia che gli sia stata fatta alcuna rivelazione, è stato preso all'amo da Joad in una maniera tale che, alla fine del dialogo, la sua situazione soggettiva si è completamente rovesciata, ed è divenuto lui stesso l'esca alla quale Atalia verrà ad agganciarsi. Egli lascia lo *zelo* ambiguo di cui faceva professione per unirsi alla truppa dei *fedeli*, all'insieme di quelli riconoscibili da questo tratto senza equivoco della fedeltà che è un'insegna di Dio stesso: questo "Dio fedele in tutte le sue minacce",² Dio sinistro e vendicatore, ma il cui timore sbarazza da tutti gli altri timori: "Temo Dio, caro Abner, e non ho altra paura".³ Questo timore di Dio è in questa scena il punto chiave attorno al quale il dialogo, nel suo progredire, si articola. La massa fluttuante delle significazioni viene ad ancorarsi, viene a convergere, per chiarificarsi retroattivamente, attorno a questo punto di capitone. Cos'è questo timore *di Dio*? Lacan sottolinea che la storia culturale di questo significante meriterebbe di essere ripresa e che la sostituzione di questo timore al timore degli dei è ben altro che un'invenzione da prete. Essa fonda l'amore rivolto a un significante là dove dei terrori multiformi e non localizzati regnavano senza riserve. In breve, essa suscita il desiderio come difesa contro il godimento. Sicuramente c'è in questo qualcosa che tocca direttamente Racine. Se il timore *di Dio* abita *Ester* e *Atalia*, le sue due ultime opere, la colera *degli dei* è un significante maggiore di tutte le sue tragedie anteriori da *La Tebaide* a *Fedra*.

Per quanto coercitivo, il timore di Dio, di un essere che non può esercitare le sue sevizie che tramite i mali che sono già presenti, è il contrario di un timore. Così vediamo Abner uscire dal tempio senza più tremare in nome di Atalia, con tutti i suoi timori mutati in coraggio determinato. "Quando l'ago del materassaio entrato al momento di *Dio fedele in tutte le sue minacce*, esce, è fatta, il giovanotto dice – *Vado a unirmi all'esercito fedele*" (*Sem. III*, p. 318).

Questo capitonaggio della significazione attorno a un significante primordiale, evoca a Lacan l'idea di una partitura musicale per rendere conto di ciò che è in gioco in questa scena. Già nel *Seminario I*, gli era venuta l'immagine di uno spartito come più adeguato a formalizzare il discorso rispetto alla divisione saussuriana del significante e del significato. Ritroviamo questo spartito nell'insegnamento di Lacan due anni più tardi sotto la forma del grafo di *Sovversione del soggetto*, in cui sono dispiegati i meccanismi della retroazio-

² *Ib.*

³ *Ib.*

ne significante. Nella sua “cellula elementare” – commenta Lacan – “si articola ciò che abbiamo chiamato il punto di capitone grazie a cui il significante arresta lo scivolamento altrimenti indefinito della significazione. [...] Di questo punto di capitone provate a trovare la funzione diacronica nella frase in quanto chiude la propria significazione soltanto con l’ultimo termine, ciascun termine essendo anticipato nella costruzione degli altri, ed inversamente ne sigilla il senso col suo effetto retroattivo” (*Scritti*, pp. 807-808). “[...] la struttura sincronica è più nascosta – prosegue – ed è lei a portarci all’origine. È la metafora [...]” (*Ib.*, p. 808). Se ne riconosce il meccanismo, nel testo di Racine, nella sostituzione del timore degli dei con il timore di Dio.

Questo timore di Dio è qualcosa di molto vicino all’idea di Padre, dice Lacan (*Sem. III*, p. 318). Qualcosa di vicino, dunque non del tutto la stessa cosa. Dal punto di vista del soggetto Abner, sarebbe più esatto leggere nel timore di Dio l’istanza dell’Ideale dell’Io, cioè la metafora che vettorizza il Nome-del-Padre seguendo gli sviluppi del Seminario *Le formazioni dell’inconscio*. Il timore di Dio mette Abner sulla strada maestra, quella che disegna il significante “essere padre”, come Lacan lo definisce alla fine del suo Seminario *Le psicosi*.

Negli anni ’70 Lacan torna a due riprese sulla sua analisi di *Atalia*. Nel Seminario XVII. *Il rovescio della psicoanalisi*, e nel suo testo *C’est à la lecture de Freud* donato a Robert Geogin. Ne *Il rovescio*, propone ai propri ascoltatori un lavoro a proposito del romanzo di Balzac *Il rovescio della vita contemporanea*. “Fate esattamente lo stesso di quel che, circa cento anni fa, avevo cercato di dare ai tizi ai quali parlavo a Sainte-Anne, a proposito della prima scena del primo atto di *Atalia*. Tutto ciò che vi colsero furono i punti di capitone. Non dirò certo che fosse un’eccellente metafora. Ma insomma, era questo S1 il significante padrone. [...] Era un modo per chiedere loro di rendersi conto di come qualcosa che si propaga nel linguaggio come un lampo possa essere leggibile, cioè si aggrappa e fa discorso [...]. Per quanto riguarda la psicologia, colpisce che non ce ne sia un pizzico che illumini come nel caso de *Il rovescio della vita contemporanea* [...]. È un piccolo montaggio che vale solo grazie ai suoi significanti-patroni” (*Sem. XVII*, p. 239 e p. 243).

L’altra allusione va nello stesso senso “Che ci si ricordi del modo in cui ho già designato nella mia analisi della prima scena di *Atalia*, ciò che è rimasto acquisito nella mia scuola con il termine di punto di capitone. La linea della mia analisi non andava a cercare nelle pieghe del cuore di Abner, o di Joad, e neanche di Racine, ma a dimostrare gli effetti di discorso tramite cui un resistente, che conosce la sua politica, giunge a prendere all’amo un collabora-

tore in vena di riscattarsi, fino a condurlo a far cadere lui stesso la sua padrona nella trappola, ottenendo in sostanza lo stesso effetto sugli astanti che l'opera teatrale in cui Sartre faceva schizzare fino al ritratto di Petain gli insulti dei suoi propri soldati, davanti a dei presenti che benedicevano il suddetto, ancora nelle proprie mani, di avergli risparmiato lo spettacolo di queste cose mentre esse accadevano".⁴ Altro lavoro da fare dunque, a partire da *Morti senza tomba*, opera teatrale di Sartre creata due anni dopo la Liberazione.⁵

Niente di ciò che è dell'ordine dell'intersoggettività, degli eventuali rapporti di amore o di odio tra Abner e Joad è decisivo in ciò che Racine ci presenta. Tutto poggia sul fatto che Joad, il grande sacerdote, fa saltare fuori al momento opportuno, l'asso-padrone seguendo la formula di Lacan del '56, cioè il significante-padrone del timore di Dio, tramite il quale il discorso fluttuante di Abner si trova calamitato, orientato, capitonato in modo tale che si opera in lui un completo rovesciamento. Noi assistiamo a un processo dello stesso ordine ne *Il rovescio della vita contemporanea* con l'iniziazione del giovane Godefroid nella Congregazione della signora Chanterie. Quanto a *Morti senza tomba*, essa ci presenta al contrario lo sbandamento di abietti miliziani di Vichy, quando vacilla l'immagine del padrone fantoccio, garante consumato della vigliaccheria.

La metafora del punto di capitone condensa infatti in due operazioni che Lacan comincia poco a poco a distinguere, e anche a separare: l'effetto di significazione e l'effetto di annodamento. E la riduzione del punto di capitone – non un'eccellente metafora – al Significante padrone è molto significativa, trattandosi del Nome-del-Padre, di un cambiamento di prospettiva nell'insegnamento di Lacan. Poiché un qualunque significante può essere chiamato in posizione di Significante-padrone, l'accento messo sull'ancoraggio attorno a un significante primordiale sfuma. Il significante-padrone in questo senso, è il "mito ultra-ridotto" (*Sem. XVII*, p. 117). Nessuna ragione da quel momento di identificare all'Eterno, il padre sul quale, nella religione, si chiude la significazione. Quanto all'annodamento, basterà il sintomo.

Yves Depelsenaire

⁴ J. Lacan, *C'est à la lecture de Freud*, in R. Georjin, *Lacan*, , Petit-Roeulx, Cistre, 1977 p. 17. Riedito in *La lettre mensuelle de l'ECF*, n. 102, 1991.

⁵ J.-P. Sartre, *Morti senza tomba*, Mondadori, Milano 1990.

Q come...

Quantum

Il termine latino *quantum*, il cui plurale è *quanta*, equivale a quantità (misura di una grandezza). Sebbene possa essere utilizzato senza traduzione, spesso è tradotto *soma* in portoghese, *monto* o *suma* in spagnolo, *quota* in inglese e portoghese e *Betrag* in tedesco. Termine erudito frequente nelle scienze a partire dall'*Illustrazione*, fu anche utilizzato nel secolo XIX dalla nascente neurologia per designare, in particolare, la misura di un eccitamento nervoso. Così apparve anche in vari scritti neurologici di Freud come parte dell'espressione "*quantum* di eccitamento nervoso". Tuttavia nei lavori freudiani della decade del 1890, e soprattutto negli *Studi sull'isteria*, questo senso fisiologico del termine comincia a coesistere, senza distinzione, con un senso apparentemente nuovo che avrà un posto fecondo nella psicoanalisi: quello di un "*quantum* di eccitamento psichico".

Tuttavia, il limite tra il modello neurologico e quello psicologico risponde, per Freud, a considerazioni pratiche dovute all'anelito di semplicità espositiva, non a una credenza nell'autonomia dell'ordine psichico rispetto al corporeo. Al dualismo ontologico cartesiano, Freud oppone, lungo tutta la sua opera, un dualismo soltanto metodologico che si basa su un radicale monismo ontologico. Dunque, la sostituzione di "eccitamento nervoso" con "eccitamento psichico" non risponde a un vero cambiamento di prospettiva sulla natura di tale eccitazione, ma piuttosto alla necessità pratica (metodologica) di cambiare di modello per descrivere con semplicità il comportamento di detto quantum. Perciò quando Freud parla di "*quantum* di angoscia" (si veda i lavori sulla nevrosi di angoscia) non designa qualcosa di diverso del quantum di eccitamento nervoso. Soltanto specifica che detto *quantum* comporta, per l'apparato psichico (e nei termini del modello adeguato per affrontarlo), un affetto particolare: l'angoscia. Lo stesso può dirsi rispetto all'espressione "*quantum* di libido", usata nei *Tre saggi*.

Gli scritti metapsicologici aggiungono solo una sottile distinzione tra affetto e quantità: l'affetto è il modo in cui viene percepita la quantità nella sua traduzione soggettiva, per così dire. In questo modo, il *quantum* di affetto

“corrisponde alla pulsione quando essa si è staccata dalla rappresentazione e trova un’espressione adeguata alla sua quantità nei processi che percepiamo come affetti”.

In conclusione, Freud non stabilisce una distinzione ontologica tra eccitazione nervosa, eccitazione psichica, affetto e libido, e quindi, se si sceglie per qualsiasi di queste quattro grandezze un’arbitraria unità di misura, le altre dovrebbero misurarsi nei termini della stessa unità, e il *quantum* di qualsiasi di loro designerebbe allora il numero di volte che l’unità di misura dell’eccitazione entra in un determinato *quantum* di eccitamento (o di affetto o di libido).

Si deve avvertire che nell’opera freudiana quel numero di volte non deve per forza essere intero; il *quantum* può variare in forma continua, non discreta (per salti). Nella scienza classica, l’energia era considerata come una grandezza che poteva prendere qualsiasi valore, e così lo considerava Freud. Tuttavia, con il secolo XX sorge la fisica moderna che dimostra che l’energia (allo stesso modo che un gran numero di grandezze) può variare soltanto per salti, in quantità discrete. In consonanza con questo, il termine *quantum* passò ad avere un senso inedito e rivoluzionario all’interno della fisica atomica a partire dalla decade del 1900, quando nasce la teoria dei quanti o fisica quantistica. Il nuovo senso scientifico del termine *quantum* ha relazione con la scoperta che certe grandezze non sono infinitamente divisibili, come la fisica classica supposeva, ma possiedono quantità minime assolute (i quanti), in modo che il suo valore è la somma di un numero discreto di quelle quantità minime.

Ma l’uso che Freud ha fatto del termine *quantum* non variò con il cambiamento di secolo, nonostante l’energia sia stata l’elemento centrale del modello economico freudiano. Detto uso scaturito prima della rivoluzione scientifica permane inalterato dopo il suo avvento, e quindi, deve essere escluso che esso abbia alcuna relazione con quello corrispondente alla scienza fisica.

In sintesi, quando Freud utilizza il termine *quantum* dobbiamo interpretarlo sempre come equivalente a quantità di una certa grandezza, senza che questa sia soggetta alle condizioni che le impongono le scoperte della scienza. È lo stesso uso che vediamo prosperare a partire dal *Progetto di una psicologia*. Il modello dell’apparato psichico freudiano fu sempre di carattere binario, indipendentemente dal fatto che fosse costituito da neuroni e quantità o da rappresentazioni e quanti di affetto: neurone e rappresentazioni sono elementi discreti (unità differenziali irriducibili), mentre quantità e quanti di affetto per Freud sono, invariabilmente, grandezze continue.

Lacan, invece, utilizza il termine *quantum* in un senso diverso. Già nel suo *Seminario IX* sull’identificazione caratterizza il *quantum* come un’inven-

zione, come quella degli numeri transfiniti, e lo fa in un contesto in cui, al vuoto dell'estensione cartesiana (che causava orrore a Pascal), oppone il vuoto dell'Altro, poiché "perché il Dio di Cartesio esista", dovrebbe manifestarsi "la sua volontà creatrice nel dominio delle matematiche. Tuttavia non è lui che ha inventato il transfinito, il *quantum*: siamo noi".

Quest'uso del termine *quantum* palesa quindi gli effetti della riflessione scientifica moderna, così come lo conferma la metafora che Lacan utilizza in *Kant con Sade* quando parla dei "Degli imprevedibili quanta di cui l'atomo amore-odio si marezza in vicinanza della Cosa [...]" (*Scritti*, p. 787): la connessione metonimica tra *quantum* e atomo sottolinea questa mutazione del senso del termine, sebbene ciò che è adesso caratterizzato come discreto (e non già come continuo) continui a essere, lo stesso che per Freud, un affetto. La quantificazione, vale a dire l'esistenza di elementi differenziali irriducibili, ricade allora sull'affetto e sul godimento.

Ciò riassume la principale differenza tra gli usi del termine *quantum* da parte di Freud e di Lacan: il *quantum* freudiano designa la quantità di una grandezza, e l'"energia" nel senso ampio e classico (non quantico) è caratterizzata dalla costanza, mentre Lacan usa il termine nel suo senso moderno, quantico, e con esso introduce in questo modo il carattere discreto del godimento.

In particolare, Lacan commenta in *Radiofonia* che "[...] il *quantum* di azione ci rimanda, con una contraspinta più corta di quel che si sarebbe attesa dalla fisica, l'effetto d'atto che si produce come cascate di una simbolizzazione corretta" (*RT*, p. 26). Per questa piega possiamo sottolineare una relazione tra il *quantum* (residuo dell'atto di simbolizzazione) e il Nome-del-Padre (agente di detta simbolizzazione).

Forse la migliore illustrazione di questo nesso è la relazione tra il significante paterno e il sintomo nel caso dell'Uomo dei topi. Nei suoi deliri ossessivi, questo soggetto aveva istituito una "valuta fondata sui topi", "tanti fiorini, tanti topi", e "A poco a poco il complesso degli interessi finanziari connessi all'eredità paterna venne tradotto in questo linguaggio, cioè tutte le rappresentazioni ad esso pertinenti vennero convogliate nella sfera dell'ossessivo e sottoposte all'inconscio mediante il ponte verbale 'Raten-Ratten'" (*FO*, 6, p. 49). Per questa via il significante "topo" entrò nella serie delle equivalenze falliche (denaro, pene, figlio).

Quest'analisi paradigmatica ci insegna che il godimento, come esperienza del corpo, cade sotto l'effetto di una quantificazione attraverso l'avviamento di un apparato simbolico che, facendo del significante padrone (topo)

un “uno” del godimento (anale in questo caso), è in grado di introdurre in esso una contabilità. Quell’apparato simbolico è il sintomo. Per questa via si realizza la trasposizione (*Enstellung*) del godimento all’inconscio (se confronti con ciò che Lacan afferma in *Radiofonia*). Il significante paterno, in questo caso *Spielratte* (“topo di gioco, giocatore d’azzardo”) è l’asse intorno al quale ruota l’apparato del sintomo.

Deve avvertire che la quantificazione così introdotta non comporta una misura del godimento, e non rinvia nemmeno a sua presunta misurabilità, poiché l’atto di contare non suppone necessariamente la messa in gioco del numero, come lo illustrano i transfiniti cantoriani, che Lacan paragona precisamente al *quantum* nel suo seminario sull’identificazione (*Sém. IX*). Infatti, il desiderio di Cantor ha dato consistenza a un’invenzione: quella di un modo di contare gli elementi di un insieme infinito senza il requisito del numero (si legga i corrispondenti commenti di Lacan nella *Proposta del 9 ottobre 1967*). Contare non significa allora misurare la quantità di elementi di un insieme (il suo numero), ma soltanto la possibilità di stabilire una corrispondenza “uno a uno” tra due insiemi. Ed è questo stesso ciò che l’apparato del sintomo realizza nel caso dell’Uomo dei topi: “tanti fiorini, tanti topi” designa la creazione di detta corrispondenza “uno a uno”, vale a dire un modo di quantificare il godimento che non suppone una sua misura.

Troviamo così una seconda differenza tra gli usi del termine *quantum* da parte di Freud e di Lacan: il *quantum* freudiano designa la quantità di una grandezza che si suppone misurabile per principio, mentre il *quantum* lacaniano non suppone la misurabilità della grandezza corrispondente (il godimento), ma soltanto la possibilità di introdurre in essa una quantificazione.

In conclusione, Lacan utilizza il termine *quantum* per designare il fatto che il significante paterno realizza, attraverso l’apparato del sintomo, la trasposizione del godimento all’inconscio e, per questo mezzo, introduce una quantificazione del godimento che collega l’esperienza del corpo con l’economia fallica.

In compenso, si può affermare che l’assenza, nell’Altro, del significante del Nome-del-Padre (la sua forclusione) impedisce, nelle psicosi, che l’apparato del sintomo compia tale trasposizione del godimento all’inconscio, e ciò, di conseguenza, rende impossibile la quantificazione del godimento e la sua significazione fallica.

Gerardo Arenas

R come...

Reale

Ed è a livello del padre reale in quanto costruzione di linguaggio, come del resto Freud ha sempre fatto notare. Il padre reale non è altro che un effetto di linguaggio e non ha altro reale. Non dico – altra realtà, poiché la realtà è ancora altro [...]. Posso anche spingermi subito un po' oltre, facendovi notare che la nozione di padre reale è scientificamente insostenibile. C'è un solo padre reale, lo spermatozoo e, fino a prova contraria, nessuno ha mai pensato di poter dire di essere figlio di tal spermatozoo

(*Sem. XVII*, p. 157).

Il Nome-del-Padre e le sue variazioni - Il Nome-del-Padre è un concetto privilegiato nell'insegnamento di Jacques Lacan. Il reale – insieme al simbolico e all'immaginario – è uno dei nomi con cui egli denominò i tre registri che strutturano la soggettività. Entrambi i concetti hanno subito delle variazioni lungo il suo insegnamento, tutti i due costituiscono un ambito famoso nella sua teorizzazione. Preciseremo le articolazioni tra nome del padre e reale.

Leggiamo sull'epigrafe che Lacan ha considerato così sul serio il padre nella sua concettualizzazione, che si è permesso persino di fare un *witz* per ricordare i miti e i riti che erano stati istituiti in suo nome. La confusione di un figlio che chiami padre il supposto spermatozoo che gli avrebbe dato l'essere si radoppia nella confusione intorno al padre che registra la teoria psicoanalitica.

Lacan ha operato una funzione di riduzione sul concetto di padre per precisare la sua funzione simbolica e limare gli effetti immaginari della dottrina: prima, come imago paterna, cominciò parlando del suo declino; dopo, come metafora paterna ridusse l'Edipo freudiano a un'operazione di sostituzione, di taglio sul desiderio della madre e sul suo prodotto, trasformandolo in una funzione significativa che, nella sua teoria, si chiama Nome-del-Padre. Poi teorizzò il padre come un sogno di Freud, e l'Edipo, come un mito freudiano, arrivando a dire che costituisce l'ultimo mito moderno. Quindi, sottolineò che non si trattava tanto del nome del padre ma piuttosto del padre del nome, mettendo in evidenza così la sua funzione di nominazione. Infine, Lacan pluralizzò l'Uno del Dio-Padre – fece riferimento ai nomi del padre – per precisa-

re la funzione di annodamento che determina il legame sociale che fa supplemento agli altri tre registri (immaginario-simbolico-reale) che, dicevamo, strutturano la soggettività.

Il reale della psicoanalisi - Lacan situò la psicoanalisi in consonanza con la scienza per dimostrare che la manipolazione del semblante che opera la clinica psicoanalitica offre un protocollo che dà accesso a un reale.

Sebbene nella prima parte del suo insegnamento Lacan teorizzi il reale psicoanalitico nei termini significanti (accesso al senso ultimo, o alla verità articolata come obiettivo della fine dell'analisi), nell'ultima parte, radicalizza l'opposizione tra ciò che può produrre senso e che si articola come significante, e il reale. Per quest'operazione, senso e verità corrispondono al registro del semblante, mentre che il reale rimane dall'altro lato della barra: R // semblante (*L'esperienza del reale nella cura analitica*, in LP, n. 27, p. 168)

Ma non meno decisivo fu la delimitazione del reale psicoanalitico – che determina l'orientamento di ogni analisi – dal reale della scienza. Specificamente, la clinica lacaniana si orienta sul trattamento del reale del godimento pulsionale del soggetto analizzante oltre i sembianti che lo ricoprono. Nella psicoanalisi, si tratta di far sì che l'analizzante, tramite un dispositivo di linguaggio, riesca a incidere sul suo modo di godere per curare le sue inibizioni, sintomi e angosce.

Il mito di Edipo dimostra che il reale è impossibile - A partire dalla tragedia di Edipo, il dramma particolare della specie umana viene designata con il nome del figlio: egli non sa ciò che fa. Da ciò si deduce un paradosso, poiché nonostante non lo sappia, egli è responsabile. L'ipotesi dell'inconscio determina delle conseguenze ineludibili per gli esseri umani, il regolamento di conti con il godimento ha un prezzo – che la teoria designa come castrazione – che ogni soggetto salderà a suo modo.

Nell'opera di Sofocle, il dramma del figlio sembra scatenarsi a partire da un incontro con un uomo – il suo ignoto padre, precisamente –, ma prima di quell'incontro c'è stato un altro, in cui l'oracolo di Delfi anticipava al protagonista – vale a dire, al figlio – ciò che già era stato scritto. La tematica dell'irrimediabile affascina, l'inevitabile configura una fonte del tragico. Ne *Edipo re* il godimento del figlio acquisisce la sua forma reale segnata dall'impossibile: parricidio, dopo incesto.

A partire dalla tragedia di Edipo, il destino del figlio è dovuto all'incontro accidentale con il padre - cioè, con il godimento nella sua faccia reale, im-

possibile -, ma dobbiamo sottolineare che quell'incontro era stato preceduto da un'altro con il linguaggio. Edipo, non soltanto dimostra il tratto impossibile del reale del godimento, ma inoltre rende conto dell'equivoco intorno all'agente: è il linguaggio "colui" che informava previamente del destino impossibile del godimento attraverso l'oracolo.

I paradossi del Padre reale

"Sono stati di certo visti gli orangutan. Ma di un padre della orda umana non si è mai vista la minima traccia".

(Sem. XVII, p. 137)

Il luogo che occupa il padre è essenziale in ogni analisi, non soltanto per il fatto che l'uomo è "figlio" del linguaggio. La questione del padre si introduce nel dispositivo analitico al di là della sua funzione di rappresentante della legge in nome della tradizione e sembiante privilegiato del simbolico. Al padre il nevrotico – vale a dire, il figlio – attribuisce varie soddisfazioni e godimenti eccentrici. È in questo punto che padre e reale (cioè, padre e godimento) sembrano ricoprirsi.

Qual è il godimento del padre?, quale sarebbe il godimento reale del padre come tale? Esiste un Padre reale che si faccia carico, non soltanto di proibire il godimento al figlio e di separare la madre dal suo godimento come tale, ma che inoltre goda in un modo eccezionale di tutte le donne volute? Questa domanda insiste con le sue molteplici variazioni sui lettini analitici e le viene data risposta dai fantasmi nevrotici.

Rispetto a questa questione del padre dell'orda primitiva – quello che si pretende essere il padre originale, padrone e signore dei miti di Darwin e di Robertson Smith cui si rivolse Freud nel suo saggio *Totem e Tabù* – Lacan formulò un altro delizioso *witz*: "Non è concepibile alcuna psicologia per questo padre originario. Senonché la presentazione che ne viene suggerisce la derisione, e non ho bisogno di ripetere ciò che ne ho detto durante l'ultimo seminario – colui che gode di tutte le donne, immaginazione inconcepibile, laddove sembra piuttosto normale rendersi conto che è già tanto bastare a una" (Sem. XVII, pp. 152-153).

Con l'insegnamento di Lacan possiamo dedurre i paradossi del mito freudiano del *Padre reale*:

– per privare i figli del godimento si introduce un padre-supposto-godere di tutte le donne (il Padre reale come agente della castrazione);

– un padre sarebbe stato efficace dopo essere stato assassinato dai figli (vale a dire, *post-mortem*);

– i figli soltanto saranno tali-figli-dopo aver ucciso il padre (per la costituzione della società fraterna, in nome del padre);

– il padre soltanto sarà tale-padre-dopo il suo assassinio, per l'ubbidienza regolata e retroattiva che gli dedicheranno i figli (persino potremmo dire che prima di quello era un orangutan, un primate).

Il riso di Lacan mette in evidenza le complicazioni freudiane – vale a dire, nevrotiche – con il padre e situa l'impossibile della presentazione del Padre reale.

Immaginare il reale, tale è il labirinto nevrotico. Soltanto la finzione, che segrega il fantasma e i sembianti che lo vestono, permette di immaginare che il padre sia reale e che goda a partire dalla eccezione in cui detto fantasma lo situa.¹ Ma sebbene il Padre reale esista soltanto nelle cogitazioni nevrotiche, ciò non indica che non esista il reale di un padre, poiché nonostante nessuno può essere analizzato in quanto “padre” o “madre”, un soggetto in analisi potrebbe confrontarsi con l'uso – vale a dire il godimento – che ha dato al sembiante paterno. Solo da ciò potrà essere isolato il reale del “suo” Nome-del-Padre.

Ernesto Sinatra

¹ Solo in alcuni scatenamenti delle psicosi incontriamo una eccezione. Lacan dimostrò nel suo primo insegnamento che in nessun caso la presenza non simbolizzabile di un padre nel reale provoca la rottura della trama immaginaria del soggetto e mostra in un modo selvaggio la forclusione del significante del Nome-del-Padre.

Realtà

Nel testo del 1938 intitolato *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu* Lacan introduce la funzione del Padre a partire dall'idea fondamentale che la pura naturalità dell'istinto sia da sempre presa nella rete della cultura che come tale non è una rete fuori dal tempo ma al contrario soggetta a trasformazioni e a stratificazioni sociali articolate. La realtà non appare strutturata sugli elementi della natura, ma si presenta come fabbricata dall'azione della cultura. La nozione mentale di individuo non può essere scorporata dalla sua esistenza sociale.

Per Lacan la realtà e il suo accesso soggettivo sono già dunque un prodotto culturale. Più precisamente l'accesso soggettivo alla realtà esige una trasformazione simbolica preliminare della supposta naturalità dell'istinto. Questa trasformazione viene enunciata da Lacan come una "prima sublimazione della realtà" che trova nel complesso edipico il suo prototipo fondamentale (*Complessi familiari*, pp. 43-44). Ora, questo binomio Padre e sublimazione è un binomio chiave per intendere un aspetto essenziale del rapporto tra il Nome-del-padre e la realtà.

È vero che in questo testo non compare ancora la categoria del Nome del padre e che, di conseguenza, la funzione paterna non si appoggia sul significante ma sull'Imago del Padre. Nondimeno è proprio in questo testo che Lacan stabilisce una connessione radicale tra Padre e realtà.

L'Edipo freudiano fa esistere il padre come fattore simbolico. Come complesso nucleare della nevrosi. Repressione e idealizzazione, sottolinea Lacan, costituiscono le sue polarità costitutive che danno al complesso la sua conformazione classicamente ambivalente: l'odio infantile per il rivale si mescola con l'idealizzazione della sua figura. È la funzione di congiunzione di Legge e desiderio che Lacan assegnerà alla funzione paterna: saper accordare e non opporre sterilmente il desiderio alla Legge (*Scritti*, p. 828).

La tesi di Lacan nel '38 è che la "grande nevrosi contemporanea" non è più in rapporto a questa centralità simbolica del Padre quanto piuttosto al suo disfaccimento. La realtà storico-sociale del 1938 è la realtà contrassegnata dal-

l'affermazione dei grandi sistemi totalitari: fascismo, nazismo, stalinismo. Mussolini, Hitler e Stalin appaiono come l'incarnazione delirante del Padre educatore schreberiano. Questa incarnazione sfocia nel delirio politico dell'Uno, del regime totalitario: il Padre primordiale è il Padre dell'odio razziale, della distruzione e della guerra.

Di fronte a questo trionfo nella realtà storica del Padre tirannico dell'orda, Lacan offre la sua interpretazione: questo rigurgito del Padre totemico e della nostalgia per la sua tutela assoluta è in rapporto al declino sociale del Padre. Le grandi utopie totalitarie appaiono cioè come modi drammatici di compensazione risolutiva dell'impotenza paterna.

Ma in realtà non fu lo stesso Freud a solidificare il riferimento al padre nell'Edipo proprio nel contesto storico e culturale della decomposizione della realtà sociale? Non è forse lo stesso Edipo di Freud una risposta nostalgica e sintomatica a questo nuovo teatro della realtà? Per un verso, dunque, la psicoanalisi contribuisce al declino dell'Ideale del Padre, delle sue versioni idealizzanti, ma, per un altro verso, la centralità assegnata all'Edipo come complesso nucleare delle nevrosi, non finisce forse per riabilitare proprio questo Ideale nella sua funzione normativa?

La realtà del totalitarismo è collegata da Lacan alla riabilitazione illusoria del potere ipnotico del Padre – potere che Freud stesso ha avuto modo di scandagliare ne la *Psicologia delle masse* –, dunque nel rendere possibile una convergenza assoluta di I con (a), che però in realtà non manifesta altro che quella tendenza alla morte, quell'aspirazione alla fusione con la morte, che connota la dimensione più radicale del rapporto del soggetto con l'Imago materna.

L'essenza del totalitarismo è la riabilitazione inconscia del potere folle di un Padre primordiale che si confonde con quello mortifero di un matriarcato arcaico. “La più oscura aspirazione alla morte” permea l'aspirazione totalitaria, “il miraggio metafisico dell'armonia universale, l'abisso mistico della fusione affettiva, l'utopia sociale di una tutela autoritaria” (*Complessi familiari*, p. 20). Per un verso, dunque, nel legame totalitario l'ombra del Padre cade sul soggetto, ma per un altro questa caduta avviene proprio come moto nostalgico di ricupero di una matrice perduta da sempre. Il padre primordiale del totalitarismo non è solamente il complemento folle del padre carente ma è anche il prolungamento del legame vischioso, di assorbimento reciproco con l'Imago materna.

Perché il quadro della realtà – per usare un'espressione che Lacan adatterà più tardi (*Scritti*, p. 550) – possa stabilirsi è necessaria una sublimazione costituente di questa “tendenza psichica verso la morte” come stigmata del-

l'ombra materna sul soggetto. È una delle tesi principali dei *Complessi*. La realtà non è già lì, a disposizione del soggetto. È necessario un movimento preliminare che renda possibile un accesso soggettivo alla realtà. È questa la funzione che Lacan assegna alla sublimazione. La nozione di sublimazione sembra qui anticipare il movimento dell'estrazione dell'oggetto (a) attraverso il quale Lacan ne la *Questione preliminare* mostrerà l'efficacia operativa della metafora paterna nel costituire, appunto, il quadro della realtà: l'imgo della madre "deve essere sublimata in modo da permettere che si introducano nuovi rapporti in relazione al gruppo sociale" (*Complessi familiari*, p. 18).

Questa "prima sublimazione della realtà" (*Ib.*, p. 43) come operazione simbolica costituente trova il suo prototipo nel complesso di Edipo. La separazione dal godimento mortifero dell'Uno della madre, dell'assorbimento reciproco con l'Altro, avviene grazie alla funzione paterna. In questo senso l'essenza della psicosi, scrive Lacan, è una "stagnazione della sublimazione" (*Ib.*, p. 59).

È questo il modo col quale Lacan rilegge l'identificazione primordiale al padre di cui Freud parla in *Psicologia delle masse*. La realtà si costituisce solo attraverso l'incorporazione dell'Altro. La sublimazione interviene qui come un'anticipazione teorica della nozione di separazione. Quando questo movimento di separazione non è reso possibile a causa di una non operatività della funzione paterna si verifica un "decompletamento" del gruppo familiare, un delirio a due, un incollamento immaginario che esclude l'Altro come principio separativo e conduce la dialettica della sublimazione verso una "stagnazione" inerte (*Ib.*, p. 31). La definizione della psicosi come "stagnazione della sublimazione" mostra in effetti come l'accesso soggettivo al quadro sociale della realtà venga ostacolato e reso impossibile dall'incombenza di una spirale identificatoria immaginaria con l'imgo materna come fattore di morte.

Quando l'imgo materna non è trattata dalla sublimazione paterna essa diventa "fattore di morte". La forza sublimatrice dell'Edipo consiste dunque nel separare il soggetto da un godimento fusionale, mortifero, marcato dall'aspirazione distruttiva alla totalità.

Questa idea che la funzione paterna costituisca una "prima sublimazione della realtà" verrà ripresa da Lacan in una torsione critica particolare nel corso del *Seminario VII*, nella seduta titolata da Jacques-Alain Miller "La sublimazione del Padre". In questo contesto Lacan riprende la tesi di un "ricorso strutturante della potenza paterna come una sublimazione" (*Sem. VII*, p. 182).

La sublimazione si oppone alla tendenza alla morte. È il suo correttivo culturale, simbolico. Nondimeno già nei *Complessi* Lacan ricordava che per quanto funzioni il dispositivo edipico e la sublimazione simbolica della realtà,

l'immagine materna come "fattore di morte" continua a giocare un ruolo fondamentale nel soggetto. In questo modo Lacan isola già un resto di godimento che nessuna operazione simbolica sarà in grado di riassorbire integralmente. Il rapporto con la realtà non può essere garantito dall'azione del Nome del Padre. Per questo nel suo insegnamento non smette di ricordare come "lo psichico non sia regolato per operare, in modo efficace, sulla realtà" e come la nozione di realtà porti con sé un peso, un'inerzia solida che nessuna sublimazione potrà mai ridurre. Il soggetto non è fatto per accordarsi alla realtà, alla sua radicale impermeabilità.¹

Nel *Seminario VII* Lacan ritorna sul nesso Padre e Realtà ma con un accento diverso posto adesso sulla dimensione "solida" del resto di godimento implicato nella sublimazione della realtà. Più precisamente egli mostra che tale residuo non dipende tanto da una carenza dell'azione simbolica del Padre ma intacca secondo un'immanenza scabrosa lo stesso luogo simbolico del Padre. In altre parole nel Seminario sull'etica il padre è un padre che non coincide già più col Nome del Padre in quanto agente della prima sublimazione della realtà. Non è più il Padre come prototipo della sublimazione simbolica ma è "il padre come fattore di un'antisublimazione paradossale". È il padre-godimento, il padre cattiveria, il padre maligno. È il padre, come evoca Lacan attraverso la teologia di Lutero, che odia radicalmente le sue creature. In questo senso il paradosso del padre cambia di segno rispetto alle tesi del 1938. Mentre allora esso consisteva in un declino sociale della sua potenza simbolica che nondimeno il complesso edipico consentiva di riabilitare, ora il paradosso del padre si manifesta nel fatto che "la sua funzione non si limita a rappresentare la sublimazione simbolica della realtà ma si presentifica anche come "odio di Dio", come volontà di godimento dell'Altro, come godimento del padre dell'orda".

La sublimazione del *Seminario VII* non è più dunque la sublimazione dei *Complessi* ma diventa la supplenza soggettiva a una "forclusione generalizzata della sublimazione simbolica". In questo senso essa ha nel vuoto centrale della Cosa (S (A)) e non nel Nome del Padre il suo punto perno.

Massimo Recalcati

¹ "Le psychique n'est nullement règle pour opérer, de façon efficace, sur la réalité [...] Il n'est nullement fait d'accord avec une réalité qui est dure; à la quelle il n'y a de rapport que s'y corner: une réalité dont le solide est la meilleure métaphore. A entendre au sens de l'impenetrable, et non de la géométrie" J. Lacan, *Dans la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité*, in *Autre écrit*, Seuil, Paris 2001, p. 354.

Religione

La realtà religiosa e il reale del Nome-del-Padre

Il tema ci riporta all'anticipazione di Lacan: "Il bello sta nel fatto che negli anni a venire l'analista dipenderà dal reale e non il contrario".¹

Le relazioni del discorso analitico con la religione sono scottanti, poiché "è o l'una o l'altra" e il trionfo della religione sarebbe il segno del fallimento della psicoanalisi. Tuttavia, la posizione di fallimento comporta la sopravvivenza della psicoanalisi, in quanto è il reale che insiste. La vera religione trionferà, in primo luogo, in virtù di ciò che condivide come tratto comune con ogni religione: ciò riguarda il fatto che, al di là di ogni sublimazione, il soggetto deve pagare con qualcosa, con il godimento, e la religione fa della sofferenza il suo ufficio, nonché un recupero permanente. Ufficio religioso che si pone come sapere sul godimento, e che così facendo non solo se la cava molto bene con le trasgressioni, ma arriva persino a richiamarle in quanto queste la consolidano. Fatta questa introduzione, poniamo la questione: come servirci dei Nomi-del-Padre in questa tensione con la religione? Come servirci dell'immaginario, del simbolico e del reale in quanto essi operano nella parola quando prendiamo posto nel discorso analitico?

Tutte le strade conducono a Roma - I Nomi-del-Padre non sono un'eccezione a questo popolare proverbio, ma non è neanche questo il loro unico destino, giacché il nostro segreto pubblico è che non c'è il Nome-del-Padre, del Padre come singolare. La religione cattolica parla di Dio come un padre, del Padre per eccellenza. In effetti, paradigma della funzione religiosa è quella di legare il simbolico e l'immaginario, i quali, annodati al reale ci mostrano la loro funzione di sembiante, ma anche "[...] la funzione radicale del Nome-del-Padre è quella di dare un nome alle cose, in particolare quella di godere, con tutte le sue conseguenze" (*Sém. XXII*).

E, siccome di conseguenze si tratta, proponiamo una "piccola modifica" al nostro titolo, lasciamo quindi religione al singolare e portiamo al plurale i

¹ J. Lacan, *La terza*, in *La Psicoanalisi*, n. 12, 1993, p. 21.

Nomi-del-Padre. Nonostante ciò, come parlare, scrivere della religione d'oggi senza fare riferimento a un discorso sulla salvezza, sul sacro e il santo, sul consistente, infine, sulla pluralità del senso? Semplicemente proseguendo la via segnalata da Lacan, vale a dire la permanente valutazione del peso e dell'attualità della religione, dato che essa non implica semplicemente un modo di evitare il vuoto ma, fondamentalmente, di rispettarlo. Dunque, interroghiamo la credenza nell'alternativa che colloca, da un lato la religione e, dall'altro la ragione, i Lumi, la psicoanalisi stessa.

Mettiamo in questione la validità delle opposizioni della tradizione illuminata, siano queste Scienza o Religione, Mito o Logo, Ragione o Rivelazione, tutte nutrono il doppio senso kantiano della religione: uno, quello del mero culto, l'altro, quello morale che s'interessa alla buona condotta nella vita (ricordiamo che è il cristianesimo quello che unisce la morale alla religione). Dunque, come parlare, scrivere della religione d'oggi? In altre parole, come scrivere su una "Illusione" che non è stata sciolta dal progresso scientifico, dalla civiltà, come aveva creduto Freud, ma che, al contrario, ci fa trovare oggi con un discorso che agisce sul reale insopportabile che dobbiamo alla scienza, e che agisce versando fiumi di senso. Senso monoteista, ciò vuol dire la credenza nell'Uno, in un Dio unico. Senso mistico quello che Pascal e Montaigne chiamarono il "fondamento mistico dell'autorità" quello che lega il segreto alle fondamenta del sapere. Autorità che prende forme diverse per restaurare la tradizione del Padre, tra cui quella di introdurre la "consolazione" nella crescente rottura dei legami sociali.

In sintesi, la prima questione è che per parlare di religione sarebbe ingenuo da parte nostra la condizione di considerarla un accidente: occorre localizzare i suoi effetti di consistenza e di verità. Dal momento che essa si colloca nel luogo de *La Risposta*, mantiene e si mantiene essa stessa nella permanente promessa di dire *La Verità*, parola che implica il futuro nel presente. Un fare consistere un Altro dell'Altro, una verità circa la verità, promessa istituzionalizzata e identificabile che professa l'arte retorica di persuadere sotto le più preziose modalità. Campo della verità che d'altronde condividiamo, quindi, l'interpretazione del discorso analitico non può essere confusa, mescolata con quella religiosa. L'interpretazione analitica non implica risolvere questa questione, ma semplicemente collocare gli scatenamenti della verità. Collocare quando la verità, come causa, è trasferita in un giudizio circa la fine e la finalità del mondo, rinviando allora ai fini escatologici. È così che ci permettiamo di collocare la caratterizzazione dell'epoca attuale sotto ciò che Jacques-Alain Miller individua come un ritorno a

un Altro, un ritorno della verità della rivelazione. Interpretazione che non è semplicemente deciframento dal momento che essa sfugge a ogni rilegare (*Pièces detachées*).²

È in questo senso che possiamo articolare che l'analisi, sostenuta da Lacan, prova che si può prescindere dal Nome-del-Padre, nella misura in cui essa sfocia in una riduzione a quello che non ha senso, a ciò che non si lega a niente. In sintesi, mentre il discorso analitico verifica che possiamo prescindere dal Nome-del-Padre – ma servendoci di lui –, la psicoanalisi potrà continuare a esistere in tensione con la vera Religione. Via che la psicoanalisi offre e mantiene affinché il soggetto collochi nel solco del senso una risoluzione al godimento doloroso. Pertanto, è bene che associamo la psicoanalisi alla falla, al fallimento, non è un cattivo posto, le conviene, affinché la religione continui nella sua via di trionfo, mentre gli esiti della scienza causano angoscia.

Alcune prospettive - A questo proposito non è superfluo collocare nell'oggi l'importanza del pensiero di William James, più precisamente l'attualità di un testo *Le variabili dell'esperienza religiosa*, contemporaneo a *L'interpretazione dei sogni* e che è considerato un punto d'inflessione per la storia della psicologia. In questo libro James sostiene che la religione "personale" è un'esperienza suscettibile di studio scientifico. Una religione basata sull'entusiasmo come dono e che prende le forme di un "incantesimo lirico, l'onestà e l'eroismo" e che, in rapporto agli altri propone una prevalenza di sentimenti amorosi.

Un pensiero, quello di James, che sostiene un orientamento che mira a interrogare la rivelazione mediata dalla tradizione in nome della propria ispirazione interiore. Sì, non è superfluo collocare, nell'oggi, la sua importanza, dato che il suo pensiero e le sue concezioni danno le fondamenta alle attuali cliniche comportamentali.

Efficienza, regolazione. Abbiamo qui un'attiva collaborazione delle scienze cognitive, siano queste sociali o terapeutiche, per dare supporto alla "volontà d'ignorare". In questo tagliente, la vera religione e il suo uso del Nome-del-Padre alimentano con risorse insospettite e inesauribili la via del senso per far tacere il sintomo: approcci terapeutici, canto delle sirene per

² *Religare*: "rilegare", "vincolare", "allacciare". Etimologia che Benveniste indica come inventata dai cristiani e che unisce la religione con il vincolo, con l'obbligo, con il dovere e il debito tra gli uomini o tra l'uomo e Dio. Il Dio cristiano (Trino e Uno) è l'articolazione radicale della parentela, la meno naturale, la più simbolica, la relazione, il vincolo tra Padre e Figlio.

“guarire” gli uomini dalla “manifestazione, al nostro livello di essere viventi, del reale” (*Sém. XXI*).

Da un'altra parte, inseparabile però dalla prospettiva appena segnalata, notiamo che la religione costruisce il suo discorso per coprire il reale con il senso e fungere da palliativo agli effetti disturbanti che la scienza produce nel soggetto. Valga come esempio di questa prospettiva, la posizione e gli sviluppi del cosmologo George Ellis³ che afferma che la scienza non può decidere riguardo ai temi di tipo etico. Sostiene inoltre che la religiosità è essenziale nel porre le basi di una morale non superficiale, sotto forma di una proposta di un'etica del sacrificio utile – lo dice esplicitamente – basata su una posizione religiosa che dia senso: un'etica dell'auto-sacrificio che si trova nelle profonde tradizioni spirituali di ogni credo religioso. La sua proposta e infine la sua militanza a favore dell'introduzione di quest'etica nei rapporti tra religione e scienza, lo rendono un chiaro esempio della portata della religione, di fronte alla realizzazione del discorso della scienza come produttrice di angoscia. Ellis propone che, sebbene non si possano cambiare i fatti del passato, si può cambiare invece il loro significato cambiando la loro interpretazione, alterando il contesto in cui li si intende. Cambio di significato che sottolinea La Vita come il valore massimo e che sostiene il futuro della religione come produttrice di senso.

Per ultimo, ricordiamo che Lacan sostiene che la natura ha provato l'esistenza di Dio, tutto il mondo crede in lui, Dio esiste nella lingua e come tale produce gli effetti di un nome proprio. Vale a dire, sia che l'entità chiamata Dio esista o no fuori della sua natura, esiste come significante chiave nel suo sistema di termini in un discorso che si aggiorna permanentemente. Sant'Agostino, giunto alla sua idea della trinità di Dio, vedeva in ogni fenomeno naturale delle manifestazioni di questo principio soprannaturale. Ogni triade, per quanto secolare fosse, era per lui un altro segno della Trinità. Potremmo affermare che, se leggessimo Sant'Agostino con Lacan e i suoi Nomi-del-Padre: immaginario simbolico e reale – direi che questi sono una prova ulteriore dell'esistenza di Dio – non credo che Lacan lo avrebbe negato, direbbe semplicemente, sì, Dio ek-siste.

Lacan finì il suo *Discorso di Roma (Scritti)* evocando il tuono, e non a caso. Così lo afferma diciotto anni dopo, dicendo: “non c'è Nome del Padre che possa sostenersi senza il tuono, figura stessa della parvenza” (*Sém. XVIII*). Se la psicoanalisi scandalizzò un tempo le persone pietose, oggi, sarebbe forse

³ George Ellis, specializzato in cosmologia e sistemi complessi, ricercatore di fama mondiale.

possibile che l'esperienza analitica produca un ateo, considerato il fatto che gli effetti dei Nomi-del-Padre sono degli effetti di credenza?

Aristotele offre questo asindoto: “Ho parlato, hai sentito, sai, decidi”. Alla religione, quello che è della religione: “Ho parlato, hai sentito”, e alla psicoanalisi, ciò che è della psicoanalisi: il servirsi del nome del padre: “Sai, decidi”.

Aníbal Leserre

Rimozione

I. - “C’è del rimosso. Sempre. È irriducibile. Elaborare l’inconscio come si fa nell’analisi, non è altro che produrvi questo buco [...]”¹ Meno di un anno prima della sua morte, Lacan così scrive a la *Cause freudienne*, facendo esplicito riferimento alla morte, che “non si può guardare in faccia”,² come il sole. Lacan riafferma così come inconscio e rimosso non coincidano: quest’ultimo è sempre un buco, del reale che si incista nell’inconscio.

C’è del rimosso, suona come il “c’è dell’Uno”, del significante che opera da solo: è un dato originario dell’esperienza psicoanalitica. L’unario (S_1) del nuovo-nato entra in relazione con il linguaggio che è già lì (S_2) e la ripetizione di questo legame (pensiero) lo fa essere soggetto ($\$$).³ Il soggetto trova un posto nel legame sociale e al tempo stesso si produce il buco della rimozione. Il rimosso è una piega del reale, una deformazione della vita quotidiana,⁴ che Freud ha messo alla base delle nevrosi di transfert.

La costruzione freudiana è semplice: la pulsione incontra un ostacolo sul cammino della sua soddisfazione e quindi dell’agire conscio. Un’istanza valuta che “tale soddisfacimento sarebbe inconciliabile con altre esigenze e propositi” (*FO*, 8, p. 37), correggendo così il principio del piacere. Quello che è interessante è che questa istanza della “censura” si rivolge alla rappresentanza della rappresentazione (l’elemento significante della pulsione) e non alla rappresentazione pulsionale. Il significante, la cui significazione viene rimossa, passa l’investimento a un altro significante, producendo il sintomo.

Anche Freud coglie la natura fondante, originaria, di questo meccanismo per la realtà psichica. Resistenza e fissazione dell’investimento fanno della rimozione l’operatore del processo primario che caratterizza l’inconscio, con

¹ J. Lacan, *Lettre à en-tête de la Cause freudienne*, 5, rue de Lille, pubblicato in *Courrier de la Cause freudienne*, n. 3, 1980.

² La Rochefoucauld, *Maxime*.

³ “[...] effetto di linguaggio e anche il primo affetto” (*Sem. XVII*, p. 193).

⁴ Nel farne il Discorso del Padrone, Lacan si ispira al titolo del romanzo di Balzac, *L’envers de la vie quotidienne*.

tutta la paradossalità temporale di questo primario che si trova a dipendere dalla frontiera che lo tiene separato dalla coscienza. Come in altre occasioni egli risolve la cosa supponendo un tempo mitico, che fa da preistoria al meccanismo, l'Edipo che viene al posto del padre originario dell'identificazione per incorporazione. Egli parla di un nucleo originario della rimozione, che farebbe, rispetto alla rimozione attuale (secondaria), da attrattore e lega questa "rimozione originaria" al fattore quantitativo (*FO*, 10, p. 244).

2. - Lacan trova in diverse formulazioni dello stesso Freud la via per uscire dall'impasse del ricorso al mito per dare una logica alla rimozione. Nel *Seminario I* afferma che "il nodo della rimozione" (titolo dato da Jacques-Alain Miller alla lezione del 19 maggio 1954) è uno, dove rimozione e ritorno del rimosso sono la stessa cosa e racchiudono l'effetto di significazione aprèscoup del trauma. Lacan aggiunge che questo tempo si ritrova nell'esperienza analitica come momento fecondo per l'interpretazione, "[...] il momento in cui l'immaginario e il reale della situazione analitica si confondono" (*Sem. I*, p. 234). Si comincia qui a vedere l'altra faccia della rimozione: nell'istante in cui il significante agisce da solo come tale, come puro taglio nella catena. Allora esso non produce significato, è una lettera di godimento che si iscrive nel corpo (inconscio-*τύχη*, fuori ripetizione). In questo istante rimozione e interpretazione possono coincidere.

Nel Seminario sull'Etica questo punto inattuabile dal significante è costruito come il vuoto della Cosa, *das Ding*, che viene trovato da Lacan nel *Progetto*, cioè in quella topologia del significante che tenta di dare un posto al processo primario. È un posto che Lacan ha legato alla denegazione (*Verneinung*) (*Scritti*, pp. 643-681) e precisamente alle due funzioni che Freud le dà nel suo scritto, più quella classica della rimozione come difesa del soggetto.

La prima è l'effetto del significante nella sincronia: il giudizio di attribuzione, che è pura affermazione (*Bejahung*). Possiamo dire che essa porta ad attribuire il godimento a un oggetto centrale, che resta inaccessibile. Essa coincide con lo svuotamento del corpo dal godimento, con la produzione di quel vuoto infinito, *das Ding*, che però non è uguale a niente, dal momento che qualcosa supporta questa inaccessibilità.

La seconda è il giudizio di esistenza, per cui viene negato il dato della percezione perché non corrisponde a quello del ricordo. Per Freud questo è il motore del pensiero inconscio: la ricerca metonimica del desiderio gli fa dire un

perpetuo “non è questo”: qualcosa si manifesta, senza per questo essere riconosciuta dal soggetto.

Questa equivalenza tra negazione e affermazione fa compiere a Lacan il passo per dire che la negazione permette al soggetto di affermare se stesso, in un posto che resta vuoto di significanti (*Ib.*, p. 662). È il vuoto scavato dalla difesa, posto preservato vuoto di significante e dove il soggetto potrà riposare sui significanti dell’Altro. Ci ricorda la fase dei no che attraversa ogni bambino che comincia a parlare.

3. - Questa prospettiva strutturale ci permette di sganciare la clinica e la formazione dei sintomi dal rimosso inteso come un serbatoio del passato, legato alla storia del soggetto, se non alla sua preistoria. In particolare, si dovrà rivedere il rapporto tra inconscio e rimozione, in una direzione opposta a quella seguita oggi dal gemellaggio psicoanalisi-cognitivismo in corso nell’IPA.⁵ Con Lacan si apre la via di una rimozione che opera oltre i confini dell’inconscio-*αὔτοματον*, di quei significanti (di numero definito: $S_1 \dots S_n$), che Lacan scrive sotto la barra dell’algoritmo del transfert come catena.

Già nell’*Etica*, quando introduce la Cosa inaccessibile, Lacan pone il confine che la delimita come raddoppiato. Tra il mondo dei beni, finito e definito dalla ripetizione significante e il limite infinito della Cosa, c’è una zona del desiderio, che è quella che interessa la psicoanalisi, oltre che l’eroe della tragedia greca. In questa zona Lacan colloca il freudiano “al di là del principio di piacere” ed è qui, mi pare, che l’analista può e deve elaborare l’inconscio, producendovi il buco del rimosso.

Per fare questo occorrerà collocarsi nella prospettiva aperta dal *Seminario X* sull’angoscia, che Lacan non lega più unicamente al complesso di castrazione: l’angoscia come segno dell’incontro con il desiderio dell’Altro viene colta a livello del corpo e del taglio dell’oggetto *a*. Perdita di un organo, che nel *Seminario XI* diventerà la lamella, organo incorporeo. Come abbiamo detto sopra possiamo pensare a questo taglio come correlato al tema della rimozione, però sganciata dalla legge edipica, la rimozione come atto.

4. - Quando, negli anni ’20, la clinica cominciò a smentire la teoria dell’angoscia come trasformazione della libido rimossa a partire dalla morale civile, sorse l’obiezione reichiana, che portò a sostituire la minaccia di castra-

⁵ M. Mancia, “Implicit Memory and Unrepressed Unconscious: Their Role in Creativity and Transference”, *Israel Psychoanal. J.*, vol. I, 2003, pp. 331-49.

zione con la repressione sociale. Freud invece si dedica a mantenere la castrazione simbolica e per far questo deve ammettere un'angoscia primaria, legata al trauma della nascita, che sostiene in modo endogeno la rimozione, tramite la ripetizione dell'angoscia come segnale.

Lacan, proseguendo su questa via, può mantenere la castrazione, pur andando al di là dell'Edipo. Per questo elabora una teoria del corpo libidico: con l'XI Seminario propone la libido come l'organo che manca al corpo dell'essere parlante e così rovescia il rapporto tra nevrosi di transfert e nevrosi attuali. Queste ultime diventano il caso generale, il prototipo e la rimozione, invece che riguardare il senso generato da un significante (il Fallo), diviene il limite strutturale del significante nella sua capacità di produrre senso: l'apparola come apparato della rimozione.

“La parte di reale non simbolizzabile che comporta il godimento genitale, tallone d'Achille dell'interpretazione, ha spinto Reich a privilegiare una serie di fenomeni”⁶ alla ricerca di una competenza somatica. Lacan segue una via più aderente alla clinica e riprende l'intuizione freudiana che non tutti i sintomi trovino nella rimozione il loro “meccanismo di formazione”, ad esempio nella regressione ossessiva (*FO*, 10, p. 309). La difesa del soggetto si realizza allora come protesi: tramite un significante che fissa del godimento realizzando un *Sinthomo*, un quarto anello che salvaguarda il legame borromeo degli altri tre. Non si tratta quindi di un altro inconscio, non rimosso, ma di un rinnovamento del simbolico, rimosso grazie alla funzione di “supplenza” del *sinthomo*. La clinica contemporanea deve riuscire a mettere il *sinthomo* in catena con l'inconscio della ripetizione e quindi a servirsi del padre al di là del complesso di castrazione.

Carlo Viganò

⁶ S. Cottet, “Refoulement, versus, Répression”, in *Ornicar?*, n. 35, p. 135.

S come...

Scienza

Il padre non è una faccenda di sentimenti, anche se nella modernità viene fatto di tutto per rendere la sua figura amabile, ma ha a che fare con la logica. L'esistenza del padre non si deduce dall'esperienza sensibile, neppure dall'amore, ma da una "conclusione logica" che è stato per Freud un grande passo per la civiltà. Sviluppando questa capacità logica che gli ha permesso di nominare il padre, l'uomo ha finito per inventare una scienza. Una scienza suscettibile, curiosamente, di far cessare il brusio di storie e di leggende genealogiche nelle quali aveva basato per lungo tempo la sua esistenza. Con il tempo la scienza ha prodotto un nuovo soggetto, svincolato dalle proprie radici, universale, sollevato dalla tradizione e dalla sua autorità, percependo anche il suo vuoto e la sua perdita di identità. Su questo punto la psicoanalisi viene a rispondere alla questione di cosa possa essere il desiderio, la parentela, la morte e il corpo per questo soggetto della scienza.

Sul versante del padre la verità della conclusione logica poggia sulla parola di una donna, la madre. I progressi della scienza hanno permesso oggi di fondare nella natura la paternità naturalizzando il padre nella biologia e nella genetica. Questo però non ha ancora cancellato il potere di nomina che si riassume nella formula "religiosa" del "nome del padre". Questo "nome" indica proprio che si tratta, nella questione del padre, dell'origine di un soggetto e non della semplice riproduzione dei corpi o del DNA. Il dire materno ha sempre annodato la questione del padre alla verità. Se il padre è un nome, la sua "verità" è che è anche una metafora. La verità del padre e dell'Edipo è sembrata essere la buona novella della psicoanalisi. Essa ha lasciato anche credere che l'occultamento, la rimozione, di questa verità poteva essere la causa dei nostri sintomi, poiché essi cessano con la sua scoperta.

La scienza si rifiuta di credere alla potenza causale di una verità nascosta, poiché essa crede solo a ciò che è evidente alla luce del sole e che è suscettibile di essere calcolato. In questo il rigore della scienza raggiunge nella miscredenza quello della psicosi. Essa non può dunque accettare la determinazione causale di una verità nascosta. Per la religione l'amore della verità è

quello del padre vanno di pari passo e questa prospettiva ha potuto, paradossalmente come ricerca, dare slancio alla scienza. La scienza però ha lasciato rapidamente a Dio padre il carico della verità che la imbarazzava in questi calcoli. Essa ha dunque sostituito al vero e al falso le sue formule che si collocano nel reale. Le formule della scienza sono reali quanto i pianeti di cui ne descrivono il moto. Le effettive conseguenze di queste formule nella realtà appaiono ogni giorno un po' più "reali", impossibili da pensare e da sopportare... Pensiamo per esempio al noto riscaldamento del pianeta. Contrariamente a un'idea diffusa la scienza non trasforma in simboli il reale riducendolo, ma produce con questi simboli un nuovo reale che va crescendo e che riduce il nostro spazio.

Distogliendosi dal suo rigore, per pragmatismo, la scienza ha contribuito all'esistenza di una religione laica predicando la "verità scientifica": lo scientismo. Nella prospettiva scienziata la natura prende esattamente il posto precedentemente devoluto al padre. Così in nome della natura lo scientismo intende restaurare dei comandamenti, una morale, un modo di stare al mondo, che rileva innanzi tutto del dominio della tradizione e "dei padri". Gli scienziati diventano allora i ministri della natura, i soli abilitati a saper leggere i propri comandamenti. Il dominio dello scientismo poggia sulla confusione dei metodi della scienza con la scienza stessa. Mentre la "vera" scienza si colloca nel punto stesso in cui il valore del suo metodo scompare dietro il risultato ottenuto, la formula che scrive.

La scienza all'inizio aveva una consistenza semantica, descriveva la realtà, lo scriveva persino. Poi la sua consistenza è apparsa come sintattica, legata al rigore logico delle sue formule, alle leggi d'arrangiamento delle sue piccole lettere. Oggi questo modello è in crisi. Lo sviluppo delle scienze periferiche, come la biologia opera un ritorno dell'esigenza semantica. La volontà di naturalizzare l'umano tende a cancellare il rigore della scienza. La neosemantica naturalista considera oggi come scientifico ciò che viene accettato come tale dalla comunità detta scientifica. Questa comunità fittizia, composta di istanze anonime, di comitati di esperti in cui regna piuttosto la mediocrità conforme che l'eccezione, vorrebbe depositare delle "norme scientifiche".

Questa situazione permette alla scienza di appropriarsi del dominio che prima rifiutava per restare consistente. Il progetto di naturalizzazione dello spirito delle scienze cognitive è una buona illustrazione di questa neosemantica che arriva a far confondere con la scienza ciò che alcuni poc'anzi chiamavano "metafisica". I nuovi oggetti della scienza diventano delle questioni: che cosa vuol dire pensare, volere, decidere, essere coscienti. Con il pre-

testo di puntare a ridurre la “costruzione logica” dello spirito, per includerlo nella prospettiva materialista della scienza, si ristabilisce una metafisica. Questa neo-metafisica si presenta come un sapere cognitivo che restaura un soggetto più scolastico che cartesiano, essenzialmente votato all’apprendimento e agli esercizi spirituali scienziati che costituiscono le terapie cognitive della mente. L’ipotesi folle è allora di costituire la scienza dello spirito come scienza della scienza!

La storia della scienza incarna un rifiuto dell’origine, ovvero ogni realtà determinante e verificabile per la tradizione. Secondo questa prospettiva la scienza ignora ciò che designa il Nome-del-Padre se qui lo si intende nel senso dell’origine, del principio, dell’ordine. Il padre è al contrario il nome dell’impossibilità di questa impresa. Rappresenta infatti questa ignoranza necessaria dell’origine che permette al sapere di apparire. Creatore in quanto pro-creatore non sa nulla dell’atto che lo costituisce. Freud che si orientava a partire dall’ideale della scienza ha saputo, contro il buon senso, mantenere all’origine della psicologia una parte di storia, di *mythos* che non dissipa il *logos*. Ha scritto il suo “mito scientifico” di *Totem e tabù* per mantenere la figura del padre reale assassinato dai suoi figli. Mito scientifico significa qui mito secondo l’età della scienza. L’originario padre freudiano costituisce l’origine stessa del padre, ciò che c’è di più reale. La realtà è possibile, la verità sorprende, ma il reale si presenta come impossibile. Se Freud ha tenuto a questo impossibile e lo ha posto anche come vero è perché non voleva rinunciare a un fatto d’esperienza: la castrazione. Questo termine implica che per l’essere parlante la realtà della sessualità si presenta sotto il segno di un difetto nel sapere non aggirabile. Non potendo essere saputo, questo difetto può trovare la sua causa, o piuttosto il suo agente, nella figura forgiata del padre reale, come agente della castrazione. È per rigettare la realtà effettiva della castrazione che il soggetto la sposta e la copre con desideri di morte del padre e del timore della sua ritorsione. Così la figura che ha permesso al sapere di svilupparsi diventa il rappresentante e lo schermo del suo limite. In questa prospettiva il padre e il suo nome designa un buco in tutto ciò che può scriversi. Buco originario, non delle parole, ma piuttosto dei nomi.

Sembra che la scienza non abbia preso in considerazione questo nome, ma non fa, forse, che ripeterne la scrittura, nell’ordine stesso delle sue formule e della sua ricerca infinita di un’unità che sarà quella stessa del mondo. La psicoanalisi non oppone scienza e religione, le unisce nella lettura. Leggere il libro, leggere il mondo, poggia su un’idea poco ragionevole e fruttuosa: che questa lettura sia infinita, che il sapere e il reale siano essenzialmente in rap-

porto. A volte la scienza consiste nel credere che se il reale si scrive, allora può essere letto ed è lì che essa raggiunge la religione. Pertanto nella scienza esistono delle formule, delle scritture che non comportano necessariamente del senso e sono dunque a un livello “illeggibile”. Il delirio scientifico inizia qui, quando si passa dalla scrittura alla lettura. Nell’antico testamento c’è scritto che l’infinità della creazione, il suo carattere galoppante, ha finito per strappare un grido a Dio, perché con questo grido egli manifestava la possibilità di porre un colpo d’arresto nella creazione. Questo colpo è un taglio che marca uno dei nomi di Dio, lo stesso nome di El Shaddai. Oggi il sapere della scienza incarna questa potenza infinita di creazione. La questione si pone, non di arrestarla, ma di introdurre un taglio suscettibile di arrieggiarla un po’ e di darle qualcosa di nuovo.

La psicoanalisi parte dall’illeggibile per un soggetto che essa scopre nel sintomo. Questo sintomo enigmatico si rivela leggibile, decifrabile, per la via del principio di lettura che è il Nome-del-padre. Freud lo pone come equivalente all’ipotesi dell’Edipo. Ma il Nome-del-padre, se può scriversi e se permette di leggere diventa allora esso stesso illeggibile. Dunque può essere soltanto l’oggetto di un rigetto, che è la posizione della scienza, o di un culto e di un mistero, caso della religione. Per evitare questo ostacolo la psicoanalisi, con Lacan, mantiene che il sintomo analizzato conservi una parte di illeggibilità. C’è un limite reale nella lettura che non è necessariamente quello della castrazione. Questo limite, che non è più quello del padre castratore freudiano, ci indica un nuovo reale che appare allora come senza legge. Questo reale senza legge mette in causa l’identità e l’unità del mondo che le leggi della scienza suppongono. Per bloccare questo reale senza legge si propone oggi di sostituirgli una negoziazione generalizzata il cui modello è lo scientismo, sostituendo alle regole della ragione e della legge le deboli norme del commercio. Nell’epoca in cui l’DNA può servire a “nominare” il padre, il diritto preferisce per esempio considerare un padre designato dalla negoziazione familiare e sociale, perfino dalle sue valutate capacità ad assumerne il ruolo.

Il sintomo grazie alla psicoanalisi appare come la parte dell’essere umano che può e deve restare non negoziabile nell’era della scienza galoppante e della “globalizzazione”. È bene che si introduca un nuovo taglio nel sapere che permetta di sfuggire ai diversi progetti di post-umanità, supposto rimpiazzare l’uomo universale del secolo passato. Il padre freudiano è soltanto una forma datata e non aggirabile di questo sintomo.

Philippe La Sagna

Scuola

Introduzione - Sia la Scuola che il Nome-del-Padre sono stati oggetto di una riflessione che Lacan mantiene lungo tutto il suo insegnamento. Nel corso di quest'ultimo, i termini si relazionano in diverse maniere, essi soffrono le conseguenze e sono gli agenti dei cambiamenti di prospettiva presenti nella sua opera.

Nell'esperienza clinica, entrambi i termini s'intrecciano con due elementi sempre presenti: sapere e desiderio.

La clinica psicoanalitica permette una teoria della clinica che incide sulla struttura dell'istituzione nonché sulla propria clinica.

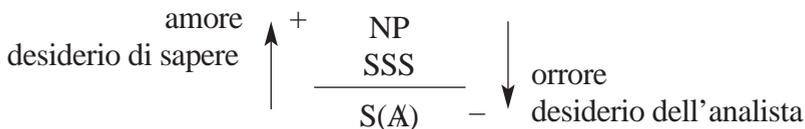
Tenterò di articolare questi concetti: Scuola, Nome-del-Padre, sapere e desiderio nella clinica, privilegiando a questo scopo l'entrata e la fine dell'analisi.

L'entrata in analisi: Il soggetto supposto sapere (SSS) - L'installazione del transfer implica l'esperienza, nuova, di un nuovo amore, amore al sapere. Quest'amore ha la sua radice nell'amore e affidabilità concesse al Nome-del-Padre, il padre ammirato, tutto sapere, non castrato. Il Nome-del-Padre sostiene SSS, pivot del transfert, elemento fondamentale nella struttura (*Proposta del 9 ottobre 1967*, in *LP*, n. 15 (prima versione) e *Scilicet 1/4*).

All'inizio, il sintomo non vuol dire niente. È soltanto tramite l'introduzione dello SSS che il sintomo smette di essere il puro godimento di una lettera, per accedere a essere interpretato dall'inconscio.

Dialetticamente, sotto la barra del Nome-del-Padre, si trova il luogo del vero sapere, che Lacan scrive S (A barrato) significante dell'Altro barrato (*Della natura dei sembianti*, pp. 172-173).

La relazione tra entrambi i termini consente di scrivere questo matema del transfert all'inizio dell'analisi.



Si tratta di una dialettica del sapere interna al matema del transfert.

Il transfert articola due dimensioni eterogenee tra loro, come sono quella dell'amore e quella del sapere. Questa doppia faccia del transfert si rivela anche nella forma come il soggetto riesce ad allontanarsi dal vero sapere, e, nello stesso tempo, a introdursi, per sapere, nonostante l'orrore.

La Scuola, a sua volta, alloggia in sé il non-sapere, il resto di reale: è lì che scrive $S(A)$.

Il sapere dell'entrata in analisi è organizzato dalla credenza nel sapere. Il soggetto supposto è un Nome-del-Padre. Nel nostro mondo d'oggi, dove la funzione Nome-del-Padre è claudicante, lo SSS non ha un'inserzione sicura, da ciò conseguono le patologie che le sono proprie. A proposito di queste questioni è che la Scuola, i suoi membri, lavorano, in quanto analisti, al di fuori dell'analisi, in una clinica non *standard*. La clinica dello XXI, secondo Eric Laurent.¹

In effetti, le patologie dell'oggetto sono oggi motivo di dibattito nella teoria della clinica che le Scuole dell'AMP e gli Istituti del Campo Freudiano portano avanti. Le scuole soffrono anche dei cambiamenti come effetto della teoria della clinica. Stiamo pensando a delle strutture più fluide perché gli psicoanalisti membri dell'AMP possano essere meglio presenti nel mondo d'oggi.

Il desiderio - Parlare di transfert è parlare di desiderio di sapere, il desiderio analizzante che s'installa, come soggetto dell'inconscio, nel momento stesso in cui l'enigma lo interroga. È parlare di desiderio dell'analista, con, all'orizzonte, la differenza assoluta che è la sua causa.

L'analista non risponde dal posto del Nome-del-Padre, non s'identifica allo SSS, si lascia cadere al posto di prodotto del discorso, là dove regnano le sue opacità.

Senza la Scuola difficilmente si potrebbe sostenere una direzione della cura di questo tipo. La politica della cura definisce il luogo e la posizione dell'analista all'entrata.

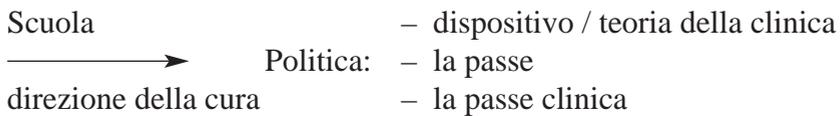
La fine dell'analisi - Alla base dei diversi gruppi analitici si trovano sempre diverse concezioni della fine dell'analisi.

Lacan propone la passe. La passe costituisce la politica della Scuola, la quale ha il compito di montarne i dispositivi e fare teoria della clinica delle fini analisi verificate tramite la passe.

¹ E. Laurent, "Usos actuales posibles del psicoanálisis", site de la AMP Europa.

Per quanto riguarda la direzione della cura, la politica è anche la passe. La passe clinica ha assunto diverse forme nell'insegnamento di Lacan. Dall'attraversamento del fantasma all'identificazione con il sintomo. Non poteva essere diversamente, dato che la teoria della clinica produce dei cambiamenti sia nella clinica, sia nella teoria. "Ordinare un reale fuori dal senso ha condotto Lacan a una nuova fenomenologia [...]. È un reale riguardo al quale la struttura appare non solo come una costruzione ma come un'elucubrazione".²

Dato che la passe non è altro che il racconto, da parte di un analista, circa la sua prossimità al Reale, non può che essere un'elucubrazione di sapere. Possiamo rappresentare questa relazione come segue:



Alla fine dell'analisi c'è un riordinamento ultimo, sia nelle posizioni soggettive sia nell'economia di godimento del soggetto.

Nella prospettiva borromea, questo ordinamento, avviene di fatto. Il nodo perde la sua consistenza e con ciò la solidità delle loro fissazioni, che possono riordinarsi in un'altra forma. Così, il parlessere, senza smettere d'essere, è altro. In un'altra prospettiva, si tratta dell'identificazione con il sintomo. Dopo la passe clinica, se l'analista desidera essere Analista della Scuola, dovrà implicare nella Scuola, il suo sintomo. Lo farà mediante il transfert di lavoro, collocando la Scuola nello stesso posto topologico che, tramite il lavoro di transfert aveva occupato l'analista.

Nell'ultima parte del suo insegnamento, quando Lacan passa dal nodo a tre, in *R.S.I.*, al quarto nodo (*Sém. XXIII*), lo relaziona sia con il sintomo sia con il padre. La sua funzione radicale è quella di nominare, di dare il nome. Si tratta di un atto (*Sém. XXII*). Dare significante alla barratura dell'Altro: la passe.

Il transfert - Nella prospettiva dell'IPA, la fine dell'analisi produce un'estinzione del transfert. Nell'orientamento di Lacan c'è invece una mutazione, sia nella sua forma, sia nella sua economia. Passerà così da sapere supposto a sapere esposto.

² J.-A. Miller, "El lugar y el vínculo" (lezione del 13 giugno 2001), in *Freudiana*, n. 35, 2002.

Cambia quindi, da lavoro di transfert dell'analizzante, a transfert di lavoro dell'analista. Questo transfert di lavoro è quello che articola i membri della Scuola a una stessa causa, Jacques-Alain Miller sostiene che si tratta del passaggio del sapere da uno stato di supposizione ad uno d'esposizione.³

Il riordinamento del transfert alla fine dell'analisi si risolve, nel versante dell'amore, tramite l'entusiasmo e l'identificazione con il sintomo. Nel versante del sapere, tramite un sapere fare con l'impossibile del resto di godimento. Si tratta di un saper fare uso sessuale del fantasma e della rivelazione di un nuovo sapere riguardo all'atto, in atto.

Il transfert di lavoro - Il transfert di lavoro è erede dal transfert supposto sapere: s'inscrive come succede nell'analisi, uno per uno. Lacan dice: "L'insegnamento della psicoanalisi non può trasmettersi da un soggetto a un altro che attraverso un transfert di lavoro" (LP, n. 30/31, p. 16).

Il transfert di lavoro si dirige al non sapere della Scuola, il reale dell'istituzione analitica. Possiamo scrivere lì ancora una volta, S(A). Nella Scuola, ciò convoca al lavoro clinico ed epistemico.

Desiderio-sapere dell'atto - Nella passe clinica il soggetto dell'inconscio giunge alla sua destituzione soggettiva. Al suo posto diviene l'analista. Lacan dice: "L'atto psicoanalitico [...] lo supponiamo a partire dal momento elettivo in cui lo psicoanalizzante passa ad analista" (*Autres écrits*, p. 375). L'atto illumina quel momento mettendo in evidenza un sapere nuovo e un nuovo desiderio.

Un sapere fare atto. Nell'atto, più che mai, "sapere" e "fare" non possono essere disgiunti. Saper fare è una cosa sola. L'entusiasmo dà le sue ali all'atto.

L'analista, risultato dell'atto, si vede causato da due desideri. In quanto analizzante nella scuola, si tratta del desiderio di sapere, non più riguardo al suo enigma personale ma circa il reale presente nella formazione di ogni analista. È così come lui stesso si articola al transfert di lavoro. In quanto analista, il desiderio di orientarsi nel vero reale dell'esperienza, desiderio di stabilire – questa parola "stabilire" implica un atto – la differenza assoluta nel discorso riguardo a cui lui è agente (S_1, a).

Bernardino Horne

³ J.-A. Miller, *El banquete de los analistas*, Piados, Buenos Aires 2000, p.197.

Semiante Lacan, 10 e mezzo

“Entro nel pensiero dell’eroe ma non in quello di Abramo: raggiunta la cima ricado ancora perché quello che mi si offre è un paradosso.”.

S. Kierkegaard

Sappiamo, a partire dell’una lezione del seminario inesistente su “I Nomi del Padre” (*Les noms-du-père*), che il Nome del Padre è un semiante. Lo stesso titolo del seminario, che consta solo di una lezione, ci mostra che il Nome del Padre non esiste più. Dicendolo altrimenti il Nome-del-Padre è un semiante. Questo commento potrebbe finire qui. Se si parte dall’una lezione di questo seminario mai finito, si può dire che c’è un prima e un dopo nell’insegnamento di Lacan

La pluralizzazione dei Nomi del Padre, interroga in modo radicale il primato del Nome-del-Padre. Tuttavia, occorre notare che Lacan ci ha lasciato una lezione di questo seminario – che potremmo chiamare *10 e mezzo* alla maniera di Fellini *8 e mezzo*. Perché ciò che si abbozza lì determina la logica dei seminari precedenti e illumina le versioni del padre nei seminari successivi.

In effetti, questa operazione esamina il punto di partenza di Lacan, vale a dire: che il semiante domina il reale, che Lacan esplicita dicendo: “C’è significante nel reale”. Tuttavia, nella significantizzazione del reale, che domina in questo momento del suo insegnamento, troviamo alcune discordanze. Lacan sottolinea in particolare qualcosa che c’era già in Freud: l’oggetto trovato non è mai quello cercato, tra loro c’è sempre discordanza, il che segnerà l’intera vita amorosa del soggetto. Questo “qualcosa di orrido” nella vita degli esseri parlanti, da Freud individuato nei suoi *Contributi alla psicologia della vita amorosa* (*FO*, 6). Spirito Santo è il nome che Lacan dà a questa discordanza, a questa rottura di una supposta armonia, nel *Seminario IV*, come sottolinea Jacques-Alain Miller nel suo corso *L’esperienza del reale*.

Il fallo è il simbolo del fatto che il semiante domina il reale, bisogna però notare che già in Freud c’è un anticipo del fatto che c’è una falla del sapere nel reale. Questo sapere non facilita in alcun modo l’accesso all’altro sesso. La sessualità, allora, buca il reale. Nel finale dell’insegnamento di Lacan – co-

sì come Jacques-Alain Miller lo ha illuminato nel sesto paradigma del godimento (*Paradigmi*, pp. 33-41) - questo buco che la sessualità produce nel reale, verrà denominato: “Non c’è rapporto sessuale”. Già nel *Seminario IV* lo Spirito Santo aveva fatto la sua entrata e possiamo leggere l’anticipo del fatto che c’è un reale che sfugge alla significantizzazione, un reale che la *Aufhebung* fallica trascura. Questo significa che il Lacan di questo seminario aveva già annunciato ciò che avrebbe interamente attraversato il suo insegnamento, cioè che significante e godimento - sembante e reale - si escludono. Si tratta di quello che in questo seminario sarà attribuito alla dimensione immaginaria, primo nome del godimento che sfugge al significante.

Il padre, che a partire da questo seminario *10 e mezzo* (sito e non per pura contingenza tra i seminari 10 e 11), il Nome del Padre, diventa uno tra gli altri. Passa persino a diventare una funzione che può scriversi NP(x), dal momento che interroga per ognuno la funzione del Nome-del-Padre. Il concetto di Nome-del-Padre però, aveva già bucato da prima, mediante la metafora paterna, la figura del Padre, figura che Freud eredita dalla religione.

L’operazione del Nome del Padre è la metafora della presenza del padre. La metafora fa tornare assente il padre stesso. Quello che divide il Nome del Padre è una teoria sul padre e una teoria sul nome. Vale a dire che Lacan aveva già assestato un colpo alla figura del padre in Freud: trasformandolo in verbo, facendolo diventare significante. A sua volta, il concetto di Nome del Padre è avvertito della discordanza che denominiamo qui Spirito Santo, così come appare nel Capitolo 3 del *Seminario IV*.

Lacan, in questa unica lezione del seminario inesistente sui Nomi del Padre, si oppone a Hegel e lo fa richiamandosi a Kierkegaard, così ci parla del “timore e tremore” in rapporto al sacrificio di Abramo. Timore e tremore che contestano l’universale del sembante e che introduce il godimento mediante la figura del rovetto ardente. La forclusione del Nome-del-Padre nella psicosi è la prova della sconfitta del sembante. Il Nome-del-Padre, allora, è un artificio.

Più in là, nel *Seminario XVII*, Lacan parlerà dell’inconsistenza del padre in Freud. Dato che, in Freud, compaiono tre figure di padre: il buon padre dell’Edipo, il padre feroce di *Mosé e il monoteismo* e il padre darwiniano di *Tótem e tabù*.

La messa in questione del Nome-del-Padre implica che, in un certo modo, tutti facciano un nome proprio al di là del Nome-del-Padre, anche se il Nome del Padre è una delle sue possibili supplenze. Il padre non è una figura, è una funzione. In un certo modo svolge una funzione religiosa, quella di allacciare il simbolico e l’immaginario. È per questo che bisogna relativizzare il

“tutti joyciani”. Il Nome-del-Padre è solo un semblante, ma solo se il simbolico e l’immaginario si annodano con il reale. In caso contrario, sarà il sintomo, come nel caso di Joyce, ad annodarli.

Ecco perché l’unica lezione del seminario inesistente sui Nomi del Padre spiega retroattivamente la funzione del padre e anticipa ciò che sarà nell’ultimo insegnamento di Lacan, il padre-sintomo. Lacan, nel considerare il Nome del Padre come una funzione, ci dà la possibilità di pensare la distanza che c’è tra il padre come funzione simbolica e il padre come esistente. Anche per questa ragione, a partire da quest’unica lezione, il padre morto non sarà più, per Lacan, un buon modello dell’eccezione. Non si tratta del padre terribile, che dice tutto, né del padre morto che tace per sempre.

L’ultimo Lacan ci proporrà, sia in *R.S.I.* che ne *Le Sinthome*, di pensare il padre in quanto padre desiderante, non come padre terribile né come padre morto. Non è neanche il padre della isterica come è presentato nel *Seminario XVII*, portatore di un titolo, antico combattente che è desiderante in quanto impotente. Si tratterà invece del padre come eccezione sintomatica. Un padre che ha come sintomo una donna, variante del sintomo che fa di una donna l’oggetto causa del suo desiderio. Saremmo però, a tal punto, nell’ultimo momento dell’insegnamento di Lacan.

Ciò non toglie che “Il seminario inesistente” anticipi questa logica, giacché colloca il nome del godimento al di là del Nome-del-Padre. È ciò che spiega perché venga dopo il seminario *L’angoscia*. Il *Seminario X* introduce l’oggetto *a*, Lacan conclude che, se parliamo di oggetto *a*, non possiamo più parlare del Nome-del-Padre, si tratterebbe dei Nomi del Padre, pluralizzati. Lacan introduce quindi, l’eccezione necessaria all’universale per così potere arrivare all’esistenziale.

Il Dio del sacrificio di Abramo non è il Dio dei filosofi, né quello dei saggi, ma il Dio di Isacco, Abramo e Giacobbe. Non è un Dio soggetto- supposto-Sapere, vale a dire, un Dio della religione del padre morto, bensì un Dio con un desiderio. Non è più l’Altro del significante, si tratta ora di un Dio il cui statuto è un reale senza concetto, attorno al quale girano i Nomi del Padre. Il Dio che dice “Sono ciò che sono” non è più il Grande Altro, è più vicino all’*a*. Ma non è ancora il padre- sintomo dell’ultimo insegnamento.

Con il seminario dei “Nomi-del-Padre”, la metonimia del godimento si oppone alla metafora paterna. Il binario godimento–senso, che attraversa l’intero insegnamento di Lacan, si manifesta qui in modo privilegiato. A partire da questo seminario si tratta del desiderio del padre e non già del Nome del Padre che metaforizza il desiderio della madre. Quando Lacan va al di là del

Nome del Padre comincia a occuparsi del desiderio del padre e della causa del suo desiderio. Finora si era occupato del desiderio della madre e dell'operazione che il Nome del Padre realizza su quel desiderio.

I concetti di linguaggio, Altro, Nome-del-Padre e persino il simbolo fallico, sono posti da Lacan, nel suo ultimo insegnamento, come sembianti. Ciò mette in questione la possibilità di operare sul godimento attraverso la parola. Lacan è partito da una definizione del reale secondo la quale il reale è il senso, per poi, alla fine del suo insegnamento, arrivare all'idea di un reale fuori dal senso. Come ci dice Jacques-Alain Miller nel suo *L'esperienza del reale nella cura analitica*: l'inconscio fa nel semblante il suo soliloquio per difendersi dal reale.

Il primo Lacan, nel dare preminenza all'Altro, si occupava della comunicazione. Il grafo del desiderio è tutto organizzato su questa base. L'ultimo Lacan però mette in questione il rapporto con l'Altro. Passa dunque dalla comunicazione alla nominazione. La nominazione si oppone in un certo modo alla comunicazione. Si tratta del padre che nomina.

Il Nome del Padre, nell'ultima parte del suo insegnamento, designa l'effetto del simbolico in quanto questo apparirebbe nel reale. Però, questo va collocato solo a partire dal seminario *Ancora*. Il seminario qui denominato *Lacan 10 e mezzo*, anticipa quella scansione. È questo il motivo per cui questo seminario è rimasto incompiuto, un buco nel suo insegnamento. Questo buco ci dice che il Nome del Padre serviva a coprire un vuoto.

Ebbene, se il Nome-del-Padre è un semblante, possiamo forse pensare un mondo senza Nome-del-Padre? Secondo Lacan non è possibile mantenere una comunità di vita umana se non facendo ricorso allo strumento del padre.

Lacan riuscì, leggendo Freud, a collocare il posto vuoto del padre morto. Tuttavia, il culto della tomba vuota può implicare la distruzione del desiderio. È la ragione per cui nella lezione del 21 gennaio di 1975 del suo seminario *R.S.I.*, Lacan introduce diversamente la funzione di eccezione: "Un padre non ha diritto al rispetto, né all'amore, se il detto rispetto e il detto amore, non sono *père-versement* orientati, [...] vale a dire, se non fa di una donna, l'oggetto *a* che causa il suo desiderio" (*Ornicar?*, n. 3, p. 107).

Si tratta di un caso speciale della funzione sintomo. Vale a dire, un "vivente" è richiesto: occorre che qualcuno faccia in vita la prova in cui un desiderio, un desiderio vivo, giunga a verificare la funzione. Il padre che nomina, colui che merita amore e rispetto, non è né il tiranno né il padre morto. È il padre sintomo ed è riferito a ciò che d'eccezione ha il sintomo. Il suo modo di nominare è fallimentare, il che significa che c'è sempre un resto, qualcosa non

viene nominato. Questo implica che, verso la fine del suo insegnamento, il Nome del Padre è elevato alla sua utilità. È questo un modo, come dice Eric Laurent, di ricomporre i Nomi-del-Padre.

Concludo con una citazione di Jacques-Alain Miller: “Non chiediamo alcun privilegio per il Nome del Padre. Il Nome del Padre è un sintomo, uno molto più banale di altri. È un sintomo che serve a tutto, uno zerbino, non ha la raffinatezza e lo stile squisito di alcuni sintomi [...] È solo che, come strumento, esso è tuttavia il più efficace”.¹

Si tratta dunque di andare al di là del sembiante del Padre, a condizione di servirsene.

Monica Torres

¹ J.-A. Miller, *Los inclasificables de la clínica psicoanalítica*, Instituto clínico de Paidós, Buenos Aires 1999.

Sessuazione

Al di là dell'Edipo - L'al di là del complesso di Edipo, in germe fin dai primi periodi dell'insegnamento di Lacan, annunciato nel *Seminario XVII*, si formalizza nelle formule della sessuazione con la considerazione dell'Altro godimento – godimento femminile – e dell'ek-sistenza del padre – reale – come eccezione.

In primo luogo, sebbene considerato in alcuni paragrafi di *Appunti diretti- vi per un Congresso sulla sessualità femminile (Scritti)* o in alcune lezioni del *Seminario X (Sém. X, lezioni del 13, 20 marzo e del 29 giugno 1963)*, il godimento femminile può essere affrontato logicamente – come conviene secondo Lacan – a partire dalla torsione logica che egli imprime quando negativizza il quantificatore universale e situa il femminile in rapporto al non-tutto.

Dall'altro canto, il padre reale, anche se già affrontato nei *Seminari IV e V*, trova una localizzazione precisa in queste formule collocandosi al livello dell'eccezione che consente la costituzione del tutto.

Un altro godimento... intravisto da Freud - Se si parte dall'associare la logica del lato-uomo delle formule della sessuazione – dove l'esistenza di una eccezione ($\exists x \bar{\Phi}x$) dà luogo al “tutti retti dalla funzione fallica” ($\forall x \Phi x$) - con l'Edipo – considerazione che, tuttavia, presto sfumeremo – diventa subito evidente che l'Altro godimento – altro da quello fallico – si pone al di là.

Di fatto, se il complesso di Edipo si può concepire, in ultima istanza, come un macchinario che normalizza – *normuonizza*¹ – il godimento nel essere parlante, ordinandolo tutto sotto l'impero della funzione fallica, l'apertura di un campo nel quale l'inesistenza dell'eccezione ($\bar{\exists}x \bar{\Phi}x$) impedisce che l'insieme si chiuda ($\bar{\forall}x \Phi x$), rende il godimento non-tutto fallico, e indica che abbiamo oltrepassato i suoi confini: quelli dell'Edipo.

Ma, in verità, Freud stesso non aveva forse già intravisto questo straripamento quando propone, che per le donne la formazione del superio paterno,

¹ In spagnolo *normachiza*, gioco di parole tra *norma* (norma) e *macho* (uomo).

postedipico, regolatore,² non si ottiene, o viene meno, perché giustamente dalla loro parte – quella delle donne – l’Edipo non si decostruisce, se non lentamente o in maniera incompleta? L’acuto paradosso della sua considerazione – quando non si legge in chiave femminista – ci indica che rispetto al godimento femminile, Freud non ci avrebbe abbandonato completamente (*Sem. XVII*, p. 84): per essere presi dal tutto dall’Edipo è necessario essere usciti da esso, come lo fa l’uomo, seppellimento che consente, per l’incidenza del suo erede – il superio regolatore -, che il godimento si *normuonizzi*.³ Per la donna, invece, – in quanto presa non-tutta dalle reti dell’Edipo – resterebbero aperte le vie per l’incontro, sempre contingente, con un godimento Altro dal fallico: femminile.⁴ Motivo sufficiente per capire fino a che punto Freud non rimase soddisfatto della risposta fallica che costruì per un interrogativo che non smise mai di preoccuparlo: “Che vuole la donna?”.

Disgiunzione dell’Edipo e la castrazione: l’ex-sistenza del padre -Ma già dal lato-uomo delle formule della sessuazione bisogna situare un al di là dell’Edipo. E questo perché al di là dell’Edipo... ci sono la castrazione e il padre reale.

In primo luogo, ancora prima di queste formule, l’Edipo e la castrazione si trovano disgiunti. Né mito, né fantasma, né sogno di Freud – modi in cui Lacan a volte affronta l’Edipo – la castrazione è “l’operazione reale” (*Ib.*, p. 159).

Che si capisca, quindi, che la castrazione può fantasmaticizzarsi, e questa castrazione del fantasma – genitivo soggettivo – si concilia allora con la scrittura nella zona inferiore delle formule della sessuazione, in $S\text{\textcircled{a}}$: castrazione immaginaria-simbolica⁵ che sostiene la perversione polimorfa del maschio.

Ma la castrazione come operazione reale, si localizza in: $\exists x \bar{\Phi}x$ “qualcosa che dice no alla funzione fallica” (*Sem. XX*). E comporta, tra le altre cose,

² Non ci riferiamo qui al versante del superio messo maggiormente in evidenza da Lacan, che lo fa apparire come un’istanza illegale, una “spinta-a-godere-, quella che in nessun modo è assente o indebolita in una donna (Cfr. nota 4).

³ Vedi nota 2.

⁴ Al tempo stesso lascia la donna particolarmente aperta all’incidenza devastante del versante “spinta-a-godere” del superio. Per questo bisogna distinguere ambedue i godimenti, l’uno, riferito alle devastazioni del superio, suppone la consistenza che viene data a qualche versione del godimento dell’Altro; l’altro, femminile, piuttosto, il godimento della sua assenza.

⁵ Immaginario: si tratta della rotazione del fallo immaginario ($-\phi$) dall’uno all’altro dei termini del fantasma. Simbolica: la castrazione si iscrive nella formula del fantasma ($S\text{\textcircled{a}}$), soprattutto, nella losanga che garantisce, come segno lasciato da una punzone, la messa a distanza dell’oggetto a , dando uno spazio al desiderio.

l'apertura, per un uomo, della "possibilità che goda del corpo della donna, in altre parole, che faccia l'amore" (*Ib.*). Castrazione del fantasma – adesso, genitivo oggettivo, che conduce al di là... del fantasma e dell'Edipo.

In $\exists x \bar{\Phi}x$ si scrive, di fatto, una castrazione⁶ operata dall'ek-sistenza – reale – di una eccezione che, lasciando in sospeso la funzione fallica, da luogo a un versante dell'amore che non escluderebbe – come invece lo fa quella del fantasma – la possibilità del godimento del corpo dell'Altro sesso: un amore che – malgrado parta dal lato-uomo delle formule – può non essere uomossessuale, che consente di non restare fuor-sesso (*Ib.*, p. 84).

Ebbene, quella ek-sistenza, quell'eccezione, è quella del padre: "almeno-uno che dice no". E di che padre si tratta? Che padre è quello di cui disponiamo al livello di questa feconda eccezione nelle formule della sessuazione?: non il significante del Nome-del-Padre – padre morto, cardine dell'Edipo-, ma il padre reale, agente della castrazione.⁷ L'impatto di questo padre è quello di un padre vivo.⁸

*Lo sconvolgimento del nostro godimento: senza-eccezione e pertuttismo*⁹
- Ma ecco qui che i genitori dell'attualità non sembrano produrre quell'impatto. Non colpiscono, non stupiscono, non sorprendono. In genere, i genitori di oggi non arrivano a *e-pater* (*Sém. XIX*, lezione del 6 gennaio 1972).

Il "declino dell'imgo paterna", proposta da Lacan nel suo primo insegnamento (*Complessi familiari*), deve essere affrontato a partire dalle formule della sessuazione, in termini di decadimento – se non di rottura – della funzione di eccezione del padre e, certamente, deve essere attribuita gli effetti dei "discorsi" della scienza e del capitalismo globalizzato o ipermoderno.

Sicuramente, effetti di sconvolgimento: lo sconvolgimento del nostro godimento. Il nostro godimento, il godimento contemporaneo, quello dell'"epoca dell'Altro che non esiste" (*L'Altro che non esiste*): non meno illimitato per il fatto di essere situato dal plus-di-godere (*RT*) – diventato *gadget* – e non dall'agente della castrazione. Così, godimento senza limite. Ma anche senza differenza – perfettamente unisex – e senza rinvio: deve essere immediato! Senza legame sociale, autistico, fuori discorso, ma ubiquo, difficile da loca-

⁶ Non c'è la castrazione, ma castrazioni, al plurale. Così lo afferma Lacan qualche anno più tardi (J. Lacan, *Propos sur l'hystérie*, in *Quarto*, n. 2).

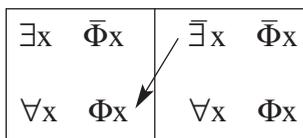
⁷ Nell'insegnamento posteriore di Lacan questa opposizione si può riprendere, ci sembra, come quella del padre come nome e del padre che nomina (*Sém. XXII*, lezione del 11 marzo 1975).

⁸ Se abbiamo affermato che ci sono tracce freudiane dell'Altro godimento, non possiamo non indicare che Freud fece qualcosa di più che intravedere il padre vivo... in *Totem e tabù*.

⁹ In spagnolo *paratodismo*, gioco di parole tra *para* (per) e *todos* (tutti).

lizzare, certo, poiché si estende dovunque (dalla sorprendente espansione dei cosiddetti sintomi attuali, fino ai fanatismi più svariati ecc.) e obbligato – il diritto al godimento (certamente, in nome di quale legge si può impedire oggi che ognuno goda a modo suo, come vuole, anche se paga il prezzo, appena segnalato, di un autismo senza precedenti). Si muta subito in dovere-di-godere. Obbligato?, Sì, così lo determina il mercato: per tutti... senza eccezione.

Riprendiamo in questo punto le nostre formule. Evidenziamo allora che, nel nostro tempo, questa assenza dell'eccezione: “non ce n'è uno che non” non continua nell'insieme aperto. L'obbliterazione della differenza e del fanatismo, di cui prima si è parlato, lo anticipano: non si fa posto al non-tutto. Ciò che nelle formule della sessuazione si può scrivere per mezzo di una freccia in diagonale che, attraversando l'asse verticale della linea divisoria tra i sessi, collega il “senza eccezione” e il “per-tutto” (prospettiva in nessun modo estranea alla logica):



La superegoica spinta-al-consumo proveniente dal mercato deve essere situata su questo vettore¹⁰ che non ci sia nessuno che non... consumi! È questa la consegna che mettiamo a suo carico.

Così, il genere di “femminizzazione della civiltà contemporanea” postulata con lucidità, diversi anni fa da Jacques-Alain Miller e da Eric Laurent (*L'Altro che non esiste*, lezioni del 4 e 18 dicembre 1996 e del 21 maggio 1997), si sopporta meno – ci sembra – dell'estensione del non - tutto, che dell'assenza dell'eccezione paterna: il declino reale della castrazione¹¹ infonde un *pertuttismo* inedito.¹²

¹⁰ La “spinta-a-godere” del Super-io si riduce, di fatto, a questo vettore. Ancora una volta, a differenza del godimento femminile, che trova la sua possibilità a partire della continuazione dell'assenza dell'eccezione nell'insieme aperto e nel non-tutto.

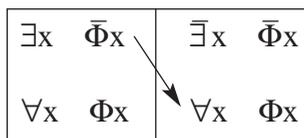
¹¹ Declino che è anche situato da Lacan, come effetto del discorso del capitalismo, in termini di *verwerfung*, rifiuto della castrazione... e delle “cose dell'amore” (*Sém. XIXbis*, lezione del 6 gennaio 1972).

¹² In un altro luogo, facendo appello alla parte inferiore delle formule, diamo conto più compiutamente delle ragioni per cui nell'attualità, in funzione del rifiuto della barra che divide L/a Donna, dell'assenza dell'eccezione non consegue l'apertura dell'insieme e del non-tutto.

Infine, né padre reale, né Altro godimento: lungi da sostenersi nell'al di là del complesso di Edipo, lo sconvolgimento del nostro godimento, lo sconvolgimento del godimento del nostro tempo, suppone, in questo modo, il suo rifiuto.

L'eccezione analitica- Concludiamo interrogandoci sul luogo che ciò lascia all'analista e al suo intervento. Gli spetterà, in questa prospettiva, la reintroduzione dell'eccezione? Forse, ma quest'ordine di eccezione non può essere uno qualunque: in maniera brutale e con il risultato di una classe più che consistente, essa è già reintrodotta nel livello dei razzismi e delle segregazioni di moda. La via dell'analisi non la si può trovare da quella parte.

Proponiamo, per concludere, di attraversare ancora una volta la verticale della linea divisoria tra i sessi delle formule della sessuazione – ma adesso in senso inverso a quello proposto prima – per lasciare aperta per lo psicoanalista – anche se non soltanto per lui – l'operazione di una eccezione, di un “dire di no”¹³ – che non faccia tutto, che non faccia classe, che consenta il non-tutto.



Ma non è per caso di questo ordine di eccezione, di questa castrazione reale, di cui si sostiene in ultima istanza l'operazione analitica come tale? È che, se escludiamo di analizzare il padre reale (*RT*) resta allora in piedi la domanda circa le relazioni della posizione dello psicoanalista con quella del padre reale (*Sem. XVII*, pp. 154-159).

Fabián Schejtman

¹³ In questo “dire di no” si fonda, per Lacan, il “dire dell'analisi”.

Sette

“Ma il danno dov’è? Quanto poco ci manca che finisca per soffrirne lo scalmanato personaggio della storia il quale, dopo aver tastato a una a una le sbarre di un’inferriata, ritrovava quella toccata poco prima e concludeva: “Questi mascalzoni mi hanno rinchiuso”. Era la cancellata dell’Obelisco; davanti a sé aveva la piazza della Concordia”

(*Scilicet 1/4*, p. 138).

Esiste, come è noto, una divergenza sull’etimologia della parola “setta”. Alcuni affermano che la sua origine risalga al verbo latino *secare* (*seco*), tagliare, altri contrappongono un altro verbo, *sequi* (*sequor*), seguire. Nella prima interpretazione si dà enfasi alla separazione da un tutto del quale la setta sarebbe stata una parte, nella seconda è la relazione del settario con il leader e la sua dottrina a essere in questione.

Immaginiamo, semplice finzione, che non si tratti di una disputa fra eruditi, che sarà risolta solo quando uno di loro produca una prova inconfutabile in favore di uno dei due verbi. Immaginiamo, anche se sembra assurdo, che la doppia etimologia si debba al fatto che è la stessa significazione del termine ad essere vacillante, in modo tale che sia necessaria più di una fonte latina per dar conto del suo significato, che non sarà mai unanime. *Secare* (*seco*) e *sequi* (*sequor*) saranno dunque necessari l’uno all’altro, e la scelta di uno di essi lascerà in un canto una parte del suo significato.

Secare (*seco*) - Da questo punto di vista, la definizione di “setta” obbedisce allo *standard* delle relazioni fra il tutto e la parte. Ossia, setta e chiesa si implicano mutualmente, a tal punto che il sorgere della prima è con frequenza indizio di una qualche crisi di legittimità o di funzionamento in seno alla seconda. Le sette mantengono un riferimento all’ortodossia dalla quale si sono separate, molte volte in nome di una fedeltà agli obiettivi originali della dottrina.

Va in questo senso la definizione proposta dal teologo Ernst Troeltsch, amico e collaboratore di Max Weber, che sintetizzo con parole mie: la chiesa

è una organizzazione preminentemente conservatrice e ben adattata alla struttura del potere secolare, mentre la setta si caratterizza per il suo “separatismo” e laicismo.

La chiesa considera l’ordine secolare come una preparazione per la vita ultraterrena, mentre la pratica settaria, in qualche modo, fa già parte degli obiettivi ultraterreni della vita. Se il lavoro della chiesa nel mondo è quello di preparare i suoi membri per l’eternità, la setta sostiene di anticiparla.

A queste osservazioni di Troeltsch, Max Weber¹ ne ha aggiunto un’altra che, considerata dal nostro punto di vista attuale, oggi che le denunce di oppressione psichica da parte di alcuni dirigenti di sette mobilitano governi, famiglie ed educatori, può sembrare sorprendente: l’adesione alla setta è intesa come libera scelta del candidato, così come l’accettazione delle regole e delle norme.

Sicuramente la libertà di cui parla Max Weber – *alias* egli si riferiva a movimenti religiosi in buona parte differenti dalle sette attuali – si riferisce all’assenza di strutture complesse di potere, il cui esempio più compiuto si trova nella Chiesa Cattolica e, soprattutto, al fatto che, per Weber – in accordo anticipato con ciò che mostreranno Jacques-Alain Miller e Jean-Claude Milner, secondo i quali il contratto è una alternativa contemporanea alla legge² – la comunità settaria è frutto di un compromesso volontario di tipo contrattuale. L’adesione alla setta è intesa come un atto individuale, al contrario di quanto accade nelle chiese, dove la trasmissione avviene di generazione in generazione, nel solco della tradizione ed in sintonia con la cultura locale.

Queste definizioni, come si può vedere, esigono che si mantenga una relazione fra il tutto e la parte: la setta esiste solo in relazione ad una chiesa. Per usare l’esempio della forse più celebre eresia dell’occidente medievale cristiano, c’è sempre un cattolico (universale, in greco) come scena di fondo dalla quale si distacca un cataro (puro, sempre in greco). La setta è setta se considerata come una estrazione dalla chiesa, anche quando pretende di essere la realizzazione più rigorosa e integrale degli obiettivi originali.

La setta, intesa come separazione, in molti casi vuole rappresentare in atto la parte più intima ed essenziale del messaggio originario del fondatore. È una parte che giustifica la sua esistenza presente, con la speranza, in alcuni casi, che in futuro sia essa il tutto: un giorno saremo il genere umano. Quello che

¹ M. Weber, *General Economic History*. The Free Press, Glencoe, citato da Info Secte-2003.

² J.-A. Miller, J.-C. Milner, *Voulez-vous être évalué?*, Grasset & Fasquelle éditeurs, Paris 2004.

costituisce oggi un'eresia, domani sarà l'ortodossia, con la differenza che, quando questo avverrà si manterrà la purezza della dottrina, la cui letterarietà non sarà persa nell'esprimersi attraverso meccanismi.

Abbiamo qui montata una macchina infallibile: il funzionamento ecclesiastico – o politico, o intellettuale – che è una sintesi fra il messaggio del fondatore e l'inevitabile *automaton* dei meccanismi istituzionali, è visto dai setтари come tradimento, mentre costoro sono considerati eretici dall'apparato della chiesa. Questo mutuo rifiuto è probabilmente ciò che dà consistenza alla relazione tra i due.

Ma dove si trova la frontiera? Come sapere quando, in che punto, una setta diventa chiesa, o, al contrario, rinuncia a essere espressione del tutto e si mantiene come un gruppo singolare? O, all'altro estremo, come distinguere la particolarizzazione settaria dalla tendenza comunitarista, ugualmente legata alla crisi della legge? Sono forse frontiere mobili, impossibili da precisare.

Sequi (*sequor*) - Intesa come una derivazione dal verbo *sequi* (*sequor*) la definizione di setta è meno semplice. Già non si sa più molto bene a quale gruppo attribuire l'aggettivo "settario". La "dérive sectaire",³ considerata a ragione un grave problema della nostra epoca, indica egualmente una dispersione di significato.

Le sette contemporanee sembrano essere caratterizzate molto più dall'adesione a una guida che dall'opposizione a un universale dal quale si sarebbero separate. Ciò si deve in parte al fatto che alcune di queste sette non rivendicano nessun fondamento propriamente religioso. Alcune nemmeno invocano una qualche scissione fondatrice, ma semplicemente una nuova dottrina o nuova illuminazione, incarnata in un capo o profeta la cui legittimità Max Weber chiamerebbe "carismatica", dato che non proviene né dalla tradizione né dalle prerogative della sua funzione. È normale dunque che la discussione attuale si incentri sul rischio di un abbandonarsi senza restrizioni ai capricci del leader, piuttosto che intorno alla verità o falsità della dottrina, da-

³ Espressione coniata da A. Fournier, *La dérive sectaire*, in *Le Journal des Psychologues*, n. 174, 2000. Dossier *Les sectes: un danger pour la profession*. L'Autrice ha pubblicato, in collaborazione M. Monroy, un libro con lo stesso titolo edizione PUF, Paris 1999.

⁴ Come esempio di questa tendenza, cito una lista recentemente divulgata da un'organizzazione cattolica peruviana, che allerta il lettore sui gravi e diversi pericoli delle sette, ma senza riferirsi ad errori dottrinali: "abuso sessuale e corruzione di minorenni, obbligo alla prostituzione, privazione della libertà e sequestri, torture, automutilazioni, traffico e consumo di sostanze stupefacenti, suicidi, induzione all'omicidio, traffici di armi da guerra" (*ACI-digital*, organo della ACI Stampa).

to che non si sa da dove potrebbe venire una decisione sull'ortodossia.⁴ La brutale conclusione *Roma locuta, causa finita*, che, sotto l'egemonia cattolica, attutiva le divergenze col fissare la fonte dell'autorità, sembra, almeno temporaneamente, essersi polverizzata nella voce di multiple agenzie anonime, localizzazioni frammentarie del potere burocratico. La discussione "teologica" – che, naturalmente non ha bisogno di specificare alcun dio come oggetto di studi, ma esige in ogni modo un Uno consistente – trova a questo punto un ostacolo.

Dobbiamo qui considerare due aspetti in apparenza contraddittori: da una parte le sette servono come tentativi per un recupero dell'Uno, nel senso che l'adesione illimitata dei suoi membri circoscrive uno spazio collettivo, e fornisce, a ciascuno e a tutti, un significante – guida nel quale si riconoscono: loro stessi, i compagni di setta e gli estranei.

Dall'altra parte non si può ignorare che le sette, nel modo in cui si presentano attualmente, sono un'espressione della frammentazione dell'Uno, e sono in questo senso la vera e propria dispersione e non una reazione contro essa. Possono perfino rinunciare a qualsiasi intenzione o "strategia di salvezza", ad esempio come quelle che si istituiscono come semplici pratiche di convivenza, terapeutiche, sessuali, alimentari, etc. Ossia, in mancanza di una risposta universale, i soggetti si rappresentano con tratti particolari (o "parrocchiali", secondo l'accezione data una volta da Jacques-Alain Miller a questo termine) o attraverso accordi parziali e non in una qualche comunione universale.

I, e poi a - Secare e sequi (seco e sequor) segnano in questo testo due momenti dialettici importanti. La costituzione di una setta come separazione rappresenta un attentato all'Uno, controbilanciato generalmente, alla maniera isterica, dall'esigenza che questo resista, perché è la permanenza dell'Uno che dà senso all'attentato.

Vista come adesione – o come alienazione –, la setta è un ritorno dell'Uno, sotto forma di una guida, una legge, una regola. È possibile forse che la separazione conduca inevitabilmente all'adesione, ma non bisogna dimenticare che, fra l'una e l'altra, esiste un passaggio attraverso l'oggetto, nel punto limite dove gli ideali collettivi si esauriscono.

È proprio questo punto a essere oggi motivo di inquietudine e di dibattito: in quest'epoca di crisi dei valori universali, l'autosufficienza delle sette, che sembrano bastare a se stesse, vuoi come spiegazione del mondo, vuoi come modo di vita, hanno raggiunto in alcuni casi punti estremi, come nel caso

dell'aprile del 1993, negli Stati Uniti, della celebre strage dei membri della setta dei davidiani, guidata da David Koresh.

Potranno gli psicoanalisti, partendo da quello che apprendono con le loro pratiche, dimostrare che è possibile la produzione di nuovi significanti-guida – o di nuovi contratti –, dopo la dura esperienza del fallimento degli ideali? Questa sarebbe una alternativa al peggio.

Romildo Do Rêgo Barros

Sintomo

Tra Lacan e l'Epoca - Il Sintomo e il Nome-del-Padre sono concetti fondamentali profondamente segnati dal percorso dell'insegnamento di Lacan, dalle sue marce e contromarce, i suoi cambiamenti di paradigmi, le sue referenze molteplici e sempre mutevoli. Ma entrambi i concetti, sintomo e Nome-del-Padre, sono anche profondamente segnati dal suo tempo.

L'insegnamento di Lacan è permeabile all'incrocio tra concetti ed Epocche. L'Epoca infiltra i concetti, e Lacan cede alle sue influenze quando sono fondamentali, ma anche le anticipa, le interpreta e aspira a che la Psicoanalisi possa incidere sull'Epoca. Inoltre è la sensatezza ciò che egli annuncia quando, in uno dei suoi ultimi seminari, dice che "bisogna essere sensati e rendersi conto che le nevrosi si sostengono sui rapporti sociali" (*Sém. XXIV*, lezione del 17 maggio 1977, inedito).

Presto Lacan annuncia che l'indebolimento dell'immagine paterna (*Complessi familiari*, p. 51) sarà in futuro un fattore decisivo per la soggettività. Quaranta anni più tardi, in un'anticipazione che colpisce e che ci riguarda, Lacan sottolinea il valore predominante del sociale (*Sém. XXIV*, lezione del 17 maggio 1977, inedito) nell'indebolimento del Nome-del-Padre, nella produzione della trama stessa della soggettività "ipermoderna".

Il Sintomo, da parte sua, si è costituito come concetto "freudiano" aggrappato al Padre, agganciato al regno del Padre che è il regno del senso. Rivelato come messaggio cifrato, articolato, indirizzato al luogo in cui il Nome-del-Padre sostiene l'oscillazione impossibile del desiderio e della legge.

Il sintomo freudiano è il primo a bucare con il suo nervosismo - a causa di ciò che ha di sessuale - la serenità del Padre vittoriano, il cui tempo già non era quello del Padre vittorioso. Freud lo aveva annunciato e Lacan, nella sua svolta, fa avanzare il sintomo molto più lontano di ciò che Freud aveva previsto. Lo fa avanzare fino al "fuori discorso", fino a farne una supplenza nel luogo del vuoto di una "preclusione generalizzata". Il sintomo-strumento che non dice nulla a nessuno e ancor meno al Padre, ma mantiene insieme i registri che sostengono il mondo del soggetto.

La riduzione del Sintomo e del Nome-del-Padre - L'avanzata dell'insegnamento di Lacan rispetto al Sintomo e al Nome-del-Padre, non costituisce un'evoluzione di questi concetti. Sintomo e Nome-del-Padre, più che evolvere, sono "ridotti" dall'insegnamento di Lacan. Questa riduzione fa del Sintomo un legame con una funzione: quella del Nome-del-Padre. Da parte sua, questa riduzione, nel caso del Nome-del-Padre, lo fa diventare sintomo.

L'Epoca incrocia questi concetti fondamentali, i cambiamenti della clinica dimostrano la loro correlazione con i cambiamenti della soggettività. Questi cambiamenti si verificano nella presentazione e nello statuto di ciò che chiamiamo "sintomi contemporanei". I "nuovi sintomi" sono paradigmatici di un'Epoca che rifiuta il sapere, un'Epoca di decadenza delle referenze collegate all'ideale, di vacillamento dei sembianti nella cultura. Questi "nuovi sintomi" sono molto vicini a ciò che Lacan chiamava l'operazione selvaggia del sintomo, e vanno in direzione opposta a quella del versante simbolico del sintomo come messaggio. Si tratta del sintomo che non domanda nulla, che è fissazione del godimento. La sua opacità rifiuta il Padre e scivola come la libido, fuori dai suoi barili, in una sintonia totalmente diversa da quella dei sintomi freudiani.

Metafore - Sintomo e Nome-del-Padre sono, in primo luogo, delle metafore. Con l'applicazione dei concetti linguistici alla Psicoanalisi freudiana, viene proposta una riformulazione del complesso di Edipo e del Sintomo.

La Metafora Paterna presenta nell'operazione edipica un operatore privilegiato: il significante del Nome-del-Padre che metaforizza l'arbitrarietà del Desiderio della Madre fondando così la legge.

Si tratta di una riscrittura dell'Edipo nei termini della struttura che mette il Nome-del-Padre al centro della riflessione lacaniana come una questione preliminare a ogni possibile psicopatologia. Inizia con il chiarire il meccanismo fondamentale delle Psicosi. Il legame tra preclusione del Nome-del-Padre e Sintomo mostra la via per gli sviluppi molto posteriori dell'ultimo insegnamento di Lacan.

Si tratta anche di una riformulazione del sintomo, una riformulazione che lo definisce come significante metaforico, geroglifico, stemma, labirinto, ermetismo, che esige una liberazione del senso imprigionato e che, in quanto tale, fa emergere la verità, lì dove il sapere fallisce.

Il sintomo-significante che si risolveva totalmente in un esercizio di linguaggio è correlativo del Nome-del-Padre che metaforizza il Desiderio Materno.

Si potrebbe dire allora che già lì c'era l'associazione del Sintomo con il Nome-del-Padre, ma solo a condizione che venga messo in risalto che, sia l'uno come l'altro, si sostenevano di quell'operazione metaforica.

Nome-del-Padre	SINTOMO
Desiderio della madre	A

Mythique ment - Se la Psicoanalisi ebbe al centro della sua dottrina il mito del Padre, Lacan non soltanto passa dal mito “*mythique ment*” (*Des noms-du-père*) alla struttura, ma osa andare più lontano di Freud aprendo un campo al di là dell'Edipo: il campo del godimento. Si riserva per il Padre l'essenza classificatoria del Totem e si sottolinea a livello del Padre la funzione del nome che caratterizza ciò che più tardi sarà la riduzione alla sua funzione radicale (*Ib.*).

Il sintomo, che con il suo tessuto di senso aveva avuto come correlato la castrazione, adesso dovrà anche soffrire quest'operazione che inizia a slegarlo dall'Altro. Il correlato del Sintomo che già “non vuol dire nulla” è il godimento, benché mantenga il legame con l'inconscio. Il sintomo, come modo di godere dell'inconscio, è il complemento del Sintomo (isterico) che punta alla verità, quella che dice che “il padrone è castrato”. La nostra clinica lacaniana “classica” si è sostenuta su questa articolazione tra Nome-del-Padre e Sintomo.

Non soltanto uno - La riduzione del Nome-del-Padre si rafforza quando il godimento e la lingua sono sul punto di partenza e l'Altro è un buco. Il Nome-del-Padre supplisce questa inesistenza. E ciò porta alla sua proliferazione: operatorialmente il Nome-del-Padre non è l'unico che può eseguire la sua funzione.

L'Epoca incide, e Lacan lo sottolinea: è la piega che prende il momento della storia che viviamo (*Sém. XXII*, lezione del 11 marzo 1975, inedito), in cui il Nome-del-Padre viene sostituito da una funzione: nominare-per. “La Madre - che dovrebbe tradurre il nome (del Padre) con un no, può adesso, da sola, esercitare quella funzione di nominazione. È molto strano – riflette Lacan – vedere come il sociale assuma valore di nodo (*Sém. XXI*, lezione del 19 maggio 1974). Così definita la questione, egli non si priva di anticipare lì il segno di una degenerazione catastrofica. Così vanno le cose: i “sintomi contemporanei” ce lo insegnano.

I veri Nomi del Padre e il Sintomo - I Nomi del Padre sono: il Reale, il Simbolico, l'Immaginario (*Ib.*). Sono i nomi primi in quanto nominano qualcosa (*Sém. XXII*, lezione del 11 febbraio 1975).

La riduzione alla funzione è completata. Tuttavia, resta ancora un'operazione fondamentale sul Nome-del-Padre e sul Sintomo poiché, secondo Lacan, anche quelli veri sono disgiunti e non assicurano l'annodamento dei tre. È necessario ciò che Freud chiamò "la realtà psichica" ("realtà religiosa", secondo Lacan) per mantenerli insieme. Ciò che li mantiene insieme, il quarto, è il Sintomo. Qui Sintomo e Nome-del-Padre confluiscono in modo totalmente nuovo, poiché il quarto nodo è il Sintomo ed è anche il Padre. Lo è in quanto assicura la *père-version* e in quanto è anche ciò che nomina.

Quando del Padre e del Sintomo ci restano solo il loro uso, è perché essi hanno perso la loro essenza, o perché la sua mancanza di essenza è stata dimostrata dall'uso e dall'Epoca. Colpiti dalla caduta dei sembianti, sia nell'Epoca come nella psicoanalisi, il Nome-del-Padre e il Sintomo sono concetti strumentali, utensili "necessari" perché si sostenga un nodo di godimento e senso che supporti il mondo del soggetto.

Sintomo e Nome-del-Padre non sono ormai concetti trascendentali, ma continuano a sostenere i fondamenti della soggettività.

Il Nome-del-Padre, come un anello di corda senza senso, utile per l'annodamento, già non è più quel significante metaforico che con il suo *plus* di significazione dà risposta all'arbitrarietà del Desiderio Materno. Al di là dell'Edipo, ciò che si tratta è di "mantenere insieme". Non si tratta dell'essenza del Nome-del-Padre ma del suo artificio.

Ne è il correlato un Sintomo la cui sete, quella sete di senso che porta la domanda all'Altro, è calmata solo dalla riduzione che, in una psicoanalisi, fa che ne diventi strumento e segno.

Finalmente, la potenza del significante del Nome-del-Padre, S1 privilegiato, è ridotto al nodo, vale a dire al suo negativo. È ciò che indica Lacan con la sua affermazione "La nostra apprensione analitica del nodo è il negativo della religione" (*Sém. XXIII*, lezione del 9 dicembre 1975). È ciò che mi permette di parafrasarlo: non crediamo nel Nome-del-Padre, ma ciò non ci impedisce di utilizzarlo per ciò che è: un Sintomo.

Mauricio Tarrab

Statistiche

Introduzione: “In onore di Voltaire” - Può risultare interessante e illustrativo fare un percorso lungo la storia dello sviluppo della Statistica, visto che è l’arte di contare, e l’impiego delle cifre ottenute nell’interesse degli imperi risale all’antichità. Sicuramente in questo percorso potremmo anche precisare il momento nel quale – a partire dalla sua giuntura con il calcolo probabilistico e con l’empirismo – questa disciplina trova la via verso la sua sistematizzazione. Bisognerebbe anche segnalare l’importanza che acquisisce quando, nel secolo XVIII, si rende possibile la sua applicazione a innumerevoli campi a partire dai contributi di Quetelet e Cournot fino a raggiungere il posto preponderante che ha oggi. Tuttavia, l’interesse che ci muove come psicoanalisti e l’urgenza che ci preme, ci allontana, in questo momento, dalla tentazione enciclopedica, e ci invita a circoscriverci – come direbbe Voltaire – alla marcia ordinaria delle cose umane. Andiamo allora al nocciolo della questione che ci interessa, che altro non è che quello delle statistiche – al plurale – e lo spirito che anima il suo utilizzo oggi.

“Campionamento” - “In tutto il mondo, i disturbi della salute mentale rappresentano quattro delle dieci cause principali di handicap nelle economie di mercato consolidate, come quella degli Stati Uniti, esse sono le seguenti: la depressione grave (detta anche depressione clinica), il disturbo maniaco-depressivo (chiamato anche disturbo bipolare), la schizofrenia e il disturbo ossessivo compulsivo”.

“Circa 19,1 milioni di statunitensi adulti tra i 18 e i 54 anni di età, vale a dire, il 13,3% degli individui compresi tra quelle età, soffrono ogni anno di qualche disturbo di ansia. Fra i diversi disturbi di ansia possiamo citare il panico, il disturbo ossessivo compulsivo (TOC), il disturbo posttraumatico da stress, il disturbo di ansia generalizzata (GAD) e le fobie (fobia sociale, agorafobia e fobie specifiche”.¹

¹ Statistiche somministrate dal National Institute of Mental Health – NIMH, U.S.A.

“Creare un Sistema di Vigilanza dei Disturbi Mentali che contenga profili epidemiologici, protocolli e schede che consentano di effettuare studi comparativi così come un’analisi dei costi; sia della cura stessa – includendo la cura farmacologica e la riabilitazione psicosociale, sia dei costi generati dalla disabilità per malattia mentale.²

Analisi qualitativa del campione - I campioni selezionati non sono aleatori: danno conto dello stato della civiltà contemporanea retta dal mercato e dall’economia globale. Sono anche testimoni del riduzionismo che suppone il fatto di degradare la sofferenza umana a una cifra contabile, presuntivamente “oggettiva”, e per lo più utilizzabile ai fini strategici o di pianificazione delle politiche della salute degli Stati moderni e delle rispettive agenzie. Prevale in esse la preoccupazione per i fattori economici in gioco, sia quelli relativi alla perdita di produttività dei pazienti, sia quelli relativi ai fondi destinati alla cura delle loro malattie. Al contrario, non tengono conto di altri importanti fattori, come ad esempio la sofferenza soggettiva che questi disturbi comportano o la conseguente perdita della qualità di vita di chi ne soffre.

Come indica Jacques-Alain Miller, l’utilitarismo e la redditività si presentano come le figure dominanti della razionalità contemporanea³ e di conseguenza danno vita alla brama per la valutazione e per il conteggio statistico, che servono da supporto alla logica capitalista. Solo da questa logica i nostri campioni diventano significativi e sono paradigmatici, perfino utili. Altrimenti non darebbero un granché alla necessaria comprensione delle cause della proliferazione attuale dei sintomi che le sue cifre riportano.

Ci mostrano, inoltre, una certa arbitrarietà, in quanto privilegiano ciò che si può contare e misurare, in quanto riconoscono soltanto come sofferenza ciò che si inserisce perfettamente nei termini delle indagini e dei protocolli, in quanto portano a delle conclusioni parziali, sottomesse agli interessi mutevoli del padrone moderno.

Ma quello che risulta più allarmante nei nostri campioni non lo troviamo nei loro enunciati, ma nella loro enunciazione. Ciò che parla in essa è la voce terribile del superio contemporaneo, incarnato negli ideali profilattici e igienisti che oggi giorno monopolizzano l’interesse sociale.

² Governo del Perù. Ministero della Salute, “Lineamientos para la acción en salud mental”, Lima, Perù, 2004, p. 39.

³ J.-A. Miller, “Las buenas noticias del progreso”, in *Ornicar Digital*, n. 266, 2004.

La spinta igienista e l'oscenità contemporanea - Hannah Arendt⁴ segnalò nella confusione delle sfere pubblica e privata e la loro conseguente dissoluzione nello spazio del sociale, una delle conseguenze della vita moderna. Ciò che solitamente apparteneva alla sfera pubblica o si diluisce nella categoria del sociale o resta sottoposta agli interessi particolari, intanto molte delle attività tradizionalmente legate alla sfera dell'*oikos* – quelle la produzione, la riproduzione, l'allevamento dei figli e il trattamento dei vincoli familiari – diventano di interesse pubblico e politico, a discapito dell'intimità. Questa confusione delle citate sfere non produce soltanto la perdita – per la via dell'omogeneizzazione socializzante – dei referenti simbolici comuni, la cultura del dialogo e l'esercizio della singolarità, ma trascina con sé un'oscenità nella misura in cui l'intimità resta esposta allo sguardo pubblico. Una volta persi i referenti propri di ogni sfera, si perdono anche i relativi elementi regolatori, risulta allora necessario l'implementazione di un Altro regolatore, artificialmente costituito, che si sostiene in una logica estranea a quella delle forme tradizionali di legame sociale, ma sussidiaria della società di mercato.

La spinta igienista propria degli Stati contemporanei sarebbe una delle forme che assume questa nuova struttura di potere, che esercita un controllo sul privato in tutti i suoi aspetti: la nascita, la malattia, la sessualità, la sofferenza, la morte. Questo controllo, camuffato molte volte sotto la spinta umanitaria o il desiderio di benessere sociale, e anche sotto la bandiera dei “diritti umani”, nasconde, tuttavia, la spinta a fare entrare la sfera privata nella via del mercato per produrre denaro, e/o nella via politica per fini di vigilanza.

Statistiche e psicoanalisi - Nel rapporto presentato nell'Assemblea Generale dell'A.M.P. del 1994, Eric Laurent⁵ caratterizzava allora la cultura contemporanea attraverso un “richiamo all'ordine mondiale che fisserebbe la distribuzione del soggetto della scienza negli spazi retti dal mercato [...]”, mettendo in rilievo la figura della Sanità Pubblica come quella della “mano visibile che duplica la mano invisibile del mercato”. Da questa figura, ci dice, “Il luogo della psicoanalisi preso nel suo versante terapeutico, è così interrogato in modo nuovo [...]”.⁶

⁴ H. Arendt, *Vita activa: la condizione umana*, Bompiani, Milano 2001.

⁵ E. Laurent, “Estado, sociedad, psicoanálisis”, in *Uno por Uno. Revista de psicoanálisis*, n. 40, 2004.

⁶ *Ib.*, p. 35.

Questa realtà situa la psicoanalisi in un crocevia diverso da quello in cui si trovava quando Freud dovette rispondere di essa davanti alla comunità scientifica e alla società del suo tempo. L'assedio attuale sotto il quale si trova la psicoanalisi obbedisce ad altre ragioni, diverse dall'esigenza scientifica o dallo scrupolo sociale. Per effetto della subordinazione attuale della scienza agli interessi del mercato, la prospettiva tecnologica sostituisce quella epistemologica, e il criterio utilitaristico si sovrappone alla razionalità scientifica. A questo si aggiungono l'intromissione dell'epidemiologia, con il suo fondamento statistico nel campo della medicina, e l'inclusione della clinica psichiatrica nella nuova categoria di salute mentale – di netto taglio psicologista – tutto ciò provoca una serie di deformazioni che conviene analizzare. La più significativa è quella che compete lo statuto del sintomo e il suo trattamento. I manuali del DSM mettono in rilievo una chiara tendenza nominalistica che tratta il sintomo nominandolo e standardizzandolo, di pari passo gli assegna un oggetto di consumo, così si produce la medicalizzazione della sofferenza. Di conseguenza, si pratica una clinica basata sulla farmacopea, ma separata dalla cosa. Sussidiariamente, ogni “avanzamento” nel “campo psi” si determina in funzione dei “risultati”, così si confonde il criterio dell'efficienza con quello dell'efficacia. Bisogna segnalare inoltre che l'efficienza è un criterio di gestione, mentre solo l'efficacia è applicabile all'esercizio di una pratica. La critica che attualmente viene fatta alla psicoanalisi proviene, indiscutibilmente, dalla non distinzione e dalla decontestualizzazione di tutti e due i criteri. Certamente, l'efficienza può essere quantificabile, ma non così l'efficacia che può essere dimostrata soltanto nel caso per caso. Per noi, la messa alla prova della dimensione terapeutica della psicoanalisi può avere luogo soltanto nel terreno della sua efficacia: è efficace una clinica che, tenendo conto della realtà soggettiva e della particolarità del soggetto, si occupa della dinamica del sintomo e opera sul reale del godimento.

Da un'altra parte, la spinta regolatrice che cerca la traduzione, nel nostro campo, di ogni pratica clinica nei termini mercantili della redditività e dell'efficienza, nasconde nuove forme virulente di segregazione. Ciò che anima la domanda pragmatica di valutazione dei risultati e l'esigenza di un accreditamento conveniente al supposto esercizio della professione è tutt'altro che la pretesa salvaguardia dell'interesse pubblico, quanto piuttosto l'insopportabile di un reale che la scienza non riesce a ricoprire. In effetti, quello che si pretende di segregare non sono, in fondo, le supposte “pratiche oscurantiste” che resistono alla valutazione. Si tratta, insomma, di una segregazione che ricade

sull'opacità del godimento legato alla faccia "luminosa" dei corpi esposti allo sguardo intrusivo dell'interesse sanitario.

Conclusione: "Nel Nome-del-Padre" - Diagnosticare, curare, valutare, sradicare, sorvegliare, garantire... Ecco la serie degli ideali in gioco, ecco qui la serie degli impossibili. Essi sono artifici per mascherare un vuoto di cui niente si sa, ma che causa orrore. Come direbbe Heidegger, "è il segnale che gli dei sono fuggiti".⁷ Ciò che è lì per smentire a ogni passo le bontà del progresso e le diverse versioni della *happiness*. *Ciò* fa sintomo. *Ciò* è nostro. Oggi più che mai, e di fronte al proliferare dei sembianti che lo ricoprono, *ciò* si profila sul fondo dell'angoscia. È lì dove non indietreggiamo, al contrario, facciamo di *ciò* la bussola che ci orienta. Freud ci insegnò a fare tremare gli inferni. Ma è stato con Lacan che abbiamo imparato a fare di *ciò* un uso adeguato.

Patricia Tagle Barton

⁷ M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1997.

Sublimazione

La concezione freudiana della sublimazione è da rapportare inizialmente alla *Metapsicologia* del 1915, e al capitolo che ne dà l'apertura: *Pulsioni e loro destini* (FO, 8). La tesi è nota. Per Freud ci sono quattro destini pulsionali: “La trasformazione nel contrario. Il volgersi sulla persona stessa del soggetto. La rimozione. La sublimazione”. Il binomio pulsione-sublimazione trae fuori quest'ultima da ciò che ancora troppo spesso si divulga: la sua riduzione a un'attitudine un po' leziosa che intellettualizza, fino a rendere astratto ciò che la pulsione, nella sua spinta costante (*konstante Kraft*), realizza non conoscendo né giorno né notte. Come dice Freud: le pulsioni “sono capaci di operazioni lontane da azioni imposte da scopi originari. (Sublimazione)”. La sublimazione si trova associata altrettanto all'arte, all'estetica, al distanziamento, alla rinuncia-spostamento degli scopi pulsionali. Un velo (la bellezza) ricopre la pulsione divisa nei suoi quattro componenti eterogenei (un “montaggio” dirà Lacan).

Queste osservazioni non sono false ma sono brevi.

Jacques Lacan nel suo *Seminario XI* insisterà sulla posta in gioco pulsionale per cogliere la logica della sublimazione. Grazie all'operazione della sublimazione si dimostra in cosa la pulsione obietta alla mitologia circa la soddisfazione (*Befriedigung*): “[...] la soddisfazione della pulsione è arrivare al suo Ziel, alla sua meta. La belva esce dal suo buco *quaerens quem devoret* [...]” (*Sem. XI*, p. 161). Ecco precisamente cosa smentisce la sublimazione. Questa posta in gioco passa spesso inosservata: “[...] è abbastanza notevole che nessuno l'abbia rilevato, dal tempo in cui sta lì a proporci un enigma che, come tutti gli enigmi di Freud, è stato sostenuto come una scommessa fino al termine della sua vita, senza che Freud si sia degnato di spiegarsi di più. [...] in questo articolo, a mille riprese, Freud ci dice anche che la sublimazione è soddisfazione della pulsione, sebbene sia *zielgehemmt*, inibita relativamente alla sua meta e cioè non la raggiunge. Anche la sublimazione è soddisfazione della pulsione, ma senza rimozione” (*Ib.*, p. 162). Lacan aggiunge una formula cruda: “In altri termini – in questo momento, non scopo, vi parlo. Ebbe-

ne, posso avere la stessa soddisfazione esattamente come se stessi scopando. È questo ciò che vuol dire” (*Ib.*). Detto altrimenti, la sublimazione, poiché essa è uno dei destini pulsionali, è a sé una modalità intera di soddisfazione – di godimento dirà Lacan alla fine del suo insegnamento. Questa soddisfazione non è però univoca – è “paradossale”. “Se ci guardiamo da vicino, ci accorgiamo che entra in gioco qualcosa di nuovo – la categoria dell’impossibile. Questa è, nei fondamenti delle concezioni freudiane, assolutamente radicale. Il cammino del soggetto [...] passa tra due muraglie dell’impossibile” (*Ib.*, pp. 162-163). Dire “soddisfazione paradossale” è dire che nella pulsione non si adatta, che l’oggetto che soddisferà acquietando non viene né trovato né preso. Il reale vi è implicato: “[...] il reale, cioè l’ostacolo al principio di piacere. Il reale è l’urto, è il fatto che la cosa non si sistema subito, come vorrebbe la mano che si protende verso gli oggetti esterni” (*Ib.*, p. 163). In breve, la pulsione non trova il suo oggetto, essa ci gira intorno, lo manca e lo mette da parte – gli fa fare cilecca e lo fa scomparire. È a titolo di perduto, radicalmente, che entra in funzione aprendo il campo della sua ricerca, ossia la ripetizione.

È in questo tragitto (= il giro della pulsione) che alberga la soddisfazione. Ma in ciò che l’oggetto mira viene mandato a monte, la pulsione tocca dunque il reale – “il reale come l’impossibile” – e non può ridursi ai soli significanti o invischiamenti immaginari. Dire che essa tocca il reale, è porre – leggete il Seminario del ’64 con le conquiste di quelli successivi e sicuramente, nel 1972-73, *Ancora* – che l’impossibile del rapporto sessuale s’inscrive al suo centro. Il paradosso della soddisfazione pulsionale, inquadrata dall’impossibile, è ciò che Lacan articola come “il godimento che non conviene”. Questo paradosso, questa logica dell’impossibile che ne fa il giro dipende – ecco il non ha a che fare – dall’oggetto e dal suo fallimento per il parlere: “Questo far cilecca - dice Lacan in *Ancora* - è la sola forma di realizzazione di questo rapporto se, come affermo io, non c’è rapporto sessuale [...] la cosa fallisce [...]. Si tratta di ripetere a sazietà perché fallisce. Fallisce. È oggettivo [...]. Anzi è tanto evidente che è oggettivo, che è su questo che bisogna contare, nel discorso analitico, cosa ne è dell’oggetto. Il fallimento, è l’oggetto... L’oggetto è un fallito. L’essenza dell’oggetto, è il fallimento” (*Sem. XX*, p. 58). Questo fallimento rispetto all’oggetto colloca la soddisfazione pulsionale articolata alla categoria dell’impossibile. Detto altrimenti come godimento, “che non conviene”: godere del fallimento. Oggetto *a*, pulsione e sublimazione diventano tre termini inseparabili. Risultato: la sublimazione è godimento ossia giunzione della soddisfazione e del reale (= l’impossibile).

Queste note principalmente del 1964, in quanto lettura minuziosa della *Metapsicologia* freudiana, sono dei punti di riferimento che danno alla sublimazione un posto vivo ben lontano dalla sdolcinatezza che il termine porta con sé nel lessico banale. Esse permettono di rileggere, per esempio, i capitoli dal VII, XII che Lacan vi dedica ne *L'etica della psicoanalisi* (1959-60). Questo seminario fa rottura in una serie che spiega il lavoro dell'inconscio le cui formazioni hanno uno stile barocco. Ne *L'etica* è *das Ding* (la Cosa) che primeggia – essa non parla, crea un blocco, arresto della catena significante: “la realtà muta che è *das Ding*”. È il “fuori-significato” e sempre al di là (del principio di piacere). Lacan porrà la Cosa in posizione di causa: il soggetto “può gemere, esplodere, maledire, non capisce – niente qui si articola, neanche con la metafora”. Così il bene, il buono, il cattivo, sono delle metafore (delle menzogne). Al cuore del mondo soggettivo in cui si ordinano i significanti del desiderio, c'è *das Ding* – essa ne è al centro come esclusa, è “[...] mi è estranea pur essendo al centro di me [...]”. *Das Ding* determina un posto (topologico) in cui Lacan situerà ulteriormente il reale e il paradosso dell'impossibile che fa la sublimazione. È a partire da questa nuova topologia che Lacan introduce la sublimazione in particolar modo nel suo legame con il padre simbolico. Il padre simbolico procede, nella finzione freudiana di *Totem e tabù*, dall'assassinio del padre – questo assassinio che è la condizione della cultura, della legge e del ritorno dell'amore di cui il cristianesimo ne ha fatto la sua risorsa e che l'amore cortese ha valorizzato nella sua poesia. Questo assassinio non apre la via del godimento. Al contrario, rinforza l'ostacolo al godimento che permane ancora più interdetto.

La tesi di *Disagio nella civiltà* e di *Totem e tabù* è che è interdetto il bene sovrano: la madre (nel posto di *Ding*). “[...] il passo fatto, a livello del principio di 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” (*Sem. VII*, p. 87). La legge morale si situa in questo punto: presentifica in nome del padre simbolico il no al bene sovrano. Il nome del padre è l'operazione della sublimazione. Lacan non dice altro quando parla della “sublimazione del Padre”. Non è un caso se Lacan per definire la legge morale fa appello, ne *L'etica*, ai comandamenti tratti dal Deuteronomio. Dio vi è preso per le vie della legge che fa sublimazione.

L'amore cortese nel medioevo ha posto la Dama giustamente nel posto della Cosa. È uno dei paradigmi storici dell'amore sublimato. “L'oggetto, in particolare qui l'oggetto femminile, si introduce attraverso la porta assai singolare della privazione, dell'inaccessibilità. Qualunque sia la posizione so-

ziale di colui che funziona in questo registro... l'inaccessibilità dell'oggetto è posto qui al principio" (*Ib.*, p. 190). Cioè che "non c'è possibilità di cantare la Dama, nella sua posizione poetica, senza il presupposto di una barriera che la circonda e la isola" (*Ib.*). È il "vacuolo".

Queste segnalazioni permettono, a partire dal binomio freudiano pulsione-sublumazione, di cogliere le conseguenze cliniche che ne trae Lacan. Dietro il velo della bellezza che ricopre l'inaccessibilità dell'oggetto si dimostra radicalmente che l'oggetto della pulsione è sempre perduto, che il tragitto pulsionale è soddisfazione a causa del suo stesso fallimento, che *das Ding* è realtà muta che fa parlare, che il rapporto sessuale non può scriversi svincolando l'impossibile. Queste differenti espressioni di Lacan seguono le scansioni del suo insegnamento, mettono a nudo in tutti i casi la stessa logica: la sublimazione è un modo di ricoprire e, nello stesso tempo, di far sorgere il reale a cui il soggetto si confronta (τύχη).

Hervé Castanet

Superstizione

Si riconosce che il senso più generale che l'epoca dei Lumi ha conferito al termine superstizione – culto di un falso Dio – ha un passato che è oggetto di innumerevoli interpretazioni filologiche. È attraverso la parola latina *superstitio* e dell'aggettivo derivato *superstitiosus* che i moderni hanno fissato il senso più comune della nozione di superstizione. Dal punto di vista della sua struttura formale, *superstitio* dovrebbe essere il termine astratto corrispondente al termine di base *superstes*, cioè: “superstite”. La questione di fondo che anima queste diverse interpretazioni ha a che fare con la relazione che i due termini mantengono tra loro, tenendo presente che *superstes* non concerne solo ciò che sopravvive, sussiste, rimane, ma si associa anche all'idea di testimonianza. La stessa difficoltà si incontra quando si vuole chiarire la relazione tra *superstitio* e *superstitiosus*. Se si ammette che il termine latino *superstitio*, in qualche modo ha portato alla significazione di *superstitione*, riesce allora difficile spiegare che *superstitiosus* abbia assunto nell'Antichità il senso di divino, profetico, e non di superstizioso.¹

Per i nostri fini è sufficiente sottolineare l'aspetto saliente di questa interpretazione in cui il *superstes* superstite si mescola alla *superstitio*, attribuendogli senso di sopravvivenza. Secondo Benveniste il termine *superstitio* indicherebbe l'esistenza di un “resto” di una vecchia credenza che, in tempi remoti già sembrava essere qualcosa di superfluo. È evidente che tale spiegazione poggia, secondo lui, su un controsenso storico: “sarebbe come dare in prestito agli antichi, e anche prima della tradizione storica, l'atteggiamento di spirito ed il senso critico del secolo XIX o dei nostri etnologi moderni che hanno reso possibile il riconoscimento nella religione di “sopravvivenze” di un'epoca più antica [...]”.² D'altro canto, egli aggiunge ancora che, di questa visione anticipatoria, inscritta nell'espressione *superstitiosus*, i moderni hanno preferito privilegiare

¹ E. Benveniste, *Pouvoir, droit religion. Vocabulaire des institutions indo-europeennes*, Minuit, Paris 1996, p. 273.

² *Ib.*, p. 274.

l'opposizione fra i falsi culti della superstizione e quelli della vera religione, a spese del fenomeno singolare delle "sopravvivenze", che già a quell'epoca non si armonizzavano con il sistema di credenze costituito. Non si deve dimenticare che Freud si include nella lista di questi moderni che riaffermavano la distinzione fra le diverse modalità di credenze, soprattutto tra le credenze superstiziose e la religione giudaico-cristiana. Se c'è un aspetto che si impone quando si considera la concezione freudiana della civiltà, è che sarebbe esistita un'epoca senza religione e, dunque, senza la credenza nel Dio unico e assoluto.

Basandosi su studi di storia delle civiltà, Freud dimostra che malgrado siano un fattore inerente alla condizione umana, le manifestazioni della credenza passano, lungo la storia, attraverso trasformazioni significative. Nell'ottica di queste manifestazioni, bisogna tenere conto dell'importanza di una fase storica che ha preceduto il sorgere della credenza monoteista, che l'etnologia del suo tempo ha chiamato fase animista. Si evidenzia dunque che secondo Freud molte delle espressioni dell'animismo sopravvivono fino ad oggi, per mezzo di quella che chiamiamo superstizione, parallelamente e dietro la religione (*FO*, 11, lezione XXXV). Egli sostiene che nessuno deve sorprendersi, anche dopo l'emergere del monoteismo giudaico-cristiano, del fatto che le pratiche religiose possano conservare aspetti essenziali del modo di pensiero animista: la sopravvalutazione della magia delle parole nei rituali di preghiera e la credenza che, con l'aiuto delle forze divine, i fatti reali del mondo prendano l'indirizzo che il nostro pensiero desidera imporgli. Si vede dunque che la superstizione è concepita in questo contesto, come un "animismo senza atti magici" (*Ib.*). Il modo in cui si percepisce il fenomeno è una evidenza che l'accusa di evolucionismo, che pesa su Freud nel campo della storia della civiltà, si mostra insufficiente perché si scontra con la difficoltà di far scomparire qualcosa che, nell'ambito delle credenze, dimostra forte espressione psichica.

D'altro canto, l'ipotesi che questa sopravvivenza della ragione superstiziosa nel discorso religioso si esprima anche con la stessa forza nell'ambito della nevrosi, ha avuto luogo molto presto nel percorso dell'elaborazione freudiana. Attira l'attenzione il fatto che si sia scelta come conclusione del suo testo *Psicopatologia della vita quotidiana* (*FO*, 4) la discussione relativa a quanto la credenza superstiziosa sia una dimostrazione dell'interferenza del sapere inconscio negli atti fortuiti e mancati del soggetto. Dopo la relazione di un avvenimento che per ipotesi potrebbe provocargli un raziocinio superstizioso, nella cornice di un presagio o un avviso da parte del destino, Freud indaga sulla casualità di questa modalità di credenza. Davanti a questo episodio, la cui origine può essere attribuita al caso, egli si interroga sulle distin-

zioni che coinvolgono l'incidenza della credenza nell'uomo superstizioso e nello psicoanalista, il cui esempio è lui stesso.

Interrogare la causalità della credenza superstiziosa presuppone l'ammissione che la certezza del reale che ottiene l'analista, è sempre condizionata dalla contingenza, per quello che si presenta come inessenziale e assolutamente variabile. Freud rifiuta, con questo, tutto lo psicologismo che disconosce che "un evento, al cui avvenimento la mia vita mentale non ha partecipato, possa contribuire in qualche modo alla configurazione futura della realtà" (*Ib.*). Oltre a non concordare con il fattore causale coinvolto nei suoi atti fortuiti e nei suoi atti mancati, il superstizioso si mostra, piuttosto, fortemente inclinato ad attribuire un significato agli avvenimenti impreveduti del reale. Non crede che la contingenza, nel senso di ciò che si presenta come qualcosa che può essere o non essere – possa costituirsi come la proprietà stessa delle cose. Per il superstizioso dunque non esiste un soggetto dell'inconscio, ma un determinismo psicologizzante che ha l'ambizione di prendere il reale come possibile e marcatamente riconducibile al senso. Questo rifiuto della contingenza come dimostrazione del reale come impossibile è quello che segna il nucleo della ragione superstiziosa. Al contrario, proprio come lo scienziato, lo psicoanalista accede al reale per mezzo dell'impossibile, ma un impossibile molto singolare, perché radicato nella contingenza, non nel necessario.

Si osserva, dapprincipio, che Lacan riprende il problema della credenza superstiziosa secondo una prospettiva che vuole far passare attraverso il setaccio della ragione a partire da Freud. Non gli interessa ripercorrere l'esame attento di ciò che ha reso la superstizione e i Lumi due nozioni profondamente antagonistiche. È risaputo che la lotta che il secolo XVIII intraprese contro la superstizione fa parte dell'eredità che opta per la rottura con le epoche passate e che per questo inaugura la nostra modernità. Non è priva di fondamento l'osservazione che la filosofia Illuminista, a questo proposito, non sia stata poi così innovatrice come si potrebbe pensare, perché la Chiesa cattolica si era già nel passato impegnata ampiamente sullo stesso fronte di lotta alla superstizione.³ In questo contesto storico, la superstizione cessa di essere concepita come un elemento estraneo allo stesso cristianesimo. Essa lo minaccia dall'interno. Diventa, così, una specie di "religione degli altri", dato che si confonde con le forze impure che contaminano il culto del vero Dio.

È in quest'ottica che si comprendono le ragioni che hanno portato Lacan a suggerire, a proposito della definizione della superstizione, la lettura del *De*

³ B. Dompnier, *La superstition à l'âge des lumières*, Honoré Champion, Paris 1998, p. 9.

natura deorum di Cicerone e non, per esempio, la filosofia di Voltaire (*Sem. III*, p. 136). Per quest'ultimo la superstizione è "tutto quello che si aggiunge alla religione naturale", sotto forma di diversi eccessi e stravaganze, espressi nel fanatismo, in adorazioni e credenze suscettibili di pregiudicare il comportamento propriamente religioso.⁴ La nozione voltaireiana di "distanza per eccesso" (*écart par excès*) che si afferma in queste utilizzazioni profane delle qualificazioni teologiche, indicano quanto, per lui, l'idea di eccesso supponga, nella stessa proporzione, quella di norma.

In opposizione a questo orientamento propriamente prescrittivo, Lacan apprezza, con acutezza, l'esempio lontano del testo di Cicerone che si occupa della questione della natura degli Dei, nella misura in cui riconosce l'impatto che tale questione procura nella vita sociale, politica, e principalmente nella pratica delle virtù etiche. Gli interessa soprattutto evidenziare l'aspetto genealogico in questo testo dell'Antichità, una volta che attraverso esso si stabilisce la distinzione, anteriormente segnalata, fra il senso più generale ed il senso letterale fornito per il termine *superstitiosus*. Lacan enuncia che "i superstiziosi erano persone che pregavano e facevano sacrifici tutti i giorni perché i loro discendenti gli sopravvivessero". In questa appropriazione della devozione da parte di individui che cercano un fine che appare loro essenziale, è nitida l'enfasi posta sull'idea di sopravvivenza. Questa formulazione chiarisce molto di più la concezione che avevano gli antichi – concezione molto importante in tutte le società antiche – della "continuità del lignaggio" piuttosto che riguardo all'opposizione fra culto superstizioso e culto del vero Dio. Lo stesso Lacan questiona se non sia per mezzo di questo riferimento genealogico a *superstitio* che si arriva alla percezione della vera definizione di superstizione che sarà data, ossia: "estrarre una parte del testo di un comportamento a detrimento degli altri". Evidentemente, questa estrazione di parte del testo è ciò che sopravvive, ciò che resta come "formazione parziale" e, anche, come testimone dello "spostamento metodico" di quello che è essenziale nel meccanismo della nevrosi (*Ib.*).

Alcuni anni più tardi nei *Quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Lacan ritornerà su questa stessa elaborazione sulla superstizione, questa volta mosso dal problema dell'ordine di verità che la psicoanalisi ingenera. È indubitabile, tuttavia, che ciò che essa ingenera come pratica avrà il diritto di distinguersi dalle necessità di ciò che essa implica, e, soprattutto, dal modo in cui tratta la questione della verità. Secondo Lacan questa stessa questione può essere espressa attraverso la formula esoterica: "come assicurarci che non siamo nel-

⁴ Voltaire, *Dizionario filosofico*.

l'impostura?" Chiarisce che la sua elaborazione esige l'uso del termine impostura perché è il mezzo più sicuro per trattare il rapporto della psicoanalisi con la religione e, attraverso questa stessa traccia, con la scienza (*Sem. XI*, pp. 259-260).

Come abbiamo visto, si tratta dello stesso problema affrontato dall'uomo Illuminista del secolo XVIII, quando mette in questione la presenza di una impostura in seno al discorso religioso attraverso la contaminazione delle impurità proprie alle credenze superstiziose. In fondo, l'essenza della discussione che riguarda l'ordine di verità ingenerata dalla pratica analitica si decide attraverso la discussione sul destino della credenza che, sotto il prisma dell'insegnamento di Lacan, si sostiene attraverso l'interposizione di una alienazione fondamentale. È solamente quando la significazione della credenza sembra svanire, che l'essere del soggetto viene alla luce per toccare ciò che era, propriamente parlando, la realtà ultima di questa credenza.

È lo stesso problema dello svanire della credenza che Jacques-Alain Miller indica quando incita lo psicoanalista a dare una risposta su quello che resterebbe della psicoanalisi nel momento in cui si cessasse di crederci, di credere quanto basta per dedicarsi a essa. Infine, cosa resterebbe della psicoanalisi, di quello che ci ha fatto percepire, di quello a cui ci ha fatto accedere, nel momento in cui essa non fosse altro che superstizione.⁵ La superstizione viene considerata in questo modo, più alla luce della sopravvivenza che delle impurità di una credenza. Sembra chiaro che la risposta che Lacan fornisce sul problema, tocca la superstizione come *superstitio*, come dice d'altronde espressamente: "Non basta vincere la superstizione, come si dice, perché i suoi effetti nell'essere siano per questo temperati" (*Sem. XI*, p. 260). Avverte che la psicoanalisi sospetta di ogni discorso che si erge sull'apologia della miscredenza o, ancora, che si configura come "un trionfo completo della disillusione" (*Sém. XVI*, lezione del 4 dicembre 1968), principalmente perché quest'ultima, in qualche sua parte, conserva qualche resto di superstizione. Anzi, egli stesso congetta nel suo *Da un Altro all'altro* che questa discussione sulla genealogia della superstizione si potrebbe configurare come un capitolo del suo seminario inesistente *I Nomi del Padre* (*Ib.*). È assai probabile che, in questo capitolo verosimile, la superstizione si facesse presente per mostrare ciò che sopravvive, che sussiste e continua ad esistere quando il padre non esiste più, per mostrare quello che qualifica questo sopravvivate.

Jésus Santiago

⁵ J.-A. Miller, "O ultimo ensino de Lacan", in *Opção Lacaniana*, n. 35, 2004, p. 7.

Supplenza 1

Gli anni '50 - “Non si può dubitare che la figura del professor Flechsig, nella sua gravità di ricercatore [...], non sia riuscito a supplire al vuoto improvvisamente avvertito della *Verwerfung* inaugurale [...]” (*Scritti*, p. 578).

Troviamo, per la prima volta in Lacan, in questo testo degli *Scritti*, il verbo supplire articolato con la forclusione del significante del Nome del padre. Lacan sceglie la forma della negazione per portare avanti una possibile compensazione rispetto al vuoto della forclusione paterna nella psicosi e in Schreber.

Questo risponde a un momento in cui la psicoanalisi si riferisce esclusivamente a una clinica edipica, suddivisa tra nevrosi e psicosi, secondo l'opposizione “o... o” dell'operazione della metafora paterna.

Il linguaggio è sottoposto all'apparato regolatore del Nome-del-Padre dell'Edipo. Il significante del Nome del padre mette in ordine il linguaggio, iscrive il soggetto nella legge simbolica e nomina il desiderio della madre dandogli la significazione fallica.

La psicosi, quindi, può essere considerata solo come un deficit che richiede una compensazione. In questo caso, supplenza e deficit sono, dunque, indissociabili; la nevrosi, invece, risulta privilegiata, non riferita a un deficit, essa non richiede una supplenza.

Sostenere, nel 1958, che è possibile supplire alla *Verwerfung* inaugurale è un avanzamento importante, che permette di smettere di sovrapporre la struttura psicotica alla follia. Significa anche distinguere la nozione di scatenamento come ciò che indica il momento in cui la supplenza non è più operativa.

Se leggiamo il Lacan di questi anni, dobbiamo tenere a mente due modalità: la “compensazione immaginaria dell'Edipo assente” (*Sem. III*, p. 228) identificazione immaginaria ideale che, per un certo tempo, viene a supplire alla forclusione, e la metafora delirante, sistemazione simbolica che non passa per il Nome-del-Padre dell'Edipo.

Gli anni '70 - Sono passati vent'anni e la società è sostanzialmente cambiata. Lacan l'ha percepito prima di ogni altro; nel 1960, egli scrive a propo-

sito del futuro declino della società paternalista: “L’Edipo però non potrà tenere indefinitamente il cartellone in forme di società in cui sempre più si perde il senso della tragedia.” (*Scritti*, p. 815).

Questa frase trova un’eco in un’altra citazione molto più vecchia, del 1938: il complesso di Edipo non si fonda “al di fuori della relatività sociologica. Infatti l’impulso più decisivo dei suoi effetti psichici proviene dal fatto che l’imago del padre concentra in sé la funzione di repressione e quella di sublimazione; ma questo è precisamente un fatto di determinazione sociale, ovvero della famiglia paternalistica” (*CF*, p. 45).

Negli anni ’70, Lacan trae le conseguenze, per la psicoanalisi, per la sua clinica e la sua pratica, dei profondi cambiamenti sociologici. La clinica borromea, la nuova clinica erede degli ultimi dieci anni dell’insegnamento di Lacan sui nodi, mira, se non proprio a scartare, in ogni caso a ridurre al torsolo il riferimento paterno nella psicoanalisi.

Il termine supplenza, attaccato al Nome-del-Padre dell’Edipo, diventa un termine datato, che rinvia a una clinica che non è più quella in cui ci troviamo oggi.

Tuttavia, tale termine ritrova una nuova giovinezza, in particolare ne *Le Séminaire. Livre XXIII*, in cui Lacan lo riferisce al sinthomo come annodamento, come ciò che viene a riparare il fiasco del nodo a tre cerchi: “Ciò che propongo qui, è di considerare il caso di Joyce come corrispondente a un modo di supplire a uno snodamento del nodo” (*Sém. XXIII*, p. 87). Il sinthomo Joyce viene a supplire al fiasco del nodo rafforzando il cerchio del simbolico, riparando la catena borromea.

La supplenza non è più ciò che risponde al deficit del Nome-del-Padre dell’Edipo. La supplenza si generalizza nel senso che ogni umano non è che un parlessere in potenza. Si deve partire, allora, dalla disgiunzione che fonda il nodo e considerare i tre cerchi del reale, del simbolico e dell’immaginario in quanto giocano la loro partita da soli, mentre la supplenza viene a far tenere insieme i tre cerchi con un quarto cerchio. Jacques-Alain Miller, nel suo corso dell’anno 2004-2005, *Pièces détachées*, mette in valore il fatto che l’uomo è un composito, fatto di tre elementi disparati, e che solo l’annodamento sintomatico gli dà sostanza.

Perché l’uomo trovi la sua sostanza di parlessere, ci vuole una supplenza sintomatica che faccia tenere i tre cerchi. Il nome del padre dell’Edipo, che è sintomo, fa supplenza, ma è solo uno tra molti altri. Joyce ci fornisce l’esempio di un altro modo di supplenza sinthomatica attraverso la scrittura, che non passa tramite il Nome del padre dell’Edipo.

Ogni umano deve far fronte al traumatismo de lalingua e deve farsi parlessere agganciando del senso al reale de lalingua. È questo gancio che supplisce al parassitaggio incessante de lalingua, che s'individua bene nei fenomeni psicotici accertati.

Sinthomo e supplenza - Possiamo arrivare a staccare fra loro supplenza e nome del padre? È la domanda che pone Lacan nel suo Seminario *R.S.I.*, nel 1975: “Perché questi tre si annodino, ce ne vuole necessariamente uno di più, la cui consistenza dovrebbe essere riferita alla funzione del padre? Il nodo borromeo dimostra il contrario. [...] Questa funzione supplementare del padre è forse indispensabile? Vi mostro che questo potrebbe essere inventato” (*Sém. XXIII*, lezione del 11 febbraio 1975).

Tuttavia, qualche riga dopo, Lacan aggiunge che non si tratta d'immaginarsi che egli profetizza che potremmo fare a meno del Nome-del-Padre, in quanto, allora, ognuno dei tre cerchi andrebbe per conto proprio, ma che ci vuole ancora il Nome-del-Padre, per annodarli.

Se seguiamo Lacan negli ultimi anni del suo insegnamento, è difficile non mantenere un legame minimo tra supplenza e Nome-del-Padre; si deve, in compenso, staccare il Nome-del-Padre dalla funzione paterna e mantenere solo la sua funzione di nominazione.

I seminari *R.S.I.* e *Le sinthome* permettono di accostare la supplenza e la nominazione.

Nominare fa supplenza, nominare è annodare, è dare un nome a uno dei tre nodi, al di là del nome di reale, simbolico e immaginario, dato che questi nomi non specificano il cerchio nella misura in cui essi sono snodati. Il sintomo ha una funzione di un “nominato a”. Joyce, chiamato al lavoro della scrittura per sfuggire al ronzio incessante de lalingua, si trova nominato a una funzione a cui consacrerà la vita e, proprio in questo modo, egli vi trova il suo nome proprio.

Lacan, però, non limita la funzione della nominazione e, dunque, della supplenza al cerchio del simbolico e al sinthomo: “[...] forse possiamo precisare che, dopo tutto, non c'è solo il simbolico ad avere il privilegio dei Nomi del padre, non è obbligatorio che la nominazione sia congiunta con il buco del simbolico” (*Sém. XXIII*, p. 56).

Termina il suo Seminario *R.S.I.*, il 13 maggio 1975, proponendo la nominazione dell'immaginario come inibizione, la nominazione del reale come angoscia e la nominazione del simbolico come sintomo.

Possiamo considerare questi tre modi di nominazione, che annodano in senso borromeo i tre cerchi, come i tre modi, proposti da Lacan, della supplenza rispetto al fiasco primordiale del nodo.

Questa punta estrema del suo insegnamento ci incoraggia a cercare nella clinica le applicazioni possibili dei suoi avanzamenti, in un'epoca in cui la funzione paterna non è più in alcun modo il riferimento che permette di assicurare la struttura. L'assicurazione della suddivisione nevrosi-psicosi ne risulta un poco disturbata.¹

Jean-Pierre Deffieux

¹ Questo testo non avrebbe potuto essere scritto senza il sostegno necessario del corso di Jacques-Alain Miller, *Pièces détachées*, anno 2004-2005.

Supplenza 2

Lacan diceva che la questione “Cos’è un padre?” ha certamente presieduto alla nascita della psicoanalisi. In un certo modo il padre è stato il pilastro dell’interrogazione psicoanalitica. Quando Lacan raccomanda il ritorno a Freud, negli anni ’50, si tratta anche di insorgere contro il posto preponderante dato alla madre, nella teoria analitica di allora.

Grazie al ternario dell’immaginario, del simbolico e del reale Lacan reinterpreterà fin dall’inizio del suo insegnamento la questione freudiana e insegnerà al suo uditorio a distinguere, sui suoi passi, un padre simbolico, un padre immaginario e un padre reale estraendo da questa distinzione una funzione, la funzione paterna.

La funzione paterna, dunque, è essenziale all’ordine simbolico. Tramite una metafora, la metafora paterna, il bambino sostituisce il Nome-del-Padre all’enigma del desiderio della madre e il fallo diventa la ragione del desiderio e la castrazione il suo limite e la sua legge, per il piccolo dell’uomo. La clinica si riordina così, all’inizio dell’insegnamento di Lacan, grazie alla supremazia del simbolico sull’immaginario e sul reale e al privilegio accordato al Nome-del-Padre. Lo stesso sintomo nevrotico ha la struttura di una metafora, metafora che completa in qualche modo i fallimenti o le insufficienze della metafora paterna e del Nome-del-Padre. La fobia del piccolo Hans supplisce, dice Lacan, alla castrazione che il padre reale non è in grado di promuovere, in questo caso di Freud, al momento in cui gli si presenta la questione della significazione fallica.

Per ogni soggetto parlante il NDP è il significante che ordina il mondo e le grandi questioni dell’esistenza umana che sono le relazioni tra i sessi e quelle della vita e della morte.

La clinica delle psicosi si deduce da questa teoria: per il soggetto psicotico la metafora paterna non ha potuto operare, il soggetto non dispone del Nome-del-Padre per orientarsi nell’esistenza. Il Nome-del-Padre è forcluso, *verworfen*. L’esempio principe, studiato da Freud e ripreso da Lacan, è il Presidente Schreber le cui *Memorie* costituiscono sempre il testo di riferimento

del crollo psicotico, dello scatenamento e dello scompenso. Vi si dimostra lo straordinario appello a tutto l'ordine simbolico, necessario per far fronte alla sua esperienza, e così pure il lavoro straordinario che dovrà approntare perché sia possibile di nuovo un rapporto con il mondo. Questo lavoro è quello del delirio: il delirio come metafora delirante che ristabilisce un certo rapporto con il mondo e che, a questo riguardo, rappresenta un tentativo di guarigione, d'altronde riuscita, nel caso di Schreber. Bisogna tuttavia osservare che il mondo di cui si tratta non è lo stesso di prima e che il soggetto medesimo ha dovuto consentire a "essere la donna di Dio" perché l'ordine del mondo si stabilizzasse.

Questa teoria, pur non essendo insufficiente, non riposa meno su una mancanza, su un difetto: quello della significazione fallica, correlativa alla forclusione del Nome-del-Padre e il delirio con le sue figure fantomatiche e le identificazioni immaginarie che trascinano con sé sono pensati nel quadro di una metafora che supplisce a quella che non ha avuto luogo. Il difetto si situa nel simbolico, e così pure la soluzione: o attraverso la metafora o attraverso la metonimia. La supplenza è significantizzazione.

L'opposizione nevrosi/psicosi che privilegia la nevrosi è tuttavia attenuata dall'osservazione che, anche nel caso della nevrosi, il Nome-del-Padre non sussume la totalità del godimento e che il sintomo nevrotico gioca così un ruolo di supplenza.

Il termine supplire, che prima in francese era un verbo transitivo, è diventato intransitivo, è sempre supplire a una mancanza: un supplente è qualcuno che occupa un posto lasciato vacante. In modo divertente, sembra che il termine, nella sua formazione, abbia incrociato quello di supplicare. Se Dio è l'istanza che si nasconde dietro il nome del padre, l'etimologia è ben azzeccata per sottolineare questa volta che supplenze e NDP sono, strutturalmente, legate. È questo che l'insegnamento di Lacan, così come si sviluppa a partire dal Seminario *Ancora*, metterà in evidenza. Jacques-Alain Miller aveva fatto valere nel suo corso quanto fosse importante lo schema della pagina 89 del Seminario *Ancora* che iscrive l'immaginario, il simbolico e il reale come i tre vertici di un triangolo.

Questa volta, reale simbolico e immaginario sono colti come tre dimensioni eterogenee ma senza gerarchia tra loro e di consistenza eguale. Potrà così svilupparsi la clinica dei nodi, la clinica borromea. Poniamo tre anelli di cordicella annodati in modo tale che tagliandone uno i tre si sciolgono. Questi anelli di cordicella sono chiamati reale, simbolico e immaginario. Si studiano i diversi modi di annodamento di questi anelli, e così pure gli errori e

quello che un quarto nodo può fare, per rimediare a un annodamento che viene meno. Lacan fa valere che è possibile che questo quarto nodo sia la regola, si chiami Nome-del-Padre o sintomo.

L'opera di Joyce è qui richiamata per far valere come la sua scrittura e la sua opera funzionino a questo riguardo e lo fa mettendo la sua pratica di scrittura a fronte di quello che il padre è stato per Joyce. Questo padre non è stato in alcun modo un padre. È stato assente in tutti i registri e su tutti i modi. Il Nome-del-Padre non ha funzionato. Joyce ha trovato altre soluzioni: specialmente quella di “farsi un nome” a partire da un'opera che gli universitari studieranno per i secoli a venire. “Volendo per sé un nome Joyce ha operato la compensazione della carenza paterna”. La scrittura di Joyce è singolare ed enigmatica: Lacan formula l'ipotesi che essa porti la traccia del fallimento del nodo e che sia l'*Ego* di Joyce ad assolvere la funzione di quarto anello. In effetti il rapporto che Joyce intrattiene con il suo corpo – che è piuttosto sul modo del non-rapporto o del disgusto – fa pensare che l'anello dell'immaginario non sia annodato agli altri due: esso scivola e Joyce è indifferente a quello che gli capita nelle circostanze in cui è malmenato. Lacan vi legge un rapporto speciale con il corpo che egli chiama in questo caso *Ego*, ossia l'idea di sé come un corpo. Il lasciar cadere il corpo fa pensare che in lui l'*Ego* abbia una funzione tutta particolare, quella di operare l'annodamento che non ha avuto luogo.

L'*ego* di Joyce si appoggia sulla scrittura, una scrittura che Lacan definirà altra, *sinthomatica*, riprendendo una antica grafia del termine sintomo, cioè a dire un misto di sintomo e di godimento. Ciò che propone Lacan è di “considerare il caso di Joyce come rispondente a un modo di supplire a uno scioglimento del nodo”.

Il lavoro effettuato qui da Lacan è estremamente prezioso per la clinica: in effetti, le forme di psicosi cambiano e se la psicosi schreberiana esiste ancora, numerosi soggetti si presentano piuttosto come joyciani, ovvero alternano, secondo il momento in cui li si incontra, l'uno o l'altro versante. È nata così una clinica delle supplenze che studia in che modo, senza l'aiuto del Nome-del-Padre, un soggetto può fare tenere insieme immaginario reale e simbolico. Le supplenze non sono più riservate al simbolico ma possono anche essere dell'ordine dell'immaginario, o del reale, come dimostra spesso il transfert come reale.

Nello stesso movimento si coglie che la questione delle supplenze è più vasta e che essa concerne, al di là delle strutture cliniche divenute più vaghe, ogni essere parlante. Il buco nel simbolico c'è per tutti: non c'è nell'inconscio

il significante della donna che permetterebbe che il rapporto sessuale possa iscriversi, cosa che Lacan riassume nella formula “non c’è rapporto sessuale”. Questo “non c’è” determina un posto vuoto che chiede sempre una supplenza. La funzione del padre supplisce, mediante la castrazione, al rapporto sessuale in quanto quest’ultimo non è in alcun modo inscrivibile. Ma il padre freudiano non c’è più e la scienza del reale aperta da Lacan supplisce a sua volta a questa versione del padre. Il dire vero, necessario nell’esperienza analitica, deve articolarsi con questa scienza del reale.

Carole Dewambrechies-La Sagna

T come...

Tossicomania

All'interno dell'orientamento lacaniano la tossicomania è un termine che indica il rapporto di dipendenza di un soggetto con un oggetto di godimento che è solito essere una sostanza chimica naturale o sintetica. La tossicodipendenza non è un'entità clinica che possa definirsi utilizzando i referenti freudiani, la si può trovare in qualsiasi struttura. Il problema è che il tossicodipendente, con il suo atto, riesce a nascondere i sintomi che rivelano la sua struttura secondo le categorie freudiane di nevrosi, perversione o psicosi.

Lungo il tempo le droghe sono stati utili all'uomo per affrontare le forze della natura, gli enigmi del corpo, i timori dell'al di là ecc. Tutto ciò nell'ambito di un Altro sempre presente. Ma questi usi contrastano fortemente con quelli attuali del tossicodipendente. D'altra parte, le droghe cambiano secondo le diverse epoche. Adesso le droghe sintetiche coesistono con quelle naturali, oppure le sostituiscono.

Il mondo delle droghe è un vasto insieme che include il consumo e tutto ciò che comporta: produzione, traffico, collocazione sul mercato, riciclaggio del denaro, corruzione a molteplici livelli del tessuto sociale.

Rispetto alla partecipazione della cultura attuale in questa situazione, vale la pena sottolineare il fatto che il movimento dei godimenti spinge oggi al consumo di oggetti di ogni tipo che comprende droghe legali e non legali. I numerosi lavori degli analisti del Campo freudiano¹ coincidono sul fatto che oggi si richiede dall'uomo un atto conforme al suo godimento e d'accordo con un comando al consumo che lascia il soggetto in balia del godimento, isolato nella sua soddisfazione.

I tempi attuali provano un'accelerata emancipazione dei godimenti. Si tratta fondamentalmente di una rivendicazione sociale che cerca un riconoscimento legale. Tutto ciò ha enormi conseguenze sulla società, una gran risonanza sulla struttura della famiglia tradizionale, sulle istituzioni educative, la religione, la governabilità, colpisce il soggetto nella sua vita quotidiana e

¹ Per questo punto e altri sulla dinamica delle tossicodipendenze, si veda le relazioni di Daniel Sililiti, Ernesto Sinatra e Mauricio Tarrab nelle edizioni del gruppo *Toxicología y Alcoholismo* di Argentina.

favorisce ogni tipo di dipendenza. La storica tensione tra ordine e soggettività sociale attraversa una crisi nella contemporaneità fondamentale perché le forme tradizionali di regolazione che provengono dall'Altro non sono ormai efficaci. Il saldo clinico che deriva da questa situazione è la persistenza di sintomi come le tossicodipendenze, l'anorexia, la bulimia, le ludopatie e le pandemie moderne che conosciamo sotto i nomi di stress e depressione.

Perciò la psicoanalisi di orientamento lacaniano incorpora nella sua ricerca lo studio dei modi in cui lo stato attuale della civiltà facilita e persino induce al consumo massiccio di droghe e alla tossicodipendenza.

Secondo Freud la droga serve come sollievo per affrontare il mondo ed egli offre alcune indicazioni ne *Il disagio della civiltà*. Tuttavia, quelli che vedono nelle droghe un rifugio e che alla fine finiscono nella tossicodipendenza, iniziano il loro percorso cercando l'equilibrio e persino il piacere, ma si trovano con un'altra cosa che li introduce nella dimensione dell'al di là dell'omeostasi e del piacere. La clinica mostra che il piacere dura appena il momento della presa o dell'iniezione della dose richiesta. Lungo il tempo ciò che si mette in evidenza è un al di là radicale che la psicoanalisi lacaniana distingue sotto la nozione di godimento in quanto diverso dal piacere.

Lacan riprende la tesi freudiana, e situa l'asse delle dipendenze intorno alla dinamica del fallo, ma in quanto rottura con il fallo. Secondo Lacan, il successo della droga risiede nel fatto che permette la rottura del soggetto con il "piccolo fa pipì".² In questo modo, il soggetto evita di porsi "il problema sessuale",³ secondo l'espressione di Jacques-Alain Miller.

Attraverso l'artificio della droga il soggetto sfugge dagli effetti della castrazione. La rottura con il fallo, che non deve essere intesa nel senso psicotico, genera una serie di conseguenze come il rifiuto dell'inconscio e della differenza sessuale, la sostituzione della coppia per la droga e la possibilità di un ritorno del godimento sul corpo senza il limite del fallo. Il godimento autoerotico insieme all'allontanamento dall'Altro sono gli elementi fondamentali che distinguono la tossicodipendenza da altre forme di avvicinamento alle droghe. La vita del tossicodipendente è al servizio di un godimento ripetitivo che non gli permette di pensare né di fare, ma che gli serve per allontanarsi dal mondo e che lo relega a una specie di raccoglimento con un oggetto che organizza la sua vita.

Generalmente, la droga offre un godimento sul quale il Nome-del-Padre non è efficace. Attraverso la sua azione, il tossicodipendente tenta di prescin-

² J. Lacan, *Intervento alle Giornate di Cartelli dell'EFP*, in *Lettre dell'EFP*, n. 18, 1975.

³ J.-A. Miller, "Cloture", in *Analytica*, n. 57, 1989, p. 131.

dere dal padre ma senza servirsi di lui. Con questa manovra egli rimane esposto a un godimento infinito. Un'infinità che dobbiamo situare del lato del godimento pulsionale. I tossicodipendenti non possono dire cosa è, ma manifestano il vissuto di essere di fronte a un abisso insondabile.

Le droghe facilitano le patologie dell'acting out e del passaggio all'atto a detrimento dell'elaborazione attraverso la parola e della responsabilità sulle conseguenze del suo consumo.

La droga entra nel circuito della ripetizione come qualsiasi oggetto della pulsione. Ciò mette in evidenza nuovamente che la droga è un oggetto della pulsione ma colto nella immediatezza. Tra una presa e l'altra si svolge la vita del tossicodipendente deciso e la dinamica della sua ripetizione. Una ripetizione che non introduce né finzioni né fantasmi come quelle che invece genera l'immaginario fantasmatico. Questo punto apre la domanda sul rapporto tra l'oggetto droga e il fantasma.

Secondo la prospettiva freudiana, la pulsione e il desiderio non sono educabili, perciò la prevenzione non è efficace nonostante gli sforzi e le immense somme di denaro investite su scala mondiale. Una delle ragioni di questo fallimento ha a che fare con il fatto che la prevenzione non può essere considerata uno dei nomi del padre. È perciò la propedeutica e la morale preventiva falliscono quando si tratta di dire "no" al godimento. Non possiamo non prendere in considerazione, quando esaminiamo la prevenzione a partire dalla prospettiva psicoanalitica, la struttura clinica preesistente alla entrata della droga nella vita pulsionale. Non c'è modo di prevenire le risposte al reale, né le difese che costruiamo come struttura clinica, né la scelta della nevrosi. Ciò è noto alla psicoanalisi che trova il suo campo di azione nell'impossibilità della prevenzione.

Il trattamento psicoanalitico delle tossicodipendenze reintroduce l'alterità con l'Altro evitata dal tossicodipendente tramite la sua dipendenza. Nei colloqui preliminari all'entrata in analisi abbiamo l'impressione di essere di fronte a un essere astorico, la cui vita si svolge nella immediatezza del suo consumo, impoverito nell'uso del linguaggio. Egli parla soltanto dei suoi rituali, della droga preferita, dei problemi con la giustizia e manifesta un evidente disinteresse per tutto il resto. Perciò il tossicodipendente non domanda un'analisi. Ma quando lo fa, c'è la possibilità di un cambiamento di direzione soggettivo che va in senso contrario alla tendenza alla chiusura. L'analisi del tossicomane è un'esperienza in cui il soggetto cambia il godimento dell'oggetto per quello della parola. In ciò non c'è differenza con l'analisi che si fa per un altro motivo.

Gerardo Réquíz

Tradizione

Cominceremo con il sottolineare l'equivalenza dei termini tradizione e Nome-del-Padre, tenendo presente che, da una parte, una delle accezioni del termine tradizione si riferisce a ciò che è trasmesso: “[...] ciò che in una società, piccola o grande, e particolarmente in una religione, si trasmette in maniera viva, sia attraverso la parola, sia attraverso la scrittura, sia attraverso i modi di agire”,¹ e dall'altra che Lacan sapientemente riconosce il prestito preso dalla religione del termine Nome-del-Padre, da lui introdotto in psicoanalisi.

Tradizione e Nome-del-Padre hanno come referente la dottrina religiosa. Troviamo così nell'articolo *Una questione preliminare* che “l'attribuzione della procreazione al padre può soltanto essere effetto di un puro significante, di un riconoscimento non del padre reale ma di ciò che la religione ci ha insegnato a invocare come Nome-del-Padre” (*Scritti*, p. 552).

Non ci interessa passare qui in rassegna le evocazioni di Lacan riguardo le relazioni fra il Nome del Padre e la religione, ossia la forma con cui lega i due termini a partire dall'articolo considerato inaugurale *Funzione e campo della parola e del Linguaggio* fino alla lezione del Seminario inesistente, termine coniato da Jacques-Alain Miller per designare la lezione inaugurale del seminario su *I Nomi del Padre* che, scomunicato dall'IPA, Lacan interrompe (*Des Noms-du-Père*).

Nell'arco del suo insegnamento menzionerà tale interruzione in vari modi, sempre nell'intuito di discutere, a partire da lì, ciò che resta della religione nella psicoanalisi e, specificamente, quello che della tradizione religiosa continua a essere legato al Nome-del-Padre, usato fino ad allora come principio di metodo che si riflette in tutta la conduzione dell'analisi.

La transizione dal Nome del Padre, al singolare, ai Nomi del Padre, al plurale, presente nel titolo del Seminario interrotto da Lacan, nel novembre del 1963, designa il passaggio dalla religione alla logica, dal Nome del Padre del-

¹ A. Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, PUF, Paris 1972, p.1140/41.

la religione ai Nomi del Padre come operatore logico. L'interruzione del seminario dà margine all'interpretazione di castigo per aver toccato il padre costruito da Freud, evidenziando la rottura con una certa tradizione religiosa.

Moltiplicare il Nome del Padre significa che il Padre è un Nome del Padre fra altri e che la Donna può essere un Nome-del-Padre. In questo contesto, ci interessa introdurre un'articolazione possibile fra Tradizione ed un Nome-del-Padre fra altri (*Della natura dei sembianti*, pp. 144-159). Per questo utilizzerò come esempio di tradizione, nel senso di quello che "in una società [...] si trasmette in maniera viva", il carnevale come festa popolare collettiva che si trasmette nella società brasiliana.² Legare il termine Tradizione a quello di un Nome del Padre fra altri, permette di svincolare la Tradizione dal suo aspetto religioso e allo stesso tempo di assegnarlo all'ambito femminile, che è appunto quello che accade nel carnevale brasiliano.

Si può seguire l'idea proposta da un cronista nel febbraio del 2005, che il carnevale sia una festa femminile. Da un lato Tradizione e, dall'altro, il femminile del Carnevale come un Nome-del-Padre fra altri.³ Vediamo come il cronista sviluppa l'argomentazione riguardo al femminile. Egli comincia con il commentare la tradizionale presenza nella sfilata di donne provocanti e cita l'esempio di una vedette, Elvira Pagã⁴ (nome, secondo lui, anticristiano e nudo), che nel 1950 sfila completamente nuda sulla prua di un immenso carro allegorico lungo la Avenida Rio Branco, anticipatrice coraggiosa di tutte le donne nude. Nel carnevale vediamo l'inconscio culturale (sarà questa l'espressione giusta? Non sarebbe meglio dire semplicemente l'inconscio?) a fior di carne, cosa che ha portato il cronista alla conclusione che quanto più il paese è civilizzato, tanto più profonda è la repressione. Le orge calviniste di New York, dove hanno inventato il sesso torturato nei locali notturni equivoci e che sono finiti nella coltivazione dell'AIDS, sono diversi dalla promiscuità brasiliana che appartiene alla profonda foresta, senza colpa, indigena e africana. Prosegue nella sua idea del femminile affermando: "facendo una comparazione con l'allegria del mondo ricco, il nostro carnevale è femminile, mentre il rock è da maschio. Il rock è guerra; il carnevale è lussuria e voluttà. Nel carnevale gli uomini vogliono trasformarsi in donne. Tutti vogliono essere tutto; gli uomini vogliono avere seni e fecondità e le donne vogliono essere macchine seduttrici per eccitare peni danzanti. [...] la grande tradizio-

² A. Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Op. cit.

³ A. Jabor, *O Estado de São Paulo*, 8 febbraio 2005.

⁴ "Pagana" nella traduzione italiana del cognome.

ne del carnevale è più presente nei gruppi di maschere dei partecipanti anonimi. Nelle strade, i gruppi degli angeli dalla faccia sporca, i gruppi delle schifose, dei vagabondi, degli ubriachi ornamentali, della massa di creoli poveri. Possiamo vedere nelle strade la preziosa origine del carnevale profondo. Là stanno gli affamati d'amore, i matti, gli esclusi dalla festa ufficiale. Solo i suicidi sono santi".⁵

Un Nome-del-Padre fra altri è il risultato del buco della metafora paterna effettuato da Lacan. Jacques-Alain Miller ritrova questa nozione nella prefazione scritta per *Il Risveglio della Primavera di Wedekind*: "Come sapere se il Padre stesso [...] non sia che Nome tra gli altri della Dea bianca, [...] l'Altra per sempre nel suo godimento" (*LP*, n. 7, p. 12). Lacan buca la metafora paterna per arrivare al desiderio della madre e al godimento supplementare della donna.⁶ La nozione del carnevale come festa femminile ci è sembrata esemplare per indicare che, nella data annuale programmata dal calendario e annessa al calendario religioso (il carnevale precede la Quaresima), accade un buco nel programma culturale del maschilismo, un buco tradizionale. La determinazione del periodo burlesco gira intorno a date fissate dalla propria chiesa, festa dalle caratteristiche pagane che termina in penitenza, nel dolore del Mercoledì delle Ceneri.⁷

Nella seconda metafora paterna, ci dice Eric Laurent, l'Altro del linguaggio si incarica dell'allacciamento con la pluralizzazione dei Nomi del Padre [...]. Il paganesimo contemporaneo cerca la prova dell'esistenza di Dio nell'overdose. Con la presenza dell'ex-tasi in lui, il soggetto moderno comprova la presenza dell'Altro e dunque arriva a credere.⁸

La topologia del nodo borromeo che Lacan ha introdotto in *Ancora (Sem. XX)* gli serve per riformulare il concetto di struttura attraverso le categorie del reale, simbolico e immaginario, uniche categorie dell'esperienza analitica. Struttura riformulata nel cui centro localizza l'oggetto *a*, riferimento di tipo nuovo, nato dalla sua stessa articolazione. Non si tratta più dell'idea di riferimento negativa, che Lacan prende in considerazione a partire dalla struttura di linguaggio, l'importanza cardine della castrazione freudiana.⁹ Come conseguenza, lo status dell'Altro subisce uno spostamento. Non si tratta più del-

⁵ A. Jabor, *O Estado de São Paulo*, *Op. cit.*

⁶ J.-A. Miller, "Religião, Psicanálise", in *Opção Lacaniana*, n. 39, p.24, [originamente pubblicato in *La Cause freudienne*, n. 55.

⁷ SitoWeb:<http://www.geocities.com/aochiadobrasileiro/historia/historiadocarnaval.htm>.

⁸ E. Laurent, "La sociedad del sintoma", in *Lacaniana*, n. 2, 2004.

⁹ J.-A. Miller, *Matemas*, Zahar, Rio de Janeiro 1994, p. 195.

la dialettica soggetto/altro, ma diventa un concetto organizzato attorno a un nucleo, un vacuolo di godimento. Quello che documenta la sua alterità è l'oggetto *a*, resto non simbolizzato della Cosa. L'oggetto *a* non si costituisce in elemento dell'Altro, si alloggia in lui in un punto di *extimité*: per quanto intimo non gli è meno eterogeneo.

A questa mancanza strutturale dell'Altro, corrisponde la pluralizzazione dei Nomi del Padre come supplenze, non c'è un'unica forma di colmare la mancanza.¹⁰

Lacan si spinge più oltre quando postula il concetto di lalingua, come un simbolico separato dall'Altro e che ha l'Uno come riferimento.

La psicosi fornisce il modello del nucleo reale di ogni sintomo: come funzione della lettera che fissa il godimento, senza Altro.

E quanto alla conclusione della cronaca del carnevale: "Là, nelle strade sporche stanno le tre razze brasiliane intrallazzate nella speranza di un folle matrimonio di gruppo: negri, bianchi e indios che danno alla luce un grande neonato meticcio e sghignazzante, insegnando che la vita è un'arte e la logica del grugno è la morte".¹¹

Angelina Harari

¹⁰ P. Skriabine, "La clínica del nudo borromeo", in *Locura: Clínica y Suplencia*, Eolia Dor, Madrid, p.86.

¹¹ A. Jabor, *O Estado de São Paulo*, *Op. cit.*

Transfert 1

Che cosa corrisponde all'analista lacaniano?

Introduzione - L'intima relazione di Freud con il padre costituisce l'eredità del suo impegno con la nevrosi. Il padre freudiano, l'amore del padre, elemento essenziale di articolazione della sua opera, avrà conseguenze significative sulla clinica psicoanalitica. Il transfert, quindi, è implicato nella funzione del padre. Lacan situerà nel registro simbolico il luogo del padre come funzione, come luogo dell'Altro, elevandolo allo statuto di significante primordiale: il Nome-del-Padre. La questione centrale che ci si pone riguarda il trattamento della nevrosi, come trattare la nevrosi tenendo conto che essa è produttrice di padre. L'illusione nevrotica è quella di trovare nell'analista un padre che possieda il sapere e che, tramite il transfert, riveli la ragione di ciò che al nevrotico risulta enigmatico del suo sintomo. Sostenuto dal Nome-del-Padre, il nevrotico mantiene la speranza di riuscire a sapere sulla causa e sul senso di ciò che gli accade. La questione è trovare la risposta analitica adeguata che non si riduca a eseguire la limitata funzione di stabilizzare la nevrosi. L'analista, situato nel luogo del padre, può solo aspirare a un equilibrio che non fa altro che lasciare il soggetto sommerso nel meccanismo destinato all'articolazione del desiderio, ma anche alla sua devastazione.

Secondo Jacques-Alain Miller il padre freudiano non conosce la castrazione, piuttosto ne è l'agente, è la funzione della minaccia, quella che nell'angoscia di castrazione troverà il suo complemento. Lacan, invece, nella logica del Seminario dei "Nomi del Padre", avrebbe descritto il Padre che sa della castrazione e l'avrebbe chiamato "Psicoanalista" (*Un effort de poésie*).

Ciò ci confronta con una domanda fondamentale: se la nevrosi convoca l'analista nel luogo del padre, come dovrà rispondere l'analista? Propongo tre alternative:

1 - Il trattamento del padre tramite il padre: quando è il Nome-del-Padre a rispondere invece del desiderio dell'analista. Se il transfert è la risposta che si produce a partire dall'incontro del desiderio del soggetto con il desiderio dell'analista, confondere il desiderio dell'analista con il desiderio che si ridu-

ce a sostenere il nome del padre a livello dell'ideale porterebbe l'analisi sulla via delle identificazioni che scaturiscono a partire dall'amore verso il padre.

2 - Il trattamento del padre tramite il padre avvertito: nel Seminario sull'Etica (*Sem. VII*), Lacan parla del desiderio dell'analista come di un desiderio avvertito e lo collega con un sapere sull'impossibile. Lacan distingue con precisione la funzione desiderio dell'analista sviluppata nel *Seminario XI*, dal desiderio nevrotico. Non si tratta di un desiderio sostenuto dall'ideale, dal narcisismo, dal principio del piacere. Si tratta di un desiderio che, diversamente dal transfert che isola la domanda dalla pulsione, torna a portare la pulsione verso la domanda. Sebbene la domanda ha valore di rappresentare la domanda narcisistica, identificatoria, essa ha inoltre la possibilità di legarsi alla pulsione, cosa che la porterà oltre le identificazioni narcisistiche. La risposta dell'analista, a partire dalla funzione del desiderio dell'analista, sarà l'elemento di orientamento necessario per il suo conseguimento.

3 - Non c'è padre: nell'insegnamento di Lacan la funzione paterna avrà due eredi, ma nessuno di loro incarna l'erede freudiano del padre: il Superio. Per Lacan, attraversata la figura immaginaria del padre, i suoi eredi saranno, nei diversi momenti del suo insegnamento, da una parte, il linguaggio e, dall'altra, il sintomo. Quando il transfert si sostiene sugli affetti non c'è scampo, si ratifica la funzione paterna nel transfert. Considerando il transfert sul piano simbolico, anche la funzione chiamata da Lacan soggetto-supposto-sapere si orienta alla restituzione della funzione paterna, ormai nel sapere, con l'articolazione significante conseguente e il suo prodotto: gli effetti di senso. È a partire dal limite che sfugge alla significantizzazione, erede del Nome-del-Padre, che Lacan nel posto del padre troverà il sintomo. Il lavoro dell'analista, servendosi del volto reale del transfert, sarà quello di mostrare che non c'è padre, o piuttosto, che si deve attraversare la figura del padre per potersene servire.

Il soggetto-supposto-sapere - È il volto simbolico del transfert ciò che permette di evitare gli effetti immaginari collegati agli affetti. Il soggetto-supposto-sapere è un effetto di significazione di significazione prodotto dalla libera associazione. Lungi dall'essere un artificio, si tratta di un fenomeno naturale dell'esperienza analitica. Il soggetto-supposto-sapere è un sembiante. "Il sembiante è operativo, è una categoria che ci permette di riunire di fronte il reale, il simbolico e l'immaginario" (*Della natura dei sembianti*).

Questo effetto di significazione di significazione della libera associazione produce un delirio analitico, come il delirio di interpretazione della psico-

si. Il Nome-del-Padre è il semblante che l'analista freudiano utilizza per fermare lo scatenamento delirante del soggetto-supposto-sapere.

Che cosa corrisponde all'analista lacaniano? Si tratta di reintrodurre nell'esperienza analitica un non senso che metta un limite al tutto senso. Egli sa che non deve confondere la sua posizione con quella del Nome-del-Padre. Tuttavia, la teoria del soggetto-supposto-sapere non è sufficiente poiché essa sbaglia, o meglio, sfugge a ogni sforzo di cattura. L'analista, dunque, è determinato da qualcosa che sfugge, e questo è il suo problema.

Cito Lacan: "Infatti proprio a un rapporto così aperto sta sospesa la posizione dello psicoanalista. Non soltanto gli si richiede di costruire la teoria della svista essenziale al soggetto della teoria, quello che chiamiamo soggetto supposto sapere. A una teoria che include una mancanza che si deve ritrovare a tutti i livelli, che deve iscriversi qua come indeterminazione, là come certezza, e formare il nodo dell'ininterpretabile [...]" (*Scilicet I/4*, p. 41).

La posizione dell'analista è sospesa a un vuoto, a una faglia, all'impossibilità di cattura di un sapere. Questa è la definizione stessa dell'inconscio, non si riesce a catturarlo poiché per struttura sfugge. Perciò, nella psicoanalisi, si tratta di un sapere a cui si può accedere soltanto ingannandosi, lo si può catturare solo nel momento di una faglia. Per questa ragione, per catturare quel sapere, l'analista deve essere ingannato, si deve lasciar ingannare per ottenere quel sapere, ed è così che i non-allocci non sono in grado di lasciarsi sorprendere da un sapere che erra, e perciò loro sbagliano.

Ciò che definisce l'analista lacaniano è l'ignoranza che consiste nel sapere preservare al centro del sapere il luogo del non sapere. Quest'ignoranza deriva da un certo sapere sulla faglia, non significa non sapere niente, ma è sapere che c'è una faglia. Il soggetto-supposto-sapere come semblante è l'errore che ricopre la faglia strutturale facendo credere che ci sia un soggetto che sa sul sapere inconscio, mentre la stessa definizione di quel sapere suppone che nessun soggetto sa, perché c'è un buco nel sapere.

Cosa succede quando l'analista crede di possedere quel sapere?

L'infatuazione dell'analista - Socrate riceve come se fosse una calunnia le parole della pitonessa dell'oracolo di Delfi che proclama che egli è il più saggio degli uomini. Tentando di scoprire il significato di quest'enigma, Socrate tenta di decifrarlo conversando con gli uomini che pensavano di essere i più saggi di tutti. La sua osservazione lo porta a scoprire che tutti loro manifestavano un'esagerata pretesa di saggezza, senza che ci fossero gli elementi probatori che giustificassero questa presunzione. Ciò gli permise di

concludere che l'oracolo l'aveva nominato come saggio per proporlo come esempio. "Come se dicesse: "Colui tra voi, o uomini, è sapientissimo, il quale come Socrate conosciuto ha ch'ei non vale nulla in sapienza".¹

Quest'esempio ci conduce alla questione della relazione dell'analista con il sapere. Quando Lacan, citando Baltasar Gracián, compara l'analista con il santo, sostiene la posizione dell'analista dal lato del non abbagliare, del "non fare scalpore" (*TR*, p. 77). Ciò che interessa non è ciò che sa come sapere accumulabile, ma la sua particolare posizione rispetto a quel sapere.

Quando l'analista crede che nulla potrà sorprenderlo, quando crede che tutto ciò che l'analizzante può produrre egli lo sa già in anticipo, perde la sua posizione di analista, non opera con il soggetto-supposto-sapere come sembiante naturale dell'esperienza. Il sapere assoluto genera la sufficienza e impedisce di sostenere la faglia che contribuisce alla produzione di un sapere: il risultato è l'infatuazione. L'infatuazione è il misconoscimento del misconoscimento, è la situazione antinomica al desiderio di sapere. "L'infatuazione designa una malattia professionale dell'analista, in quanto egli si identifica con il soggetto supposto sapere, si prende per lui. È il sembiante proprio dello psicoanalista fare sembiante di sapere già" (*Della natura dei sembianti*).

Ciò è in relazione con il Nome-del-Padre. Nella misura in cui l'analista porta questa veste, costruisce quest'illusione con il Nome-del-Padre. Se la svista è la forma propria del sapere inconscio e il soggetto-supposto-sapere viene creato attraverso la stessa esperienza analitica sostenuta nell'errore, il soggetto-supposto-sapere è una formazione "di fortuna", propria della sua omologazione con l'inconscio come tale. Per questa via, l'analista, sostenuto dal Nome-del-Padre come formazione artificiale, costruisce l'illusione di saperlo tutto. Così, la dialettica del soggetto supposto sapere viene a essere sostituita dal Nome-del-Padre. L'infatuato è il soggetto che crede di maneggiare il suo atto, invece il vero analista è quello superato dal suo stesso atto.

Flory Kruger

¹ Platone, "L'apologia di Socrate", in *Dialoghi*, Einaudi, Torino 1970, p. 35.

Transfert 2

Il transfert, come si sa da Freud in poi, è la risorsa stessa della psicoanalisi, quella da cui dipende il suo avvenire. Esso esiste prima e anche senza la psicoanalisi, – basta infatti che due parlino tra loro e c'è transfert –, al contrario l'esperienza analitica non esiste senza transfert. È necessario però cogliere lo specifico del transfert analitico. Che cosa lo differenzia da qualsiasi transfert tra due esseri parlanti x e z.

Freud ha ben presto colto che senza transfert non c'è esperienza analitica, ma che d'altra parte proprio con il transfert l'esperienza analitica incontra i suoi inciampi. Nella cura esso ha effetto a partire dalla presenza reale dell'analista, tanto da mettere in rilievo uno scarto tra l'esperienza del transfert così come si mette in atto nella seduta, i suoi effetti, e le riflessioni, i pensieri cui ci si abbandona al di fuori di essa.

Sappiamo che Freud, a differenza di Breuer, rifiuta di rendere asettica la presenza reale dell'analista per non cancellare gli effetti del transfert. Inventa invece un dispositivo per trattare, almeno in parte, il versante della suggestione insito nel transfert, che aveva individuato nell'ipnosi.

Freud si accorge anche, in qualche misura, che, se per definizione il transfert è l'attribuzione all'analista di ciò che l'analizzante ascriveva ai suoi primi oggetti, tuttavia trattarlo solo come una ripetizione limita fortemente il dispositivo analitico poiché riduce la presenza dell'analista a un'illusione. L'analizzante usa sicuramente il transfert per mantenere quella posizione, ma è compito dell'analista che dirige una cura non lasciarsi trascinare per quella china e servirsi del transfert per fare obiezione ai suoi effetti.

Freud, scoprendo il transfert, lo ha immediatamente identificato allo stato amoroso (*FO*, 6, pp. 523-531), il cui modello sarebbe l'ipnosi, esso equivarrebbe al ritorno degli amori infantili e quindi a una riedizione dell'amore per il padre.

In *Psicologia delle masse e analisi dell'io* (*FO*, 9, p. 261) l'uguaglianza tra l'amore di transfert e lo stato amoroso è rinforzata dal mettere nella stessa serie il rapporto con il capo, che prende il posto del padre, il rapporto con l'i-

pnottizzatore e il rapporto amoroso. D'altronde la stessa nozione freudiana di nevrosi di transfert valorizza il transfert analitico come ripetizione della relazione amorosa in cui il partner è sempre al posto dell'ideale.

Nel suo articolo *Intervento sul transfert* (1951) Lacan riprende l'idea freudiana, considerando il transfert "nulla di reale nel soggetto, se non l'apparizione, a un certo momento di stagnazione della dialettica analitica, dei modi permanenti secondo i quali esso costituisce i propri oggetti" (*Scritti*, p. 128).

Qualche anno dopo Lacan dedica il terzo capitolo de *La direzione della cura e i principi del suo potere* (1958) a esplorare, come annuncia il titolo, *A che punto siamo con il transfert?* (*Ib.*, p. 597 sgg.). Nel corso di quella relazione egli ha modo di mettere in rilievo il fatto che, se il transfert in analisi fosse soltanto una ripetizione di quello che accade nelle relazioni d'amore, allora non si potrebbe concepire alcuna via d'uscita, alcun momento di concludere, e nessuna produzione di un desiderio inedito.

Dal 1967 in poi la sua tesi è chiara. Il transfert in analisi è amore, non un qualsiasi amore però, ma un amore che va al di là del padre.

Come possiamo leggere nell'*Introduzione all'edizione tedesca di un primo volume degli Scritti* (Walter Verlag): "[...] il transfert è amore, un sentimento che prende una forma così nuova da introdurvi la sovversione, non già perché meno illusoria, ma perché si dà un partner che ha occasione di rispondere, cosa che non avviene nelle altre forme. [...] è amore che si indirizza al sapere" (*LP*, n. 3, p. 14). Il suo partner è il soggetto supposto sapere.

L'amore di transfert differisce dall'amore per il padre e allo stesso tempo il padre si sovrappone al significato del soggetto-supposto-sapere.

La partita si gioca sulla sovversione che Lacan articola, tra l'altro, in *La svista del soggetto supposto sapere* (*Scilicet* 1/4, pp. 34-43), testo preparato per una conferenza a Napoli, sostituito poi da un'improvvisazione. Il Dio del transfert non è il Dio dei credenti. Il Dio del transfert, il soggetto supposto sapere, è indubbiamente Dio stesso, ma è il Dio puramente significante, quello dei filosofi, latente in ogni teoria, elaborato in particolare dalla teologia, niente altro che il luogo dell'Altro di Lacan. Il dio dei credenti è un 'dio oscuro', dice Lacan, meno un soggetto supposto sapere e più un dio che spinge al sacrificio. Troviamo qui l'opposizione tra il Dio del soggetto supposto sapere e il Dio dell'oggetto *a* (*Della natura dei sembianti*, in *LP*, n. 13, p. 165).

Dove vi è un buco nel sapere viene a situarsi, nell'esperienza analitica, il soggetto supposto sapere. Il Nome-del-Padre invece è una formazione di arti-

ficio, soluzione tradizionale, che si sostituisce alla dialettica del soggetto supposto sapere e dell'inconscio (*Ib.*, p. 173). Più tardi, il Nome-del-Padre, pluralizzato, verrà a essere equivalente al sintomo, che include la dimensione del fantasma e della pulsione.

La teoria del soggetto supposto sapere non basta per indicare la posizione dello psicoanalista in un'analisi, al di là di essa ci vuole una teoria dell'atto.

Il transfert si sostiene come "amore del sapere" soltanto se incontra come partner colui che risponde con il desiderio, l'analista, con la sua posizione di ignoranza che non ostacola il soggetto supposto sapere. Quando l'amore di transfert non trova l'analista al posto di semblante dell'oggetto *a*, da cui si sostiene il sapere supposto, volge, al di qua del sapere, all'ideale. Distinguere e separare la posizione dell'analista dalla posizione del padrone ha permesso a Lacan di riformulare il transfert in analisi come un nuovo amore, un amore che si rivolge al sapere, al di là della suggestione in causa nell'ipnosi e nell'innamoramento.

Il matema del transfert che troviamo nella *Proposta del 9 ottobre 1967* (*Scilicet 1/4*, p. 24),

$$\begin{array}{ccc}
 S & \xrightarrow{\hspace{2cm}} & S^a \\
 \hline
 & & s(S^1, S^2, \dots S^n)
 \end{array}$$

mostra che il soggetto che si presenta allo psicoanalista porta il significante della sua domanda, qualunque essa sia. Perché il significante della domanda diventi significante del transfert è necessario che abbia un significato specifico (*s*, sotto la barra). Per un soggetto affetto da un sintomo, quel significato è un'incognita, non sa che cosa voglia dire, ma ha la certezza che significhi qualcosa. Il significante della domanda diventa significante del transfert nel momento in cui si soggettiva la certezza che il vuoto di significato del sintomo significhi che, altrove, un significato c'è anche se non si sa ancora quale. Quando nella catena della significazione, in cui si cerca e si rappresenta, il soggetto incontra un vuoto di significato, di cui ha certezza che significhi qualcosa che lo concerne, anche se non sa cosa, ci troviamo nella condizione dell'instaurarsi del soggetto supposto sapere.

L'entrata in analisi, con l'instaurarsi del transfert inteso come amore rivolto al sapere, richiede che ciò di cui il soggetto soffre sia percepito allo stesso tempo sia come qualcosa di estraneo che si impone a lui, sia come qualco-

sa che lo concerne, anche se ignora per quale via. Ecco una supposizione che implica il farsi carico dell'ignoranza che spinge ad assoggettarsi all'articolazione significativa come via di una eventuale trovata.

La supposizione del transfert è ciò che Lacan, nel matema, scrive tra parentesi sotto la barra: si suppone che ci siano una serie di significanti nell'Altro che possono rispondere al vuoto di significato. Questa supposizione stessa basta a volte quando si entra in analisi a temperare l'angoscia.

Al termine dell'analisi la destituzione del soggetto supposto sapere sarà prima di tutto la soggettivazione del fatto che c'è un vuoto che l'Altro non può significare. La psicoanalisi, tramite l'implicazione dell'analista nel transfert in posizione di causa, permette al soggetto rappresentato dalla sua parola di percorrere il tragitto fino a identificare la sua equivalenza con l'oggetto estimo dal simbolico, che lo specifica nella sua singolarità.

Il cambiamento di prospettiva sul transfert in analisi, con l'implicazione nella partita del desiderio dello psiconalista, ha permesso a Lacan di formalizzarne la sua conclusione. Il desiderio dello psicoanalista come operatore di un'analisi è indicato da Lacan nel 1964 (*Sem. XI*, p. 277), come ciò che rinvia la domanda del soggetto al suo versante pulsionale. Mentre il transfert, come amore, maschera la realtà sessuale dell'inconscio nel sottomettere l'oggetto *a* all'Ideale dell'io, in cui il soggetto situa l'analista come Altro, il desiderio dello psicoanalista contrasta l'illusione del transfert. L'analista rifiutandosi alla reciprocità dell'amore, fa posto al vuoto in cui il soggetto situa la ripetizione stessa, in cui si rianima ciò che non cessa di scriversi, il godimento che obietta all'amore, e che permette di interrogare il lutto primario.

I due versanti del transfert, quello del soggetto supposto sapere, come implicato dal sintomo in quanto messaggio, e quello della "messa in atto della realtà sessuale dell'inconscio", come implicato dal sintomo in quanto modo di godere, sono articolati tra loro in analisi grazie all'analista, che è orientato a far sì che l'amore serva a produrre uno scampolo di sapere.

Il transfert è lì dall'inizio, per grazia dell'analizzante, si rettifica in amore del sapere grazie all'implicazione in esso dell'analista che vi occupa la posizione di sembiante d'oggetto *a*, e consumate le condizioni ripetitive dell'amore, resta ciò che vi è di più reale nell'amore e che opera a partire dalla pulsione. Quando l'analisi rivela, al di là delle mancanze e delle sofferenze, il soggetto felice (*RT*, p. 83), egli può assumere la differenza assoluta, rinunciando al lamento sulla mancanza.

La rettificazione impressa da Lacan alla concezione del transfert in analisi produce una sovversione che, a condizione di servirsi del sintomo del No-

me del Padre, apre su un al di là del padre, in cui il soggetto si riduce alla singolarità di un modo di godere.

Il transfert come amore di sapere è il solo a condurre il soggetto verso ciò che ha di più reale.

Rosa Elena Manzetti

Tratto unario

Introduzione - L'indagine critica di questi due termini implica un percorso nell'opera di Lacan di cui le prime tracce sono il ritorno a Freud. Dieci anni del suo insegnamento, dal 1953 al 1964, accostano il testo lacaniano alla sua lettura di Freud. Cercheremo di dimostrare come questi due termini, il Nome-del-Padre e il tratto unario siano, all'inizio del suo insegnamento, strettamente solidali della lettura freudiana e come riportino a questa. Più avanti Lacan darà i suoi primi apporti, in principio a partire dall'invenzione dell'oggetto *a* e poi, tornando su se stesso, finendo per ridefinire i concetti e arricchire entrambi i termini.

Vedremo che sono dei termini che sebbene in alcuni momenti possano essere riuniti, in altri sembrano invece disgiunti.

Il Nome-del-Padre - In quanto figura non è un concetto nato con la psicoanalisi, bensì una figura che proviene dalla religione e dalla tradizione, specialmente, ma non solo, da quella giudeo-cristiana. Quindi, si tratta di uno sviluppo che inventa Freud ma che lui stesso, in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (*FO*, 9), cerca di distogliere dalla dimensione religiosa. Questa prima identificazione dà origine al complesso di Edipo normale. È una identificazione ambivalente.

In prima istanza, Lacan lo tratta come un operatore simbolico, la cui funzione essenziale è quella di metaforizzare il godimento della madre nella metafora paterna. Con questo non risolve il problema del godimento. Riferendosi a *Totem e tabù* (*FO*, 7) lui tenta di collocare di quale godimento possa farsi carico il Nome-del-padre. Il grafo del desiderio dimostrerà che questo è impotente circa il godimento pulsionale.

Man mano che si va avanti nello sviluppo di Lacan, a partire dall'immaginario-simbolico si osserva la relatività dell'operazione del Nome-del-Padre. Freud, e Lacan seguendolo, si sono avvalsi della metaforizzazione del Nome-del-Padre per impedire, giustamente, che la psicoanalisi comporti uno scivolamento verso la psicosi.

Lacan non si è mai accontentato dell'Edipo, pensò sempre all'al di là, forse perché supponeva che quest'operatore chiudesse la strada in quanto continuava a rimandare al Dio della religione. Solo ponendo l'operazione universalizzante del Nome-del-Padre e l'inclusione dell'oggetto *a* nella sua teoria, Lacan potrà tracciare il cammino per distogliere il padre da questa condizione.

In quest'elaborazione è fondamentale che, per occupare il luogo del padre, nessuno si confonda con il Nome-del-Padre, perché questo produce la psicosi. Occorre curare molto bene, promuovere, dare luogo alla *père-version*, che, per Lacan, è l'unica garanzia della funzione del padre, la quale non consiste soltanto nell'elaborare il godimento dandogli un significante, ma nel far sorgere *a* come nucleo trattabile del godimento. Si tratta dell'oggetto *a* come causa del suo desiderio, per il quale è bene che abbia una donna che sia causa di quel desiderio, cosa che lo differenzierà dal Nome-del-Padre, "che non desidera niente in assoluto. In questo modo la funzione del padre si preserverà come omogenea, persino identica alla funzione del sintomo" (*Los signos del goce*, p. 365).

Tratto unario - Riprendendo ciò che abbiamo già accennato, Freud definisce la seconda identificazione come una identificazione parziale, quella che prende un unico tratto della persona amata *ein einziger Zug*. Lacan legge la prima identificazione freudiana a partire dalla seconda, e in quest'ultima, l'Altro si riduce a un tratto. L'intervento di Lacan è dunque quello di sostituire il padre della prima identificazione, con un nome del padre, un tratto. Anche l'identificazione con il sintomo si riduce a un tratto. Lacan ha fatto sì che il padre, nella sua materia, così difficile da manipolare, altrettanto difficile da situare, subisca una riduzione al tratto, a quel tratto unario del padre che è il nome.¹ Si tratta di uno sforzo per togliere al padre ogni registro dell'ordine dell'immagine e di situarlo come tratto scritto, che, come il nome, non si presti né alla traduzione né alla significazione.

Nella sesta lezione del seminario *L'identificazione (Sém. IX)*, Lacan dice: "ciò che vediamo sempre, ogni volta che facciamo intervenire quell'etichetta d'ideogramma, è qualcosa che si presenta, in effetti, come molto simile a un'immagine, ma che diventa ideogramma nella misura che perde, cancella sempre di più, quel carattere d'immagine. E questo perché, in quanto tratti, escono da qualcosa che, nella sua essenza, è figurativa – è per questo che si crede che sia un ideogramma – ma è un figurativo cancellato, rimosso, addi-

¹ E. Laurent, *Síntoma y nominación*, Ed. Diva, Buenos Aires, p. 102.

rittura rifiutato. Ciò che ne resta è qualcosa dell'ordine di quel tratto unario: nella misura in cui funziona come distintivo e che può, all'occasione, giocare il ruolo di marchio”.

Quando J.-A. Miller, nel corso *Los signos del goce*, nel capitolo 9, introduce la questione riguardante l'identificazione primordiale, ha già messo in rilievo, nei capitoli precedenti, il percorso di Lacan nei diversi momenti del suo insegnamento. Quello che gli interessa sottolineare è che l'identificazione primordiale, quella che Lacan cerca di affrontare a partire dall'insegna, non è una rappresentazione. Per separare l'identificazione e la rappresentazione, non basta indicare il luogo da dove il soggetto si vede – l'Ideale dell'io - diverso dal luogo dove si vede – Stadio dello specchio. Nel rapporto con l'insegna, si tratta bensì di cogliere l'identificazione là dove il soggetto si prende per Uno solo. L'insegna implica un paradosso senza pari: mette in risalto due identità dell'S1. La sua identità come insegna sola, in cui il soggetto diviene quel significante, e anche una sua identità come articolazione.

Nella pagina 237 dello stesso corso, Jacques-Alain Miller dice che la funzione dell'insegna dev'essere circonscritta da due termini: in primo luogo, l'I, l'S1, anche la I, iniziale dell'Ideale dell'io, il marchio del tratto unario, scrittura più antica e più specifica ancora. E, in secondo luogo, abbiamo l'*a*, vale a dire che l'insegna non è soltanto il tratto unario. Per fornirne una definizione più adeguata, dirà che è il tratto unario più l'oggetto *a*.

Nome-del-Padre e tratto unario - L'enfasi posta sull'identificazione primordiale permette di mettere in tensione il Nome-del-Padre e il tratto unario. Lo dicevamo all'inizio partendo da Freud e dalla sua trovata riguardo quell'identificazione come anteriore a ogni elezione d'oggetto. Questa condizione ci permette di collocare ciò che in Freud è il primordiale, come omologo al reale di Lacan. L'ultimo insegnamento di Lacan è in effetti la ricollocazione o inclusione del primato del reale, il che disarticola notevolmente l'aspetto religioso che il significante Nome-del-Padre poteva acquisire nella prima epoca del suo insegnamento, quando era il primato del simbolico a porre la passione mortificante al centro della questione.

A partire del *Seminario XX. Ancora*, Lacan suppone un altro tipo di relazione, diversa dall'impero della struttura, relazione che merita di essere generalizzata e che farà vacillare tutto ciò che si supponeva ammesso sotto l'egida dell'articolazione S1-S2 e i suoi effetti di significato. L'Altro che prescriveva le condizioni di ogni esperienza – la metafora paterna, articolazione dell'Edipo freudiano – è in effetti dell'ordine della struttura, vale a dire, della re-

lazione impensata, della relazione data con quella che non cessa di inscrivere, della necessità. E tutto ciò come risultato dell'introduzione del non rapporto sessuale. Questo seminario è il seminario dei non-rapporti, è il seminario che fa cadere i termini che assicuravano la congiunzione e che apparivano come primordiali: l'Altro, il Nome-del-Padre nel suo versante metaforico, il fallo (*L'esperienza del reale nella cura analitica*).

Nell'ultimo insegnamento di Lacan, nei seminari *R.S.I* e *Le Sinthome*, il cambiamento di prospettiva e di assiomatica consentono di dedurre che è il sintomo l'unico che fa eccezione al Reale come Altro del Senso. Il sintomo è l'eccezione alla disgiunzione tra simbolico e reale, di conseguenza, l'unico capace di fare legame. È, dunque, una supplenza del rapporto sessuale che non c'è. Il Nome-del-Padre, in quanto sintomo, essendo una supplenza tra le altre, è quella più riuscita di fronte al reale del non rapporto sessuale. Questo Nome-del-Padre come sintomo, lascia un resto di senso goduto, giacché esso non si estingue totalmente. Questo resto irriducibile è il sintomo ed è anche il resto irriducibile di cui bisogna servirsi.²

Nel seminario *R.S.I.* - nella lezione del 18 marzo 1975 - il tratto unario è caratterizzato in questo modo: "Se c'è un Altro reale, non si trova in nessun posto che non sia il nodo stesso [...] l'identificazione con il Simbolico di questo Altro reale è ciò che ho specificato nello *einzigster Zug*, il tratto unario" (*Sem. XXII*).

Curiosamente, questo simbolico dell'Altro reale, si avvicina a ciò che Lacan stesso ha chiamato "la menzogna". Il tratto unario, in questo percorso, trova la sua origine come marchio nel corpo, come marchio dell'incontro con il godimento e, pertanto, può prendere valore di lettera tipografica.

Frida Nemirovsky

² X. Esqué, ¿Che sostanza per il Nome-del-Padre?, *Papers*, n. 4.

Trauma 1

I. - Sono numerose le occasioni in cui constatiamo, nella clinica della posizione femminile, la complessità di poter accedere al momento in cui si rivela che il padre non è la causa principale né l'ultima ragione di ogni male nel giro dei detti né di tutte le amarezze, come non è nemmeno il suo rovescio: l'amore che lo sostiene come "incubo ideale" (*Scritti*, p. 729). È un momento fecondo nella esperienza analitica, un momento che solleva, un momento che è stato reso possibile dal divorzio della verità nella parola. Questo permette, nella via dell'analisi, un virare verso la dimensione del padre come strumento, come appiglio a un godimento intimo e singolare che porta l'esperienza ad andare al di là del padre, a condizione di servirsene. Lavorare la varietà descritta nelle testimonianze degli A.E. è a questo riguardo, molto istruttivo.¹ Fino a questo momento il rigoglio del fantasma tamponava il buco attraverso il quale è possibile che quel "disque-ours"² snodi il suo senso, per annodarsi a uno nuovo. Per riuscirci dovrà dar prova ogni volta della sua efficacia: il sapere fare lì con il sintomo. La condizione è quella di aver potuto stringere il senso al punto di trarne una doppia conseguenza. Da un lato, svuotare "l'apparolamento"³ infernale che siamo, prendendo la misura di quello che lo causa, dall'altro lato, sapere che quel litorale raggiunto nell'esperienza del dire ha confrontato l'analizzante alla giuntura del corpo con le parole, le quali si erano ritorte come contorsioniste di una istoria⁴ per sempre semi-detta. Da quel momento si è responsabili di una inserzione nel godimento, al quale si è aderito, e che si trova al di là dell'inconscio, al di là del padre, incarnando uno stile di vita. È questo l'ateismo della nostra pratica, che non produce cinici, bensì analizzanti avvertiti di quello che il reale produce: il carattere sistema-

¹ J. Dhéret, "Un paso más", in *Mediodicho*, n. 28, 2004, e M.-H. Roch, "Guiño", in *El caldero de la Escuela*, n. 78, 1998.

² Vedi J. Lacan, *La Terza*, in *La Psicoanalisi*, n. 12, 1992, pp. 11-38.

³ Nell'originale *apalabramiento*: vincolare qualcuno con qualcosa tramite la parola, un accordo vincolante "di parola".

⁴ Da storia e isteria.

tico del suo proprio disconoscimento. Senza questo passaggio, il legame analitico prende la piega della religione del Padre e dell'analisi infinita, saluta alla fine di ogni appuntamento, quando il paziente risponde: amen.

2. - Dal padre come croce dell'isteria fino al punto in cui lo si ridurrà a una retta, l'insegnamento di Lacan va operando una riduzione progressiva che va dal padre garante della legge del desiderio (vale a dire, garante del senso) al padre come uno tra i diversi nomi che può avere, per ognuno, il sintomo. Nello stesso tempo, mentre vediamo lì lo spostamento dell'accento (dalla produzione e regolazione del senso all'inserzione di godimento) abbiamo, da un'altra parte, qualcosa che è il comune denominatore: il padre è stato sempre una funzione che, dall'inizio, è stata distinta dal genitore, con il quale può o meno coincidere, non è questo l'essenziale.

Sottolineo un aspetto del rapporto tra il padre e il trauma, o meglio, il loro non-rapporto, la loro disgiunzione, perché credo che le conseguenze nella pratica siano cruciali se pensiamo che siamo sempre confrontati a decidere, nel nostro atto, tra psicoanalisi e religione, come lo siamo riguardo alla scelta psicoanalisi e psicoterapia, anche là dove "non lo sappiamo". Basterebbe decidersi per la scorciatoia sbagliata. A questo si deve l'insistenza con cui Lacan ci avverte nel suo Seminario del 1975-1976: "[...] occorre tenere forte la corda, intendo dire che, se non si ha l'idea di dove essa finisca – nel nodo del non rapporto – il rischio è di tartagliare" (*Sém. XXIII*, lezione del 13 gennaio 1976).

Dal padre freudiano (mitico, ideale, il padre della privazione e non senza riferimenti nel racconto tragico: Edipo, Totem e Tabù, Mosè) al padre lacaniano, vale a dire, a quello che si definisce per essere una funzione, un nome – uno tra gli altri – come anche colui che nomina, troviamo il padre vincolato a una funzione di legame, di allaccio, di punto di capitone di un ipotetico accordo tra campi distinti. L'atto che genera la nomina pone in evidenza un'antinomia che si supera attraverso il legame stesso, legati dal legame che così viene stabilito.

Jacques-Alain Miller ha sviluppato nel suo corso il modo in cui il nodo tra il Simbolico e il Reale fa sì che questi possano restare disgiunti e inseparabili nel contempo (*Le lieu et le lien*, lezione del 17 gennaio 2001, inedito).

Ciò significa che nessun nome, nessuna nomina può nominare tutto il Reale, ci sarà sempre una fuga, un'esteriorità riguardo alla quale occorre orientarsi cominciando per essere i suoi imprudenti: saperci fare lì, ogni volta, è questa l'unica alternativa.

3. - Dunque, mentre il padre lega – in termini di funzione, di strumento - il trauma è, invece, buco. Lacan fa uso della lingua francese per accogliere in essa il *trou* (buco) che si scrive nella parola *troumatisme*.

Il trauma entrò precocemente nella riflessione analitica. Freud pensava che un ricordo traumatico non poteva essere assimilabile tramite delle associazioni e che per ciò acquisiva lo statuto di corpo estraneo. Lui ha saputo far notare il carattere sessuale legato al sussulto che costituiva la componente non metabolizzabile tramite la parola. Questo trauma sessuale, per Freud, era efficace nella formazione dei sintomi e nella loro ripetizione. Inoltre, cadeva sotto la repressione. È nella sua svolta del 1920 che Freud constata nei malati di guerra che la ripetizione della scena traumatica nel sogno è da collocare al di là del principio di piacere, è questa una molla della sua tesi della pulsione di morte.

Quando Lacan, nel *Seminario XI*, affronta la questione del trauma, non lo considera in rapporto al padre, ma “all’incontro, in quanto per sempre mancato” (*Sem. XI*, p. 56). È la ripetizione come *tyche*: il reale come incontro. In un senso, egli commenta Freud, quando definisce il trauma come qualcosa che “deve essere tamponato dall’omeostasi soggettivante che orienta tutto il funzionamento definito dal principio di piacere” (*Ib.*, p. 54). Localizza quindi il suo luogo nel processo primario, l’Altra scena freudiana: l’inconscio.

Inconscio che è stato definito come strutturato come un linguaggio e che in questo momento sarà trattato anche come irruzione, inciampo, falla, vale a dire, come omologo alla *tyche* e inteso in una topologia di apertura e chiusura. Vediamo com’è lo “scenario” del linguaggio ad implicarne la sua stessa impossibilità. Detto in altre parole, l’inconscio – il suo sapere – separa il parlante dall’idea di natura, armonia e istinto. Freud indica, con la repressione primordiale (*Urverdrängung*), l’irriducibile dell’inconscio, quello che mai avrà senso, quindi, lo ritaglia nel suo statuto d’invenzione, di costruzione, quella che acquisisce per ognuno il suo Altro, il quale non potrà mai essere dal tutto detto. “Il linguaggio non è un semplice tappo, è quello in cui s’inscrive il non-rapporto, è tutto quanto possiamo dire su di lui” (*Sém. XXII*, lezione del 17 dicembre 1974), afferma Lacan, separando quello che è il puro habitat dei corpi, da quelli che sono i suoi effetti: Dio e gli effetti psicoanalitici.

Allora, finalmente, cosa è un effetto traumatico? Che dimensione, che luogo ha il trauma per noi? Oggi, che il trauma è protagonista principale della scena pubblica e, di conseguenza, delle terapie alternative per trattarlo, come per esempio il mercato dei farmaci. Come rispondere a queste domande con una psicoanalisi che sia all’altezza dell’epoca?

Lacan ci ha fornito le indicazioni per orientarci: si tratta del suo insegnamento riguardo a colui che si è dimesso dall'inconscio (dal freudiano e dal nostro) e che ha potuto trattare nel modo più diretto l'unico trauma di cui siamo veramente tributari: il trauma del rapporto singolare con la lingua. Si tratta di Joyce, il disabbonato dall'inconscio.

Quanto abbiamo fino qua segnalato dimostra che non serve essere totalmente matto per trovare le chiavi, le ritorzioni che, come sassi, il linguaggio depositò nella lingua privata e singolare di ognuno. Occorre sì una psicoanalisi che "faccia risuonare altro dal senso". Occorre anche accettare che gli effetti traumatici attuali non prendono tanto la forma del cortocircuito di sapere (come sapere inconscio) quanto piuttosto quella della sregolatezza del corpo: cefalee, dispnee, aritmie, affaticamento, iperattività nei bambini ecc. È questo il motivo per cui l'elaborazione di Jacques-Alain Miller nel suo corso di biologia lacaniana ci appare attuale più che mai. Sappiamo che il corpo fa segno di reale per ogni parlante e che occorre trovare una risposta all'altezza del reale in gioco.

"Avere un trauma" – come si sente spesso dire – non è rapportarsi male al padre e alla madre. Avere un trauma è partecipare della nostra condizione di parlessere: esseri che parliamo, parassitati dalla lingua. Se l'invenzione non funziona o si allenta, allora una psicoanalisi può diventare la via per trovare la causa per vivere, perché come dice Lacan: "tutti sappiamo, perché tutti inventiamo un trucco per riempire il buco (*trou*) nel reale. Lì dove non c'è rapporto sessuale, esso produce *troumatisme*. Uno inventa, uno inventa ciò che può, ovviamente" (*Sém. XXII*, lezione del 19 febbraio 1972).

Gabriela Dargentton

Trauma 2

1. Il discorso ipermoderno, così denominato da Jacques-Alain Miller, ha creato un nuovo fenomeno sociale: la “vittimologia”. Nel cosiddetto *Recovery Bill of Rights for Trauma Survivors* leggiamo: “In virtù della tua personale autorità hai il diritto di [...] scegliere di accettare o rifiutare il feedback [...] per mantenere la piena lealtà verso il tuo terapeuta in relazione a tutti gli abusanti [...]”. L’elenco delinea le coordinate di una nuova identificazione, quella dell’oggetto vittima. Questi tempi del soggetto carente della bussola della morale paterna spingono a una pratica generalizzata della rivendicazione, come un tentativo di ricreare un Altro riparatore della mancanza di senso. Al mito paterno, che il nevrotico elucubra per saperci fare con il senza senso traumatico dell’incontro sessuale, segue un’omogeneizzazione radicale del trauma, estirpato da ogni soggettivazione e ridotto all’oggettività dell’accaduto. Si confondono la storicizzazione e la narrazione della vicenda, eliminando così l’inconscio. Il corollario: una crescente cancellazione della responsabilità soggettiva a favore del godimento universalizzante della vittima innocente.

La vittimologia segna il fare clinico. Ad esempio, nel *American Journal of Psychiatry* del mese di maggio 2000, Nada L. Stotland racconta un caso di *domestic abuse* per dimostrare che i conflitti non sono soltanto interni, e che se le risposte ragionevoli o inevitabili a un abuso prolungato sono attribuite alla personalità – e non a minacce esterne –, l’errore di diagnosi è inevitabile. “Perché non ricorrere a una diagnosi di Post Traumatic Stress Disorder (PTSD), meno stigmatizzante di quello di personalità borderline?”, domanda la Stotland, unendosi all’avvocato che difende i diritti del suo paziente.

“Era come se suo fratello e suo padre avessero abusato sessualmente di lei”- dice alla paziente per la quale è stato scelto il suggestivo nome di Violet. “Violet riferisce – prosegue il testo – che è stato quando Luke l’ha picchiata per la prima volta che si è sentita soddisfatta perché era il tipo di rapporto a cui lei si sentiva destinata”. Ma al posto della domanda per la necessità del “feeling” e del godimento che questo comporta, il terapeuta si precipita in una risposta empatica: “Lei non ha avuto scelta”.

Il trauma apre la domanda sulla causa dei sintomi e sulla scelta della nevrosi. Siamo lontani dal 21 settembre 1897, quando Freud scriveva il suo , “ormai non credo più alla mia nevrotica” (*LF*, p. 297). Quando la ricerca di un avvenimento causale condurrà finalmente Freud alla realtà del fantasma edipico e all’efficacia traumatica *après coup*. Il caso citato illustra come il modo con cui si risponde alla domanda sulla causa del trauma determina il destino del paziente come soggetto responsabile o come oggetto vittima innocente. Pensiamo qui alla rettifica soggettiva ripetutamente indicata da Lacan come la pietra miliare dell’inizio di un’analisi.

Freud avanza allora dall’evento traumatico al fantasma e poi verso la pulsione. Seguendo i suoi passi, ma al di là dell’Edipo come significazione del trauma, Lacan risponde alla questione della pulsione indicando un altro modo di trattare quel godimento inassimilabile: il *sinthomo*, come soluzione. Questo richiede di rinunciare all’idea che il trauma ha un agente e che il soggetto è vittima del godimento del Padre.

2. Se la nostra epoca assiste alla ricorrenza di traumi, eccessi, orrori e violenza, è perché il discorso traballa non essendo ormai regolato dal padrone ma dalla alleanza della scienza con il mercato.

“La scienza induce una causalità programmata che, a misura che viene recepita, fa sorgere lo scandalo del trauma che sfugge ad ogni programmazione: tutto ciò che si può programmare diventa trauma... Per alcuni, il miglior modo di disfarsi di ciò che nella psicoanalisi odora di secolo XIX è quello di trasformare la sua retorica e il suo vocabolario sulla base delle neuroscienze”. Eric Laurent riassume così un *trend* che si espande: l’analista progressista che cerca il futuro della psicoanalisi nella associazione con la scienza, unendosi alle forze che approfondiscono la forclusione del soggetto.

Scegliamo uno degli articoli del *International Journal of Psychoanalysis* del 2004, ancora un altro della serie con la quale l’IPA si prepara per il suo congresso di Río de Janeiro, centrato proprio sul trauma. Juan Carlos Tutte, per tentare un dialogo interdisciplinare tra psichiatria, neuroscienze, biologia e psicoanalisi, ricorre al concetto di trauma e alle ricerche delle neuroscienze sulla memoria. “La possibile perdita di rigore nosografico – segnala - è più che compensata dalla maggiore comprensione delle possibilità terapeutiche”.

Ciò di cui si tratta – né più né meno – è del futuro della psicoanalisi. “L’avanzamento della psicoanalisi si produrrà nelle sue frontiere e per questo bisogna confrontare la teorizzazione analitica relativa al trauma psichico con il PTSD”. In questo contesto, Tutte, nomina un binario che può interessare l’a-

nalista lacaniano. Si tratta di una descrizione della memoria divisa in molteplici sistemi. “Dichiarative” sono quelle forme di memoria che rispondono a un sistema che prima processa o codifica i registri, poi li immagazzina in maniera accessibile per il suo uso futuro, e infine, li esprime verbalmente. In contrasto, le forme di memoria “non dichiarative” non possono esprimersi verbalmente. Vale a dire che c’è una differenza fra ciò che si pensa e può essere rappresentato e ciò che può rispondere soltanto a procedure cariche affettivamente, o a schemi affettivo-motori che non possono essere verbalizzati nella cura, e che si esprimono sotto forma di acting out. I traumi che giocano un ruolo predominante nel PTSD sono precoci e non accessibili alla memoria verbale.

“Si può pensare alla situazione traumatica da un punto di vista puramente economico?”, domanda Tutte, cercando un luogo per la pulsione. E risponde affidandosi alla neurologia, e situando ciò che è economico – le memorie non dichiarative – nei circuiti fisiologici perturbati da una lesione dell’ippocampo. In questo modo, se ciò che è dichiarativo corrisponde al registro del senso, ciò che è non dichiarativo corrisponderà al reale del cervello.

“La psicoanalisi è rilevante ancora oggi?” è la domanda cruciale che formula Tutte. La sua risposta consiste in un pratica della psicoanalisi basata esclusivamente sul senso. Si tratta di una pratica nel Nome del Padre al cui uso, tuttavia, rinuncia, davanti al godimento resistente al senso. Si serve allora del neurologo per mettere un supposto punto di capitone “reale-biologico” al trauma.

3. Il caso di Nada L. Stotland sopraccitato è un buon esempio di un ritorno alla morale come risorsa contro il godimento sfrenato dell’epoca. “I pazzi di Dio”, così si riferisce Miller riguardo a questa pratica da lui definita come fondamentalista.

La colpa della paziente – nel dover scegliere tra Dio e il terapeuta – portò quest’ultimo a consultare un’organizzazione cristiana che gli procurò due video che visionò in seduta assieme alla paziente: “Ali come una colomba: monito per le donne cristiane abusate” e “Voti infranti: prospettive religiose nella violenza domestica”. L’analista fa uso allora della religione e con il fine di attenuare la colpa della sua devota paziente, le dà la sua assoluzione: “Dio ed io siamo dallo stesso lato”, dichiara. L’autore chiama in causa la *Christian Therapy* secondo la quale si stimolano i tentativi del paziente di pensare, agire e vivere secondo i precetti della religione, incorporando le preghiere alla cura “perché a volte la colpa è la risposta adeguata a un comportamento”.

Nemmeno l'analista lacaniano è esentato dal dormire sulla pratica del senso, in Nome di Dio Padre. L'analista, tra la scienza e la religione, punterà all'omeostasi del senso saturando S1-S2 in rapporto sessuale o scommetterà sull'effetto traumatico del suo atto nella catena significante? Prenderà come alleata la credenza colpevolizzante e religiosa nel Padre per attenuare la sregolatezza o consentirà a un uso sinthomatico del Nome del Padre che lo sveglierà all'uso della disarmonia de la lingua?

La domanda concerne la possibilità stessa di esistenza della psicoanalisi in questi tempi dell'Altro che non esiste. A questa domanda tenta di rispondere Jacques-Alain Miller quando legge nel seminario *Le Sinthome* un invito a pensare la psicoanalisi al di là della vecchia scatola di attrezzi, al di là dell'Inconscio, visto che "l'ipotesi dell'Inconscio non si può sostenere se non a condizione di supporre il Nome-del-Padre".

Questo implica una pratica che ha nel suo orizzonte un uso del Nome del Padre che consente, precisamente, di traumatizzare l'omeostasi dando un passo al di là del sogno della "[...] ricostituzione dell'Inconscio di papà [...]".

Ernesto Piechotka

U come...

Universale, particolare

È a partire dal fatto di cogliere l'oggetto come "anteriore alla legge e al desiderio" (*Introduzione al Sem. X.*) che si realizza una messa in questione del padre, su cui sfocia il seminario *L'angoisse*. Jacques-Alain Miller sottolinea che "quando si afferma questo tutto significante [che culmina nel *Seminario V*], quando [il significante] diventa totalitario, [...] allora, correlativamente, si afferma quello che non è significante". Egli dà la seguente formula: $\exists x \bar{S}x$, con cui rappresenta l'oggetto *a* (*Ib.*). "Ed è proprio perché [...] [l'oggetto *a* minuscolo] non ha nome che mette in questione il Nome-del-Padre", che, correlativamente, tale seminario sull'angoscia mostra che la potenza del padre "si arena sull'oggetto *a*" (*Ib.*).

È così che, colto con la logica, il Nome-del-Padre scivola, nello stesso tempo, dalla categoria dell'universale verso quella del particolare.

Nel seminario *Le formazioni dell'inconscio*, del periodo di questo tutto simbolico, il Nome-del-Padre, in effetti, è compreso come "il significante che, nel luogo dell'Altro, pone e autorizza il gioco dei significanti" (*Sem. V*, pp. 326-327), come il "supporto dell'ordine instaurato dalla catena significante" (*Ib.*, p. 491). Fonda l'ordine simbolico. Da questo statuto deriva la sua funzione universale. Lacan nota, nel seminario *D'un Autre à l'autre*, che nell'essere parlante il linguaggio porta il vivente all'universale (*Sém. XVI*, lezione del 1 maggio 1969), inedito. È l'ordine del significante che qui viene inteso come dipendente dall'universale.

Nel seminario *L'identification*, Lacan assicura l'ancoraggio del Nome-del-Padre nella categoria logica dell'universale a partire da un esame della specificità della proposizione universale rispetto all'esistenza. Questa particolarità, di cui abbiamo traccia in Aristotele, trova la sua piena espressione solo con John Venn, a metà del XIX secolo, con gli inizi della matematizzazione della logica, quando costui considerò la proposizione universale come una proposizione ipotetica: "se ci sono degli uomini, allora sono mortali". Venn rendeva caduca una delle regole fondamentali della logica classica, con la quale la portata esistenziale della proposizione universale conduceva a porre

l'esistenza di soggetti che la verificassero. La logica classica permetteva, secondo la legge della sub-alternazione, che si inferisse, a partire dalla verità della proposizione universale, la verità di quella particolare. Lacan non smise mai d'insistere sul fatto che la proposizione universale non impegna in nessun modo l'affermazione d'esistenza. "Il Verbo esiste, ma non il Dio di Cartesio" (*Sém. IX*, lezione del 17 gennaio 1962), indica, per introdurre il suo discorso nel seminario su *L'identificazione*. Sottolinea che la proposizione particolare e quella universale non hanno lo stesso "livello d'esistenza" e colloca l'opposizione tra la proposizione universale e quella particolare nell'ordine della *lexis*, vale a dire della scelta significante, ch'egli distingue dalla *phasis*: "qualcosa che qui si propone come una parola con cui, sì o no, m'impegno quanto all'esistenza di quel qualcosa che è messo in causa dalla *lexis* prima" (*Ib.*). "Se dico: ogni tratto è verticale, vuol dire che, quando non c'è nessuna verticale, non ci sono tratti", indica a mo' d'illustrazione contrassegnando, come Venn, la proposizione universale con una casella vuota posta su un diagramma con cui rappresenta l'opposizione tra le proposizioni universali, affermativa e negativa, e quelle particolari, affermativa e negativa.

Questa distinzione gli permette di circoscrivere la funzione del Nome-del-Padre nell'ordine dell'universale: "Ciò di cui si tratta è che l'ordine di funzione che noi introduciamo con il Nome del Padre è quel qualcosa che, da un lato, ha il suo valore universale, ma dall'altro riconsegna a voi, all'altro, il compito di controllare se c'è o meno un padre di questo genere. Se non c'è, è sempre vero che il padre è Dio. Semplicemente la formula è confermata solo dal settore vuoto del quadrante, con ciò a livello della *phasis* noi abbiamo che: ci sono padri che soddisfano più o meno la funzione simbolica che dobbiamo denunciare in quanto tale, come quella del nome del padre, *ce ne sono che* - e *ce ne sono che non*" (*Ib.*).

La *phasis* è la realizzazione o meno della *lexis*, la proposizione universale è libera dall'affermazione d'esistenza. Che vi siano o meno dei padri, non colpisce il livello dell'universale del Nome-del-Padre, a cui la proposizione particolare si riferisce e che viene colto come puro significante. Lacan aggiunge: "Questo vuol dire qualcosa: nell'ambiguità del supporto particolare che possiamo dare nel legame della nostra parola con il Nome-del-Padre in quanto tale, resta nondimeno il fatto che non possiamo fare sì che una cosa qualunque aspirata nell'atmosfera dell'umano – se così posso esprimermi – possa considerarsi come completamente svincolata dal Nome-del-Padre, che anche qui (sett. 2 vuoto) dove non ci sono altro che dei padri per i quali la funzione del padre è di pura perdita, il padre non padre, la causa perduta sulla

quale ho concluso il mio seminario dell'anno scorso, è nondimeno in funzione di questo decadimento in rapporto a una prima *lexis* che è quella del Nome-del-Padre, che si giudica questa categoria particolare" (*Ib.*).

La pluralizzazione dei Nomi-del-Padre, consecutiva al seminario *L'angoisse*, e la concezione dell'oggetto *a* in quanto causa del desiderio, che vi introduce qui, è accompagnata, pertanto, da uno scivolamento dal Nome-del-Padre dall'universale al particolare. Lacan ritorna sui camminamenti del suo insegnamento, attraverso la dialettica hegeliana. Rileva che la dialettica hegeliana si riduce "al deficit intrinseco della logica della predicazione": "ovvero al fatto che l'universale, tutto ben esaminato, [...] non si fonda che sull'aggregazione, mentre il particolare, solo a trovarvi l'esistenza, vi appare come contingente". Denuncia la via seguita da Hegel, con la quale egli tenta di mascherare "questa faglia" e di "mostrare [...] come l'universale possa riuscire a particolarizzarsi tramite la via della scansione de *l'Aufhebung*". La via della "conciliazione", quella della sintesi dialettica, permette a Hegel di tentare di conciliare l'universale e l'essere, tramite "l'unità dialettica", che definisce il rapporto del particolare con la totalità.¹ Lacan ricorda, dal canto suo, che Dio non è identico all'Essere (*Des Noms-du-Père*, p. 78); e definisce l'Altro, da un lato, come "miraggio", come "il luogo del richiamo sotto forma di *a*" (*Ib.*, p. 83), in quanto l'oggetto *a* è "ciò che non ha Nome nel luogo dell'Altro" (*Ib.*, p. 103). L'oggetto *a* fa, dunque, obiezione alla totalizzazione dell'Altro. D'altro canto, egli definisce l'Altro anche come il luogo in *ça parle* (*Ib.*, p. 84), e ricollega, pertanto, il padre alla funzione del Nome proprio (*Ib.*, p. 92). Questo ultimo scivolamento contribuisce di nuovo a far passare il Nome-del-Padre dall'universale al particolare.

La funzione del padre trova ulteriormente la sua espressione tramite la proposizione particolare: $\exists x \Phi x$. Non si tratta, per Lacan, di riannodare l'essere all'esistenza, al contrario. Egli sottolinea, nel seminario *...ou pire*, il senso precario di tale "esiste": " \exists , vuol dire 'esiste'. Esiste cosa? Un significante" (*Sém. XIX*, lezione del 15 dicembre 1971), "Voi esistete sicuramente", aggiunge, "ma questo non va molto più lontano. Voi esistete in quanto significante" e, più avanti, "È evidente che Dio esiste, ma non più di voi!". Mentre l'universale viene ricondotto a livello del possibile, conformemente all'interpretazione della proposizione universale in ipotetica fatta da John Venn, Lacan si dedica, allora, a segnare la disgiunzione tra l'Essere e l'Uno. Ricorda come Frege fondi l'1 sullo 0. Prendendo, in seguito, la questione dell'Uno per

¹ Y. Belaval (a cura di), *Histoire de la philosophie*, Gallimard, Paris, vol. 2, p. 859.

il verso della teoria degli insiemi, egli indica che l'Uno dell'insieme può essere l'insieme vuoto, ma che ogni insieme include l'insieme vuoto come elemento fondamentale. Sul lato dell'unario, come dell'uniano, Lacan separa l'essere e l'Uno. "C'è dell'uno non vuol dire che vi sia dell'individuo, ma che non vi è altra esistenza dell'Uno che l'esistenza matematica". Riferito al particolare, che gli dà solo esistenza di significante, e all'affermazione che c'è dell'uno, il padre è ridotto al significante padrone, all' S_1 .

Il passaggio dall'universale al particolare ha, inoltre, come conseguenza il fatto di non cogliere più il Padre unicamente a partire dal Simbolico, ma anche a partire dal Reale. "Parlo dell'uno come di un reale", afferma Lacan (*Ib.*, lezione del 19 aprile 1972), mentre mostra che la proposizione \exists costituisce la giuntura tra questo "c'è dell'Uno" e l'"almeno uno" (*Ib.*). "Il numero fa parte del reale", ricorda inoltre. La funzione del padre, alla fine, è svilita dal tutto della castrazione. Lacan rimprovera ad Aristotele di aver eluso il "non-tutto". Introduce, dal canto suo, accanto alla negazione della proposizione universale, "nessuna x è y ", la proposizione particolare affermativa "non-tutto x è y ", di cui la proposizione $\exists x \bar{\Phi}x$ è l'espressione. L'eccezione paterna viene così collocata sul lato del non-tutto, che limita l'insieme dei "per ogni" ($\forall x \Phi x$), che gli conferisce un limite situandosi all'esterno dell'insieme (*Sem. XX*). Il Padre "unega" (*Sém. XIX*, lezione del 14 giugno 1972, inedito).² Ma, come l'oggetto a , che fa apparire che non-tutto è significante, l'eccezione paterna non è solo costruzione del mito: "ne esiste uno che non è castrato". Lacan mostra che la proposizione particolare pone l'"esiste" di questo "non è vero" della castrazione (*Ib.*, lezione del 15 dicembre 1971). Prosegue dicendo: "Non è vero che la castrazione domina tutto" (*Ib.*). Il passaggio dall'universale al particolare intacca ancora la potenza del simbolico e quella del Nome-del-Padre.

Nel seminario ...*ou pire*, Lacan nota l'utilità della funzione della lettera, dell' S_1 in quanto lettera: "serve a spiegarvi, per un'altra via, quello che ho interamente rinunciato ad abordare per la via dei Nomi-del-Padre" (*Ib.*, lezione del 15 dicembre 1971). Si abbozzano già i contorni di un nuovo approccio del Nome-del-Padre, che prenderà corpo nel *sinthomo*. La lettera si sostituisce al Nome-del-Padre, Lacan ne sfrutterà ulteriormente la funzione litorale, elaborata nello stesso tempo del seminario ...*ou pire*. Un giro in più, in effetti, verrà dato quanto Lacan abbandonerà il modello logico per quello della to-

² La parola "unega" riproduce il neologismo creato da J. Lacan, che mette insieme il termine "unisce" e il termine "nega".

pologia. Nel seminario *Le sinthome*, è la funzione di nominazione del padre che viene messa in primo piano. Jacques-Alain Miller indica che, nell'ultimo insegnamento di Lacan, il Nome-del-Padre non associa più il significante al significato, ma il simbolico al reale (*Pièces détachées*, lezione del 15 dicembre 2004). Il sinthomo, sostiene, è “dell'ordine della lettera” (*Ib.*, lezione del 12 gennaio 2005). “il Nome-del-Padre è questo S_1 che vi permette di fabbricare senso, con del godimento” (*Ib.*, lezione del 19 gennaio 2005). L'abbandono del modello logico consacra il termine della potenza del Padre, “il Nome-del-Padre”, osserva Lacan ne *Le sinthome*, “in fin dei conti, è qualcosa di leggero” (*Sém. XXIII*, p. 121).

Sophie Marret

V come...

Valutazione

Esiste una concezione ingenua dell'impresa scientifica da cui occorre emanciparsi una volta per tutte: l'illusione che l'indagine scientifica abbia il privilegio di un accesso diretto al campo opaco del reale. Questa prospettiva, che affonda le sue radici nel cosiddetto pregiudizio baconiano, rispecchia non solo quanto in fatto di scienza è apertamente condiviso dall'opinione comune, ma anche la convinzione acritica di molti scienziati.

A questa visione grossolana occorre contrapporre un'altra più avvertita: quella galileiana, col suo celebre assioma che il gran libro della natura è scritto in un linguaggio matematico. Qui la scienza appare, a condizione di essere riusciti ad affrancarsi dalla cattivante suggestione empiristica della verifica sperimentale, né più né meno che come un discorso, un discorso matematico, ovvero come un approccio al reale nient'affatto diretto ma mediato da un sistema simbolico. Tale visione, d'altro canto, potrebbe condurre a contestare la preminenza e l'autorevolezza che della scienza sono l'appannaggio indiscusso, per il fatto stesso di assimilare quest'ultima a tutti quei sistemi simbolici deputati, in ogni tempo e in ogni cultura, a mediare il rapporto fra l'uomo e il reale, quali la magia, la religione, i miti, le dottrine esoteriche ecc...

Contro questo pernicioso esito relativistico, possibile insidioso sbocco di uno sforzo, anche onesto, di concettualizzazione, occorre provvedere a rinverdire l'assoluta specificità del paradigma galileiano in quanto, ricondurre lo statuto della scienza a un discorso che si snoda alla stregua di qualunque altro, non autorizza affatto a sminuire la proprietà tutta speciale che esso detiene, ovvero quella di giungere infine, questo reale, a catturarlo, a estrarlo. Non si insisterà mai abbastanza che è proprio attraverso lo sviluppo rigoroso di funzioni matematiche, ovvero dispiegando in modo serrato la linea deduttiva, intrinseca a un certo ordine del discorso, che si può pervenire a valle a liberare energie, a mobilitare masse, ossia a incidere su qualcosa che appartiene integralmente al registro del reale.

Ora, questa connotazione "realistica", che contrassegna decisamente il momento aurorale dell'esperienza scientifica, risulta sorprendentemente of-

fuscata, se non francamente oscurata, nell'attuale dibattito filosofico-epistemologico, quale almeno si irradia dall'epicentro culturale anglo-americano, ove si oscilla dall'estremo di un reale risolutamente negato (*worlds are words*) alla posizione più temperata di un reale ammesso, ancorché dichiarato inattingibile (*unknown*). Si è inclini a ritenere che il successo dilagante dei protocolli e delle procedure della valutazione nell'attualità costituisca una diretta conseguenza dell'evaporazione del reale quale fulcro del discorso scientifico. Evaporazione artificiosa, così che questo reale non cessa di reclamare con prepotenza i suoi diritti, come di ciò che rimane, malgrado tutti gli sforzi, tenacemente refrattario alla pretesa di un dominio senza scampo del "tutto valutabile".

Dalla comparazione fra la concezione galileiana della scienza, sopra tratteggiata, e la psicoanalisi traspare un'inedita analogia e una netta differenza.

L'analogia. Nell'ottica lacaniana si considera che la prassi psicoanalitica, non diversamente dal procedere scientifico, si regge su un'articolazione simbolica, quindi su un discorso, in grado di carpire brani di reale, ovvero di intaccare, manipolandolo, il reale implicato nel sintomo, quello che si manifesta come sofferenza. Tanto per la scienza quanto per la psicoanalisi vale dunque il postulato della presenza di un sapere nel reale, fondamento della funzione, così essenziale per la psicoanalisi, del supposto sapere. Questa prospettiva è la sola a poter rispingere nell'orbita della scienza la psicoanalisi, nella sua specificità di pratica indissociabile dallo strumento operativo della parola, e a poterla riscattare dalla condizione di minorità in cui la concezione baconiana finisce inevitabilmente per relegarla.

Ora la differenza. Ciò che caratterizza la catena simbolica che si dipana nella pratica psicoanalitica, rispetto a quella che si svolge nella ricerca scientifica, è una sorta di soluzione di continuo, ossia la mancanza come di una maglia, di un anello. È proprio questo che, impedendo da un lato al discorso psicoanalitico di assurgere al rango di piena scientificità, rende dall'altro necessaria l'iscrizione di un elemento speciale in seno alla catena – il significante del Nome-del-Padre, per l'appunto, o suoi equivalenti – in grado di assicurarne la presa su quel reale con cui essa deve rapportarsi. Tuttavia non bisogna precipitarsi a considerare questa maglia mancante come uno stigma di perfettibilità - ovvero concludere affrettatamente che questa maglia potrebbe finalmente diventare disponibile qualora la psicoanalisi si risolvesse ad adottare senza più titubanze il modello scientifico nella sua integrità - ma bensì come la condizione medesima perché il discorso psicoanalitico possa effettivamente cimentarsi, senza abdicare ai requisiti di scientificità inclusi nelle premes-

se stesse del suo statuto, con quel soggetto che si ritrova estruso, in modo non contingente, dall'universo della scienza.

Questo rapporto di analogia-differenza tra psicoanalisi e scienza corrobora la tesi della loro comune origine, da individuare, sulle orme luminose di Alexandre Koyré, nell'emergenza storica del *cogito* in quanto esso segna, come per una frattura, l'inizio della parabola scientifica nella civiltà occidentale: il soggetto della scienza – formula Lacan fra lo sconcerto di tutta una tradizione di pensiero – è lo stesso soggetto dell'inconscio.

Ma l'iscrizione del *cogito* nella cultura occidentale, mentre dà l'abbrivio ad un discorso nuovo e fecondo, è al tempo stesso all'origine del configurarsi di un binomio, la dicotomia fra *res cogitans* e *res extensa*. Se la fisica galileiana incarna l'instaurazione della dimensione scientifica nell'ambito della *res extensa*, per contro, affinché un'autentica scienza arrivi ad impiantarsi nella *res cogitans*, occorrerà – e questa è invece la tesi avanzata da Lacan nella *Questione preliminare* (*Scritti*, p. 527) – attendere la nascita della psicoanalisi freudiana.

Se questo è vero allora, dopo Cartesio e Galileo, qualunque altro modo che non sia quello psicoanalitico di fare scienza del soggetto, della *res cogitans*, costituisce un inganno, o meglio, un arbitrio e una mistificazione: alludo sia al tentativo di applicare alla *res cogitans* (psiche) procedimenti estrapolati dalla *res extensa* (cervello) – ciò in cui è riconoscibile il programma neuroscientifico – sia alla patetica ostinazione di forzarsi a perpetuare l'orizzonte dell'umanesimo, ineluttabilmente tramontato – ciò che ricopre l'ampia sfera della psicologia relazionale, familiare, olistica ecc...

Inoltre, alla luce di quanto finora detto, la psicoanalisi si impone non più come una teoria ma, al pari della fisica, come una vera e propria dimensione del discorso, ciò che vanifica sul nascere la confutazione popperiana.

In questo dualismo sempre più pronunciato la psicologia si è prestata a far da cavallo di Troia al discorso scientifico, nel suo disegno non troppo dissimulato di insinuarsi nell'ambito umanistico e di scardinarlo. Se la scienza espunge la funzione del soggetto in conseguenza di una logica ad essa immanente, la psicologia per contro se ne trova amputata per il suo pervicace arroccarsi intorno all'istanza dell'io. È proprio tale caratteristica comune (ossia l'elisione della funzione del soggetto) che ha predisposto quest'ultima a slittare verso la scienza e a giustapporvisi in modo maldestro. E siccome questa scienza ha assorbito nel frattempo il pregiudizio della valutazione – ovvero si è ritrovata inquinata da quella distorsione del paradigma galileiano che è l'occultamento del reale quale caposaldo del discorso scientifico – analogamente

la psicologia, aggregatasi ad essa come l'ultimo dei suoi satelliti, non potrà che essere completamente succube dell'ideale della valutazione e contemporaneamente completamente cieca davanti all'irruzione del reale, in quanto al di là freudiano del principio di piacere. Puntuale conferma di tutto ciò è l'accurata evacuazione delle nozioni di soggetto dell'inconscio e di godimento dai dottrinari cognitivisti.

Se dunque la scienza si sostiene su un sostanziale non voler “affatto saperne della verità come causa”, d'altra parte “si riconosce che la psicoanalisi è essenzialmente ciò che reintroduce nella considerazione scientifica il Nome-del-Padre (*Scritti*, p. 879) Si deduce allora come una clinica del Nome-del-Padre (o dei suoi equivalenti), dato che questo fattore è solidale col binomio della catena simbolica e dell'anello mancante – a sua volta schietta emanazione del discorso scientifico nella purezza delle sue origini - rappresenti il contrario epistemologico della valutazione, in quanto invece scaturisce dalla degenerazione pseudoscientifica connessa alla scotomizzazione del reale; tutto ciò intanto che l'ancoraggio al Nome-del-Padre si qualifica come l'unica garanzia in grado di scongiurare, in nome della scienza, il ritorno oscurantista dell'umanesimo nel suo approccio velleitario al soggetto.

In definitiva, l'auspicio a valutare statisticamente i risultati delle psicoterapie va ricusato nell'*apriori*, come un abuso improprio e specioso; ma anche nell'*aposteriori*, a partire dalla crepa aperta nella reale efficacia dei sistemi di valutazione dall'allarme recentemente lanciato in America sulla base dei bilanci consuntivi dell'impiego decennale di *Fluoxetina* nella terapia della depressione. Eppure le valutazioni per parte loro erano sempre state positive, se non addirittura entusiastiche, circa i benefici effetti sul tono dell'umore indotti da questa prodigiosa molecola. Peccato solo per il preoccupante incremento del tasso di suicidi nella popolazione di coloro (specialmente bambini e adolescenti) che l'hanno assunta.

Carmelo Licitra-Rosa

Verità

Affrontare la verità o ridicolizzare il nostro sapere è la scelta proposta da Lacan per bloccare gli effetti dello scatenamento della scienza e il ritorno in forza del religioso. Questa scelta è più che mai attuale e rileva della responsabilità di ciascun analista. Se il reale della clinica si articola intimamente al sapere che può esserne estratto così come alla politica della psicoanalisi, è per il fatto che vi si ritrova la struttura propria del discorso analitico, in cui il sapere sul godimento è messo nel posto della verità.

Come sottolineava Lacan nel momento stesso in cui decideva di fondare la sua Scuola sulla passe, una teoria che includa una mancanza si deve ritrovare a tutti i livelli: “Il fatto che la mia impresa non superi l’atto in cui è presa e che dunque essa non abbia chance che quella della sua svista”. La svista è il fondamento stesso del transfert, poiché l’analista si fa l’uomo di paglia del soggetto supposto sapere: là dove c’è del sapere senza soggetto, un soggetto sarà supposto al sapere. Sarà dato del senso al sintomo... il tempo che sarà necessario.

All’inizio, c’è la psicoanalisi. A partire da Freud, l’isterica è intimamente associata alla verità che l’inconscio, messo al lavoro del transfert, produce nel corso della cura. L’amore del sapere si sostiene sull’amore di transfert, che è un amore autentico, prodotto nel corso della cura e che opera per l’affermazione di una verità sino ad allora rimossa – una verità che non si sa.

La psicoanalisi si presenta fin dall’inizio come un’esperienza dialettica il cui quadro è quello del complesso di Edipo. La credenza nel padre è fondamentale perché essa è correlativa della supremazia del simbolico. Il padre vi appare come il garante dell’ordine simbolico, e la verità si fonda per il fatto che parla. Il sintomo si interpreta nell’ordine del significante ed è nell’articolazione S_1 - S_2 che si trova la verità del sintomo.

Lacan, rileggendo Freud per estrarne un sapere nuovo, produrrà nel suo Seminario *Il rovescio della psicoanalisi* un rovesciamento di prospettiva che si traduce così: la verità è sorella del godimento. Alla mancanza viene a supplire il godimento del più di godere (a), che si introduce come elemento corporeo.

L'ordine simbolico non è più trascendente; il grande Altro e il significante non funzionano in maniera autonoma, ma nel rapporto col corpo e la pulsione.

Se l'isterica non si soddisfa di desiderare, è proprio perché ella vuole godere: il godimento e l'automatismo di ripetizione sono messi al principio del sintomo, e del suo lamento, come della reazione terapeutica negativa. La verità, che non può che dirsi-a-metà, lascia intravedere l'altra faccia, la sua faccia di godimento. La verità ha struttura di finzione, una fissione di godimento che si rapporta al fantasma fondamentale, dove il soggetto diviso del significante ottura la sua mancanza-a-essere con l'oggetto (a). A questo titolo, la verità è fondamentalmente ingannevole, e l'amore della verità non può che condurre a un vicolo cieco.

Il fatto che il soggetto dell'inconscio sia quello della scienza, mette l'accento sulla divisione tra sapere e verità, e sottolinea la funzione della verità come causa. Il discorso dell'analista fa valere che il godimento ha una verità, e che questa verità è un sapere leggibile, decifrabile: a/S_2 . L'analista interpreta il godimento in termini di significante, ma l'interpretazione verte sulla causa del desiderio. Il sintomo è da definire come effetto di verità. Là dov'era il godimento, deve avvenire il significante.

Il complesso di Edipo, che Lacan fa equivalere alla metafora paterna e al Nome-del-Padre, nel suo Seminario *R.S.I.*, sarà da quel momento considerato come "il sogno di Freud". Freud interpreta il sintomo nel nome del padre, in termini di verità, mentre il significante è causa di godimento. Lacan stabilisce, come ha mostrato Jacques-Alain Miller nei suoi *Paradigmi del godimento (Paradigmi)* una circolarità tra il significante e il godimento. Un passo in più e il significante equivarrà al godimento: il godimento si infila dappertutto.

È come dire che il sintomo, a partire da *Ancora*, non potrà più essere pensato nella stessa maniera: il concetto di parlessere, come quello di la lingua, ne testimoniano. Lacan chiama lalingua la parola disgiunta dalla struttura del linguaggio e separata dalla comunicazione. Il grande Altro, il Nome-del-Padre e il simbolo fallico sono qui ridotti a una funzione di puro semblante, di graffa tra elementi disgiunti, tra pezzi staccati. Riguardo al non-rapporto sessuale, il godimento rileva, di un *c'*è fondamentale: il corpo parlante non è attaccato che al suo godimento proprio. Questo non-rapporto tra il godimento dell'Uno e l'Altro del significante appare come ciò che fa obiezione alla psicoanalisi. In che modo, da quel momento, pensare la direzione della cura, l'interpretazione e la fine dell'analisi?

La concezione autistica del sintomo si oppone al suo deciframento in termini di verità. Il sintomo è allora definito come evento di corpo: là dov'era

l'evento di corpo, deve avvenire l'effetto di verità. Poiché la cosa fondamentale non è l'ordine simbolico ma la consistenza del corpo, non può più essere questione di rivelazione ma solamente di riduzione – riduzione del sintomo a ciò che non ha senso. È ciò che avanza Lacan con Joyce e, si può dire, contro Freud.

Il sintomo, a partire dal 1975 con *R.S.I.*, è ripreso da Lacan come equivalente al Nome-del-Padre. Un sintomo, venendo a questo posto di sembiante nel discorso del padrone (quello dell'inconscio), può fare funzione di Nome-del-Padre. Il Nome-del-Padre, a partire da lì, non avrà più valore di un sembiante. A partire dallo sciame (*essaim*) dei significanti-padroni, si arriva alla pluralizzazione dei Nomi-del-Padre che marca l'ultimo insegnamento di Lacan.

L'ipotesi dell'inconscio poggia sul Nome-del-Padre: bisogna innanzitutto supporre che ci sia un sapere nel reale, e che questo reale sia strutturato come un linguaggio. In una cura ci si impegna a dare del senso al reale, mentre il reale non ha senso ed è senza legge. Ma il pensiero fa cilecca, come fa cilecca la sessualità, a causa del godimento del corpo. Il corpo è anche ciò che fa obiezione al soggetto barrato del significante, che si riferisce all'universale e si rivela alla fine solo un mito – ragione per la quale Lacan gli preferirà il parlessere.

Come fare con ciò che affetta il corpo in maniera irriducibile? La psicoanalisi, alla fine, permette a un soggetto di trovare la sua felicità nel sintomo? Certo, essa permette di imparare a leggere l'evento di corpo, cosa che dà sollievo fino a un certo punto, punto in cui si inciampa inevitabilmente su dell'illeggibile. Ciò che ci insegna Lacan con Joyce, è che bisogna aver spinto la lettura del sintomo fino nelle sue ultime trincee per pervenire a fare, del sintomo, un'opera. È precisamente ciò che è in gioco nella passe, tanto più che i buchi aperti nella struttura dall'ultimo Lacan lasciano del posto all'invenzione. Ma questo suppone, come ha sottolineato Jacques-Alain Miller nel suo corso intitolato *Pièces détachées* (2004-2005), di essersi staccati dalla verità e dall'illusione che il deciframento dell'inconscio potrebbe liberare una verità ultima.

Il fatto che non ci sia una verità ultima, accentua la responsabilità di ciascun analista nel punto della teoria che orienta la nostra pratica. Articolare la teoria della svista del soggetto supposto sapere a partire dal reale del godimento, ritorna come esigenza etica dal momento che lo psicoanalista deve essere ateo. Ciò che Lacan chiama *sinthomo* prende tutto il suo valore, di situare la psicoanalisi come mirante a un al di là del senso che è al di là del Padre. Interpretare, e anche nominare le cose, suppone una certa armonia tra simbolico e reale, suppone il Nome-del-Padre, suppone di credere in Dio. Ecco per-

ché Lacan ha attirato la nostra attenzione sul nome proprio preso in quanto designatore rigido, cioè come vuoto di descrizione, non rinviante a niente altro che a S(A). Alla fine del suo insegnamento, Lacan si stacca dall'Altro del senso, si stacca dagli effetti di verità per concentrarsi sul reale e orientarsi verso una teoria del *sinthomo*, che rinvia al nome proprio. Il soggetto in questione non è più quello del significante, ma quello che si completa con il suo godimento, il soggetto come risposta del reale, affetto da un corpo che gode. L'accento è messo sulla lettera, la sonorità, il rumorio della lingua.

Se il sintomo alla fine diviene nome, è perché raccoglie gli interessi del godimento del soggetto. Nel suo insegnamento pubblicato nella Rivista *La Cause Freudienne* (in particolare n. 39 e n. 49), Eric Laurent indicava che il soggetto, di fronte all'enigma del suo godimento, si sforzava di nominarlo e si confrontava inevitabilmente al fallimento del riferimento, declinando il suo nome di sintomo poi il suo nome di fantasma, prima di pervenire, nella passe, al suo nome di *sinthomo*. Questo ci orienta verso la dicotomia che esiste tra questi due modi di scrittura che sono il significante e la lettera. Si può allora considerare il percorso di una cura come un percorso dal sintomo al *sinthomo*, cioè dagli effetti di verità all'evento di corpo, dal senso al non senso, dal decifrabile all'indecifrabile, dal significante alla lettera – per arrivare alla realizzazione del soggetto.

Mentre il sintomo freudiano rinvia all'S1 che è in posizione di agente nel discorso del padrone, il *sinthomo* lacaniano rinvia all'S1 che si trova al posto della produzione nel discorso dell'analista. È lì che si impone di fare una distinzione tra il Nome-del-Padre e il Padre *qui n'homme* (Cfr. *Sém. XXII*, lezione del 18 marzo 1975), ma anche la disgiunzione da operare tra simbolico e reale, al di là del senso e della significazione. Il rapporto impossibile tra verità e sapere è correlativo dell'assenza di garanzia di cui si sostiene l'atto analitico. Là dov'era il più-di-godere, (a), il soggetto realizzato deve avvenire.

L'orientamento verso il reale implica di lasciare vacante il posto di Dio-Padre, al fine di poter operare sul godimento e trasmettere la psicoanalisi. Se Lacan ci invita a fare, con la passe, la teoria della svista di cui si supporta il transfert, è perché il posto che conviene all'atto è quello, ma vuoto dell'oggetto pulsionale ridotto alla sua consistenza logica. È ciò che ci riunisce a Roma: il Nome-del-Padre, si tratta di farne a meno, per potersene servire.

Marie-Hélène Briole

Virilità Pantaloni di flanella

Non è raro, nella nostra pratica, sentire – da alcune delle nostre analizzanti donne, spesso con rassegnazione – una lapidaria sentenza: non ci sono più uomini!

È ovvio che ciò non attiene a una descrizione fenomenica del fatto, bensì al tentativo di rilasciare una constatazione riguardo una supposta posizione degli uomini che consiste nell'eludere, nel non volere, nel resistere – persino rifiutare – tutto ciò che li coinvolga nell'assunzione della loro responsabilità di partner stabili, di sostegni di famiglia e, ovviamente, di padri. Occorre precisare però che questa lamentela si riscontra indipendentemente dallo stato civile di chi la pronuncia.

Questo grido alzato nella discrezione dei nostri studi non è altro che l'espressione di una certa declinazione del desiderio maschile nell'ipermodernità nel sostenere – persino occupare – la funzione paterna. Questo fenomeno è indubbiamente l'effetto di “un declino sociale dell'imgo paterna” (*Complessi familiari*, p. 51).

Quest'introduzione che fa da cornice al tramonto del padre e che trascina con sé la virilità, attira il nostro interesse perché s'inscrive nei dibattiti attuali, siano questi teorici che clinici, riguardo alla soggettivazione che, attorno alla sessuazione, proviene dai soggetti maschi nell'era della caduta dei sembianti del padre. Si tratta di un fenomeno – derivato dalla soggettività dell'epoca – che ha prodotto un disordine nella tradizione che finora reggeva il legame tra i sessi.

Ai tempi del regno del Nome-del-Padre le differenze erano chiaramente delimitate dalle frontiere che separavano le diverse identificazioni, così come i diversi sembianti che portavano gli uomini e le donne, riuscivano a farsi notare, e con forza. Si poteva quindi sapere come distinguere un uomo virile da uno che non lo fosse.

Partendo dalla prospettiva psicoanalitica sappiamo che le posizioni sessuali si sostengono dalla funzione di nodo che assume il “complesso di castrazione inconscio” e “in una regolazione dello sviluppo che dà a questo pri-

mo ruolo la sua ratio, e cioè l'installazione nel soggetto di una posizione inconscia senza di cui esso non saprebbe identificarsi con il tipo ideale del suo sesso, e nemmeno rispondere senza grave alea ai bisogni del suo partner nella relazione sessuale, a accogliere con giustizia quelli del bambino che in essa ai procrea" (*Scritti*, p. 682).

In questo senso, e dal punto di vista della sessuazione maschile occorre far notare che è solo dagli effetti della castrazione – che pone fine all'Edipo e privilegia, a partire dalla rinuncia a essere il fallo, la scelta per averlo – che il bambino trova sostegno alla sua identificazione virile. Dunque, per l'uomo, quale sarebbe il tipo ideale del suo sesso nei tempi dell'ipermodernità? Come si potrebbe pensare, nei tempi che corrono, lo statuto della virilità quando il legame tra uomini e donne ha subito così tante trasformazioni?

Jacques-Alain Miller¹ presenta e osserva, da un testo di A. Kojève,² che l'idea del declino virile, che arriva alla sua estinzione nel mondo contemporaneo, è impensabile se non si considera il declino del padre. Quest'affermazione trova le sue radici nello sviluppo e nell'interpretazione che Lacan porta avanti nel *Seminario IV. La relazione d'oggetto* in particolare quando si occupa delle vicissitudini della sessuazione del piccolo Hans. A questo proposito, Lacan sostiene la non-complementarietà tra l'elezione di oggetto eterosessuale e la virilità, di modo tale "che il soggetto si mantiene in una certa posizione di passività dal punto di vista sessuale".

C'è legalità eterosessuale, in virtù dell'oggetto cui si collega, vale a dire l'oggetto femminile. Tuttavia, la legittimità di quest'elezione è dubbiosa. Abbiamo dunque un'opposizione tra legalità e legittimità. "Il piccolo Hans è in conformità con l'ordine stabilito giacché come bambino, s'interessa delle bambine, e continuerà sicuramente a farlo, cioè, rimarrà su questa via per tutta la sua esistenza. Tuttavia, non sembra che lui occupi questa posizione al modo che – agli occhi di Lacan – si direbbe virile. Lui l'occupa in forma passiva".³

Indubbiamente la virilità è qui identificata con la posizione attiva.

Dunque, che cosa ci insegna la lettura del testo di Kojève? Apprendiamo che ci troviamo "in un mondo che è nuovo nella misura in cui è completo e definitivamente privo di uomini". Un mondo completamente diverso da quello di allora, dove gli uomini virili erano facilmente distinguibili, se non altro perché indossavano solo pantaloni di flanella.

¹ J.-A. Miller, "Buenos Días Sabiduría", in *Colofón*, n. 14, Madrid 1996, pp. 34-41.

² A. Kojève, "F. Sagan: el ultimo mundo nuevo", in *Descartes*, n. 14, Anafora, Argentina 1995, pp. 124-129.

³ J.-A. Miller, "Buenos Días Sabiduría", *Op. cit.*

Il filosofo ci racconta, con una certa umiliazione virile, che nei primi anni cinquanta, i cosiddetti uomini hanno cominciato a fare propria una certa inclinazione che prima era esclusivamente femminile: quella di offrirsi allo sguardo, sia nudi – ma con i corpi scolpiti – sia in vestaglia. Ci ricorda anche (stavolta con virile orgoglio) che in altre epoche la nudità era riservata alle giovani donne, e che in altri tempi non era cosa facile spogliare gli uomini virili. “Occorrevano quattro o cinque scudieri per togliere a un cavaliere la sua rifulgente armatura, e più recentemente, l’aiuto di un robusto attendente per sfilare al prestante ufficiale i suoi finissimi stivali appena lucidati”.⁴

Giunto quasi alla fine del lavoro, non senza un accento di nostalgia e di ironia, l’autore ci confronta con una cruda riflessione quando, dopo aver accettato forzatamente l’esistenza di ragazze normali che si comportino da vere donne, si domanda – troveranno forse loro i veri uomini di cui avrebbero bisogno in un mondo in cui la potenza del maschio è stata impostata sull’attività pacifica e laboriosa (anche se dovutamente motorizzata) di un marito fecondo?

Salutiamo questa novità con un *Buon giorno tristezza* e non senza *Un certo sorriso*⁵ rassegnato: l’uomo virile si è estinto. Al suo posto troviamo la sua metamorfosi: uno sposo fecondo.

Questa figura ironica si erige come ideale del padre di famiglia moderna che non fa altro che proporre “tutti, tutti insieme, il tutti uguali della democrazia. Questo è il danno procurato alla funzione paterna e ciò che spiega il sentimento di sparizione del virile”.⁶ Questa logica, base d’appoggio di una certa cultura *unisex*, pretenderà di scardinare l’Edipo, che è ciò che consente al soggetto l’assunzione del suo sesso, vale a dire, che la donna assuma un certo tipo femminile riconoscendosi come donna, e che l’uomo assuma il tipo virile. La femminilizzazione e la virilità allora “sono i due termini che traducono ciò che è essenzialmente la funzione dell’Edipo” (*Sem. V*, p. 167).

Un Edipo interrogato nella sua struttura e nella sua funzione strutturante, ha come conseguenza non solo il declino del significante Nome del Padre, ma altresì il declino della virilità.

Gli effetti dell’ipermodernità hanno prodotto una nuova figura che si affaccia come il tipo ideale per il sesso maschile: il metrosessuale

Nell’anno 1994 uno scrittore britannico di nome Mark Simpson introduce questo nuovo significante quando analizza gli effetti del consumismo sul-

⁴ A. Kojève, “F. Sagan: el ultimo mundo nuevo”, *Op. cit.*

⁵ Titoli di romanzi di F. Sagan commentati da A. Kojève nell’articolo citato.

⁶ J.-A. Miller, “Buenos Días Sabiduría”, *Op. cit.*

l'identità maschile. Il nuovo uomo del XXI secolo è un soggetto molto interessato alla sua immagine e facile vittima della pubblicità.

Il prototipo del metrosessuale è un giovane pieno di soldi che abita nelle grandi metropoli (da lì la sua denominazione) dove si trovano i negozi di lusso, i club, le palestre, i disegnatori di moda, gli stilisti. Ama vestirsi con abiti firmati e appariscenti, lucidarsi le unghie, adora le creme che curano la pelle e non ha dubbi nel tingersi i capelli. Può essere gay, etero o bisessuale, giacché non sono questi i tratti più rilevanti.

Quello che in definitiva lo caratterizza è che spesso prende se stesso come oggetto d'amore. Questo nuovo uomo è certamente un soggetto narcisista che si offre come oggetto alla pulsione scopica. Lui è il partner ideale in un mondo voyeur. Si distingue non dalla sua inclinazione sessuale ma fondamentalmente dall'impegno messo nello sviluppare uno stile di vita che privilegia la cura della sua immagine. Forse il cogito del metrosessuale sarebbe: "Sono guardato, quindi esisto". Il suo modo di godimento resta condizionato da queste coordinate.

Occorre a questo punto formulare la domanda circa l'effetto che, nell'epoca dell'ipermodernità – caratterizzata "dall'ascesa allo zenit sociale dell'oggetto *a*" – si è prodotto nella soggettività dell'uomo di oggi. Un'epoca in cui ciò che si offre come modello d'identificazione ai soggetti maschi è: privilegiate il fallo prima di averlo, con le conseguenze di una femminilizzazione che non sarà certo l'effetto del discorso analitico sulla soggettività maschile.

Ecco come il metrosessuale si offra a essere l'oggetto *a*, in quanto occupa una posizione femminilizzata. Di fronte all'offerta del mercato: tutti femminilizzati, la sfida attuale degli analisti sarà quella di evitare che l'ipermodernità guarisca dalla psicoanalisi, che questa non si trasformi quindi in un sintomo da museo.

La psicoanalisi deve collocarsi nel suo tempo, non certo per fare da sostegno alla tradizione ma per esserne il suo sintomo, vale a dire, il discorso che non colluda con gli ideali dell'epoca. Se "lo psicoanalista non si recluta tra quelli chi si consegnano per intero alle fluttuazioni della moda in materia psicosessuale" (*Sem. IV*) non si recluta nemmeno tra i nostalgici del padre. La scommessa è un'altra: dobbiamo abbeverarci alla tradizione per articolarci al nuovo, per poter in questo modo "inventare la pratica lacaniana".

Oscar Zack

W come...

Weltanschauung

“Wenn der Wanderer in der Dunkelheit singt, verleugnet er seine Ängstlichkeit, aber er sieht darum um nichts heller”¹.

S. Freud

La psicoanalisi: una *Weltanschauung*, una concezione del mondo? Secondo il pastore Oskar Pfister, essa non può esserlo, rispetto alla *Weltanschauung* della religione, che, invece, si fonda su dei valori assoluti. Ma egli le attribuisce i “contributi più preziosi alla creazione di un’immagine dell’universo” (*Lettere FP*).

Anche Freud lo afferma, la psicoanalisi non è una *Weltanschauung*. È un metodo scientifico d’investigazione, che non si attende niente, però, da quell’illusione che è la religione. Ne *L’avvenire di un’illusione* Freud conclude che la religione deriva dai rapporti del figlio con il padre e che il padre primordiale è servito da prototipo a Dio.

Denunciando lo scientismo di Freud, Pfister, ne *L’illusione di un avvenire*,² gli rende pan per focaccia e chiude la sua “amichevole discussione con il Professore” con una formula che li presuppone, l’uno e l’altro, all’unisono dello stesso *Credo*: “La verità farà di voi degli uomini liberi!”.

Il dibattito dei valori - La questione dei rapporti tra la psicoanalisi e la filosofia è stata la prima forma del “dibattito della *Weltanschauung*”.³ Le discussioni si diversificheranno, dopo la prima Guerra mondiale, e oltrepasseranno i circoli analitici verso la fine degli anni venti e all’inizio degli anni trenta.

¹ “Quando il viandante canta nell’oscurità, rinnega la propria apprensione, ma non per questo vede più chiaro” (*FO*, 10, p. 246).

² O. Pfister, “Illusion einer Zukunft”, in *Psychoanalyse und Weltanschauung*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig/Wien/Zürich, 1928, pp. 95-132.

³ H. Dahmer, *Regression einer kritischen Theorie. Schicksale der ‘psychoanalytische Bewegung’*, Rote Ruhr Universität, 2001, www.rote-ruhr-uni.org.

Già le digressioni sulla lotta tra la ragione e il demone si erano svolte speditamente, dopo la descrizione, da parte di Freud, ne *L'Io e l'Es*, dei legami di dipendenza dell'Io. Freud, menzionando tali speculazioni, qualche anno dopo (*FO*, 10, p. 245) dirà che lasciava la fabbricazione delle *Weltanschauungen* ai filosofi non adatti a percorrere il cammino della vita senza queste guide, che sono solo un *ersatz* del buon vecchio catechismo. Un modo di riconoscere quello che la *Weltanschauung* deve all'Altro, addirittura al carattere *prêt-à-porter* di un'ideologia.

Tuttavia, gli avanzamenti freudiani offrivano agli analisti delle idee innovative e suscitavano, in quei tempi di turbolenza tra le due guerre, delle speranze al di là dei circoli freudiani.⁴ Il dibattito della *Weltanschauung* si è esteso.

Serge Bernfeld, in un'ampia ricognizione dei suoi diversi aspetti, adottò una posizione conforme all'alternativa freudiana della religione e della scienza: per colui che prende in considerazione solo l'essenziale della psicoanalisi – la sua equivalenza con una teoria della conoscenza – non vi è altra scelta che quella di sacrificare o Dio o il complesso d'Edipo.⁵ Si tratta di un'alternativa che ha il padre come suo pivot.

Freud, che aveva abbondantemente trattato della *Weltanschauung* e delle sue forme in privato, prese posizione in uno scritto.⁶ Egli tenta di stabilire che la psicoanalisi, in quanto scienza, non ha alcun rapporto con le *Weltanschauungen* non scientifiche: l'arte, la filosofia e i suoi diversi sistemi, la religione e i suoi precursori, il nichilismo, il marxismo. Il *Disagio della civiltà* aveva già fatto digrignare i denti di una sinistra militante, sino ad allora favorevole alla psicoanalisi, in quanto le ricordava che l'uomo poteva attendersi poco dai progressi della civiltà.

Una psicoanalisi tedesca, spiritualista e costruttiva - Una quindicina di giorni dopo l'azione intrapresa “contro lo spirito non tedesco”, che condannò al rogo le opere di Freud e dei freudiani, lo psicoanalista Carl Müller-Braunschweig, in un giornale nazista, fece l'elogio della *Weltanschauung* psicoana-

⁴ J. Reichmayr, *Spuren in der Geschichte der Psychoanalyse*, con una prefazione di von Paul Parin, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1994.

⁵ S. Bernfeld, “Ist Psychoanalyse eine Weltanschauung?”, in *Antiautoritäre Erziehung und Psychoanalyse. Ausgewählte Schriften*, tome 2, herausgegeben von Lutz von Werder und Reinhart Wolff, Ullstein, Taschenbuchausgabe, Frankfurt/M – Berlin – Wien, 1974, p. 128.

⁶ S. Freud, “Über eine Weltanschauung”, (1933 [1932]), in *Studienausgabe*, tome I, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1969, pp. 586-608. – “Una ‘visione del mondo’”, “Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)”, (1932), in *Opere*, a cura di C. L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino, 1980, vol. XI, pp. 262-284.

litica.⁷ Le circostanze richiedevano un aggiornamento. Müller-Braunschweig descrisse la lotta eroica, inerente all'anima dell'uomo, tra le forze spirituali, le forze pulsionali e le funzioni delle tre istanze spirituali: l'Io, che aspira alla sintesi; il Super-io (la coscienza), che apprezza gli ideali e i valori; l'Es, un'istanza corruttrice, che trascina l'io, che fatica a resistere, verso pigri compromessi, e che spinge il superio a dimenticarsi di radunare le tendenze idealizzanti sotto lo stendardo degli ideali. A condizione di metterla in buone mani, e al servizio della nuovissima concezione eroica della vita, la psicoanalisi può ravvivare le forze intorpidite, può restituire gli uomini alla vita, può far sì che essi guardino le realtà in faccia, può trasformarli in esseri capaci di amore e di sacrificio, in servitori del tutto (*zu Dienern des Ganzen*).

Definizione freudiana della Weltanschauung - La definizione di Freud era precisa. La *Weltanschauung* è una costruzione intellettuale che risolve tutti i problemi della nostra esistenza. La sua coerenza dipende dall'adozione di un principio (*eine Annahme*, un'ipotesi accettata – un assioma del soggetto) che presiede alla sua organizzazione. Appartiene all'ambito del desiderio e, proprio per questo, si articola con il registro dell'ideale. Crederci dà sicurezza nella vita, permette di gestire meglio i propri interessi e i propri affetti e permette di sapere ciò verso cui si deve tendere.

Come non riconoscere la convergenza tra la definizione freudiana della *Weltanschauung* e quella lacaniana del fantasma! Su questo punto, tuttavia, Freud e Lacan si separeranno: Freud ha ritenuto di non poter fare a meno del padre, mentre Lacan insegnava agli psicoanalisti di servirsene diversamente.

Nel 1935, Freud, in una "Nota aggiunta" alla sua *Selbstdarstellung* (FO, 10, p. 104), ha ripreso la sua riflessione. Egli aveva ammesso che il potere della religione dipendeva dal suo contenuto di verità ma, a differenza di quello che gli era sembrato ne *L'avvenire di un'illusione*, si era trattato non di una verità materiale – che si sarebbe dovuta cercare sul lato del godimento sfrenato del padre della orda –, ma di una verità storica, in quanto il rimosso primordiale del padre svergognato sarebbe ritornato sotto gli auspici del Dio di un monoteismo (di cui Freud tratterà di nuovo le tappe storiche ne *L'uomo*

⁷ C. Müller-Braunschweig, "Psychoanalyse und Weltanschauung", (22 Gilbhard [Oktober]1933), in *Reichswart*, Nationalsozialistische Wochenschrift und Organ des Bundes Völkischer Europäer / Organo de L'Alleanza Razzista Europea [Berlino], 1933, 14, n. 42, pp.2-3. Ripreso in *Psyche*, 1983, 37, n. 12, pp. 1136-1139. Un tema già affrontato dall'autore l'anno in cui Hitler giunse al potere: "Psychoanalyse und Weltanschauung", in *Zeitschrift für psychoanalytische Pädagogik* [Wien], 1930, IV, 10, pp. 345-355.

Mosé e la religione monoteistica), che avrebbe instaurato un'autorità del padre inquadrata diversamente rispetto a come era stata quella del padre primordiale.

Questo significante del Nome-del-Padre, garante dell'Altro, perderà quello che aveva mantenuto come sovranità, dopo che Lacan avrà riconosciuto che non c'è Altro dell'Altro, che il significante dell'Altro manca. Lacan lo pluralizzerà in funzioni significanti laicizzate, adatte, comunque, a fissare o a limitare il godimento.

Etica versus Weltanschauung - Al fantasma è stata riconosciuta l'insigne funzione di otturare la falla dell'Altro, di sostenere tutta la nostra realtà, "a parte i cinque sensi" (*Scilicet 1/4*, p. 359). Tuttavia, è andando al di là di questo che uno psicoanalizzante, destituito dalla "[...] sicurezza che egli traeva da questo fantasma in cui per ciascuno si costituisce la propria finestra sul reale" (*Proposta del 9 Ottobre 1967*, in *Scilicet 1/4*, p. 29) e poiché avrà preferito questo "punto di reale che, per lui, è stato al principio del suo disaccordo con l'Altro"⁸ – secondo la via indicata da Lacan ne *L'etica della psicoanalisi* –, avrà la possibilità di trovare, al termine del percorso che ha da fare, la sua soluzione di quello che vi è di più singolare nel suo sintomo.

Un tale soggetto, avvenuto "in uno scarto rispetto alla norma",⁹ quando riferisce l'incidenza dell'atto analitico sui momenti importanti del percorso conclusivo della sua esperienza, non può fare a meno di testimoniare, in un qualche modo, "che la tomba del padre era vuota".¹⁰ Rispetto al discorso della civiltà ipermoderna,¹¹ egli sarà incline a restaurare l'ideologia edipica o a piegare la psicoanalisi agli ideali dello *Zeitgeist*, dello spirito del tempo?

Herbert Wachsberger

⁸ J. Dhéret, "Transmettre à la communauté", Seminario degli A.E., Bruxelles, aprile 2000, www.wapol.org (sito dell'Associazione Mondiale di Psicoanalisi).

⁹ *Ib.*

¹⁰ *Ib.*

¹¹ J.-A. Miller, *Una fantasia* (LP, n. 38, p. 17).

Witz

Lapsus calcolato - Quando Jacques Lacan chiama il Witz “lapsus calcolato” lo definisce per vincere una mano all’inconscio. Ed è vero che questo può essere letto in Sigmund Freud nel capitolo V della sua opera, capitolo che si intitola “Il witz come processo sociale”. È un calcolo che non è a disposizione di chiunque e in misura generosa, “Il lavoro arguto non è alla portata di tutti, anzi sanno farlo largamente solo pochi, dei quali si dice, per distinguerli, che hanno dello spirito (*Witz*)” (*FO*, 5, p. 125).

La terza persona, quella che lascia passare l’effetto del *Witz*, nemmeno è chiunque: “Una certa qual benevolenza o una certa indifferenza, la mancanza di tutti i fattori che possono risvegliare sentimenti antagonisti all’interno del motto, sono condizione indispensabile perché avvenga la collaborazione della terza persona al compimento del processo arguto” (*Ib.*, p. 130)

D’altra parte, è necessario un *background*, un’affinità comune, poiché è imprescindibile per la terza persona “trovarsi in un tale accordo psichico con la prima persona da possedere le stesse inibizioni interiori che il lavoro arguto ha superato nella prima” (*Ib.*, p. 135).

Ogni *Witz* richiede il suo pubblico perché per produrre il suo pieno effetto sull’ascoltatore deve “risultare nuovo”.

Il *Seminario V* di Jacques Lacan dispiega ciò che poi sarà conosciuto come il “grafo del desiderio”, tramite il *Witz* creato da Heine con la parola “familiario” e l’esempio della dimenticanza del nome proprio “Signorelli” analizzato da Freud nella sua *Psicopatologia della vita quotidiana* (*FO*, 4). Jacques Lacan spiega la “creazione metaforica” nel sogno, nel lapsus, nel *Witz*. Tuttavia, il prodotto non sarà situato allo stesso modo nei tre casi: “Il *familiario* è una produzione in positivo, ma il punto in cui esso viene fuori è quel medesimo buco che mostra il fenomeno del lapsus” (*Sem. V*, p. 139).

La topologia del grafo situa già quel buco tra enunciato ed enunciazione, tra il codice universale e il messaggio particolare. Enigma del messaggio del sogno, sorpresa del lapsus, calcolo del *Witz*, collocano il soggetto in differenti posizioni in rapporto al godimento che distribuisce il desiderio di un corpo.

La complessa “rete di impieghi” che Jacques Lacan propone mano a mano che spiega le possibilità del grafo è talmente ricca nei suoi dettagli che non potrebbe essere sostituita da nessuna esposizione sommaria. Proponiamo allora la sua lettura.

Sbarazzarsi - A un certo punto del suo studio Freud parla del Witz come un “interdetto della ragione”, una *incongruity* (incongruenza), parola che prende da H. Spencer.

Jacques-Alain Miller, in un commento del *Seminario V*, chiama questa incongruenza (è Lacan che parla di) “lo scandalo dell’enunciazione” (*Il nuovo*, p. 18). A proposito di questo scandalo Jacques Lacan ricorda il manierismo, termine derivato da maniera (parola impiegata da Vasari nel 1550 per parlare dell’architettura, la pittura e la scultura italiana). Il manierismo si basa su concetti più che su percezioni e, come il termine barocco, si applica a delle singolarità di stile: la sintassi latina di Milton, le cadenze bilanciate e antitetiche di Gibbon, i ritmi pseudobiblici di Hemingway, sono esempi usati da J.A. Cuddon.

Secondo Freud il Witz “sconcerta e illumina”, “incatena l’attenzione dell’ascoltatore” e conquista il suo assenso. L’ascoltatore, come il padre, lascia passare il desiderio quando il lapsus è stato calcolato in maniera adeguata. Il manierismo, come le avanguardie, lavorano in tensione con le regole della tradizione.

Nel *Seminario V* di Jacques Lacan la tradizione è il codice e il lapsus calcolato è il messaggio, il Witz in quanto calcolo sul desiderio dell’ascoltatore.

Lo studio sul Witz ha molteplici riferimenti al *Genuss* (godimento). “Il sogno serve prevalentemente a ottenere un risparmio di dispiacere, il motto a ottenere un guadagno di piacere: ma su queste due mete convergono tutte le nostre attività psichiche” (*FO*, 5, p. 160).

Non dimentichiamo che *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, pubblicato da Sigmund Freud nel 1905, è un trattato sull’inibizione implicita nella costituzione della vita sociale e sulle risorse ingegnose di cui dispone il linguaggio per andare più in là.

Friederch Schlegel (1772/1829) definisce il Witz come una “socialità logica”.¹ Dice Novalis, d’altro canto, che “ciò che è insignificante, volgare, rozzo, brutto, grossolano, si rende socievole per mezzo del Witz”. Dietro questa

¹ F. Schlegel, *Frammenti e scritti di estetica*, Sansoni, Firenze 1967.

enumerazione c'è la *Critica del giudizio* di Kant, con le antinomie del gusto e del "genio" che produce, senza saperlo all'inizio, le regole dell'arte.

Per Sigmund Freud si tratta del genio dell'inconscio che si avvale della socievolezza logica del *Witz* per andare al di là delle inibizioni, senza trasgredire le regole del gioco. Come scrive ne *La rimozione*: "Sono state elaborate tecniche particolari miranti a produrre modificazioni tali nel giuoco delle forze psichiche per cui ciò che di norma produce dispiacere diventa a un tratto apportatore di piacere; e, ogniqualvolta entra in azione un tale procedimento tecnico, viene abolita la rimozione di una rappresentanza pulsionale che altrimenti sarebbe messa al bando. Fino ad ora queste tecniche sono state esaminate con una certa precisione soltanto per il motto di spirito. Normalmente la rimozione viene abolita solo transitoriamente e si ristabilisce con rapidità" (*FO*, 8, p. 41).

L'ultima frase fa vedere che "la sociabilità logica" si compie, che il *Witz* riesce a mutare il dispiacere in piacere, andare al di là del *dovuto rispetto*, senza sovvertire il gusto sociale nel suo giudizio avverso. Non attenta contro l'autorità ma si fa ascoltare da essa al di là di quello che dice. Per questo, Novalis scrive: "Nelle anime serene non esiste il *Witz*. Il *Witz* manifesta un equilibrio turbato; è la conseguenza del disturbo e al tempo stesso il mediatore della sua comparsa. La passione possiede il *Witz* più acuto".²

Freud non dice altro quando congetture che "se in veste di medico, si ha occasione di conoscere uno di questi personaggi, che, privi di altre qualità particolari, sono noti nella loro cerchia come burloni e coniatori di molti motti correnti, si scopre sovente con sorpresa che questi motteggiatori mostrano una personalità scissa, con predisposizione alle malattie nervose" (*FO*, 5, p. 127).

Il *Witz* è un modo di sbarazzarsi e avvantaggiarsi sulla nevrosi.

Quando la divinità non dettò più le sue trovate, quando nel secolo XVIII le Muse si rifugiarono nel silenzio dei musei, il genio dettò le sue regole finché la psicoanalisi propose un'altra cosa: "Decidiamoci quindi ad adottare l'ipotesi che sia questa l'origine del modo in cui si forma il motto nella prima persona. Un pensiero preconsciouso viene abbandonato per un momento all'elaborazione inconscia e ciò che ne risulta viene colto immediatamente dalla percezione cosciente" (*Ib.*, p. 148). L'ispirazione da quel momento fece il suo lavoro, per dirlo con parole di Graham Greene "mentre uno dormiva o compe-rava o parlava con gli amici".³ Niente di divino in fondo.

² Novalis, *Polline; Frammenti di Teplitzer*, SE, Milano 1989.

³ G. Greene, *The End of the Affair*, Arrow, Londra 2001.

Mot d'esprit - Nel commento che Jacques-Alain Miller fa del Seminario V di Jacques Lacan leggo: "Ora, in un certo senso, anche il Nome-del-Padre è un Witz" (*Il nuovo*, p. 48). Dopo la sorpresa di questa affermazione ricordai la versione di Freud in Mosè su quello che chiama "progresso della spiritualità". È una sostituzione – che Jacques Lacan dice che non bisogna confondere con una metafora – che ha, tuttavia, effetti metaforici. L'*esprit*, come vedremo, cambia "qualcosa" per "niente" e senza sapere come si trova con il padre. Non si torna indietro, anche se questo condurrà all'assurdo.

Dopo aver affermato che esiste un "orgoglio dell'umanità per lo sviluppo del linguaggio", Freud dice che la paternità è la conclusione di una premessa che eleva il processo del pensare al di sopra della percezione sensibile. In particolare, prescinde dalla vista e fa dell'aria il modello della spiritualità. Il linguaggio, il soffio del vento (*animus, espirtus*) e la proibizione di venerare Dio in una figura visibile si instaurano nella religione monoteista. La premessa è una decisione insondabile, poiché non si può risalire all'autorità che aveva dato il criterio secondo il quale qualcosa dovrebbe considerarsi superiore. "[...] la sensibilità è gradualmente sopraffatta dalla spiritualità [...]. Inoltre più tardi succede che la spiritualità sia sopraffatta a sua volta dal fenomeno emotivo assolutamente enigmatico della fede. Si tratta del *Credo quia absurdum*" (*FO*, 11, p. 436).

Per caso, dice Freud, si dichiara superiore ciò che è difficile e che per questo stesso motivo accresce l'orgoglio, al prezzo della rinuncia pulsionale e dell'evidenza dei sensi: "Progredire spiritualmente vuol dire decidere contro la diretta percezione dei sensi e in favore dei cosiddetti processi intellettuali superiori, ossia i ricordi, le riflessioni, i processi deduttivi. Vuol dire ad esempio: stabilire che la paternità è più importante della maternità, sebbene non sia come quest'ultima accertabile mediante la testimonianza dei sensi" (*Ib.*, p. 435).

La premessa del linguaggio, in connessione con l'orgoglio, conclude con un *mot d'esprit*: rinuncia pulsionale, soddisfazione sostitutiva, la credenza sostenuta fino all'assurdo. Questa incongruenza che la religione supera tramite il sacrificio, il *Witz* la supera per mezzo dell'ingegno. È interessante ricordare che la religione è una fonte costante per la produzione del *Witz*.

Una politica del Witz - Le pubblicazioni umoristiche dell'impero tedesco sostituivano il nome dei membri della nobiltà con uno solo: Sua Altezza Serenissima.

Sua Altezza Serenissima, allora, viaggia per i suoi possedimenti e incontra un uomo che gli assomiglia: "Vostra madre è mai stata a palazzo?", gli do-

manda. “No, ma c’è stato mio padre” (*FO*, 5, p. 93) replica l’estraneo. Freud commenta che l’interrogato avrebbe voluto colpire chi ingiuriava sua madre ma avrebbe pagato con la vita quella vendetta.

La replica riesce a passare, andare al di là dell’autorità di Sua Altezza Serenissima, liberarsi dall’inibizione dell’impulso, senza subire le conseguenze della risposta. Sua Altezza Serenissima, a sua volta, accetta la risposta perché la sua domanda era già una allusione maliziosa.

Questo *Witz* viene ripreso tre volta da Freud e sembra essere un buon esempio di come rispondere all’autorità sociale di Sua Altezza Serenissima per mezzo di un appello a un padre qualsiasi, ma in ogni modo sufficiente per sottrarre la madre all’oltraggio. Il *Witz* ha sostituito la madre “percettibile ai sensi” con un padre, un soffio di aria prodotta dall’orgoglio del linguaggio. “il motto (*Witz*) è una ribellione contro questa autorità, una liberazione dall’oppressione che essa esercita” (*Ib.*, p. 94). L’insulto riceve una replica, la sostituzione inverte le posizioni. Sua Altezza Serenissima lo lascia passare.

Nel commento al *Seminario V* Jacques-Alain Miller dice: “Se si ripensa il Nome-del-Padre a partire dal *Witz* si vede il Nome-del-Padre uscire per incontrare il soggetto e la sua invenzione. Già sullo sfondo di questa percezione, avevo potuto formulare, in altri luoghi, l’idea di una politica del *Witz*. Il *Witz* può sopportare, in effetti, una politica che è, poco o molto che sia, quello che sto descrivendo a partire dalla struttura delle formazioni dell’inconscio” (*Il nuovo*, p. 50).

Non è la politica del sintomo, ma quella che risulta da ciò che Lacan chiamò il terzo tempo dell’Edipo: “È l’uscita dal complesso di Edipo. Questa uscita è favorevole nella misura in cui l’identificazione con il padre si fa in questo terzo tempo, dove interviene come colui che ce l’ha. Questa identificazione si chiama Ideale dell’io” (*Sem. V*, p. 197).

Lacan dirà un poco più avanti che la virilità di un uomo suppone che sia sempre, in qualche modo, la sua propria metafora. Lo sa bene Sua Altezza Serenissima, nominato da una appartenenza che induce il suo *Witz* e che anche – *noblesse oblige* - lo porta a lasciar passare l’ingegnosa replica del suddito.

Germán García

Y come...

Yahweh Peccato, eresia e separazione

Interrogare il Padre a livello del reale - Lacan si pone questa domanda nel suo Seminario del 13 maggio 1975, in riferimento al *fiat lux* originale della Bibbia e al nome che è assegnato a ciascuno degli animali del Paradiso: “La nominazione di ognuna delle specie che è nome comune... che cosa rappresenta? Una nominazione sicuramente simbolica, ma limitata al simbolico. Questo è sufficiente per supportare la funzione del Nome-del-Padre? Il Padre è quello che ha dato i nomi alle cose, o meglio deve essere lui interrogato a livello del reale? Non è necessario annodare il termine di nominazione a livello del circuito con il quale supportiamo il reale?” (*Ornicar?*; n. 5, p. 57).

Interrogare Yahweh a questo livello implica interrogarsi su gli effetti reali: il peccato, l’eresia e la separazione. Ma fu una frase detta durante uno studio della Cabala quella che ci indicò che gli effetti di Yahweh, del nome di Dio-Padre e del suo desiderio, sono ben percepibili a livello della comunità di quelli che possono “aver sognato” di essere la causa di questo desiderio (*Le Neveu de Lacan*, p. 212).

Un nome impronunciabile

... *father of the finder of the pfander of the pfunder of the furst man*
(J. Joyce, *Finnegans Wake*, 481.32)

Il nome di Dio è impronunciabile per l’ebreo. Il filosofo Fabre d’Olivet (che confronta le traduzioni della Bibbia con le grottesche statue silene che quando sono aperte rivelano al loro interno le divinità dell’Olimpo, e ricorda come Platone lo riferisce a Socrate nel suo *Simposio*) – ipotizzò per questo una ragione. Se fosse pronunciato, potrebbe confondersi con una maledizione, poiché Yahweh si scrive come *have* che è una “calamità, una esistenza sfortunata, e così è lontano da esprimere le perfezioni divine che ho menzio-

nato”. “Questa è la ragione, conosciuta o no, per la quale al popolo ebraico non è permesso pronunciare il suo nome, e per la quale nella sinagoga soltanto le scritture senza punti sono permesse; in quanto il pronunciare che risulta di questi punti, altera in qualcosa il significato originario delle parole, e lo fa diventare inriconoscibile.¹

In origine² allora, il nome sarebbe impronunciabile per equivoco: o il nome di Dio o una calamità.

Se fosse pronunciato...

malchick! Gothgorod father godown followay tomollow the
(J. Joyce, *Finnegans Wake*, 565.)

Senza dubbio, se fosse pronunciato, non sarebbe comunque eresia (kefirá). “Nell’ebraismo è molto facile essere peccatori, e molto difficile essere eretici (kofer)” – iniziò a dire il nostro interlocutore...

Se questo nome-conosciuto come *shem hamefurash*, ossia il nome esplicito e anche *tetragramma*, o di quattro lettere – fosse pronunciato, non provocherebbe un’eresia come quella di Spinosa, piuttosto la creazione di un *golem*.³ Questo tema fu trattato da Gershom Scholem nel suo più importante articolo *L’idea del Golem nelle sue relazioni telluriche e magiche*⁴ e questo articolo ispirò Borges per il suo meraviglioso poema *Il Golem*, dove riporta come la pronuncia di questo nome crea un essere che, tuttavia, non parla – ovvero che nulla si sa del suo godimento – e al passaggio del quale il gatto del rabbino si nasconde impaurito. Gershom Scholem nella sua ricerca su questo nome di quattro “lettere elementari” nel libro medioevale (S-III-VI) *Ietzirà* o della Creazione, vincola queste “lettere elementari” con il *stoicheon* – ciò che Jacques Lacan mette nella lalingua come elemento, “il significante Uno che non è uno qualunque, poiché da qui inizia tutta la catena” (*Sem. XX*).

¹ Fabre d’Olivet, “The Hebraic Tongue Restored”, (1815), S. Weiser, New York, 1978, p. 212.

² In realtà, in origine il nome che Dio si diede: “eheyeh asher eheyeh”, che Lacan ha tradotto come “sono ciò che sono”. Cfr. Borges, *Historia de los ecos de un nombre*, “la cosa che sono”. Il nome YHWH è secondo Maimónides, (Guía de Perplejos, 61) il nome che Moisés mise a Dio, un nome “improvvisato” - *bricolado*, come suggerisce Perla Miglin.

³ *Senza forma*, (equivale al *Hyle* in greco), materia bruta. Cfr. Salmo 139, 6, cit. da Scholem.

⁴ Gershom Scholem, *L’idée du Golem dans ses rapports teluriques et magiques*, *La Kabbale et sa symbolique*, Payot, Paris 1966.

*Per essere eretico, in cambio... - ...Per essere eretico nell'ebraismo, devi essere Spinoza.*⁵ Quale fu la ragione dell'*Erem* a Spinoza? "Se Spinoza fu scomunicato è perché lui ha detto che è possibile per la creatura, è possibile per l'uomo, arrivare a pensare a se stesso come Dio pensa la creazione. Egli sopprime l'incommensurabile della posizione del padre e dell'umanità".⁶ Lo fece "libro della metafora e del mito":

"Libre de la metafora y del mito
Labra un arduo cristal: el infinito
Mapa de Aquél que es todas sus estrellas"⁷

Lo plasmò di sapere testuale – e così fu come "fatto di fronte alla Rivoluzione" (*Autres écrits*, p. 250).⁸ Già c'è un chiaro segno nel suo testo relativo alle Sacre Scritture, il *Trattato Teologico-Politico*, quando scrive che "non esiste empietà" nel sostenere che i profeti non hanno compreso bene le Scritture.⁹

Il desiderio di Yahweh - Spinoza, riduttore - Il desiderio deciso di Yahweh è ciò che fece del popolo ebreo un popolo con un destino segnato (*Sém. XIV*, lezione del 21 gennaio 1967). Freud sostiene che questo marchio è in un certo senso indelebile poiché questo popolo non ha riconosciuto il crimine originario del parricidio, a differenza del popolo cristiano (*FO*, 11). Spinoza, diversamente, sostiene che è disposto ad accettare "il popolo eletto" a condizione di restringerlo a due riferimenti: lo stato e le comodità del corpo. Per il resto, nessuna nazione è eletta di preferenza alle altre.¹⁰

Due metafore paterne - una impronunciabile (Scritti) - Nel suo corso *Ex-timité* (lezioni del 22 e 29 gennaio 1986) Jacques-Alain Miller ha distinto due metafore paterne nell'insegnamento di Lacan. La prima che sostituisce il significante del desiderio della madre con il Nome-del-Padre. La seconda sostituisce il godimento del desiderio della madre con l'impossibile consistenza dell'Altro. Mentre la prima è perfettamente comprensibile, Miller fa notare

⁵ Così ci dice Iosef Dan un giorno che andammo a trovarlo nel suo studio dell'Università di Gerusalemme, dopo che aveva ricevuto il Premio Israele per i suoi studi sulla mistica ebraica.

⁶ E. Laurent, "Seminario su *La questione preliminare* di Jacques Lacan", Tel Aviv 1993, in *Psijournaliza*, n. 4, giugno 1998.

⁷ J.L. Borges, *Spinoza*, El Otro, el mismo, 1964.

⁸ E. Laurent nel 1993 ci indicò che Jacques-Alain Miller segnalò di ritrovare Spinoza in questa frase di Lacan.

⁹ "Salva pietate" B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, Fabbri, Milano 2001, cap. II, 37.

¹⁰ *Ib.*, cap. III.

che la seconda è già presente nel testo *Sovversione del soggetto* e che isolarla come tale causò sorpresa nel suo seminario. Forse questa sorpresa può essere spiegata dalla domanda: che cosa resta del Padre nella seconda metafora paterna? Perché chiamarla ancora “paterna”? Aggiungeremo anche che non è casuale, ma che è ben articolato il fatto che in questo stesso corso Jacques-Alain Miller concretizza una posizione di ciò che chiama “la posizione ebraica” – di separazione –: la “metafora impronunciabile” è una specie di chiave per decifrare la posizione di quelli che devono vedersela con il desiderio di Dio dal nome impronunciabile.

Ebbene, malgrado non si riconosca lì il Padre, egli è presente nella sua funzione. La seconda metafora è paterna perché mantiene la funzione del padre, anzi, è una riduzione, un concentrato della stessa. Qual è l'essenza della funzione che resta lì concentrata? L'estrazione di un godimento.

Un Yahweh ridondante e un altro meno ridondante - Il matematico Gregory Chaitin ha chiarito di cosa si tratta quando si parla di “estrarre”.¹¹ “Estrarre” significa “comprimere”, ovvero, “estrarre reiterazione”. La prima metafora paterna è la più ridondante. La seconda ha meno ridondanza. Come si sa che la prima metafora è più ridondante? Perché nella sua operazione si riduce l'Altro a Uno. La riduzione dell'Altro a Uno è la riduzione massima. La riduzione minima è lo stereotipo, ossia la riduzione generalizzata.

La riduzione dell'Altro a Uno, come ha spiegato J.-A. Miller (*Extimité*, lezione del 18 giugno 1983, inedito), si evita se si considera che nel luogo dell'Altro è sempre presente l'insieme vuoto. Cosa che gli studiosi della cabala intuirono quando chiamarono Dio “Il Luogo”. Dio-Luogo è meno ridondante di Dio-Uno. Concentra più adeguatamente la sua funzione, c'è luogo per il nodo del reale. Diminuzione di ridondanza che fece equivalere la cabala a una vera teologia in assenza di ortodossia. La mistica a volte prende scorciatoie là dove la religione aggrega solamente ridondanza.

Il problema è allora come parlare di Yahweh il geloso, l'Unico (non senza altri) e come non-Uno. Freud tentò con il suo Mosè, nel quale denominò più tardi con una certa ironia “un lavoro di critica storica”.¹² Con metafora e mito, a partire dal trauma infligge il due: “[...] due masse di popoli, due regni [...] due nomi di Dio, due fondamenti religiosi, chiamati con lo stesso nome di Mosè [...]”.

¹¹ G. Chaitin, *Irreducible complexity in pure mathematics*, www.umcs.maine.edu/chaitin.

¹² Lettera a A. Zweig.

Yahweh a minima ridondanza: 600.000 facce ha la Bibbia - Il due di Freud è meno ridondante dell'Uno, e la Cabala riduce la ridondanza parlando della Torà come infiniti significati della parola divina: le 70 facce della Torà, e il numero possibile di letture come quello dei seicentomila che erano presenti insieme nel Monte Sinai, ovvero, una Torà per ciascuno.¹³ Forse è qui la risposta alla domanda di Gershom Scholem: “Quale è il segreto del tremendo esito della Cabala in seno al nostro popolo?” “Perché divenne un fattore decisivo della nostra storia, tanto da determinare il destino e plasmare la vita di un enorme numero di ebrei, invece contemporaneamente la filosofia razionale ebraica non fu capace di guadagnarsi l'egemonia spirituale che cercava con tanto affanno?”.

In effetti, se “Il Nome-del-Padre è un sintomo. È molto più banale degli altri”, come sottolineò Jacques-Alain Miller (*Arcachon*, p. 225), una teologia a-la-lettera di Yahweh – la Cabala – più popolare e meno banale, pone alla portata di Yahweh-Lui-Lei (nella Cabala Yahweh è a volte Lei) il modo in cui sbaglia la Legge per ciascuno.

Eresia ed eretico di struttura

[...] of *Delude of Isreal, which is Haraharem and the diublin's owld*
(Finnegans wake, 331.16)

Forse Iosef Dan, con la sua frase detta quasi per caso – “nell'ebraismo è molto facile essere peccatore, e molto difficile essere eretico. Per essere eretico, devi essere Spinoza” – accennò “di sfuggita” qualcosa che sottolinea Lacan riguardo a Spinoza nel *Seminario XI*. È un “ebreo staccato dalla sua tradizione” (dice dalla sua tradizione, non dal suo ebraismo) – “[...] posizione unica attraverso cui il filosofo [...] può confondersi con un amore trascendente” (*Sem. XI*, p. 271) si separò serenamente dal desiderio umano, avendo ridotto il campo di Dio all'universalità del significante.

Dio geloso e ferocemente ignorante (*Sem. XVII*, p. 191), Yahweh determina una particolare relazione all'eresia e all'eretico, che è collocabile nel cristallo della lingua. Il *kofer*, l'eretico, si nomina con la stessa parola che rappresenta la preda, la ricompensa, il riscatto. Il termine greco-latino “eresia” ha una origine diversa, quella di *hairesis* o “elezione”. L'eretico cristiano ha “elet-

¹³ G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mistica judia*, (1941), Buenos Aires, FCE 1993.

to” e l’eretico ebreo, diversamente, dall’essere un “già eletto” si è posto in posizione di “preda” della comunità. Per l’ebreo il termine “Herem” indica tanto il consacrato a Dio (Levítico, 27, 28) come l’anatemizzato (Levítico, 27, 29) così come il repudiato (Deuteronomio, 7, 26).

L’*Herem* sarebbe allora il risultato di un “realismo di struttura” della posizione “dell’eletto”. “C’è l’ebreo” equivale a “C’è preda del desiderio di sapere, l’Herem”.

È l’espulsione, la forclusione. L’ebreo manca della protezione borromea della Trinità e deve confrontarsi o con l’*Herem* del *kofer* o “all’essere eletto da questo desiderio deciso”. È così che comprendiamo la frase di Iosef Dan. Aggiungeremo inoltre che l’interesse di Joyce per gli ebrei¹⁴ forse non manca di essere in relazione con la sua percezione della “forclusione di fatto” (*Sém. XXIII*, p. 89), della carenza di fatto di suo padre.

Per questo Lacan dirà (*Autres écrits*, p. 588) meravigliosamente, che la *esistenza*¹⁵ degli ebrei costituisce il punto di intersezione delle tre maggiori funzioni, la funzione data da Freud alle Società, la dialettica edipica il reale del campo di concentramento. Punto di intersezione *esistenziale*: ancora la geometria spinoziana? Il nodo borromeo, a dire di Lacan, è un nuovo *mos geometricus*.¹⁶

Marco Mauas

¹⁴ “I sometimes think, he said later to Frank Budgen, that it was a heroic sacrifice on their part [the Jews] when they refused the Christian revelation. Look at them. They are better husbands than we are, better fathers, and better sons”. R. Ellmann, *James Joyce*, Oxford University Press, 1983, p. 373.

¹⁵ Isreal dice, Joyce scrive meglio.

¹⁶ “Le noeud est fait dans l’esprit d’un nouveau mos geometricus” (*Sém. XXII*, lezione del 9 dicembre 1975).

Z come...

Zazie

Constatiamo una doppia sparizione a proposito di *Zazie nel metrò*.¹ Nella lezione dell'11 febbraio 1959 del Seminario, alla fine dello sviluppo sul sogno commentato da Ella Sharp, Lacan ha fatto ricorso a Queneau per illustrare che si può evitare l'essenziale, nello specifico, in questa lezione, il fallo: "Recentemente un uomo di talento, Raymond Queneau, ha messo in epigrafe a un libro molto gradevole, *Zazie nel metrò*: "Colui che ha fatto questo ha accuratamente dissimulato le sue risorse" (*Sém. VI*).

Lacan ha saputo leggere che Raymond Queneau, citando Aristotele, apre la via verso ciò che ha fatto sparire in un intrigo dove, ed è davvero sorprendente, numerosi commentatori si sono limitati a raddoppiare la cancellazione, vedendoci il racconto di una passeggiata per Parigi di una ragazzina alquanto scafata, un giorno di sciopero del metrò. È stata occultata l'epigrafe e cancellato il metrò. Queneau ha ragione a mettere in guardia Zazie. Zazie, "non si fida". È vero, diffida di tutto ciò che si dice, di tutto ciò che vede. Tra la sua diffidenza generalizzata e il suo celebre "un c...!", avanza in un mondo in cui l'oggetto sessuale è ovunque, in cui "non si fida" dei sembianti e non si fa molte illusioni sulla grandezza della civiltà. Ci si sarebbe dovuti interrogare sul suo grande interesse per il metrò e per il fatto che ci si trova dentro benché non ci sia potuta entrare!

Un commento, fortunatamente, apre uno spiraglio. Quello del cinismo femminile, è la versione paradigmatica dell'ostilità femminile verso i sembianti che Jacques-Alain Miller ha letto in Zazie, e spiegato nel suo corso *Della natura dei sembianti* (LP, n. 15, pp. 147-161).

Zazie commenta con un "un c..."² tutto ciò che si vuole farle valere come prodotto della sublimazione. C'è rapporto a tutti i livelli. E Zazie non smette d'interrogare, commentare, cercare ciò che ciascuno rimuove o tace,

¹ R. Queneau, *Zazie nel metrò*, Einaudi, Torino 1994.

² La traduzione di Fortini per Einaudi: "Un c..." mantiene lo stesso significato pur passando per il significante "c...", lui stesso preso come sembiante "non valer un c..." vuol dire "essere una merda" (LP, n. 15, p. 151, nota 2).

nel sotterraneo del suo metrò personale. Laverdure, il pappagallo, con il suo “Tu parli, parli, è tutto quello che tu sai fare” sottolinea l’inutilità di ogni chiacchiera, compresa quella di Zazie.

Quindi il cinismo di Zazie è forse esso stesso un sembiante, poiché tutto è sembiante, anche se Zazie cerca ciò che è più vicino al godimento che alla sublimazione. C’è un luogo del desiderio, il metrò. È il luogo del sublime. E un oggetto di bramosia, i “blucinzi” che le permettono di non stare più con la gonna, lei una ragazzina. Il metrò si ferma. Ella è pronta ad appropriarsi dei jeans. Una vera fanciulla freudiana, insomma, mancante, che vela e preserva, per se stessa, i sembianti fallici.

In assenza del metrò, trova nella frequentazione con un taxista, la possibilità di accedere al luogo del rapporto sessuale: “E c’era scritto che gli autisti di piazza ne vedevano di tutti i colori, per le cose sessuali”. Il suo modo di credere solo all’espressione della “sessualità”, la sua curiosità insaziabile scova il complessato dietro colui che esita dietro le sue affermazioni, o al contrario il vizioso in colui che la tratta come una bambina. Non altra via d’uscita da quella sessuale. L’organo è onnipresente. C’è sempre un velo da togliere, una menzogna del significato da denunciare. Qualunque sia il modo di enunciazione di ognuno (il romanzo brulica di varietà di stile, dal discorso metaforico di Gabriel il travestito, agli enunciati fonetici di Zazie). Ma Zazie sa che il suscettibile come il solerte pensano solo a quello, al c... È quanto ha fatto suo padre.

Da cui l’interesse della tipetta per l’enigma che è “l’ormosessualità” di zio Gabriel. Il solo presso il quale la madre di Zazie considera sua figlia al sicuro. Poiché la madre ha ucciso il padre con un colpo di ascia. Alzava troppo il gomito – cosa che lo rendeva cattivo - poiché la sua donna non lo amava. Ma quando ha voluto prendersela con Zazie, lo ha ucciso. Ha avuto subito un altro uomo che sbirciava troppo la piccola. Allora lo ha lasciato. Zazie commenta: “Allora mamma ha detto così che lei insomma non li poteva proprio ammazzare tutti [...]”. Ha una morale. La madre, che aveva perso la bussola per un terzo, affida la figlia a Gabriel. Zazie domanda senza tregua che cos’è un omosessuale e che le si provi che non è un uomo come gli altri. Come Lacan, sa che l’essere umano è uomosessuale (*hommosexuel*), sia pure etero, dal fatto che egli parla (*Scilicet 1/4*, p. 366). E giustamente, Lacan, alla fine di questa pagina, riprende Laverdure, a proposito dell’inconscio strutturato come un linguaggio: “Chiacchieri, chiacchieri, non sai far altro”.

La diffidenza di Zazie verso i sembianti è peculiare di un’amica del reale. Gli ideali della cultura, Napoleone e compagnia, non valgono niente di fronte

alla prova che lei domanda che ci altro oltre al sesso. Crede a certi valori: ciò che si può fare e ciò che non si può fare. Ma è sempre idealizzato, al di là di ciò di cui si tratta. Crede all'amore, al rispetto, al legame con l'altro, anche se tutto è porcheria (l'amore) o stronzate (le fiabe). Vuole sapere se può piacere. "Non sei che una ragazzina", le si replica. "Sono sviluppata, dice". Dunque è una donna, questo non inganna. Non è dal lato della legge paterna che per lei ha operato la metafora paterna, ma dal lato della garanzia materna. Sua madre sa cosa fare affinché un uomo, potenziale satiro, non tocchi sua figlia: bisogna che sia o morto od omosessuale, oppure lontano. Altrimenti, non si fida.

Zazie chiede il rispetto, ma sminuisce le buone maniere. Un po' più di sublimazione, che diavolo! Nel seminario *L'etica della psicoanalisi*, Lacan parla dei paradossi della sublimazione, sotto il titolo "Una curiosità della sublimazione": "La sublimazione non è infatti quel che un fatuo volgo pensa, e non si esercita sempre obbligatoriamente nel senso del sublime. Il cambiamento d'oggetto non fa necessariamente sparire, ben lungi, l'oggetto sessuale - l'oggetto sessuale fare la sua comparsa, sottolineato come tale nella sublimazione. Il gioco sessuale più crudo può essere l'oggetto di una poesia, senza che essa con ciò perda una mira sublimante" (*Sem. VII*, pp. 203-204. Se queste affermazioni si applicano ad un esempio di poesia cortese, lo scopo sublimante è presente in Queneau. Lo è in Zazie?

Non si tratta solo del fatto che per lei il metrò sarebbe il marchio che l'umanità trova delle vie creative nei mezzi di trasporto più utili alla collettività. Denunciare così i sembianti, non è un cinismo di facciata? Attraverso le sue infinite domande Zazie cerca chi avrebbe saputo aprire su un mondo più degno. Il cinismo femminile non sarebbe l'appello più chiaro verso uno sforzo di umanizzazione dei rapporti tra i sessi? Che, se niente vela il non rapporto sessuale, tutto è ridotto all'esercizio della pulsione: ecco ciò che dice la poesia urbana di Zazie. D'altronde vuole essere istitutrice per "per rompere le balie" a generazioni di bambini, e anche i Marziani.

La prossimità femminile con il reale del godimento crea una parentela inattesa tra Zazie e un sintomo contemporaneo dell'infelicità soggettiva, quello che denunciano le giovani donne, come le "Né puttane, né sottomesse", dal nome della loro associazione, che subiscono nel loro essere, nella loro carne e nella loro vita il reale di un godimento barbaro. Zazie sa che il rapporto con l'altro può portare al crimine. Il frutto poetico di Queneau, personaggio da romanzo, ha lasciato il posto a una realtà sinistra dell'esercizio fallico senza legge. Il metrò del XXI secolo, il mondo disumanizzato delle metropoli ha creato una domanda di rispetto che non è il solo fatto di un oltraggio strutturale,

della mancanza femminile. Il valore civilizzatore della sublimazione è chiamato dalle giovani donne che chiedono di uscire dall'alternativa nella quale sono confinate: o "puttane" se sono libere, oppure se sono sottomesse alla legge del padre e dei fratelli. È espresso così nel loro manifesto. La denuncia grossolana dei sembianti fatta da Zazie sta lì per il rovescio di Zazie, cioè più sembianti, per un universo più elegante, nel senso in cui Balzac lo definiva nel *Trattato della vita elegante*: "È un tatto delizioso, di cui l'esercizio costante può solo far scoprire improvvisamente i rapporti, prevedere le conseguenze, intuire il posto o la portata degli oggetti, delle parole, delle idee e delle persone [...]. Alto pensiero di ordine e di armonia destinato a dare poesia alle cose".³ Queste donne denunciano i sembianti della legge degli uomini e si appoggiano su un modello del Nome-del-Padre, scopo collettivo e sociale che hanno dovuto inventare associando i loro propri nomi, contro il cinismo. Quello degli uomini, questa volta. È la differenza con Zazie che misura la cultura con il metro di un oggetto freudiano, mentre queste altre donne domandano uno sforzo di civilizzazione a degli uomini a-culturati.

Loro e Zazie "non si fidano", non per gli stessi motivi ma per lo stesso oggetto, che la sessualità si iscriva con dei termini velati e civilizzati, anche se, come ha detto Diderot, rispondendo in maniera realista e non elegante al cinismo femminile: "c'è un po' di testicolo in fondo ai sentimenti più sublimi e alla nostra tenerezza più pura".⁴ Colui che ha scritto non ha dissimulato le sue risorse.

Catherine Lazarus-Matet

³ Balzac, *Trattato della vita elegante*, Longanesi, Milano 1982.

⁴ Diderot, *I gioielli indiscreti*, A. Peruzzo, Sesto San Giovanni, 1991.

Zen

Alla fine dell'anno 1953, Lacan avvia il suo Seminario su gli *Scritti tecnici di Freud (Sem. I)*. Si predispone ad addestrare i suoi uditori a un'arte del dialogo, sollecitata da questo nuovo modo dell'interlocuzione inaugurato da Freud, e di seguirne la tecnica. Proprio nello stesso periodo, gli psicoanalisti cercano di definire la buona tecnica che risponderebbe agli obiettivi del trattamento analitico. Si tratta, come insegnava Freud al suo debutto, di rendere cosciente l'incosciente, o bisogna, come raccomandano i sostenitori della nuova tecnica, sopprimere le resistenze? Grande è la tentazione di giungere a una sistematizzazione della tecnica, e di formularne delle procedure standardizzate.

Lacan si disfa di queste false questioni, portando il suo sguardo dalla psicoanalisi a molto lontano, verso l'Oriente. Si rivolge alla pratica dei maestri buddisti della tradizione zen (*Sem. I*, p. 3). In Giappone, nei monasteri zen della setta *rinzai*, i periodi di meditazione collettiva si alternano con degli incontri individuali dell'allievo con il suo maestro. Di regola, queste sedute hanno luogo due volte al giorno, l'una al mattino, l'altra alla sera. Una volta l'anno, durante la settimana che commemora il risveglio del Buddha Sakya-muni, le sedute diventano quattro per giorno. La seduta consiste nella presentazione di un *Koan*, che il maestro sottopone al giovane monaco.

Il *koan* è un problema al quale l'allievo deve apportare una soluzione. Il *koan* può avere la forma di una domanda semplice, oppure può consistere in un aneddoto paradossale ed enigmatico, che il discepolo deve risolvere. Il monaco è supposto apportare una risposta nella seduta successiva. Spesso questa viene accolta da un gesto sarcastico, un colpo di piede o qualunque altra cosa e l'allievo rinviato all'appuntamento successivo. Il percorso può essere lungo prima che il novizio trovi una risposta al *koan*. Gliene verrà allora proposto un altro e si suppone che egli progredisca attraverso questa via nella sua formazione di monaco buddista.

Lacan aveva notato, nel momento in cui sperimentava le sue sedute corte, che la sua procedura raggiungeva la tecnica del *koan* (*Scritti*, p. 309). Rifiutando gli estremi a cui porta questa tecnica, sollecitava un'applicazione di-

screta dei suoi principi, nel dialogo analitico. La messa in opera di questa tecnica ha un senso dialettico preciso. La risposta che l'allievo deve scoprire non è già pronta, costruita al suo esterno, le interruzioni brutali del maestro hanno di mira il discorso stabilito dove il soggetto cerca la soluzione, per permettergli di scoprire da solo la risposta che gli appartiene. Nella psicoanalisi, secondo la formula di Lacan, la seduta corta "infrange il discorso per partorire la parola", dove il soggetto si costituisce nella ricerca della verità. Si tratta di strappare il velo delle certezze immaginarie del discorso cosciente, per rendere al soggetto un accesso al suo essere.

La pratica zen è una via di liberazione, che si raggiunge mediante un'iniziazione esoterica che si trasmette da maestro a discepolo. È una saggezza, vale a dire un sapere sul godimento e del suo trattamento. Si iscrive nella dottrina buddista che insegna che le verità fondamentali di tutta l'esistenza umana sono quattro. 1. C'è la sofferenza, in sanscrito *dukha*. La vita è dolore e sofferenza. C'è dunque un "qualcosa soffre", vale a dire un "qualcosa gode" primario. 2. La causa della sofferenza risiede in tutte le forme del desiderio, e nella volontà di godere. 3. Esiste una liberazione dal dolore di esistere che è il *nirvana*. 4. Esiste infine una via, che insegna Buddha e che conduce alla cessazione di questo godimento.

Nel buddismo zen, l'asceti della meditazione e la disciplina del *koan*, implicano una disciplina del corpo e una rinuncia al pensiero, che Lacan interpreta come una castrazione (*Sem. XX*, p. 115). Il maestro non si mostra mai avaro di bastonate per ottenere questo risultato.

Lo zen giapponese è l'erede del *chan* cinese. È apparso nell'arcipelago alla fine del XII secolo. Il *chan* è il risultato di un innesto del buddismo indiano riformato, o Mahayana,¹ su una radice taoista cinese. Il buddismo ortodosso, o Theravada, nato nel nord dell'India nel VI secolo a.C., ed esso stesso eresia del Bramanesimo, insegna che il risveglio si raggiunge per ciascuno, mediante una via individuale. In reazione a questa concezione elitaria, il Mahayana afferma che non ci sarà vera salvezza se essa resta riservata a pochi. All'ideale del santo preoccupato del suo solo nirvana personale, si oppone la figura del bodhisattva che, pervenuto alla soglia del nirvana, rifiuta di entrarci per salvare quelli che ha lasciato dietro di sé. Questa figura della compassione è costantemente presente nei templi buddisti giapponesi.

¹ Uno dei testi fondatori del Mahayana è *Il loto della vera legge*, che Lacan spiegava con il suo maestro Paul Demiéville (*Sém. X*, p. 261).

Le sette zen conquistarono l'aristocrazia militare giapponese che governò il paese per molti secoli, e in seno alla quale si elaborò un'etica di guerrieri, che non cedette che sotto il fuoco atomico. Allo stesso tempo i monaci zen costituirono un'élite intellettuale molto influente, che impregnò a lungo la cultura giapponese, attraverso le opere dei suoi architetti, scultori, pittori, poeti, drammaturghi e mistici. I maestri della pittura e della poesia erano monaci zen.

Il mito freudiano dell'Edipo non fa che trasferire al padre i privilegi che erano, nella religione, accordati a Dio il Padre. Il complesso di Edipo è una sorta di monoteismo privato, e lo statuto devoluto al padre prolunga, al livello individuale, il regno dell'Uno instaurato mediante la religione dal Dio unico. Questa analisi invita a considerare le tradizioni che non hanno conosciuto l'impero dell'Uno (*Le nevue de Lacan*, p. 257).² Nel Mahayana, la figura storica del Buddha sparisce tra la folla innumerevole dei buddha e bodhisattva sorti nel corso della storia. In una delle sue predicazioni, il maestro Chan Lin-Tsi ha esaminato questa dialettica dell'Uno e del multiplo.³ Aveva cacciato uno dei suoi uditori, che tentava di metterlo in difficoltà ponendogli questa questione: "Del Grande Compatitore (Bodhisattva) dalle mille mani e dai mille occhi, quale degli occhi è quello vero?". Secondo il maestro, questa questione è una falsa questione, perché l'uno e il multiplo si confondono, come insegna la formula del sutra della ghirlanda di fiori: "uno è nel tutto".

Dieci anni dopo il suo primo riferimento, nel corso di una lezione del suo seminario *L'Angoscia* (*Sém. X*, p. 247), Lacan ritrova la via dello zen. Torna da un viaggio in Giappone, e parla del suo incontro con la grande statuarina buddica. Nell'occasione della visita di un tempio, si ferma davanti alla scena di devozione, di un uomo in ginocchio, in preghiera ai piedi di una statua di bodhisattva.

Questo tempio fa eco a un altro tempio, nel quale Lacan ci fa penetrare, l'anno del suo seminario *Le psicosi*. È allora impegnato a formalizzare la dottrina freudiana del padre, e arriva a dimostrare che il Nome-del-Padre funziona come un punto di capitone. È lì che ci fa entrare nel Tempio di Salomone con la prima scena dell'*Atalia* di Racine. L'ufficiale Abner si annuncia al gran padre Joad, in questo modo: "Si, vengo nel tempio per adorare l'Eterno" (*Sem. III*, p. 311), prima di dirgli alla fine, la sua paura delle minacce che Atalia fa pesare sul tempio. A questo Joad replica che lui non teme niente: "Io te-

² Cfr. "Ci sono delle tradizioni che si sono sottratte al Nome-del-Padre. È questo il valore del riferimento al buddismo: qui siamo nel regime di una molteplicità del divino, una molteplicità che non si può ridurre a unità" (*Della natura dei sembianti*, in *LP*, n. 13, p. 181).

³ *Entretien de Lin Tsi*, trad. dal cinese al francese di Demiéville, Fayard, 1977, p. 29.

mo Dio, caro Abner, e non ho altro timore”. Ciò che Lacan prende in considerazione è il sorgere del significante “il timore di Dio”. Questo risponde al “timore degli dei”, che assillava il mondo pagano dell’antichità. Il timore del Dio unico fa tacere tutti gli altri timori. E qui la sua funzione d’arresto, dove Lacan riconosce l’operazione che fornisce il posto al Nome-del-Padre nell’edificio freudiano.

Qualche anno più tardi lasciamo il tempio di Gerusalemme, per entrare in quello dello chuguji a Nara. Non è cambiato solo lo scenario, ma anche tutta la costruzione che lo accompagna. Lacan si era reso conto dei limiti del Nome-del-Padre, e in particolare la sua impotenza a ridurre il fatto dell’angoscia. Avviandosi dunque per la via dell’angoscia, gli si apre una nuova prospettiva. Il Dio del monoteismo gli appare con un altro volto. Non è più il Dio che spegne ogni timore, si rivela ormai come il Dio della malvagità, che reclama una libbra della nostra carne a saldo del debito (*Sém. X*, p. 255).

La concezione freudiana, così come Lacan la formalizzava fin lì, lo conduceva a identificare il desiderio alla Legge, come la incarna il Nome-del-Padre. L’esperienza buddhica della divinità, offre una nuova via d’accesso al desiderio. Nella sua denuncia dell’illusione del desiderio, il buddismo dice che l’oggetto che il desiderio gli piazza davanti e che brama non è che un miraggio. Il vero oggetto in gioco nel desiderio si situa al di qua del desiderio e si afferra nell’esperienza di contemplazione della divinità.

L’immagine buddica non mette il soggetto in presenza di un Dio Uno che regola il desiderio. La statua del bodhisattva non è un Uno onnipotente, né un Essere Supremo, né il Dio eterno. È un oggetto, causa del lungo desiderio che è portato su di essa. Si distingue per il disegno del suo occhio, ridotto ad una cresta aguzza che produce uno sguardo rivolto verso il basso, conformemente al suo nome sanscrito Avalokitecvara, o avalokita che significa “che abbassa lo sguardo”. Nel corso dei secoli la fessura dell’occhio è andata cancellandosi per i massaggi delle monache, che venivano ogni giorno ad asciugare le lacrime di colei che piange per quelli che soffrono. Con i suoi occhi semi chiusi, rivolti verso l’invisibile, questa figura buddica preserva in essa il campo dell’occhio nascosto (*Ib.*, p. 312), che suscita il desiderio di guardare.

Questa statua ha un altro notevole carattere. Essa rappresenta una divinità femminile, ma ha dei tratti maschili, e di fronte a lei i fedeli lasciano senza risposta la questione del proprio sesso. Con le sue palpebre abbassate, ci preserva dalla fascinazione dello sguardo che potrebbe angosciare, e per la sua ambiguità psicologica essa sospende il mistero della castrazione (*Ib.*, p. 279). La scena di contemplazione di questa divinità buddica apre una nuova via teo-

rica all'elaborazione di Lacan. Essa infrange la gabbia dell'Uno del Nome-del-Padre, permette di superare l'impasse dell'angoscia di castrazione, e mette in luce un oggetto, lo sguardo, che non è sottomesso alla legge dell'Edipo. Allo stesso modo Lacan viene condotto a rimettere in questione l'unicità del Nome-del-Padre. È ciò che avvia l'anno successivo sotto il titolo del suo seminario interrotto *Dei Nomi del Padre (Des Noms-du-Père)*.

Lo zen offre due aspetti, che sono stati successivamente privilegiati da Lacan. All'inizio, esso si iscrive sotto il regime dell'Uno, dove il maestro guida il discepolo nella sua ricerca della verità. È questo l'accento che Lacan conserva in un primo tempo, al momento in cui lui stesso situava la direzione della cura nell'elemento della verità. D'altronde, lo zen si distingue per estensione all'insieme della vita sociale, dove partecipa allo sviluppo della creazione. Lacan esplora questo registro quando si incammina per la via dell'angoscia. Mediante le sue opere d'arte il buddismo zen promette un'esperienza estetica, dove il soggetto, nel suo rapporto con la divinità è introdotto a una dimensione del desiderio che non è più sottomessa alla giurisdizione dell'Uno.

Jean-Louis Gault

Bibliografia

- S. Freud, *Gesammelte Werke*, 18 voll., S. Fischer Verlag, Frankfurt-am-Main 1952-1968 (GW).
The Standard Edition of the complete Psychological Works, 24 voll., Hogarth Press, London 1966-1974 (SE).
Opere, 12 voll., Boringhieri, Torino 1967-1980 (FO).
Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904, Boringhieri, Torino 1986, (LF).
Lettere tra Freud e Jung, Boringhieri, Torino 1974 (Lettere FJ)
Lettere tra Freud e Ferenczi, Cortina, Milano 1992 (Lettere FF)
Lettere tra Freud e Pfister, Bollati Boringhieri, Torino 1990 (Lettere FP)
- J. Lacan, *Ecrits*, Seuil, Paris 1966 (*Ecrits*).
Scritti, 2 voll., Einaudi, Torino 2002 (*Scritti*).
De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité, Seuil, Paris 1975 (*Thèse*); *Della psicosi paranoica nei suoi rapporti con la personalità*, Einaudi, Torino 1982 (*Tesi*).
Les complexes familiaux, Navarin, Paris 1984; *I complessi familiari*, Einaudi, Torino 2005 (CF).
Télévision, Seuil, Paris 1974 (T); *Radiofonia. Televisione*, Einaudi, Torino 1982 (RT).
Autres écrits, Seuil, Paris 2001 (*Autres écrits*).
Le triomphe de la religion (précédé de Discours aux catholiques), Seuil, Paris 2005 (*Le triomphe de la religion*).
Des Noms-du-Père, Seuil, Paris 2005 (*Des Noms-du-Père*).
- Le Séminaire; Il Seminario:
Les écrits techniques de Freud, Seuil, Paris 1975; *Gli scritti tecnici di Freud*, Einaudi, Torino 1978 (*Sem. I*).
Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, Seuil, Paris 1978; *L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 1991 (*Sem. II*).
Les psychoses, Seuil, Paris 1981; *Le psicosi*, Einaudi, Torino 1985 (*Sem. III*).
La relation d'objet, Seuil, Paris 1994; *La relazione d'oggetto*, Einaudi, Torino 1996 (*Sem. IV*).

Les formations de l'inconscient, Seuil, Paris 1998; *Le formazioni dell'inconscio*, Einaudi 2004 (Sem. V).

Le désir et son interprétation, inedito, tranne le lezioni su "Amleto", in *La Psicoanalisi*, n. 5 (Sem. VI).

L'éthique de la psychanalyse, Seuil, Paris 1986; *L'etica della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 1994 (Sem. VII).

Le transfert, Seuil, Paris 1991 (Sem. VIII).

L'identification, inedito (Sem. IX).

L'angoisse, Seuil, Paris 2004 (Sem. X).

Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Seuil, Paris 1973; *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2003 (Sem. XI).

Problèmes cruciaux de la psychanalyse, inedito (Sem. XII).

L'objet de la psychanalyse, inedito (Sem. XIII).

La logique du fantasme, inedito (Sem. XIV).

L'acte psychanalytique, inedito (Sem. XV).

D'un Autre à l'autre, inedito (Sem. XVI).

L'envers de la psychanalyse, Seuil, Paris 1991; *Il rovescio della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2001 (Sem. XVII).

D'un discours qui ne serait pas du semblant, inedito (Sem. XVIII).

... *Ou pire*, inedito (Sem. XIX).

Le savoir du psychanalyste, inedito (Sem. XIX bis).

Encore, Seuil, Paris, 1975; *Ancora*, Einaudi, Torino 1983 (Sem. XX).

Les non-dupes errent, inedito (Sem. XXI).

R.S.I., pubblicato parzialmente in *Ornicar?* n. 2-5 (Sem. XXII).

Le Sinthome, Seuil, Paris 2005 (Sem. XXIII).

L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre, pubblicato parzialmente in *Ornicar?* n. 12-15 (Sem. XXIV).

Le moment de conclure, inedito (Sem. XXV).

La topologie et le temps, inedito (Sem. XXVI).

- J.-A. Miller (1982-1983), *Séminaire. Du symptôme au fantasme et retour*, Corso tenuto al Dipartimento di Psicoanalisi dell'Università di Parigi VIII, inedito (*Du symptôme au fantasme et retour*).
- J.-A. Miller (1985-1986), *Séminaire. L'extimité*, Corso tenuto al Dipartimento di Psicoanalisi dell'Università di Parigi VIII, inedito (*L'extimité*).
- J.-A. Miller (1986-1987), *Séminaire. Ce qui fait insigne*, Corso tenuto al Dipartimento di Psicoanalisi dell'Università di Parigi VIII, inedito (*Ce qui fait insigne*).
- J.-A. Miller (1987-1988), *Séminaire de D.E.A., Clinique différentielle des psychoses*, inedito, (*Clinique différentiel des psychoses*).
- J.-A. Miller (1991-1992), *Seminario. Della natura dei sembianti*, pubblicato integralmente dalla rivista *La Psicoanalisi*, nn. 11-18, Astrolabio, Roma 1992-1995 (*Della natura dei sembianti*).
- J.-A. Miller, (1992-1993), *Séminaire. Donc*, Corso tenuto al Dipartimento di Psicoanalisi dell'Università di Parigi VIII, inedito (*Donc*).

- J.-A. Miller (1994-1995), *Seminario. Silet*, Pubblicato integralmente dalla rivista *La Psicoanalisi*, nn. 19-24, Astrolabio, Roma 1996-1998 (*Silet*).
- J.-A. Miller, E. Laurent (1996-1997), *Séminaire. L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique*, Corso tenuto al Dipartimento di Psicoanalisi dell'Università di Parigi VIII, inedito; la lezione del 18 dicembre 1996 è pubblicata dalla rivista *La Psicoanalisi*, n. 34, pp. 134-148, Astrolabio, Roma 2003 (*L'Autre qui n'existe pas*).
- J.-A. Miller (1997-1998), *Séminaire. Le partenaire-symptôme*, Corso tenuto al Dipartimento di Psicoanalisi dell'Università di Parigi VIII, inedito (*Le partenaire-symptôme*).
- J.-A. Miller (1998), *Los signos del goce*, Paidós, Buenos Aires, (*Los signos del goce*).
- J.-A. Miller (1998-1999), *Seminario. L'esperienza del reale nella cura analitica*, pubblicato dalla rivista *La Psicoanalisi*, nn. 25-32, Astrolabio, Roma 1999-2002 (*L'esperienza del reale nella cura analitica*).
- J.-A. Miller (1999-2000), *Séminaire. Les us du laps*, Corso tenuto al Dipartimento di Psicoanalisi dell'Università di Parigi VIII, inedito (*Les us du laps*).
- J.-A. Miller (a cura di), (2000), *La psicosi ordinaria. La convenzione di Antibes*, Astrolabio, Roma (*Antibes*).
- J.-A. Miller (2000-2001), *Séminaire. Le lieu et le lien*, Corso tenuto al Dipartimento di Psicoanalisi dell'Università di Parigi VIII, inedito (*Le lieu et le lien*).
- J.-A. Miller (2001-2002), *Il disincanto della psicoanalisi*; Corso tenuto al Dipartimento di Psicoanalisi dell'Università di Parigi VIII, pubblicato parzialmente dalla rivista *La Psicoanalisi*, nn. 33-38, Astrolabio, Roma (*Il disincanto della psicoanalisi*).
- J.-A. Miller (2001), *I paradigmi del godimento*, Astrolabio Roma (*I paradigmi del godimento*).
- J.-A. Miller (2002), *Lettere all'opinione illuminata*, Astrolabio Roma (*Lettere all'opinione illuminata*).
- J.-A. Miller (2002-2003), *Séminaire. Un effort de poésie*, Corso tenuto al Dipartimento di Psicoanalisi dell'Università di Parigi VIII, inedito (*Un effort de poésie*).
- J.-A. Miller (2003), *Le Neveu de Lacan*, Verdier, Paris (*Le Neveu de Lacan*).
- J.-A. Miller (2004-2005), *Séminaire. Pièces détachées*, Corso tenuto al Dipartimento di Psicoanalisi dell'Università di Parigi VIII, inedito; (*Pièces détachées*).
- J.-A. Miller (2005), *Il nuovo*, Astrolabio, Roma (*Il nuovo*).
- J.-A. Miller (2006), *Introduzione al Seminario L'angoscia di Jacques Lacan*, Quodlibet, Roma (*Introduzione al Sem. X*).

Riviste e miscellanee

- La Psicoanalisi* (Rivista Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi), Astrolabio, Roma (*LP*).
- Ornicar? Revue du Champ freudien (Ornicar?)*.

Scilicet 1; 2/3; 4; 5; 6/7, Seuil, Paris 1968-1976; pubblicato parzialmente in *Scilicet 1/4*, Feltrinelli, Milano 1977 (*Scilicet 1/4*).

Lacan in italia, En Italie Lacan, La Salmandra, Milano 1978 (*Lacan in Italia*).

IRMA, *La Conversazione di Arcachon. Casi rari: gli inclassificabili della clinica*, Astrolabio, Roma 1999 (*Arcachon*).

IRMA, *Il Conciliabolo di Angers. Effetti di sorpresa nelle psicosi*, Astrolabio, Roma 1999 (*Angers*).

Traduttori

Maria Grazia Balducci ha tradotto:

François Ansermet	Procreazione
Marie-Hélène Briole	Verità
Yves Depelsenaire	Punto di capitone 2
Françoise Fonteneau	Credenza
Jean-Pierre Klotz	Peggior
François Leguil	Angoscia, angoscia di castrazione
Pierre Naveau	Altro
Pierre Skriabine	Nodo
Anne Szulzynger-Bernole	Karamazov
Rose-Paule Vinciguerra	Etica

Beatrice Bosi ha tradotto:

Christiane Alberti	Punto di capitone 1
Catherine Lazarus-Matet	Zazie

Laura Ceccherelli ha tradotto:

Joseph Attié	Poesia
Marie-Hélène Brousse	Femminismo
Hervé Castanet	Sublimazione
Nathalie Charraud	X: L'incognita dell'equazione
Monique Kusnierek	Passe 2
Philippe La Sagna	Scienza
Alain Merlet	Perversione
Dominique Miller	Invenzione
Marie-Hélène Roch	Padre, non vedi...
Esthela Solano-Suarez	Godimento
Alexandre Stevens	Amore
Roger Wartel	Psicosi

Maria Rita Conrado e **Annalisa Piergallini** hanno tradotto:

Jean-Francois Cottés	Burocrazia
Jean-Louis Gault	Zen
Philippe Lacadée	Odio
Alfredo Zenoni	Chiesa

Rosa Alba Gentile ha tradotto:

Serge Cottet	Ossessione
Carole Dewambrechies-La Sagna	Supplenza 2
Dominique Laurent	Direzione della cura

Liliana Huberman ha tradotto:

Alicia Arenas	Omosessualità femminile
Gerardo Arenas	<i>Quantum</i>
Marcelo Barros	Impostura
Miquel Bassols	Famiglia
Samuel Basz	Nominazione
Miriam L. Chorne	Fallo
Gustavo Dessal	Frustrazione, privazione, castrazione
Mario Goldenberg	Fobia 2
Leonardo Gorostiza	Autorità
Flory Kruger	Transfert 1
Gerardo Réquíz	Tossicomania
Ernesto Sinatra	Reale
Mauricio Tarrab	Sintomo
Fernando Vitale	Legge
Jorge Yunis	Politica

Bianca Maria Lenzi ha tradotto:

Guillermo Belaga	Passe 1
Manuel Fernández Blanco	Inconscio
Guillermo Bustamante	Amleto
Jorge Chamorro	Atto
Vilma Coccoz	Colpa
Luis Erneta	Nevrosi
Germán García	<i>Witz</i>
Juan Carlos Indart	Funzione
Ricardo Nepomiachi	Democrazia
Juan Fernando Pérez	Metafora paterna
Ernesto Piechotka	Trauma 2
Ronald Portillo	Padrone
Fabián Schejtman	Sessuazione
Gustavo Stiglitz	Adozione
Carmen González Táboas	Cristianesimo
Patricia Tagle Barton	Statistiche
Sylvia Tendlarz	Complesso di Edipo

Carmen Martinelli ha tradotto:

Romildo Do Rêgo Barros	Sette
Célio Garcia	Fobia 1
Angelina Harari	Tradizione
Sérgio Laia	Bugia

Celso Rennó Lima	Passe 4
Jésus Santiago	Superstizione
Marcus André Vieira	Oggetto, oggetto <i>a</i>
Isabella Ramaioli ha tradotto:	
Guy Briole	Guerra
Philippe Hellebois	Psicoterapie
Laura Rizzo ha tradotto:	
Eric Berenguer	Fraternità
Gabriela Dargentón	Trauma 1
Bernardino Horne	Scuola
Aníbal Leserre	Religione
Graciela Musachi	Non-tutto
Roberto Mazzuca	Nomi del Padre
Frida Nemirovsky	Tratto unario
Vicente Palomera	Assassinio del padre
Oscar Sawicke	Fratellanza
Ricardo Seldes	Identificazione
Monica Torres	Semiante
Antoni Vicens	Mito
Oscar Zack	Virilità
Manuel Zlotnik	Nostalgia
Roxana Sosa ha tradotto:	
Lucia D'Angelo	Isteria
Hebe Tizio	Interpretazione
Laura Storti ha tradotto:	
Oswaldo Delgado	Père-versione
Nieves Soria Dafunchio	Anoressia-bulimia
Marco Mauas	Yahweh
Adriana Rubistein	Omosessualità maschile
Adele Succetti ha tradotto:	
Jean-Pierre Deffieux	Supplenza 1
Pierre-Gilles Guéguen	Lutto
Anne Lysy	Joyce
Jean-Claude Maleval	Forclusione
Sophie Marret	Universale, particolare
Patrick Monribot	Passe 3
Herbert Wachsberger	<i>Weltanschauung</i>
Armand Zalozzyc	C'è dell'Uno
Monica Vacca ha tradotto:	
Russell Grigg	Contingenza

Ezio De Francesco e **Antonio Di Ciaccia** hanno curato il volume in edizione italiana.