

Eterità

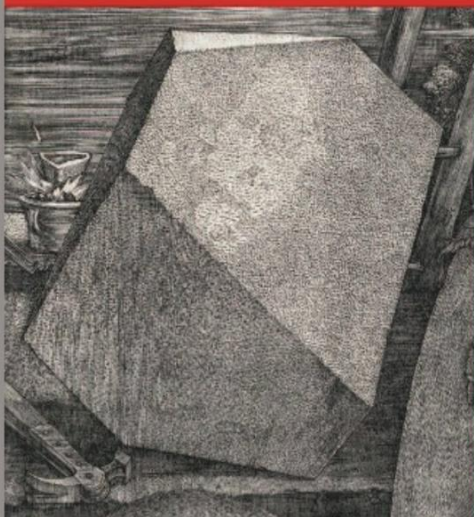
11

Rivista di Psicoanalisi

Les paradoxes
du désir



Femme assise (Jacqueline) - Picasso - 1962 - Succession Picasso 2013



The paradoxes of desire

Las paradojas del deseo

I paradossi del desiderio

Os paradoxos do desejo

I paradossi del desiderio

INTERNAZIONALE DEI FORUMS
SCUOLA DI PSICOANALISI DEI FORUMS
DEL CAMPO LACANIANO



ETERITÀ

11

I PARADOSSI DEL DESIDERIO

RIVISTA DI PSICOANALISI

INTERNAZIONALE DEI FORUMS

SCUOLA DI PSICOANALISI DEI FORUMS DEL CAMPO LACANIANO

www.champlacanian.net



ETERITÀ 11

Commissione editoriale (Eterità 11) CRIF 2014-2016

Andrea Dell'Uomo

Beatriz Elena Maya

Carmen Nieto

Florencia Farias

Leonardo Rodríguez

Manuela Valcárcel

Patrick Barillot

Sandra Berta

Realizzazione generale

Beatriz Elena Maya R.

Maquette e impaginazione

Juan David Martínez Argumedo

Copertina

Femme assise (Jacqueline)-P. Picasso-1962 © Succession Picasso 2013

TRADUZIONE

Alba Abreu Lima	Isabel Duvaltier
Alexandra Vasquez d´Almeida	Isabelle Cholloux
Ana Laura Prates Pacheco	Jean-Pierre Pirson
Ana Martinez	Juan Luis Palud
Andrea Brunetto	Katarina Aragão Ponciano
Andrea Dell´Uomo	Kátia Botelho de Carvalho
Andréa Hortelio Fernandes	Kelly Vargas
Ângela Mucida	Lia Silveira
Annalisa Buccioli	Leonardo Lopes
Anne-Marie Combres	Leonardo Rogríguez
Anne-Marie Von Lieres	Luis Fernando Palacio
Armando Cote	Luis Guilherme Mola
Bárbara Guatimosim	Macario Giraldo
Bernard Nominé	Manel Rebollo
Bernardino Sisti	Marcel Ventura
Camilo Gómez	María Anita Carneiro
Carmen Dueñas	Maria Celia Delgado de Carvalho
Carmen Lafuente	María Cristina Barticevic Ruiz
Carmen Nieto	Maria Domenica Padula
Carmine Marrazzo	Maria Luisa Rodriguez
Cecilia Randich	Maria Rosaria Ospite
Celeste Soranna	Maria Vitoria Bittencourt
Chantal Degril	Marina Severini
Claire Parada	Marta Casero
Claire Dumans	Martine Menès
Clara Cecilia Mesa	Matías Buttini
Cleonice Mourão	Matilde Pelegrí
Consuelo Almeida	Mónica Palacio
Diego Mautino	Natalia Demagistre
Dominique Fingermann	Olga Medina
Dyhalma Ávila	Pablo Peusner
Elena Pérez Alonso	Paola Malquori
Elisabeth da Rocha Miranda	Patricia Muñoz
Elisabeth Saporiti	Patrizia Gilli
Elynes Lima	Paulo Rona
Esther Faye	Rafael Rocha Daut
Fabiano Rabêlo	Ramon Miralpeix
Francesca Velluzzi	Ricardo Rojas
Francisco Herrada	Roberta Giacchè
Gabriel Lombardi	Ronaldo Torres
Gabriela Zorzutti	Rosana Alvarez Mullner
Gaetano Tancredi	Rosane Melo
Graça Pamplona	Sandra Berta
Gracia Azevedo	Silvana Perich
Iris Santana	Sonia Borges

Susanna Ascarelli
Teresa Trías
Tereza Oliveira
Tolek Magdziarz

Vanina Muraro
Vera Pollo
Zilda Machado

Revisione definitiva

Andrea Dell'Uomo
Diego Mautino
Francesca Velluzzi
Maria Cristina Barticevic e Iris Santana
Maria Domenica Padula

PRESENTAZIONE

Presentiamo *Eterità* N° 11 che raccoglie i lavori del *Rendez vous* Internazionale del 2014 a Parigi, dal titolo: *I paradossi del desiderio*. Il CRIF attuale si propone di stringere i legami tra i membri dell'IF-EPFCL con una rivista tradotta in quattro lingue: francese, spagnolo, portoghese, italiano corrispondenti alle diverse lingue nelle quali i partecipanti hanno scritto i loro testi ad eccezione dell'inglese. Facciamo un riconoscimento per l'enorme sforzo dell'insieme di tutti quei colleghi che, in maniera diligente, hanno collaborato affinché questa impresa si realizzasse.

Si consegna anche una versione multilingue che riunisce tutti gli articoli nella lingua in cui sono stati presentati per dare presenza ai testi in inglese nella nostra comunità plurilinguistica. I testi girano intorno alla domanda su ciò che è inarticolabile, indistruttibile e permanente per il *parlessere* [*parlêtre*]. Così, diversi luoghi del desiderio sono stati affrontati nella ricerca del paradossale che lo costituisce, per esempio lo troviamo nel sintomo stesso, dalla sua maschera fino al *sinthomo* come elaborazione ultima di Lacan, che conterebbe con l'irriducibile del godimento come difesa dal godimento stesso.

Molti dei testi qui presentati, fanno il percorso di Lacan verso l'interpretazione che mirerebbe alla causa del desiderio oltre il senso di questo, portando la concezione della cura, in maniera rinnovata al *tratto di umanità* che si spera di quel che ha travasato oltre il padre.

L'introduzione del godimento come nozione che guiderebbe la clinica non lascia indietro quella del desiderio, al contrario, l'aggiorna e la presenta come paradosso. In questo modo la nozione di desiderio è pensata non senza il godimento e non senza l'esperienza della *passé* che permette d'isolare *l'ombra spessa* che ogni finale presenta per l'imminenza del reale.

La clinica dell'isteria e la nevrosi permette isolare dei paradossi nelle modalità di desiderio che li caratterizza. Si propone anche per le psicosi come condizione per l'etica necessaria nell'ascolto d'essa. Anche la ripetizione imperturbabile della domanda contrasta con l'insistenza

indistruttibile del desiderio in vari di questi lavori. Dalla clinica si fanno domande tali come: *c'è il desiderio nell'autismo?* Anche per illustrare in qualche modo, la teoria sul desiderio che si sviluppa; portando, in alcuni casi, la clinica oltre il lavoro con il significante al reale di godimento presente.

Stili diversi sfilano per questo testo, dalla domanda insistente come proposta di lavoro nella quale Don Chisciotte è il mezzo, senza trasformarsi in una psicoanalisi applicata, fino alle proposte che osano portare, con Lacan, il desiderio oltre il simbolico, al reale con il quale l'interpretazione e l'esperienza in generale, devono contare.

I sogni come formazione dell'inconscio e come via regia, sono convocati per segnalare il punto del reale che gli articola, l'ombelico del sogno già presente in Freud e ripreso da Lacan in maniera molto specifica, per indicare il desiderio come "*invariante*" che introduce una nuova logica, la modalità e la nodalità.

Come sostenersi nel diverso, nello straniero, senza effetti di segregazione? È la domanda che si cerca di rispondere per la via del desiderio dell'analista, si tratta del reale de "*lo straniero*" con quel che conta il desiderio dell'analista. Anche, l'essere, la mancanza a essere, sono temi direttamente relazionati con il desiderio ai quali molti dei nostri collaboratori sono andati, passando per il *Seminario VI* e la sua formula "*il desiderio è la metonimia dell'essere nel soggetto*" fino ad avvicinarsi agli ultimi seminari di Lacan nei quali l'essere sarà situato dal lato del godimento, al di là della mancanza. È per questo che la clinica ha qui il suo luogo, con casi dai quali si può evidenziare che la riflessione permette isolare l'oggetto *a* come causa del desiderio e come condensatore del godimento.

Uno dei paradossi del desiderio è indicato attraverso l'angoscia prodotta dal desiderio dell'Altro, quel che implica per chi riflette sulla questione, fare un giro per il *Seminario X* e occuparsi dell'oggetto *a*, anche, se situa l'angoscia tra il desiderio e il godimento. D'altra parte un percorso per il tragico e il comico del desiderio, permette di aprire una riflessione circa il luogo al quale conduce l'esperienza analitica.

Si situa il desiderio *borromeanamente* portandolo oltre la lettera e il suo significato come desiderio dell'Altro. Dopo di un'analisi sul desiderio come evento del dire rinnovato e di differenziare tra il desiderio effetto e il desiderio origine, una riflessione sul desiderio dell'analista come avvenimento e non solo come effetto, introduce una domanda sulla politica dell'estensione della psicoanalisi. Così anche questa nozione del desiderio dell'analista è interrogata in relazione alla soddisfazione di fine e messa in questione rispetto al godimento per sostenere che non c'è godimento nel desiderio dell'analista.

La riflessione sul desiderio, considerata dalla causa fino alla fine dell'analisi, permette di introdurre la *passee* come esperienza che constata che nell'analisi *lalangue* è l'integrale degli equivoci che persisteranno nella storia dell'analizzante dai quali sarebbe possibile decantare il desiderio dell'analista. Potrebbe anche isolare la marca della differenza assoluta, che sarebbe marca dell'affetto di fine, per volgere dell'orrore di sapere all'entusiasmo.

È probabile che alcune tesi esposte possano andare oltre ad alcune altre oppure persino contraddirsi. Ma *Eterità* riunisce la possibilità del dissenso, delle letture singolari di un'opera enorme come quella di Sigmund Freud e di Jacques Lacan, che si sottopongono alla dialettica nella sua esposizione, prima in un evento e dopo nello scritto per continuare ad essere pensate e rivalutate da ogni lettore o autore nel dialogo degli uni e gli altri.

Nella maggioranza degli articoli si conserva la bibliografia nella lingue originale, così come le citazioni che gli autori conservano in un'altra lingua diversa alla propria.

Speriamo di contribuire in questa maniera con l'esistenza della psicoanalisi in estensione, mantenendo aperta la domanda per *il desiderio di psicoanalisi* nel mondo.

Beatriz Elena Maya R.
Traduzione: Iris Santana

SOMMARIO

TRADUZIONE	4
PRESENTAZIONE	6
SOMMARIO	9
Apertura - Marc Strauss	12
DESIDERIO	20
Che cosa desiderano gli uomini? - Daphna Benzaken	21
Paradossi del desiderio e della domanda - David Bernard	27
La bellezza e l'orrore, la di(s)-grazia, la vita e la morte faccia a faccia su <i>Facebook</i> - Fabiane de Fontoura Messias de Melo	34
Il desiderio e I discorsi - Gloria Patricia Peláez J.	42
La variazione inedita e ingannevole [<i>dupe</i>] del desiderio invariante - Ana Laura Prates Pacheco	48
Il desiderio, contro l'aspettato - Manel Rebollo	55
Nominare il Desiderio - Leonardo S. Rodríguez	61
Il desiderio acchiappato per... - Colette Soler	69
L'enigma del desiderio: un paradosso fondamentale - Juan Manuel Uribe Cano	78
L'amore e il Desiderio - Agnès Wilhelm	84
L` ANGOSCIA E IL DESIDERIO	90
Dall'angoscia al desiderio: una finestra sul reale - Eva Orlando	91
Il desiderio è il tempo - Radu Turcanu	101
CLINICA E DESIDERIO	108
Autismo: desiderio paradossale - Sheila Abramovitch e Simiramis Castro	109
La posizione dello psicotico riguardo al desiderio. - Julieta De Battista	118
L'insopportabile divisione - Paola Malquori	127
Se sapessimo ciò che l'avaro contiene nella sua cassaforte, sapremmo molto sul suo Desiderio - Bela Malvina Szajdenfis	134
Perche' l'ho fatto? - Carmen Nieto Centeno	141
Dal lutto al desiderio - Devra Simiu	152
D'un desiderio che non è un desiderio di/della madre - Anna Wojakowska-Skiba	158
DEL DESIDERIO DELL'ANALISTA	167
Il desiderio dell'analista, dialettica dell'extimità - Martín Alomo	168
L'operanza [<i>opérance</i>] dello psicoanalista e il desiderio in questione - Sandra Berta	174
Sostenersi nello straniero: alcuni paradossi del desiderio dell' analista - Matías Buttini	180
Da un desiderio all'altro - Zehera Eryoruk	189
Dal particolare al singolare, esperienza di desiderio - Lydie Grandet	195

Di(ce)versioni del desiderio - Luciana Guareschi	201
Il Desiderio dell'Analista, Nominazione ed Esperienza dell'Analisi - Andréa Hortélio Fernandes	208
Il desiderio dell'analista e la differenza assoluta - Luis Izcovich	215
Allora, cos'è che ci lega a colui con cui ci imbarchiamo? - Bernard Lapinalie	223
La presa -paradossale - del desiderio alla fine di una analisi - Celeste Soranna	229
Paradossi del desiderio materno versus desiderio dell'analista - Camila Vidal	236
La relazione tra il Desiderio dell'Analista e la Scuola di Lacan - Fernanda Zacharewicz	242
IL DESIDERIO E L`INTERPRETAZIONE	248
L'interpretazione, nella marca del non saputo - Ana Canedo	249
L'interpretazione nella sfilata [<i>défilée</i>] degli equivoci - Vanina Muraro	256
Il desiderio nella fine e nel (i) seguito (i) - Albert Nguyễn	262
I sogni, via regia - Trinidad Sanchez-Biezma de Lander	270
Il punto nodale del desiderio - Susan Schwartz	279
IL DESIDERIO E IL PIACERE	287
Il sintomo interprete... - Sidi Askofaré	288
Non c'è desiderio senza godimento - Beatriz Elena Maya R	294
Nuovi involucri, vecchi desideri - Vera Pollo	299
IL DESIDERIO E LA MADRE	309
Dal desiderio materno a <i>lalingua</i> materna - Gladys Mattalia	310
IL DESIDERIO E LA RIPETIZIONE	317
Desiderio e ripetizione: <i>pas-de-deux</i> - Dominique Fingermann	318
IL DESIDERIO E LA TRASMISSIONE	325
I paradossi dell'essere - Jorge Iván Escobar Gallo.	326
Desiderio (a) bbordato, desiderio dispiegato - Esther Morere Diderot	332
Desiderio e trasmissione: paradossi - Antonio Quinet	340
Paradossi del desiderio, paradossi del passeur del deseo - Natacha Vellut	347
DESIDERO E PULSIONE	354
Desiderio, il destino della pulsione - Esther Faye	355
Il desiderio in analisi e la pulsione invocante - Gabriel Lombardi	363
DESIDERO E SAPERE	375
Foucault con Lacan - Armando Cote	376
Il desiderio, il sapere, la Scuola - Claire Montgobert.	384
DESIDERO E STRUTTURA	391
Desiderio <> Psicosi - Sonia Alberti	392
Il colmo del desiderio, il desiderio impossibile - Isabelle Cholloux	396

I paradossi dell'effetto di scritto - Anita Izcovich	402
DESIDERO E LETTERATURA	408
Don Chisciotte, Sancho Panza e l'aporia incarnata del desiderio - Raul Albino Pacheco Filho	409
Shakespeare in love <i>Il mistero dell'amore</i> - Françoise Josselin	415
La tragicommedia del desiderio - Panos Seretis	420
Del desiderio...al rischio della scrittura? - Wanda Dabrowski	430
Di un nuovo desiderio, dunque, <i>"un discorso che non sarebbe del semblante"</i> - Maria Claudia Dominguez	435
Dall'orrore al desiderio di sapere: sapere <i>a</i> prendere? - Rosane Melo	443
ANNESSO	451
Una risposta basata sull'evidenza – Leonardo S. Rodríguez	452

Apertura

Marc Strauss

A tutti i qui presenti, e a coloro che non ci sono ma che ci accompagnano, che lo sappiano o no: benvenuti a questo VIII *Rendez-vous* Internazionale dell'IF-EPFCL. Benvenuti e anche grazie. Grazie per sostenere con la vostra presenza questo avvenimento biennale che raggruppa la nostra comunità internazionale. Siamo felici di accogliervi. In primo luogo, il numero degli iscritti è tranquillizzante dal punto di vista contabile; dopo, e soprattutto, abbiamo il piacere di ritrovarci tra amici, colleghi di lavoro e di avventure istituzionali, a volte agitate. Finalmente, spero che coloro che vi si uniscono per la prima volta si sentano qui, in casa.

Voglio anche salutare a coloro che dovrebbero stare tra noi, ma... dal nostro ultimo *Rendez-vous* abbiamo pagato un pesante tributo alla morte. Essa si portò via congiunti, colleghi, cari amici. Fulvio Marone, Vicente Mira, Joan Salinas, voi dovrete essere tra noi. Voi sarete tra noi in questi giorni.

È abitudine ringraziare gli organizzatori alla fine del Congresso, per salutare il successo. Quel che però ora mi interessa è ringraziare i colleghi, grazie ai quali il mio compito in questo *Rendez-vous* Internazionale è stato più un piacere che un impegno. In primo luogo, a Cathy Barnier, responsabile dell'équipe di Organizzazione, sempre disponibile e di una lealtà senza faglia. Con lei il nostro tesoriere, Didier Grais, che è riuscito ad alleare la fermezza necessaria per il controllo delle spese, con la flessibilità senza la quale non si trae gusto dal lavoro. Grazie anche a tutte l'équipe che coordinava Cathy, tra cui quello di Internet con Nicolás Bendrihen e Lucile Cognard, le traduzioni con Nadine Naïtali, la segreteria della Sede di Assas, etc. Voi mi perdonerete di non fare tutti i nomi, il mio tempo di intervento non sarebbe sufficiente per questo, ma sappiamo quello che vi dobbiamo.

Voglio anche salutare e ringraziare i miei colleghi della Commissione Scientifica. Tutte le decisioni che riguardano questo *Rendez-vous* Internazionale sono state dibattute e decise lì collegialmente, sempre col migliore spirito.

Grazie finalmente a tutti quelli che proposero intervenire e a coloro che accettarono con piacere di presiedere le sessioni. Tutti accettarono volentieri la cornice che proponemmo loro.

I ringraziamenti mi portano alla questione che ci riunisce, quella del desiderio e dei suoi paradossi. In effetti, desiderio, fu qualcosa di necessario per ritornare ad incontrarci in questo luogo ed in questo momento dell'anno, abitualmente consacrando ad alcune serene vacanze.

Ma lo sappiamo, il desiderio e la serenità non si accordano bene. Lacan lo sottolineò, il desiderio è difficoltà.

Alcuni giorni fa un'attrice francese confidava alla radio, la sua serenità, finalmente incontrata. Precisava che aveva sempre saputo che questa non verrebbe da un uomo, e né neanche da un psicoanalista. Questa gli venne da un cavallo! Concludeva la sua costruttiva testimonianza con una formula definitiva: «con un cavallo, non possiamo fare trappole!» Ma non è di oggi questo che gli umani avessero visto in questo animale il suo compagno ideale... fino a che il cavallo-vapore non lo sloggi definitivamente dal suo posto. E quello che dimentica la nostra attrice, è che c'è solo la specie «*parlessere [parlêtre]*» per dirigere i cavalli, animali o meccanici, a segnare il loro passo che è quello del suo discorso.

La nostra amazzone attrice ci svela nonostante qualcosa del suo desiderio, ed anche della sua posizione con relazione a questo. In effetti, a cos'è che lei aspira? Vuole essere sicura di non fare trappole, vuole saper fare la differenza tra la verità e la menzogna, tra la franchezza e l'inganno. Diamole credito che non è la trappola dell'altro quello che l'inquieta, bensì la sua stessa. Non diffida del cavallo, al contrario, parte dal fatto che un cavallo, non pensa, non calcola, ma reagisce. Il cavallo dà senza mediazione la giusta misura dell'adeguamento tra il pensiero ed il corpo del fantino.

Manteniamo allora dalla nostra attrice e la sua anima cavalleresca la serietà della questione che ci pone. In effetti, non fare trappole è un sogno ampiamente condiviso. È sostenuto per la convinzione che la serenità è giusta ricompensa della verità finalmente raggiunta. Passiamo alle peripezie che si suppongono comprese in tutto ciò, tutte dipendono dall'iniziazione, psicoanalisi inclusa, quando si rovina a causa di questa promessa, della quale sappiamo che porta al peggio. In effetti, come la nostra attrice si ricorderà rapidamente di quello, non ci sbarazziamo tanto facilmente di questa questione della trappola, sarebbe solo perché si ha un corpo, e perché questo corpo non può rappresentarglielo.

E un corpo, per un «*parlessere [parlêtre]*» è sempre un corpo sessuato, di uomo o di donna. Lacan si sentì obbligato a precisare che non c'è il terzo sesso. Potremmo distinguere gli esistenti come S_1 e S_2 , sesso 1 e sesso 2. Allora, come essere sicuro di non fare trappole con la rappresentazione che si fa del suo essere come sessuato, e dunque nella sua relazione all'altro sesso, una relazione che si fonda tuttavia su una differenza irriducibile? Con un cavallo, sia giumenta o stallone, dove sappiamo chi è chi, chi è il padrone, il S_1 , e chi è lo schiavo; S_2 .

Il buon padrone è quello che sa confondersi con il corpo dell'altro, collocato lì come strumento addetto a produrre l'effetto di verità. Ma, tra «*parlesseri [parlêtres]*», in un compagno, cellula minima del laccio, che cos'è quello che ordina al corpo dell'altro? come si fa il legame tra S_1 e S_2 ? Coloro che conoscono la scrittura del discorso analitico sanno già che non si fa. Tuttavia, i corpi si legano.

In effetti, perciò due compagni possono annodare un patto su quel che fa per loro *relazione/proporzione* sessuata. Chi autenticherà dunque questo patto e, se c'è lite, dirà chi ha tratto in inganno? E anche per sé, in nome di cosa si assicura la propria verità? Lì, sappiamo che nevrosi e psicosi si separano. Il soggetto psicotico si sentirà pacificato al verificare che il suo partner non inganna, tanto che questa possibilità lo lascia senza un'altra risorsa che la violenza, subita e esercitata. Il soggetto nevrotico, invece, si sentirà calmato da parte sua se il ritorno dell'altro gli significa che ambedue rispettano il patto. Questo soggetto potrà di colpo

ammirarsi nella sua maniera di issarsi sullo sgabello della sua verità, essa stessa dimostrata per le sue gesta, delle quali l'Altro come terzo è il garante ed il giudice.

L'aspirazione alla serenità per la verità, per non dire la saggezza, è allora il desiderio di abolire l'irriducibile di una differenza, precisamente di una differenza introdotta per l'ordine significante allo stesso tempo che fa lì buco. Questo buco può essere ricoperto da un senso, e questo senso può essere da un certo punto di vista soddisfacente; tranne nell'ambito della relazione tra i sessi, dove il senso non può essere come tale bensì menzognero: «*l'inconscio scernea le finzioni sessuali*», dice Lacan - con una formula che si sostituisce vantaggiosamente alle teorie sessuali infantili di Freud, foss'anche perché vale per tutte le età. Questa eccezione sessuale nel mondo del senso stona, incidente, nel cuore di tutte le relazioni umane. Improvvisamente, ogni soddisfazione del desiderio, inclusa quella sessuale, lascia a desiderare - e questo indipendentemente dell'attenzione che si ponga nell'elezione dell'oggetto.

Piuttosto che cercare allora le condizioni di una soddisfazione senza resto, del desiderio, che non esiste, possiamo chiarire il suo funzionamento e anche il suo legame con il piacere e con l'amore.

Lacan, nel *Seminario Ancora*, precisa quello che è suscettibile di provocare il desiderio: «*il soggetto in quanto tale non ha gran cosa a che fare con il godimento, ma il suo segno è suscettibile di provocare il desiderio*». Prosegue «*è lì la forza dell'amore*».

Nel momento in cui, in un altro contesto, commentava questa frase, si presentò un'illustrazione clinica. Si tratta ancora di un attore, ma di un'altra tempera rispetto quello della nostra amazzone. Si tratta di Joaquín Phoenix, che si esprimeva sul giornale *Le Monde*, in occasione dell'uscita in Francia dell'ultimo film di Spike Jonze, *Lei*. Spiegava perché, per incarnare lì il suo personaggio alla ricerca di un partner adeguato al suo desiderio, aveva preteso portare un baffo. Voleva che rimanesse nascosta agli spettatori la leggera cicatrice di labbro leporino che corre su una delle creste laterali del suo filtro o solco sottanasale, il suo

tracciato irregolare; le creste laterali del filtro o solco sottanasale, sono le leggere creste verticali tra il naso ed il labbro superiore. Esigé questo perché, molto presto, aveva osservato l'effetto che questa cicatrice faceva a un certo numero di donne. Dava l'esempio della volta nel quale, ancora giovane e completamente sconosciuto, doveva filmare una scena di bacio con Eva Mendes, già celebre. Nel momento in cui Eva Mendes vide la cicatrice, il suo bacio di cinema professionale diventò passionale.

Come non vedere in questa cicatrice un caso di questo segno del godimento che evoca Lacan, e che in questa circostanza provoca senza nessun genere di dubbio il desiderio? Sottolineiamo che questo segno del godimento non è la sua esibizione. Un godimento che si esibisce è sempre osceno perché autistico. Abbiamo il paradigma in casa del negoziante della piccola bugiarda di Freud, *proton pseudos*. Il segno del godimento, della divisione, è una traccia sul corpo. Una traccia d'imperfezione allora, che indica un punto di orrore in un quadro quasi perfetto; una traccia che convoca il soggetto e lo destina nel suo corpo prima che qualunque raziocinio cosciente. Così, il desiderio, in primo luogo, si prova. Qualcosa del corpo dell'altro convoca il soggetto che sperimenta il richiamo nel suo corpo. In un secondo tempo il soggetto risponde a questa irruzione del desiderio che gli si presenta come enigmatica. Così, è più che probabile che Eva Mendes, essendo ritornata in sé, si sia detta: «*Ma, che cosa mi è successo? Ho davvero voluto questo?*» Questione che non lascia di evocarci il «*Che cos'è questo?*» Che Lacan mette nella bocca del piccolo Hans confrontato con la sua erezione; o anche l'articolo di Freud su *La testa di Medusa*, questa rappresentazione dell'orrore della castrazione, di fronte alla quale, come dice Freud, l'individuo erige il suo desiderio come difesa.

Allora per il corpo parlante, il desiderio è un fatto che s'impone; ma per il soggetto che ha questo corpo, esso è una domanda. Detto questo, se il desiderio è innanzitutto sperimentato come effetto di corpo, è perché il segno che lo suscita colpisce già un soggetto costituito. Il segno di godimento si presenta sempre al soggetto come un incidente significativo nel campo delle sue rappresentazioni. Così come questo segno diventa significante, significa la mancanza di significante in condizioni di coprire

la castrazione. Per questo rincontro, il soggetto risponde mobilitando la significazione fallica del desiderio, con la sua dimensione perversa come ce lo ha mostrato il nostro esempio del bacio.

La psicoanalisi chiarisce anche la relazione del desiderio con l'amore. In effetti, se il desiderio è la forza necessaria, non è l'amore, e non è lì allora la prova. Se la forza del desiderio aziona l'amore, è perché l'amore sta già lì, in potenza. La forza che germoglia del segno può trovare lì il suo punto di aggancio, di sospensione dice Lacan alla fine di *Ancora*. In effetti, l'amore, lo sappiamo, non suppone un altro corpo, bensì un soggetto differente. Un soggetto differente che interviene come partner del fantasma, il fantasma del quale la messa in scena rappresenta per ognuno il suo posto di sessuato. L'energia trasmessa per la forza, permette il gioco di andata e ritorno dell'amore e del desiderio, in uno va e viene tra il segno scatenante e il fantasma. L'amore dura il tempo che la forza funzioni; sta alla mercé delle fragilità proprie ad ogni estremità: in una punta, la relazione dei fantasmi è sempre abbastanza nebulosa e piena di tutti i malintesi; nell'altra punta, entropia dell'effetto di desiderio, il valore materiale del segno s'intacca con l'uso, fino a ridursi al suo puro significato, per esempio in una relazione di mantenimento dell'ordine: *«creste laterali del filtro o solco sottonasale, segno di una cicatrice di labbro leporino»*.

Sappiamo che, se un soggetto non riesce a occupare un posto preciso nella scena del fantasma, perturba il suo gioco e quello del suo partner. Un'analisi può mostrare a questo soggetto le ragioni delle sue vacillazioni o dei suoi rifiuti, e permettergli con questo di prendere il suo posto nel gioco sociale e amoroso. La discussione sul fatto che la soddisfazione ottenuta sia normativizzata o singolare nasconde solo il messaggio essenziale: finalmente il soggetto può accedere ad una soddisfazione conveniente. E poiché ora può sedersi al tavolo da gioco per giocare la sua partita, perché non chiamare le sue tirate atti? Atti posti e assunti come tali tanto quanto noi siamo lì.

Ma, lo sappiamo, questo non avviene del tutto così. Perché diavolo aver voglia di sedersi a un tavolo da gioco, e inoltre in un determinato

luogo? Questa soddisfazione conveniente risponde realmente alla domanda che il soggetto poneva con il suo sintomo? Detto altrimenti, la regola che ordina lo scenario fantasmatico può riassorbire il buco nel senso? Sappiamo che no. Non c'è lì nessuna regola che dia il tutto dei sensi, e che da lì riesca ad abolire quel fuori senso che è il sintomo.

L'effetto dell'analisi del desiderio è allora non quello di permettere al soggetto di trovare l'oggetto che gli conviene e che finalmente può riconoscere come tale, bensì quello di fare che il soggetto si renda conto che l'oggetto che sveglia, provoca il suo desiderio, è l'incidente, contingente diciamo seguendo Lacan, e che il sintomo è la cicatrice che gli fa segno di godimento. Per il soggetto, sapere da dove egli desidera, cambia la relazione con il gioco nella sua messa in scena. Diciamo che il suo essere non è più lì compromesso, più che come semblante riconosciuto. Improvvisamente, può dato il caso dire: «Passo», senza temere passare da lì.

Quello che passa rimane, ma non interviene negli scambi degli altri. Può così analizzare il suo gioco. E ogni giocatore che si sa sotto uno sguardo, dà il meglio di se stesso ed improvvisamente lo si scopre.

Questo meglio in ognuno è meno la sua osservanza della regola che la sua maniera di usarlo, anche nei suoi scivoloni. Lì, usciamo dalla cornice del Bello e buon gioco, per entrare in quello di altre motivazioni, più intime. In poche parole, restituire il suo valore al sintomo, non è la stessa cosa che il volere un sviluppo tanto perfetto come sia possibile dalla partita. E prendere il sintomo sul serio, vale a dire considerarlo nella sua serie, non consiste in tentare di curarlo, bensì il riconoscerlo come inevitabile.

Il soggetto può dire allora «Passo», in nome del sintomo, e non nel nome del padre. Come diciamo, si autorizza da sé. Anche se, nonostante tutto, ha bisogno del nome dell'altro, quello di Freud e Lacan di fatto, per ritrovarsi nonostante tutto lì nel suo «Passo».

Per finire, c'è sempre qualcosa che in ogni gioco fa sintomo. Finalmente cosa vinciamo considerando le cose da questo punto di vista? Innanzitutto, mi sembra che non sia chiedere troppo al gioco, soprattutto

non chiedergli quello che esso non può dare, l'impossibile. È paradossale in effetti il volere che un gioco cessi di essere uno nel momento stesso in cui vinciamo lì quello che ci toccò in fortuna. Benché, ricordiamoci inoltre, che il tavolo da gioco sociale e il letto di pieno impiego sono una sola e unica cosa. Imparare e ricordarsi che il premio non è mai la cosa che rimarrà sempre fuori di portata, facilita la soddisfazione di tutti i partner. Questo non dice, tuttavia, che niente è serio, al contrario. È una serietà che non è sembiante, bensì molto reale, singolare che chiamiamo l'inconscio. L'inconscio, vale a dire alcune esistenze di effetti, di affetti, suscitati da segni più o meno imprevedibili, affetti che prendono il suo senso in una scenografia nella quale la parte comica non manca mai. Di questo inconscio, nessuno è in diritto ad appropriarsene, neanche il suo. La clinica ci mostra che, se questa serietà del sintomo è messa in un stato pietoso, «lo» che parla è sempre disposto, per proibirlo, a lasciare il tavolo da gioco, per unirsi ad un'altra nella che egli sarà trattato meglio. Qui sta la nostra responsabilità riguardo il «*primato sul mercato*», compreso istituzionale, della psicoanalisi.

Ho tutto il diritto di pensare che le questioni dei paradossi del desiderio con tutte le sue incidenze saranno trattate precisamente qui, ed è con molto piacere e curiosità che cedo la parola ai relatori di questo *Rendez-vous* Internazionale.

Traduzione: Iris Santana

Rilettura: Diego Mautino

DESIDERIO

Che cosa desiderano gli uomini?

Daphna Benzaken

Per rispondere a questa domanda abbiamo bisogno di definire che cosa è un uomo? Lacan arguiva che i pensieri di Freud sulle differenze dei sessi basati sull'anatomia fornivano solo una spiegazione parziale ed immaginaria. Nel 1957 durante il suo periodo strutturale-linguistico nel suo articolo "*L'istanza della Lettera nell'Inconscio*"¹, Lacan afferma che l'identità sessuale non è definita dall'anatomia ma piuttosto da un ordine simbolico così un uomo è colui che porta un significante che lo definisce come un "*uomo*". Tuttavia, linguaggio e significanti hanno limitazioni, non possono fornire tutto e certamente non tutto sul desiderio e sulla sessualità.

In questo articolo mi focalizzerò principalmente sull'ultimo insegnamento di Lacan ne "*Lo Stordito*" e in "*Ancora*" in cui Lacan sviluppa l'idea che tramite la sessualità il soggetto parlante affronta una reale sostanza godente che non può essere simbolizzata: "*un corpo che, l'Altro, lo simbolizza e forse comporta qualcosa di idoneo a far sì che sia messa a punto un'altra forma di sostanza, la sostanza godente*"². Questo incontro è sempre traumatico per il soggetto parlante che è facilmente angosciato da ciò a cui non può dare un senso e tende ad aggrapparsi a qualsiasi cosa che lo condurrebbe al linguaggio e al senso.

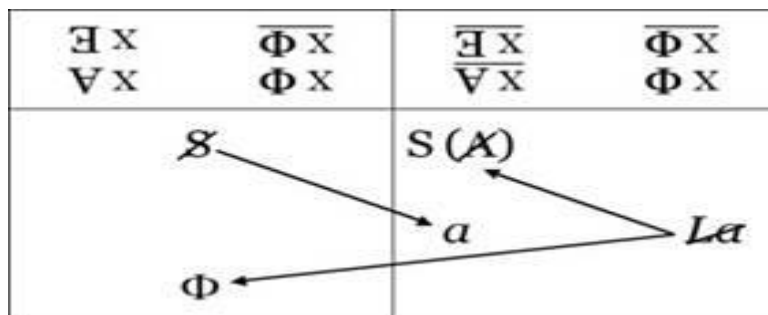
Per chiarire ed elaborare questo punto, Lacan negli anni 70 faceva una differenza tra *Sessualità* come sessualità genitale e *Sessuazione* come sessualità associata al linguaggio, al discorso. Attraverso la Sessuazione il soggetto parlante assume la sua identità sessuale come "*uomo*" o come "*donna*". Lacan creava le Formule della Sessuazione come un risultato di un processo logico che implicava nell'affrontare le questioni del desiderio

¹ J. Lacan, *L'istanza della lettera nell'inconscio o la ragione dopo Freud*, in Scritti V. I, Einaudi, 1974, p. 488 e sg.

² J. Lacan, *Il Seminario Libro XX, Ancora*, Einaudi 1983, p. 22.

e della sessualità, questioni che hanno a che fare con il Reale al quale non abbiamo accesso che tramite la logica.

Le formule della sessuazione secondo Lacan



In questo articolo mi riferirò principalmente alla posizione “*uomo*” come appare in questo schema delle Formule che si riferiscono a un “*uomo*” come chi è collocato nella parte sinistra dello schema delle Formule. È importante ricordare che è la scelta del soggetto, indipendentemente dalla sua anatomia, che colloca lui o lei in una delle parti dello Schema delle Formule.

Userò il termine “*uomo*” in questo senso e cercherò di esaminare gli effetti di questa scelta nella relazione del soggetto rispetto alla funzione fallica, al godimento e all’oggetto causa del desiderio.

Gli uomini e La funzione Fallica.

“*Uomo*”, come Lacan lo ha collocato sulla parte sinistra delle Formule della Sessuazione, è colui che l’Altro ha definito come uomo. È colui che è sottomesso alla castrazione, vale a dire che si confronta con un Godimento proibito. Questo forma un gruppo logico universale di quelli che dipendono da una definizione esterna che definisce che cosa è permesso o vietato, così è un gruppo di individui in relazione all’Altro come un punto di riferimento per la valutazione e la significazione. (Un gruppo universale non è formato sulla parte destra dello schema dato che secondo Lacan le donne non formano un gruppo universale riguardo alla castrazione e al Godimento quindi si presentano sempre “*una per una*”).

L'atteggiamento focale di un uomo, secondo questa definizione, è una ricerca ancorata nell'ordine Fallico, ordine Simbolico, una ricerca per il significato e per il senso e una profonda difficoltà ad affrontare situazioni e momenti che non hanno senso. Questo ha effetti visibili in campi di interesse e nell'investimento in attività che possono essere misurate e comparate usando i significanti dell'Altro. Un isterico, lui o lei spesso si collocherà in questo lato dello schema delle formule della sessuazione a causa del suo volersi appropriare del Fallo.

L'atteggiamento verso il Fallo è una delle fonti di potere dell'uomo, ma esse portano anche i germi della sua vulnerabilità. Questo punto di vista rende capace un uomo di percorrere la sua strada con una bussola che conferisce senso, che inoltre delinea un approccio relativamente chiaro ai suoi obiettivi. Ma dato che l'uomo dipende dall'Altro, quando questo ordine è disturbato lui è senza soccorso, per esempio dopo una separazione, dopo la nascita di un bambino, o dopo un licenziamento. Un uomo di solito agirà rapidamente per ritornare e ristabilire la sua identità virile Fallica.

Lacan affermava: *“Ogni soggetto in quanto tale (...) si iscrive nella funzione fallica per rimediare all'assenza del rapporto sessuale”*.³

Gli uomini e il godimento

Lacan si riferisce a tre differenti Godimenti. Per sua natura, il Godimento può non essere articolato, esiste fuori dall'ordine simbolico. Ma il Godimento in retrospettiva può essere associato a parole. Il godimento che caratterizza una posizione maschile è il Godimento Fallico. L'uomo che cerca senso può tollerare questo Godimento che è molto diverso dall'estatico *“Altro Godimento”* che caratterizza quelli che sono collocati sulla parte destra dello Schema delle Formule della Sessuazione, il lato donna. L'Altro Godimento non è totalmente preso (*“pas tout”*) nella funzione Fallica significato dal linguaggio e dalla sua struttura. È importante ricordare che per sua natura il Godimento Fallico

³ J. Lacan, *Lo Stordito*, in *Altri Scritti*, Einaudi, 2013, p. 455

quasi sempre tocca il limite dato che non c'è mai una significazione completa. Il Godimento fallico è un godimento ineffabile che tende a concludersi brevemente. È associato con la comparsa e la scomparsa, la potenza e la detumescenza.

Gli Uomini e l'oggetto causa del Desiderio

Il desiderio è sempre diretto verso un oggetto ma non verso un qualsiasi oggetto. Il Godimento si fissa a un tratto in un certo momento e lo fa in modo contingente.⁴ L'oggetto *a* è un oggetto causa del desiderio per un uomo che cerca di ottenere questo oggetto staccato a causa della castrazione simbolica. Appropriandosi di questo oggetto un uomo ha l'illusione che eliminare o nascondere la castrazione è possibile. Gli uomini sono attratti dagli oggetti parziali e sono consapevoli della tentazione che può fornire loro potere. Nella mitologia Greca, Ulisse chiede di essere legato all'albero della nave dato che sa che non sarà in grado di trattenere se stesso dalle allettanti voci del canto delle sirene.

Lacan ha situato l'oggetto *a* sul lato destro dello schema delle formule della sessuazione, dal lato donna dato che si riferiva alla "*donna*" come a un oggetto causa di desiderio. In questo riferimento una donna è una sorta di spazio per respirare vuoto e chiuso che porta il Reale che è estraneo al sistema Simbolico e crea un movimento del desiderio intorno ad esso. L'oggetto *a* non è un oggetto speculare, può essere uno sguardo o una voce, proprio come le voci delle sirene erano per Ulisse, o come lo sguardo di ammirazione di una donna verso il suo compagno.

L'impossibile relazione fra i sessi.

Secondo Lacan « *donna* » è un essere che si sottrae che non è del tutto presa ("*pas tout*") nel discorso e nel linguaggio. Sfiora l'infinito godimento dell'Altro che è illimitato per la significazione fallica e per la castrazione. Nelle formule della sessuazione vediamo una freccia che dalla parte destra (donna) punta alla parte sinistra (uomo) diretta verso il

⁴ J. Lacan, *Il seminario Libro VIII, Il Transfert*, 1960-1961, Einaudi, 2008, p. 40.

Fallo. Questo rappresenta la ricerca di una donna di un significante che procurerà un nome all'enigma del godimento Altro che lei incontra che non ha un senso o un nome. È uno sforzo di associare se stessa a un significante, al Fallo, che la assisterà nell'identificare il suo essere. Quindi si rivolge all'uomo con domande, chiedendogli di parlare con lei e di dichiarare che lei è unica, cercando di dare un senso al loro incontro.

A questo proposito, che cosa vuole un uomo da una donna? Lui chiede di ottenere tramite lei, una comprensione del Godimento infinito, in questa misteriosa e muta estraneità, che non è castrata. Tramite lei, lui desidera capire qualcosa del Godimento che esiste fuori linguaggio, le chiede un “*segno*” per questo resto associato alla vita. “*Donna*” (“*una donna*” non esiste secondo questa logica) porta il Reale che pone un mistero per l'uomo in quanto per lui lei rappresenta l'impossibile che da un lato lo attrae dall'altro lo terrorizza.

Tuttavia, l'uomo e la donna non possono fornire l'uno all'altro risposte a queste problematiche che si basano su un Reale, sull'impossibile. Secondo Colette Soler⁵ tra il Godimento Altro e il Soggetto, c'è una lotta di esclusione; la presenza dell'uno causa la dissipazione dell'altro. Non c'è nessuna possibilità per loro di esistere nello stesso posto.

Lacan ha chiamato questo, l'impossibilità che un uomo incontri una « *donna sintomo* » e suggeriva che un uomo è lasciato con una questione irrisolta del Reale, con un sintomo. Per una donna, Lacan ha trovato l'espressione “*l'uomo ravage*”, nel senso in cui la mancanza di risposta per suo conto lascia una donna nel godimento Altro, e quindi in afflizione e annichilimento del suo posto come soggetto.

M.C. Laznick⁶ si riferisce all'insegnamento di Lacan e afferma che la non-simmetria tra i sessi è necessaria per la creazione del desiderio. Ci sono momenti nella vita in cui questa non simmetria si rompe e altri momenti in cui è interrotta.

5 Colette Soler, *Quel che Lacan diceva delle donne*, Franco Angeli, 2005, p. 223 e sg.

6 Marie Christine Laznik, *L'impensable desir*, Denoel, 2003, pp. 140

Come analisti spesso sentiamo gli effetti immaginari di questa non-simmetria e l'impossibilità che riguarda la relazione tra i sessi, dalla confusione alla lotta, dall'attrazione al rigetto. Questo richiede ulteriori elaborazioni.

Traduzione di Paola Malquori

Paradossi del desiderio e della domanda

David Bernard

Lacan non ha esitato a collocare Freud nella « stirpe¹ » dei grandi moralisti, riconoscendo a questi di aver saputo mostrare il carattere deviante e scandaloso del desiderio. Ma ci sarebbe anche da dire sulle favole di Lacan, su Lacan-il-moralista e non solo Freud, sullo stile di Lacan affine ai paradossi del desiderio, per dire questi paradossi. Ed è per questo che prenderò appoggio su una delle sue favole, estratta dal suo Seminario *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*.

Una favola fatta per dire i paradossi del desiderio nella cura, così come i suoi possibili destini. Il racconto della favola è in effetti preceduto da questa domanda: Che succede quando il soggetto comincia a parlare al suo analista? Per rispondere immaginiamo, propone, che il soggetto vada a mangiare al ristorante. Ecco dunque il nostro soggetto rinviato direttamente alla questione di ciò che vuole. E che domanderà all'Altro? Prima risposta: il menu. Vale a dire non un oggetto del bisogno, ma dei significanti. « *Il menu, cioè dei significanti, poiché non si fa che parlare²* ». Al che Lacan aggiunge, per venire all'argomento centrale della sua favola, una complicazione. « *Ebbene! C'è questa complicazione – è così la mia favola – che il menu è scritto in cinese.* » Prosegue:

« Allora il primo tempo è di chiedere la traduzione alla padrona. Lei traduce – pâté imperiale, involtini primavera, e altre. E' ben possibile, se è la prima volta che andate al ristorante cinese, che la traduzione non vi dica granché, e che domandiate quindi alla padrona – mi consigli lei, che vuol dire – quello che io desidero qua dentro, è lei che lo sa. »

Ecco dunque il primo tempo della favola, che già ci è di insegnamento sul paradosso del desiderio.

¹ Lacan J., *La chose freudienne*, in *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p.407

² Lacan J., *Le Séminaire Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris, p.242

Per dargli rilievo sottolineiamo innanzitutto che con questa favola Lacan riconduce la domanda *nell'* analisi alla struttura di ogni domanda. Detto altrimenti, in ogni domanda d'analisi c'è l'effetto primo del linguaggio sul soggetto, così come in ogni presa di parola del soggetto c'è una potenziale domanda d'analisi. In ogni caso il soggetto non sa cosa domanda, quale desiderio porta la sua domanda. « *Cosa desidero qua?* », si domanda, provando già che « *è in quanto Altro che desidera*³ ». Ora, per l'analisi è la stessa cosa. Un soggetto viene in analisi, sottolineerà più tardi Lacan, per "*sapere ciò che domanda*"⁴. Ragion per cui domanda in effetti di "*ritrovarcisi*"⁵.

Ma in cosa, in questa domanda, si sarebbe perduto? Per rispondere, seguiamo questa complicazione che Lacan introduce nella sua favola: il menu è scritto in cinese. Da qui la precisazione della sua tesi: non solo il soggetto si nutre di significanti, ma qua si tratterà di significanti scritti nella lingua dell'Altro. Nella sua domanda il soggetto dovrà alienarsi ai significanti dell'Altro. Ecco dunque ciò che causerà la sua perdita, diciamo ancora con Lacan, il suo venir meno. Due le ragioni, legate l'una all'altra. La prima, che si produrrà nel campo del significante, è quella che scrive il matema \$. Nella sua domanda all'Altro il soggetto « *svanisce (s'évanouit*⁶) », per la ragione che dovrà rappresentarsi con un significante accanto a un altro significante, cioè sparirvi, per non sussisterevi che come effetto di significante. D'altra parte vi si aggiungerà ciò che, alienandosi ai significanti dell'Altro, il soggetto proverà come perdita, questa volta di godimento. Infatti, tra ciò che domandava nominandolo, un oggetto, e questa « *domanda senza oggetto*⁷ », incondizionata, che è la domanda d'amore, il soggetto, nella risposta dell'Altro, farà necessariamente l'esperienza di una perdita. *Tu avevi promesso*, rimproverano i bambini ai loro genitori, quando è invece il simbolico stesso a causare questa delusione, strutturale.

³ Lacan J., *Subversion du sujet et dialectique du désir*, in *Ecrits*, op. cit., p.814

⁴ Lacan J., *Séminaire La logique du fantasme*, séance du 15/02/67, inédit

⁵ *Ibid*, séance du 21/06/67

⁶ Lacan J., *Subversion du sujet et dialectique du désir*, in *Ecrits*, op. cit., p.817

⁷ Lacan J., *La psychanalyse vraie, et la fausse*, in *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p.171

C'è dunque questa perdita che si impone al soggetto, tra la sua domanda di soddisfazione e la sua domanda d'amore. Passo allora al modo in cui il desiderio, da qui, sorgerà come paradosso. Per isolarlo Lacan sottolinea inizialmente che il desiderio consiste in un rovesciamento. Dall'incondizionato della domanda passiamo a questa condizione « *assoluta*⁸ » che è il desiderio. Che dire? Lacan avrà fatto valere che la domanda d'amore istituisce l'onnipotenza dell'Altro, nello stesso momento in cui abolisce⁹ la particolarità degli oggetti, riconducendoli tutti al rango di « *prova d'amore*¹⁰ ». Ma qui bisogna dare tutto il suo peso a questo termine scelto da Lacan, *abolizione*, per sottolineare il suo effetto di ritorno, nel reale. E cioè? Il desiderio, indistruttibile.

Troveremo allora nel desiderio il rovesciamento di queste due dimensioni della domanda: ciò che era là *abolito*, e ciò che era là *potenza*. Il desiderio si vedrà infatti costituito dalla particolarità ritrovata dell'oggetto divenuto oggetto causa, anche se perduto, e d'altra parte l'« *abolizione*¹¹ » della dimensione dell'Altro dal momento che il desiderio, quanto a lui, non domanda niente a nessuno. Così, alla cortesia della domanda risponde la scortesia del desiderio. La prima alienava il soggetto al desiderio dell'Altro. *Come si domanda?* Si ripeterà al bambino, in attesa di sentirlo infine mollare il suo *Per piacere*. Desiderio dell'Altro a cui si opporrà ormai l'esigenza del desiderio del soggetto: *Mi piace questo e non altro*. Dove il desiderio rivela la sua struttura : determinato, e separatore. Due dimensioni raggruppate da questa espressione di Lacan, « *condizione assoluta* ».

Avevamo indicato in cosa il soggetto, nella sua domanda, si perdeva. Qui vediamo come si trova, con l'appoggio stesso di ciò che aveva prima perduto. Rovesciamento del desiderio, che fa passare dalla perdita prima a questa « *potenza della pura perdita* ». Soltanto

⁸ Lacan J., *La signification du phallus*, in *Ecrits*, op. cit., p.691

⁹ *Ibid*

¹⁰ *Ibid*

¹¹ Lacan J., *Le Séminaire Livre V, Les formations de l'inconscient*, Seuil, Paris, 1998, p.382

aggiungiamoci che il soggetto vi si trova... diviso, da questo oggetto. E' qui in effetti il paradosso del desiderio, che l' espressione « *condizione assoluta* » includeva. Lacan ci tornerà ancora nel 1967, evocando questo « *assoluto della mancanza a cui si aggancia il desiderio*¹² ». In altri termini non questa « *mancanza assoluta*¹³ » che secondo Sartre la renderebbe « *passione inutile* », ma « *mancanza di un oggetto* ». *Mancanza di un oggetto*, cioè una mancanza « *unica, specificata*¹⁴ », che causa il desiderio ma di cui è « *fuori questione che se ne menzioni l'oggetto*¹⁵ ». Prodotto dalla domanda, il desiderio sarà causato da un oggetto, in-nominabile¹⁶. « *L'inarticolabile del desiderio*¹⁷ », ecco dunque il suo paradosso. Detto altrimenti, l'oggetto *a* è l'« *oggetto paradossale*¹⁸ ». Da qui il suo nome, di oggetto *a*¹⁹. Motivo per cui ogni soddisfazione della domanda, che pure porta e produce il desiderio²⁰, lo spoglierà²¹ del suo oggetto. Ed è per questo anche che il desiderio, per sussistere in questa domanda, mirerà sempre Altra cosa, paradosso, rispetto a ciò che il soggetto domandava nominandolo come oggetto. Alla tavola dell'Altro il soggetto nevrotico farà dunque il difficile. « *Questi nevrotici, che delicati*²² ».

Torno ora alla tavola della nostra favola per far valere di nuovo quello che Lacan aggiunge alla questione del nostro uomo. « *Che cosa desidero qua?* »... « *Sta a lei saperlo* », prosegue. E infatti, nel luogo dell'Altro, non solo il soggetto sarà diviso da ciò che desidera ma aspirerà a ritrovarcisi, potrà scegliere di domandargli consiglio, facendo di lui il suo interlocutore. Col menu in mano il soggetto farà appello alla domanda dell'Altro, desiderando che l'Altro gli domandi di scegliere questo o

¹² Lacan J., *La psychanalyse. Raison d'un échec*, in *Autres écrits*, op. cit., p.343

¹³ Lacan J., *Réponse à des étudiants en philosophie*, in *Autres écrits*, op. cit., p.211

¹⁴ Lacan J., *Le Séminaire Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p.241

¹⁵ Lacan J., *Réponse à des étudiants en philosophie*, in *Autres écrits*, op. cit., p.211

¹⁶ Cf sur ce point Lacan J., *Le Séminaire Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p.229

¹⁷ Lacan J., *Discours à l'Ecole freudienne de Paris*, in *Autres écrits*, op. cit., p.266

¹⁸ Lacan J., *Le Séminaire Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p.241

¹⁹ Lacan J., *Allocution sur les psychoses de l'enfant*, in *Autres écrits*, op. cit., p.366

²⁰ Lacan J., *De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité*, in *Autres écrits*, op. cit., p.356

²¹ Lacan J., *La direction de la cure*, in *Ecrits*, op. cit., p.637

²² Ibid

quello, e fingendo così di fare della domanda dell'Altro l'oggetto stesso del suo desiderio. Così il soggetto nevrotico è uno che non solo domanda il desiderio dell'Altro ma che, congiuntamente, desidera la domanda dell'Altro. A partire da questo Lacan potrà allora mostrare ciò che questa domanda all'Altro avrà come conseguenza: l'amore di transfert, con ciò che esso contiene di inganno, e anche di bassezza. Il seguito della favola ne sarà l'illustrazione.

« Cosa desidero qua, prosegue, sta a lei saperlo. Ma é proprio là in fin dei conti che si presume sbocchi una situazione così paradossale ? In questo punto, dove vi rimettete a non so quale divinazione della padrona di cui avete visto via via aumentare l'importanza, non sarebbe forse più adeguato, se il cuore ve lo dice, e se la cosa si presenta vantaggiosa, andare un pochino a titillare i suoi seni ? Poiché non é solo per mangiare che andate al ristorante cinese, é per mangiare nella dimensione dell'esotico. Se la mia favola vuol dire qualcosa, ne conclude, è che il desiderio alimentare ha un altro senso che l'alimentazione. »

Così, la supposizione di sapere farà l'Altro agalmatico. La divinazione supposta della padrona farà gonfiare la sua importanza, imbottirà il suo petto di questo oggetto che mancherebbe al soggetto. Solo, sottolineiamo l'inganno che questo agalma costituisce. Da una parte il soggetto, rimettendosi all'Altro, tenterà di far passare l'oggetto causa di desiderio nell' oggetto preso di mira dalla domanda. Cioè questo oggetto *a* che nasconderebbe nel suo *seno* il fallo. La domanda del nevrotico é la « *domanda del fallo*²³ », fatta all'Altro. Il soggetto soporrà dunque nel posto dell'Altro questo oggetto agalmatico, phi, che allora gli sarà sufficiente domandare... gentilmente. Infatti, per ottenere dall'Altro ciò che gli manca, il soggetto finge di offrirgli. Adatta la sua immagine ideale i(a) rispetto a ciò che l'Altro in I(A), potrebbe desiderare, e domandargli. Si farà « *oggetto amabile*²⁴ ».

E poiché ho evocato la gentilezza, pensiamo alle formule che concludono idealmente l'indirizzarsi all'Altro, del tipo: « *Stia bene* »,

²³ Lacan J., *Discours à l'Ecole freudienne de Paris*, in *Autres écrits*, op. cit., p.266

²⁴ Lacan J., *Le Séminaire Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p.241

« *Suo* ». E perché no « *Deliziosamente suo* », « *Scopicamente suo* », « *A buon intenditor* », fino al meno gentile: « *Merda* ». Al termine di questo sviluppo vediamo dunque isolarsi ciò che fa l'esca della nevrosi e che scrive la struttura del fantasma: credere di giungere all'oggetto (a), attraverso l'immagine i(a). Tale é precisamente l'esca attraverso cui il nevrotico, ne concludeva Lacan, « *cogliona tutti*²⁵ »: l'Altro quanto se stesso. In questo inganno dell'amore di transfert, il soggetto si manterrà infatti in quello che Lacan chiamava « *la soggezione dell'Altro*²⁶ », facendosi lo schiavo dell'Altro e sacrificando immaginariamente a questo Altro il suo proprio godimento. Così la gentilezza del nevrotico si accompagna alla sua ossessione di farsi avere, per non dire di fare l'amore. Da cui questa piccola riserva che sempre mantiene, la sua castrazione. Alla fine del pasto, il nevrotico verifica il conto.

Soluzione costosa dunque, questa sostituzione della domanda al desiderio che fa la nevrosi. Insomma, il nevrotico si dà « *troppa pena*²⁷ » per la sua soddisfazione. Da qui la questione: che cosa a questa domanda del soggetto potrà rispondere l'analista, che sia altro dalla suggestione e che permetta di uscire da questo inganno del transfert? Non posso che indicare l'inizio di questa risposta: mantenere la distanza tra questo punto ideale I(A), l'analista, da dove il soggetto può vedersi amabile, confortato nella sua identificazione narcisistica, e « *il punto dove si vede causato come mancanza da a*²⁸ ». E ciò per quale mira? Una traversata dell'identificazione narcisistica, per permettere al soggetto di separarsi da questa domanda all'Altro, e di riconoscersi altrimenti. Qui in effetti il soggetto sarà invitato a « *riconoscersi*²⁹ » non più nel punto dove si vedeva amabile, finché il fantasma ne fomentava il miraggio, ma in questo punto dove « *si vede causato come mancanza da a* ».

Non insisto oltre, sottolineo solo che qui il desiderio dell'analista prende appoggio sul paradosso stesso del desiderio, opponendo alla

²⁵ Lacan J., *Le Séminaire Livre X, L'angoisse*, Seuil, Paris, 2004, p.62-63

²⁶ Lacan J., *Subversion du sujet et dialectique du désir*, in *Ecrits*, op. cit., p.814

²⁷ *Ibid.*, p.152

²⁸ *Ibid.*, p.243

²⁹ *Ibid.*

sudditanza della domanda, l' « *a-separatore* », e tornando così al carattere originario del desiderio. Ci sarebbe in ciò una parentela tra ciò che fa la struttura del desiderio e la mira dell'analisi. Entrambi si appoggiano e verificano questa condizione assoluta del desiderio, dove assoluto vuol ben dire, precisava Lacan, distacco. Ma allora, non è proprio ciò di cui il desiderio stesso dell'analista darebbe il paradigma? Vale a dire un desiderio che non è « *un desiderio puro* » in quanto determinato da *un* oggetto. Ma anche un oggetto che non è nominabile, articolabile, se non appunto per il suo effetto di separazione. Ottenere « *la differenza assoluta*³⁰ », dirà Lacan a suo riguardo. Allo stesso modo « *L'analista non si autorizza che da se stesso* », non era già un modo di dire questa separazione dalla domanda? E infine quali conseguenze per l'amore? Opponendosi a ogni idea di maturità genitale come luogo del dono, Lacan notava che: « *ciò che bisognerebbe insegnargli a donare, al nevrotico, è questa cosa che non immagina, è niente*³¹ ». Ecco ciò che trattiene, e che lo angoscia. Ma ecco anche ciò che, se vi acconsentisse, potrebbe forse rendere l'amore un pò meno domandante.

Traduzione: Marina Severini

³⁰ Ibid, p.248

³¹ Lacan J., *Le Séminaire Livre X, L'angoisse*, op. cit. p.65

La bellezza e l'orrore, la di(s)-grazia, la vita e la morte faccia a faccia su Facebook

Fabiane de Fontoura Messias de Melo

*Di chi è lo sguardo
Che scruta dai miei occhi?
Quando penso di vedere
Chi continua a vedere
Mentre sto pensando?
Per quali strade seguono,
non i miei tristi passi,
ma la realtà
del mio avere passi con me?
Fernando Pessoa*

Qual è la funzione dell'orrore? Qual è il luogo dell'orrore impresso nei *social network* all'interno dell'economia del desiderio? Possiamo metterlo in relazione con quello che Lacan indica nel Seminario VII dell'economia del dolore masochista? *«Si vuole condividere il dolore così come si condividono un mucchio di altre cose che restano?»*¹ Si gode con l'orrore? L'orrore nei *social network* sarebbe dell'ordine dell'orrore di un godimento ignorato sulla *face*² di Ernst Lanzer nel raccontare il supplizio dei ratti?

Facebook è un sito e servizio di rete sociale che ha raggiunto più di 1,19 bilioni di utenti attivi ed è divenuto il maggiore *social network* del mondo. Il secondo paese con maggiori accessi giornalieri è il Brasile.

Il presente argomento non ha la pretesa di interpretare i soggetti connessi 24h sui loro *smartphone* e *tablet* o quei telespettatori affascinati dai *reality show*, e ancor meno spiegare l'audience elevato dei programmi che ritraggono la miseria umana e la violenza, perché la psicoanalisi non pretende *«di dare la chiave dell'universo. Essa è ordinata da un obiettivo particolare che è storicamente definito dall'elaborazione della nozione di*

¹ *«Si vuole condividere il dolore così come si condividono un mucchio di altre cose a bizzeffe, e si è quasi pronti a battersi per esse.»* Lacan, Il Seminario, Libro VII, *L'etica della psicoanalisi* [1959-1960], Einaudi, Torino 1994 e 2008, p. 281.

² L'autrice utilizza il termine *face*, presente in entrambe le lingue, francese e portoghese, "faccia", gioco linguistico in merito alla piattaforma *facebook* [NdT].

soggetto. Essa pone questa nozione in modo nuovo, riconducendo il soggetto alla sua dipendenza significativa" (Lacan, 1964, p. 77).

Lacan ne *Il Seminario, Libro XI* (1964) mette in relazione lo sguardo, in quanto oggetto *a*, con la mancanza costitutiva dell'angoscia di castrazione. Pertanto, l'obiettivo di questo lavoro è proporre una discussione dello sguardo e del godimento scopico e le loro interrelazioni con il bello e l'orrore impresso reiteratamente nei *social network*. Ritengo sia una discussione pertinente in questa attualità, nella quale foto e video sono divulgati e redistribuiti, come virus, attraverso *facebook, whatsapp, youtube* e altri. In questo momento, nel quale si discutono le relazioni chiamate liquide, riprendo il libro "*Modernità liquida*" di Bauman (2001), nel quale le descrizioni di liquidi "*sono foto istantanee, che necessitano essere datate*"; una metafora interessante nell'attualità, nella quale si creano *social network* specifici per la condivisione di immagini, come *Istagram, Snapchat, Foursquare, Flickr*, ed in cui vi è un aumento di fotocamere dei telefoni cellulari o *smartphone*. Non siamo qui nel campo delle necessità, ma nel campo dei nuovi desideri, come "*entità molto più volatile ed effimera, evasiva e capricciosa*" (Bauman, Ed. Zahar, RJ 2001, p. 89).

Di fronte alla libertà e alla rapidità offerta dalla rete, gli utenti esibiscono successo, felicità e bellezza, così come condividono l'orrore della malattia, della morte e della sofferenza - proprio o altrui.

Recentemente una madre ha pubblicato una foto del volto del suo bambino nato morto sul suo profilo, ottenendo molti commenti e "*mi piace*". A Rio Branco-Acre-Brasil un padre guidava una motocicletta e dopo essere stato coinvolto in un incidente con sua figlia, ha dovuto sfilarsi la sua giacca e coprire il volto di sua figlia, morta al suolo, perché le persone scattavano foto e le postavano nei *social network*. Un altro caso recente che ha generato molta commozione - e molte condivisioni - in Brasile è stato quello di una ragazza linciata da gente per strada a Guarujà-Sao Paulo per essere stata confusa con l'identikit di una donna che rapiva bambini. Dopo la tragedia la polizia ha scoperto che l'identikit era stato fatto due anni prima in un altro Stato (Rio de Janeiro) e che non c'era

nessuna denuncia di rapimento nella città nella quale la giovane di 33 anni è stata brutalmente picchiata fino alla morte.

Quel che c'è di comune di questi esempi è la presenza di un guardare *medusizzando* il soggetto. "*Vedere Gorgona è guardarla negli occhi e, all'incrociare gli occhi, lasciare di essere se stesso, di essere vivo, per diventare, come lei, potere di morte*". (Vernant, Ed. Zahar, RJ 1991, p. 103). Guardare per lei è trasformarsi in pietra, da soggetto ad oggetto. Il mito di Medusa mostra il potere mortifero dello sguardo e la sua associazione con la pulsione di morte. Quinet (2004) sottolinea che le manovre di Perseo, responsabile della distruzione di Medusa, rientrano nel registro dello scopico: egli ha bisogno di rendersi invisibile - di vedere senza essere visto - di scomparire come soggetto per simulare l'oggetto. Perseo usa uno specchio e nell'incrocio dei due sguardi, Medusa come la figura dell'Altro e Perseo come soggetto, un oggetto cade: lo sguardo come oggetto e il suo doppio aspetto - causa del desiderio e fonte di angoscia.

La nostra società attuale può essere chiamata scopica; in essa per esistere è necessario essere visto. Sono visto, quindi esisto. C'è una dimensione narcisistica che ha bisogno di essere esibita. Tuttavia c'è uno sguardo pre-esistente nello spettacolo del mondo. Lacan, ne *Il Seminario, Libro XI: I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* (1964) parla di preesistenza di uno sguardo - io vedo solo da un punto, ma nella mia esistenza sono guardato da ogni parte. Nell'attualità tale questione si evidenzia nell'osservare delle telecamere di vigilanza - nelle strade, nel lavoro e delle telecamere dei propri cellulari, che tutto colgono e condividono con un click.

Lo sguardo di cui si tratta non si confonde assolutamente col fatto, per esempio, che io veda i suoi occhi. Posso sentirmi osservato da qualcuno di cui non vedo gli occhi, e nemmeno la sembianza. È sufficiente che qualcosa mi significhi la presenza altrui. Questa finestra, se fa un po' buio, e se ho qualche ragione per pensare che ci sia qualcuno dietro, è già, sin d'ora, uno sguardo. A partire dal momento in cui questo sguardo esiste, io sono già qualcosa di diverso, in quanto sento me stesso diventare oggetto per lo sguardo altrui. Ma in questa posizione,

che è reciproca, anche l'altro sa che io sono un oggetto che sa di essere visto. (Lacan, 1953-54, p. 253).

In questo senso, non c'è un momento di percezione al di fuori della struttura simbolica del linguaggio: i dati "puri, senza coscienza, senza significato, si incontrano già presi nei significanti" (Quinet, 2004, p.38).

Lacan ne *Il Seminario, Libro I: Gli scritti tecnici di Freud* (1953-1954), spiega che il guardare non si riduce al livello degli occhi. Gli occhi possono non apparire, essere mascherati - come nei *social network*.

Quinet (2004) spiega che il mondo della percezione visiva è del registro dell'immaginario, strutturato e sostenuto dal simbolico.

Il registro dell'immaginario è il campo del visibile, dove s'incontra il mondo degli oggetti percepibili e delle immagini, che segue la topica speculare. È dove regna l'io, padrone della coscienza, del corporeo e dell'estensione (nel senso cartesiano) che, nel frattempo, non governa - perché ciò che comanda è il simbolico con la sua logica significante. Il reale è il registro pulsionale, della causalità, spazio che Lacan comprese con la topologia, invisibile agli occhi umani, in cui lo sguardo rende tutti (quelli che vedono e quelli che non vedono) esseri visti, sommersi nella visione (Quinet, 2004, p. 41).

Lacan, nel *Seminario XI*, indica la primitività dell'essenza del guardare, dal momento che la prima esperienza di soddisfazione mitica descritta da Freud, laddove si costituisce il desiderio - in *Interpretazione dei sogni* - è di carattere scopico. Egli descrive un'eccitazione interna del bambino (fame) e l'esperienza di soddisfazione:

Può esserci un cambiamento quando, in un modo qualsiasi, nel bambino per l'aiuto di altre persone, si effettua l'esperienza di soddisfacimento, che sospende lo stimolo interno. Componente essenziale di quest'esperienza vissuta è la comparsa di una determinata percezione (l'alimento, nell'esempio dato), la cui immagine mnestica rimane d'ora in poi associata alla traccia mnestica dell'eccitamento dovuto al bisogno. Appena questo bisogno ricompare una seconda volta, si avrà, grazie al collegamento stabilito, un moto psichico che tende a reinvestire l'immagine mnestica corrispondente a quella percezione, e riprovocare la percezione stessa; dunque, in fondo, a ricostruire la situazione del primo soddisfacimento. È un moto di questo tipo che chiamiamo desiderio. (Freud, 1899, p. 512).

Quinet (2004) spiega che di questa prima esperienza di soddisfazione, che corrisponde alla Cosa, abbiamo solo le coordinate simboliche fornite dalle tracce significanti. *“La Cosa scopica sta a fondamento dell’esperienza di desiderio del soggetto, essendo anche il vero segreto dell’esperienza visiva della percezione del soggetto, svegliando l’interesse, la curiosità e il desiderio nel mondo visibile dal quale essa è elisa”*. (Quinet, 2004, p. 55).

Nei *Tre saggi sulla teoria sessuale*, datati originariamente 1905, Freud propone che *“(…) l’impressione ottica rimane la via attraverso la quale più spesso è risvegliato l’eccitamento libidico”* (p. 54).

I *social network* permettono al soggetto un contatto con un numero maggiore di persone - amiche, (s)conosciute, seguaci - in un ambiente nel quale ci si può esporre, essere uno spettatore e investigare la vita degli altri, così come condividere il bello e l’orrore con la facilità di un semplice click.

Freud (1913) ne *Il motivo della scelta degli scrigni* presenta trame in cui sono coinvolti diversi personaggi, come il Mercante di Venezia, il re Lear e Cenerentola e dimostra come il bello sia una difesa dalla morte, dal momento che uno stesso elemento può rappresentare il contrario, come nei sogni. Anche Lacan intende la funzione della bellezza come *“barriera estrema che proibisce l’accesso ad un orrore fondamentale”*. (Cf. *«la funzione del bello»*, S. VII, cit. p. 279.)

Lacan (1959-1960) indica, nel Seminario VII, *L’etica della psicoanalisi*, che il bello e il desiderio hanno una relazione ambigua: se da un lato il bello risveglia il desiderio per il suo legame con il campo scopico, dall’altro *“ha per effetto di sospendere, di abbattere, di disarmare, direi, il desiderio. La manifestazione del bello intimidisce, proibisce il desiderio”* (p. 280). La funzione del bello, pertanto, è ingannare il soggetto rispetto al desiderio e mantenerlo distante, ma solo apparentemente, dall’orrore del male radicale del godimento.

La bellezza del personaggio di Antigone esemplifica, ancora una volta, la relazione tra il bello e la pulsione di morte, poiché seppur viva, ella è già coperta dal velo della morte.

Questa zona del tra-due, del vuoto del significante, ambito dell'ex-nihilo, è da dove Antigone irradia con la sua luce e bellezza abbagliante - come la Cosa nel campo scopico - uno sguardo che brilla facendoci serrare le palpebre, quali spettatori accecati dalla sua bellezza e dalla decisione del suo desiderio che, pur conducendola alla morte, la fa avanzare senza timore né pietà. (Quinet, 2004, p. 58).

Ancora con Antigone, Lacan (1956-1960) mostra la relazione di prossimità esistente tra il desiderio e la pulsione di morte, dal momento che il desiderio portato alle estreme conseguenze si incontra con la morte.

«[...] la questione della realizzazione del desiderio si formula necessariamente in una prospettiva da Giudizio universale. Provate a chiedervi cosa possa voler dire aver realizzato il proprio desiderio - se non l'averlo realizzato, per così dire, alla fine. È questo sconfinamento della morte nella vita che conferisce il suo dinamismo a qualsiasi questione [...].» (Lacan, 1959-1960, op. cit. p. 341).

Con la televisione, il cinema, i video, i *social network* e internet, viviamo in un mondo con un eccesso di immagini. Un'inflazione dell'immaginario. L'immagine che cattura, capta, affascina. Immagini che portano il godimento dello sguardo. Nel caso dei *social network*, il valore atto a misurare il *più-di-guardare* è la quantità di mi piace, condivisioni, visualizzazioni.

Lo sguardo, escluso dalla simbolizzazione effettuata dalla cultura sulla natura, conduce al godimento specifico dello spettacolo e all'imperativo del superio di un impulso-a-godere scopico. (Quinet, 2004).

La psicoanalisi sostiene l'etica del desiderio e non del godimento - libero dagli infortuni della castrazione. Nel *Seminario XI*, Lacan (1964, p. 76) è interrogato da Audouard, che domanda: “[...] in che misura è necessario, nell'analisi, far sapere al soggetto che lo si guarda, vale a dire che si è situati come colui che nel soggetto guarda il processo di guardarsi?”

«[...] il piano della reciprocità dello sguardo e del guardato è, più di ogni altro, per il soggetto, propizio all'alibi. Converrebbe, dunque, con i nostri interventi in seduta che non si fissi su questo piano. [...] Non a caso l'analisi non si fa faccia a faccia. La schisi tra sguardo e visione ci permetterà, come vedrete, di aggiungere la pulsione scopica alla lista delle pulsioni. [...] In effetti, essa è quella che elude nel modo più completo il termine della castrazione (Lacan, 1964, *SXI*, cit., p. 77).

In questo contesto contemporaneo, il posto dell'analista non è quello di un alibi del godimento scopico del soggetto che condivide l'orrore. Lo sguardo, in quanto oggetto *a*, ci istruisce sulla divisione del soggetto dell'inconscio (tra il fascino e l'orrore prodotto da un'immagine nei *social network*) e su come questo soggetto annoda la pulsione in cui sono presenti guardare ed essere guardato, fosse anche per essere ridicolizzato su *youtube*, una via possibile per rendersi famoso e popolare per la quantità di accessi al video.

La psicoanalisi può operare in questi casi? Intervenire su questo ideale di essere visto dall'Altro ed essere famoso? Solo se il soggetto può interrogarsi sulla sua alienazione all'ideale, nell'uno ad uno della clinica psicoanalitica.

Traduzione: Maria Rosaria Ospite

Rilettura: Diego Mautino, Gaetano Tancredi

BIBLIOGRAFIA

BAUMAN Z., *Modernidade Líquida*. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. In it. *Modernità liquida*, Roma - Bari, Laterza, 2003, pp. 263.

FREUD S., (1899), *L'interpretazione dei sogni*, Bollati Boringhieri Ed., 1973.

FREUD S., (1913), *Il motivo della scelta degli scrigni*, in *Opere*, vol. 7, Boringhieri, Torino 1975, p. 207-218.

LACAN J., *Il Seminario. Libro I, Gli scritti tecnici di Freud (1953-1954)*, Piccola Biblioteca Einaudi Ed., 2014.

LACAN J., *Il Seminario. Libro VII, L'etica della Psicoanalisi* (1959-1960), Einaudi, Torino 1994 e 2008.

LACAN J., *Il Seminario. Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* (1964), Einaudi Ed., 2003.

QUINET A., *Um olhar a mais: ver e ser visto na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

VERNANT J.P., *A morte nos olhos - figuração do Outro na Grécia Antiga: Ártemis e Gorgó*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

IL DESIDERIO e I DISCORSI

Gloria Patricia Peláez J.

Il presente lavoro ha come riferimenti il seminario VI *Il desiderio e la sua interpretazione* e il Seminario XVII *Il rovescio della psicoanalisi* di Lacan. Prendo in considerazione due capitoli di ogni seminario, con il fine di comprendere l'avanzamento di Lacan da *Uno* all'*altro*.

Il desiderio è ciò che identifica sin dall'inizio la psicoanalisi. In origine è stato il punto di partenza per Freud, dato che gli è servito come bussola per orientarsi, ma è stato anche un punto di arrivo, dato che si rivolgeva ad esso cercando di rivelare la questione del desiderio in ogni interpretazione dei sintomi e nell'ascolto di ogni formazione dell'inconscio.

Lacan, nel *Seminario VI*, seguendo le impronte di Freud, definisce il desiderio articolando *inconscio* ed *essere del soggetto*. Afferma che l'inconscio è un *sapere sull'essere del soggetto* che *si dice* nella metonimia del significante, da cui dobbiamo dedurlo. Troviamo quindi la ragione per intendere il *desiderio come la misura dell'essere del soggetto*¹. Il desiderio è la distanza, la proporzione, in termini matematici, tra l'essere e il soggetto stesso, paradosso costitutivo e costituente del soggetto come effetto del significante, che determina la sua natura pulsionale.

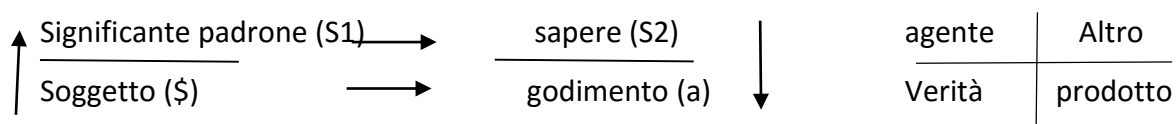
Spiega che questo processo non è possibile senza l'*Altro*, a cui il soggetto è "*engagé*", ingaggiato in due sensi: dalla parola *come mezzo* di essere e dall'*Altro come luogo* di significanti. Tuttavia *all'Altro manca* sempre la parola per dire l'essere del soggetto; da questa condizione si deduce l'impossibilità della funzione che compie la domanda come marchio dell'incatenamento del soggetto al significante, specialmente ad un significante privilegiato, cioè, il fallo, che rappresenta il soggetto nel campo della parola, nel campo dell'*Altro*; di conseguenza, Lacan definirà

¹ «C'est-à-dire ce quelque chose qui met toujours le sujet à une certaine distance de son être et qui fait que précisément cet être ne le rejoint jamais, et que c'est pour cela qu'il est nécessaire "qu'il ne peut faire autrement que d'atteindre son être dans cette métonymie de l'être dans le sujet qu'est le désir. » Pagina 35.

il desiderio come la *metonimia dell'essere nel soggetto e il fallo come la metonimia del soggetto nell'essere*².

Sarà ne *Il rovescio della psicoanalisi* che Lacan supera questa prima definizione, con l'aiuto della teoria dei discorsi, utile per dimostrare l'importanza e la differenza radicale del *discorso dell'analista* rispetto agli altri discorsi. Il concetto di discorso gli ha permesso di riordinare e orientare il campo analitico sotto una premessa fondamentale, cioè, la risposta dell'analista deve essere all'altezza della domanda dell'epoca³. Si tratta di una risposta precisa che si attende dall'atto dell'analista nella contemporaneità.

Nella lezione *Dal mito alla struttura*⁴, Lacan afferma che la *funzione del discorso* consiste nel produrre un clivaggio che risulta evidente nella distinzione tra il significante padrone (S1), alienante per il soggetto, ed il sapere che si riferisce al godimento. Ricordiamo che le funzioni del discorso sono l'effetto della rotazione dei *termini* che configurano ogni discorso attraverso i quattro *luoghi*: l'agente, l'Altro, la perdita (o prodotto) e la verità.



Con questa illustrazione dimostra la sua tesi iniziale riguardo al desiderio. Cito:

*“Aggiungo un po’ in ritardo, per illuminare coloro che li avranno caratterizzati con il loro semplice buonsenso, che qui c’è, per esempio, il desiderio e dall’altra parte il sito dell’Altro. Qui si configura ciò di cui parlavo una volta, quando mi accontentavo di una simile approssimazione e dicevo che il desiderio dell’uomo è il desiderio dell’Altro.”*⁵

² « *Le désir est la métonymie de l'être dans le sujet. Le phallus est la métonymie du sujet dans l'être.*» Pagina 35.

³ Lacan, Jacques. *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi.*

⁴ Lacan, Jacques. *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi.* Einaudi. 2001. Pagina 145.

⁵ Lacan, Jacques. *Il seminario. Libro XVII Il rovescio della psicoanalisi.* Einaudi. 2001, pag. 111

Questa citazione ci permette di apprezzare l'avanzamento dell'elaborazione di Lacan rispetto al suo primo enunciato: il desiderio è il desiderio dell'Altro. In essa vediamo come il desiderio ne è implicato e come compie una funzione particolare in relazione ai diversi sembianti che l'Altro presenta in ogni discorso. Possiamo costatare sia la prima definizione del desiderio sopracitata, sia la funzione che il desiderio compie all'interno dei discorsi.

Desiderio	Altro	Desiderio	Altro	Desiderio	Altro	Desiderio	Altro
S1	S2	\$	S1	a	\$	S2	a
\$	a	a	S2	S2	S1	S1	\$
Discorso del Padrone		Discorso dell'Isterica		Discorso dell'Analista		Discorso Universitario	
Desiderio rimosso		Desiderio insoddisfatto		Desiderio di sapere		Desiderio di padrone	

Nel *Discorso del Padrone*, il desiderio è rappresentato da S1 nel luogo dell'agente. Il padrone incarna il *desiderio sconosciuto*, vale a dire, lui misconosce la causa della propria divisione. La castrazione è vietata per il padrone, *rimossa*. Tuttavia, il padrone ha una relazione con lo schiavo, che Lacan situa nel posto dell'Altro come sede del sapere, dato che è lo schiavo colui che sa come gode il padrone. Questo sapere è definito da Lacan come *plus di godimento*, come *sembiante di oggetto*. Si tratta di un godimento fatto da significanti che si costruiscono con un meno; manca l'oggetto a causa del significante, più l'oggetto sembiante. Grazie a questa operazione il soggetto in questione può estrarre una soddisfazione dal godimento, che Lacan definisce qui come *reale impossibile*.

Nel *Discorso dell'Isterica* il soggetto (\$) occupa il posto dell'agente ed incarna il *desiderio insoddisfatto* per eccellenza. La domanda dell'isterica rivolta all'Altro (S1) riguardo al sapere (S2) sul proprio godimento, genera in lui una *causa di sapere* rispetto alla propria divisione. È evidente che l'isterica rappresenta per Lacan colei che sarebbe capace di causare il desiderio di sapere nel padrone, quando lo interroga sull'oggetto causa del desiderio di quell'Altro padrone e che lei si offre a

rappresentare. Con questa strategia ella attende la risposta sul proprio godimento, ma produce allo stesso tempo e come effetto di tale operazione, il desiderio di sapere nel padrone, come funzione del discorso. Lo causa nel sapere riguardo a ciò che lui stesso ignora della propria modalità di godimento. L'isterica gli mostra il misconoscimento della verità della sua divisione, che lei incarna; gli dimostra come il *sapere* è un *mezzo* per recuperare il *godimento* perso. In funzione di questa chiarezza Lacan assimila il discorso dell'isterica al ruolo della filosofia nella storia. Entrambe interrogano il discorso del padrone e lo causano nel loro desiderio, ragione per cui propone la condensazione Hystoria, per mettere in rilievo la stretta relazione tra il discorso del padrone e quello dell'isterica.

Inoltre Lacan, in diverse occasioni, quando allude al *desiderio insoddisfatto* dell'isterica, segnala qual è il suo lavoro, cioè, quello di fabbricare un uomo animato dal *desiderio di sapere*.

Nel *Discorso dell'Analista*, il *desiderio* è *desiderio di sapere*, che come causa, verità, permette di estrarre dalla divisione del soggetto (\$) che è al posto dell'Altro, il marchio, il segno (S1) del suo plus di godimento (a), che misconosce nel proprio sintomo, e che occupa come posto nell'Altro. Nel seminario VI Lacan aveva definito come *sapere sull'essere del soggetto* (S1) il marchio che lo rappresenta per l'Altro.

Nel *Discorso Universitario* il *desiderio* è *desiderio di un padrone*, verità rimossa; mentre nel posto dell'Altro si situa l'oggetto come luogo di sapere, che esclude il soggetto, perso radicalmente come risultato dell'operazione di questo discorso. In questo modo il soggetto rimane escluso dalla relazione al sapere, perché esso è oggettivato.

Per sottolineare ancora di più le funzioni e le logiche dei discorsi e per mostrare meglio la forma del desiderio incarnata in ognuno di loro, bisogna considerare le relazioni tra il *posto dell'agente* e il *luogo della perdita o della produzione*. Ricordiamo che quest'ultimo è effetto del discorso in questione ma è anche ciò che identifica il proprio punto di orientamento, secondo Lacan, *causa del desiderio* di chi occupa il posto

dell'agente. Siccome si tratta dell'effetto, non è altro che il *plus di godimento* (a), del *paradosso tra il desiderio e il godimento nei discorsi*.

Desiderio	Altro	Desiderio	Altro	Desiderio	Altro	Desiderio	Altro
S1	S2	\$	S1	a	\$	S2	a
\$	a	a	S2	S2	S1	S1	\$
Discorso del padrone		Discorso dell'Isterica		Discorso dell'Analista		Discorso Universitario	

Nel caso del *Padrone* il *desiderio* è comandato dal *plus di godimento*, oggetto (a) che rinchiude il *sapere* dello schiavo; nel caso dell'*isterica* il *desiderio* è comandato dal *sapere* sul marchio del proprio godimento; nel discorso dell'*analista* il desiderio è comandato dal segno, *il marchio della divisione*; finalmente, nel caso del discorso *universitario* il *desiderio* è comandato dal *soggetto diviso*, che risulta escluso dalle operazioni del pensiero.

Ricapitoliamo: nel seminario XVII, Lacan dà un orientamento riguardo alla comprensione del desiderio tramite l'uso del discorso, che costruisce in base alla sua prima definizione del desiderio, ma progredisce nella teoria perché mette questa prima definizione in relazione alla domanda sull'oggetto: quale oggetto risulta come effetto di discorso? In questo modo ci insegna che, riguardo all'oggetto, riguardo a ciò che si produce, ne sappiamo *perché è causa di desiderio*, vale a dire che ne sappiamo qualcosa riguardo a ciò che si produce laddove si manifesta la *mananza ad essere*. Cogliamo il senso di questa sentenza quando Lacan afferma che la psicoanalisi presentifica il sesso, che significa che siamo esseri per la morte, dato che il legame tra sesso e morte si produce in virtù della differenza sessuale, differenza articolata al *discorso dell'essere* soltanto nel caso dell'uomo. Ciò rappresenta un problema dato che nel discorso non è indicato il rapporto sessuale, ragione per cui rimane come effetto, cioè, come *resto del discorso* ed è il *plus di godimento*, *l'oggetto a*. Per questo motivo Lacan evoca l'esperienza clinica in cui la donna desiderata dall'uomo sostituisce l'oggetto *a*. Al

contrario, per la donna il godimento si presenta come onnipotenza dell'uomo, quindi, rivolgendosi all'uomo lo denuncia come *Padrone in mancanza*.

È stata l'esperienza analitica, sottolinea Lacan⁶, a separare la mancanza del padrone per capire perché il macho, come essere parlante, *svanisce per effetto del discorso*, e come il padrone si iscrive nella castrazione, dato che ciò che esiste è la privazione della donna, intesa come *mancanza nel discorso*. In altri termini, la donna non è pensabile e per questa ragione l'ordine del linguaggio istituisce, come intermediario, il desiderio costituito come impossibile, che fa della madre, oggetto femminile privilegiato, l'oggetto interdetto; così non c'è unione mitica sessuale, né si tratta dell'Uno, del tutto nell'identificazione.

Vediamo chiaramente il passaggio dalla prima definizione del desiderio a quella che il discorso permette di produrre. Quest'ultima evidenzia *la funzione che compie l'oggetto nel desiderio come effetto di discorso*. Premessa evidente nel discorso analitico in cui il desiderio, come agente, è articolato alla sua causa, l'oggetto a. Nel campo dell'Altro, la divisione, che copre il marchio che lo orienta. Non c'è desiderio che non sia causato da una mancanza che *crei un plus di godimento*. Cito:

*“Il rapporto con il godimento si accentua improvvisamente per via di quella funzione ancora virtuale che si chiama la funzione del desiderio. Inoltre, è per questa ragione che articolo come più-di-godere ciò che qui appare e non lo articolo a partire da una forzatura o trasgressione”.*⁷

⁶ Lacan, Jacques. *Il seminario. libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*. Einaudi. 2001.

⁷ Lacan, Jacques. *Il seminario. libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*. Einaudi. 2001. Pag. 14.

La variazione inedita e ingannevole¹ [*dupe*] del desiderio invariante

Ana Laura Prates Pacheco

Il titolo di questo lavoro presenta immediatamente un paradosso, affermando la contingenza di una variazione inedita del desiderio riscontrata verso la fine di un'esperienza analitica - il che contraddice, dal punto di vista della logica classica, la definizione del desiderio come indistruttibile e invariante. La mia proposta è di sviluppare gli argomenti che supportano quest'apparente contraddizione, con formulazioni di Lacan dal 1973. Cercherò di farlo in tre sezioni:

Desiderio indistruttibile e invariante

Nella prima lezione del Seminario XXI *Les non dupes errent*² Lacan ci rimanda all'ultimo paragrafo de *L'interpretazione dei sogni* quando Freud indaga sul valore dei sogni in relazione alla conoscenza del futuro. Si tratta di un paragrafo abbastanza articolato, in cui Freud afferma che se da un lato i sogni, a partire dalla psicoanalisi, non hanno nulla da dire sulla previsione del futuro, d'altro lato quello che ci rivelano è il passato. Freud non è soddisfatto con quest'opposizione e aggiunge:

*«È vero, anche l'antica credenza che il sogno ci mostra il futuro non è completamente priva di un fondamento di verità. Rappresentandoci un desiderio come appagato, il sogno ci porta certo verso il futuro, ma questo futuro, considerato dal sognatore come presente, è modellato dal desiderio INDISTRUTTIBILE a immagine di quel passato.»³ In modo più poetico, in un testo del 1908 *Lo scrittore creativo e il sogno diurno*, Freud commenta la relazione della fantasia con il tempo, affermando che «il passato, il presente e il futuro appaiono come intrecciati nel filo del desiderio, che passa attraverso di loro.»*

¹ Il termine francese *dupe* è difficilmente traducibile. «Être dupe» significa lasciarsi ingannare e nella forma aggettivale è traducibile con «ingannevole». Preso isolatamente significa colui che si lascia ingannare, zimbello. [NdT]

² J. Lacan, *Il seminario Libro XXI, Le non dupes errent*. Letteralmente *I non zimbelli errano*, inedito in italiano. Nella verbalizzazione francese il titolo del seminario può essere inteso come *Les noms du père*. [NdT]

³ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere*, Bollati Boringhieri, Vol. 3.

Il desiderio (*Wunsch*) è presentato, quindi, come quella *struttura che non cede* - come esplicita Lacan - definendo la struttura come la *relazione a un certo sapere*. In commento a Freud dirà che l'entrata di un soggetto particolare nel Discorso del Padrone lo avrà *determinato rispetto al suo desiderio, dall'inizio alla fine*. Qui s'introduce un primo paradosso, poiché quel desiderio indistruttibile è anche il desiderio dell'Altro. Desiderio metonimico, che passeggia indefinito, facendo della vita un itinerario dalla nascita alla morte o, come canta il poeta brasiliano Vinícius de Moraes, facendo della vita un'avventura errante.

Nella lezione seguente Lacan esplicita il paradosso:

«quello che ho ricordato l'altro giorno, ossia quel famoso desiderio indistruttibile che "passeggia", che, lungo la linea del viaggio, dal momento in cui si è prodotta l'entrata nel campo del linguaggio, accompagna da un estremo all'altro e Ebenbild, sempre lo stesso, senza variazione, accompagna il soggetto strutturando il suo desiderio».

Questa immagine fissa, nel momento del suo insegnamento in cui introduce la tipologia borromea, è assunta nella sua *funzione spaziale*: è spazio dell'essere parlante che non può in alcun modo essere confuso con un *more geometrico* qualsiasi. È così che s'incrocia la linea del tempo con la rete della struttura. E in quest'annodamento, quello che chiamiamo passato e futuro non sono altro che iscrizioni del desiderio indistruttibile che seguono lo scivolamento nello stesso tempo in cui rimane fisso.

Ecco qui le impasse di formalizzazione della logica classica, che giustificano, secondo Lacan, la necessità di costruire un'altra logica, che includa la contraddizione e i paradossi, e che chiamiamo, nelle investigazioni attuali, paraconsistente. Ma questo sarebbe tema di un altro lavoro. Per quello che oggi ci interessa, voglio sottolineare il trattamento topologico che Lacan offre all'*Ebenbild* freudiana, a partire dalla nozione topologica di limite e prossimità. Si aggiunge poi un altro aspetto paradossale del desiderio, menzionato anche da Freud nel testo *I limiti dell'interpretazione* - in cui segnala l'incompletezza

dell'interpretazione del desiderio inconscio, così come l'impossibilità di decisione a fronte della molteplicità dei sensi.

In aggiunta al suo carattere d'indistruttibilità, Lacan introduce qui il termine INVARIANTE. La definizione d'invariante, nella parte della matematica destinata a trattare la topologia, è quella della proprietà di uno spazio topologico di preservare una caratteristica strutturale che non si modifica nonostante i cambiamenti apparentemente formali. L'interpretazione, quindi, trova il suo limite nel desiderio come invariante.

Ricordiamo che alcuni anni dopo, nella Conferenza di Bruxelles, nel 1977, Lacan afferma che forma e struttura non sono la stessa cosa - confutando le critiche al fatto che la tesi del primato del significante sarebbe un formalismo strutturalista. Si tratta di una distinzione fondamentale per accompagnare la proposta di sostegno della clinica nel nodo borromeo. Così, potremmo dire che se il desiderio può assumere varie forme lungo il percorso della vita, la sua struttura, tuttavia, non è quella dell'ordine di una variabile, ma di un'invariante nello spazio dell'essere parlante.

Un dire, il desiderio e il nodo (il nodale è modale)

È molto interessante trovare nel Seminario XXI la rinnovata affermazione di una delle prime tesi lacaniane:

«Se il soggetto nasce già incluso nel linguaggio e già determinato nel suo inconscio dal desiderio dell'Altro, perché non ci sarebbe in tutto ciò una certa solidarietà? L'inconscio non esclude il riconoscimento del desiderio dell'Altro come tale, in altre parole la trama della struttura nella quale il soggetto è una determinazione particolare.»

Purché teniamo presente che, in quel momento, l'Altro è funzione del Nome. Possiamo dire, con il Seminario XXIII, che *la lingua morde il Reale, sputando il Nome*. Per questo Lacan afferma che *«è la fonazione a trasmettere la funzione propria del Nome.»*⁴ In quel Seminario Lacan racconta in modo poetico il mito creazionista: «dopo il supposto

⁴J. Lacan, *Il seminario, Libro XXIII, Il Sinthomo*, Astrolabio, p. 73.

nominare da parte di Adamo, la prima persona a servirsene fu proprio lei [Eva], per parlare al serpente.»⁵

In questa strana e paradossale specie di «nominazione» - che non fa assolutamente di Lacan un nominalista - troviamo la mostrazione della struttura ternaria del nodo come conseguenza del designare il desiderio. Modulazione dal *Nome del Padre* al *Padre del Nome*, *designare il*, tuttavia, non è predicare il desiderio, ma crearlo in quanto *Ebenbild*, invariante nell'essere parlante. L'efficacia de *laliqua* è, quindi, di causare il buco del desiderio che sostiene il nodo e sospende la relazione sessuale come modalità possibile dell'esistenza. E qui è importante precisare ciò che Lacan chiama solidarietà determinante della struttura del nodo. Commento un passaggio molto complesso della Lezione 10 del Seminario XXI, nella quale Lacan enuncia quest'articolazione del desiderio con la struttura del nodo ternario:

«Non è qui che dobbiamo cercare, in quello che ci possiede, ci possiede come soggetto, che non è nient'altro che un desiderio, e che, inoltre, è desiderio dell'Altro, desiderio per il quale siamo alienati dall'origine? Non è per caso a quello che deve portare tale fenomeno, quell'apparizione alla nostra esperienza? Che, come soggetti, non è solo per non aver nessuna essenza, bensì per stare serrati in un certo nodo, ma anche come soggetto presunto che serra questo nodo; come soggetto non è solo l'essenza che ci manca, ossia l'essere, ma anche il fatto che tutto ciò che fa nodo ci ex-siste.»⁶

Allora, quello che Lacan sostiene è che noi siamo zimbelli [*dupes*] del nodo, e che non si ha soggetto se non parla. E *l'essere parlante* è un pleonasma, perché «*se non esistesse il verbo essere, non esisterebbe nessun essere*». L'essere, in quanto Reale, *ex-siste*. Nonostante ciò, c'è. C'è [il] dire, nella contingenza del discorso, che fa evento; dire che fa desiderio, permettendo di supporre un soggetto. C'è dell'Uno, sempre dispari. Da cui, per l'impossibilità logicamente implicita di raggiungere il due, possiamo trarne *il rifiuto del fatto che ci sia una minima armonia tra ciò che si situa nel godimento corporeo e ciò che lo circonda*. Da qui

⁵ Ibidem, p. 11.

⁶ J. Lacan, *Il seminario, Libro XXI*, op. cit., Lezione del 19 marzo 1974.

Lacan scrive nel nodo il paradosso del desiderio in quanto sessuato, quella parola che causa il malinteso dei godimenti, traendo la conseguenza strutturale del fatto che il Reale è ternario. Poiché il Reale borromeo, essendo 3, mostra che non c'è relazione sessuale, evidenziando *l'impasse inverificabile del sesso*.

L'impasse inverificabile del sesso - cioè i modi di godimento fallico e del non del tutto fallico, incommensurabili e *irrimediabilmente distinti* - è ciò che Lacan sostiene quando afferma la convergenza del nodale e del modale, includendo, al di là del necessario e del possibile, iscritti nel lato maschile, le modalità impossibile e contingente. Nel lato maschile, il sapere è taglio camuffato da chiusura, per fare in modo che l'uomo *abbandoni l'impossibile*. Tuttavia, il sapere inconscio è un insieme aperto, ossia, una classe paradossale che non si chiude. Da qui si comprende perché Lacan suggerisce che *non è il desiderio che presiede al sapere, è l'orrore* - e la sua passione corrispondente, la passione dell'ignoranza. Davanti alla quale ogni discorso scriverà la sua modalità di chiusura e negazione sistematica nell'apertura strutturale dell'inconscio non tutto.

Dall'orrore al desiderio inedito: la portata del nostro dire.

A differenza degli altri discorsi che producono la chiusura in un sapere universale, per l'impossibilità di sostenere i paradossi del desiderio, la pratica del discorso analitico iscrive, con la contingenza, un sapere nel luogo della verità «*non tutta*» dell'inconscio [*Unbewusste*]. Nonostante gli amori di Freud per la verità, potremmo proporre, con Lacan, che, contro l'opinione veritiera - quella ortodossa, il cui oggetto fa sì che non si percepisca che non c'è rapporto sessuale -, la psicanalisi offre *un dire veritiero*, modale e paradossale. Non *c'è la minima opinione veritiera, perché ci sono paradossi* - dirà Lacan nel Seminario XXIV. Perché se il Reale esclude il senso, non ci sarebbe senso se non bugiardo. Ma escludendo il senso, indica che esclude anche la menzogna.

Questa è la nostra questione clinica essenziale, come Lacan chiarisce nella Conferenza del 1977: *che la sessualità è interamente presa in quelle parole, questo è il passo essenziale. Ed è più importante di sapere*

che cosa questo vuole dire: l'interpretazione non pretende «il ciò che vuole dire», ma il fatto stesso del «che si dica».

Così, si cancella la differenza tra la verità e la truffa, poiché non può esserci La Verità come universale. Tuttavia non si pretende con ciò un relativismo della decostruzione, giacché le «*verità menzognere*» puntano tutte verso il reale del fatto che «*il godimento è la castrazione*», sebbene la castrazione non sia univoca. Ricordiamo la distinzione tra forma e struttura. La Psicoanalisi, quindi, rimuove il peso del senso. Al suo posto, pone il peso del reale, al quale, tuttavia, è impossibile accedere senza i sedimenti del linguaggio.

L'esperienza analitica porta allora a un'etica, la cui proposta è che possiamo essere ogni volta più *dupes* [zimbelli] del sapere inconscio aperto che sarebbe, alla fine, la nostra unica quota di sapere per usare l'espressione della *Nota Italiana*. Quel sapere *scorre nella scanalatura del dire veritiero*. Nelle belle parole di Lacan, parafrasando Joyce, si tratta di un deposito: *è un sedimento che si produce in ciascuno, quando inizia ad approcciare quel rapporto sessuale*.

Questa esperienza, tuttavia, può solo accadere ed essere sostenuta quando c'è dello psicoanalista. È per lo stesso aver *circoscritto la causa del proprio orrore di sapere*, e che da lì sia avvenuto il *desiderio dell'analista*, che si può operare da un discorso che agisca un *dire veritiero*. È per vie completamente accidentali, dirà Lacan, *che gli entrerà quello che fa tre, ossia il Reale*. Di qui l'omologia eccentrica, anche se imprescindibile, proposta da Lacan nel *Seminario XXI*, tra l'autorizzarsi da sé dell'analista, e l'autorizzarsi da sé dell'essere sessuato. Autorizzazione, evidentemente, che non accade fuori dal legame sociale, ossia, non senza altri. Ma ci sono cose, e da qui la radicalità qui sostenuta, *ci sono cose a livello di quello che emerge dal reale nella forma di un funzionamento diverso*.

Quando c'è dello psicoanalista, pertanto, si opera una forzatura che fa *passare il dire in quella frantumazione dell'essere grazie al quale egli fa i sillogismi*, bordegiando il Reale. Se *La Donna non esiste*, la proposta dell'esperienza analitica è quella secondo *la quale una donna, questo può*

prodursi quando c'è nodo. Produrre una donna, per uomini e donne, non è senza effetto nella relazione amorosa e nel legame sociale, perché implica operare con il sapere aperto dell'inconscio che non avanza senza circoscrivere il bordo del Reale.

Da questa circoscrizione si distacca l'etica dell'invenzione, dalla quale dipende l'audacia lacaniana di una pratica che non abbandoni l'impossibile. Il sapere in gioco, come esplicita Lacan nella *Nota Italiana: si tratta del fatto che non esiste rapporto sessuale che possa essere scritto.*⁷ E la verità, quindi, *serve solo per creare il posto da dove si denuncia quel sapere.* È pertanto dall'abbracciare quest'orrore di sapere, facendo fiorire il non tutto, che potrà sorgere un desiderio nuovo. Lì dove non c'è relazione sessuale, si crea quello che si può. Ecco qui la proposta lacaniana che sosteniamo: *inventare del (dal) sapere: Per ogni sapere è sicuro che c'è qui invenzione, è quel che accade in ogni primo incontro con il rapporto sessuale.*

Inventare dal sapere un significante nuovo, diverso dalla memoria, dal quale potrà sopraggiungere in modo irrimediabilmente paradossale, un desiderio inedito. Desiderio di sapere, originato dalla quota di sapere dell'inconscio non tutto, la cui apertura il discorso analitico rende accessibile.

Questa variazione del desiderio invariante è, pertanto, inedita e *dupe*. Si tratta di una variazione femminilizzante del desiderio, che propongo di generalizzare per il finale dell'analisi. Il desiderio inedito, così, è tributario della contingenza di un dire che fa evento. Evento che nomina una variazione possibile dell'invariante strutturale. Desiderio nuovo, ma paradossale, che si sostiene a partire dall'esperienza di una psicoanalisi che arrivi fino alla fine.

**Traduzione: Bernardino Sisti
Rilettura: Gaetano Tancredi, Diego Mautino**

⁷ J. Lacan, *Nota italiana*, in *Altri Scritti*, Einaudi, p. 2013: «...non c'è rapporto sessuale, rapporto, intendo dire, che possa essere messo in scrittura.»

Il desiderio, contro l'aspettato

Manel Rebollo

Nel quarto atto de *La Bohème*, Mimì giace sul divano e si lamenta: - Ho tanto freddo! Se avessi un manicotto! Non potrò mai riscaldarmi queste mie mani? Un nuovo colpo di tosse tinge la scena d'agonia ed è allora quando Musetta dà la sua doppia risposta. Da una parte, si toglie gli orecchini e dice a Marcello: Tieni, vendili e porta qualche cordiale, fa venire il medico. Dopo aggiunge: ascolta, forse sia l'ultima volta che esprime un desiderio, poverina; andrò io a prendere il manicotto. Verrò con te. Marcello le risponde: Sei buona, Musetta mia.

In un primo momento si tratta di prendersene cura della vita che si spegne nel suo corpo, per questo motivo Musetta rinuncia ai suoi orecchini, per trovare qualche medicina che dia sollievo. Ma c'è ne un'altra risposta che tiene conto di un altro tipo di richiesta. "Forse sia l'ultima volta che esprime un desiderio". Questo pensiero spinge Musetta ad accompagnare Marcello e cercare un manicotto per Mimì. Non si tratta soltanto di alleviare il freddo delle sue mani, ma dell'ultimo allito di vita dell'essere parlante, le sue ultime parole, quelle che ci confermano che in quel corpo abita un soggetto.

Desideriamo il desiderio dell'altro, pure lo rincorriamo, come prova della vita del soggetto. È quella vita nel campo del desiderio che predomina sulle vicissitudini della sua realtà biologica. Anche questo è un paradosso giacché nella scena diventa sempre più importante ottenere il manicotto per le sue mani che prendere il cordiale.

Paradosso è una parola di origine greca: παράδοξα è composta da due termini: παρά e δοξα. παρά, come preposizione, supporta molti significati, tra cui "al di là", "tranne" o "contro". δοξα è un sostantivo che può tradursi come opinione, credo, a quanto pare, ecc...

In castigliano usiamo il termine doxa per riferirci ad un sapere statuito come "doveroso". Ha connotazioni di legge e d'universalità. Così, ci si può collocare nell'ortodossia oppure nell'eterodossia, secondo ci si

orienti dall'opinione stabilita o si allontanano da essa. Non dobbiamo dimenticare che da $\delta\omicron\xi\alpha$ nasce anche il termine dogma, che in latino produrrà il verbo docere, presente nella docenza e nei dottori. Credo questa piccola passeggiata etimologica possa rendere l'idea che il desiderio va "*contro la doxa*," o meglio: la doxa, il dogma, la docenza, vanno contro il desiderio.

Il desiderio si articola nella parola, ma non è articolabile. Già questo primo paradosso rende l'idea della forma singolare che adotterà nei diversi termini dell'insegnamento di Lacan. Così mancanza d'essere costituisce uno dei suoi primi nomi. Il desiderio è la mancanza d'essere, oppure il nonessere.

Il desiderio introduce una mancanza nell'essere del soggetto, lo barra. Lacan si serve del termine tedesco *Dasein*, preso da Heidegger, per riferirsi a questa singolarità dell'essere desiderante. *Dasein*, tradotto come "*essere lì*" si oppone ad un essere permanentemente. L'emergere del desiderio nel discorso si presenta sempre in discontinuità, producendo l'effetto di "*contrariamente alle aspettative*". Freud aveva capito che nei lapsus, negli atti mancati, nei sintomi, si manifestava l'inatteso del desiderio sotto forma di "*ritorno del rimosso*".

Nell'ultimo capitolo del *Seminario VI*, Lacan pone una domanda:

"Il desiderio è o non è soggettività? Questa domanda non ha atteso l'analisi per essere formulata. È lì da sempre, sin dall'origine di ciò che possiamo chiamare l'esperienza morale. Il desiderio è al tempo stesso soggettività -ciò che sta al centro della nostra soggettività, quello che il soggetto ha più d'essenziale - e il contrario, ciò che si oppone alla soggettività come una resistenza, come un paradosso, come un osso / nucleo rifiutato, confutabile".¹

Questo commento contiene alcune questioni che mi sembra opportuno esaminare. Per cominciare, già non si tratta dei paradossi del desiderio, ma del desiderio in sé come un paradosso: "*Il desiderio si oppone alla soggettività come un paradosso*".

¹ Lacan, J: *Le Séminaire, livre VI:Le désir et son interprétation*.

Se il desiderio è soggettività, si intende che è la cosa più essenziale del soggetto, effetto del linguaggio come costitutivo della realtà dell'essere parlante. Ma, in ogni caso, si oppone anche alla soggettività a partire dalla sua dimensione d'oggetto a, di a/cosa, quel nucleo al cuore del soggetto che causa il suo dire ed è respinto come un osso. Sappiamo che nel Seminario sul desiderio Lacan preferisce Spinoza, "*il desiderio è l'essenza dell'uomo*", ad Aristotele, che esilia il desiderio dal campo dell'uomo per posizionarlo entro i limiti della bestialità. In qualche modo quest'opposizione coincide con i due lati del desiderio inclusi nella citazione di cui sopra.

Sebbene queste frasi fossero dell'anno 58', non possono che evocare la topologia, in particolare la figura dei due tori annodati, dove il nucleo di un toro è l'altro toro, che si trova sia al centro che nella sua esteriorità. Attraverso la serie dei diversi enunciati, l'essere parlante tenta di articolare il proprio desiderio, ma ci riuscirà soltanto attraverso l'inciampare in qualcosa, la acosa, che emerge contro ciò che si aspetta ed effettivamente, parla.

Nello stesso frangente topologico, credo si possa qualificare di "*moebiana*" la forma particolare del dire lacaniano, che utilizza sempre e con maggiore libertà l'equivoco, nel tentativo di trasmettere ciò che non può essere articolato in modo diretto e senza ambiguità. Non è tanto che non ci si riesca, il che sarebbe una questione di impotenza, ma di ciò che non è possibile dire per struttura: problema dunque, d'impossibilità.

Poniamo un esempio: "*Il desiderio e la sua interpretazione*", enunciato in francese, suona come "*Il desiderio è la sua interpretazione*". Si tratta quindi di una sola striscia fonica, una fascia sonora unilaterale, che avviene a livello del senso come con due lati: due effetti di significato diversi. Questa sovrapposizione, questa ambiguità fonetica, produce un effetto molto più potente della semplice sostituzione di un significante per un'altro. Tale tratto differenziale dell'interpretazione lacaniana, basata sul taglio, sul sottolineare l'equivoco e basta, ci risparmia l'interpretazione obsesivizante di natura esplicativa, sempre eccessiva e insufficiente, presente nella pratica psicoanalitica non lacaniana.

Quest'ultima fa doxa, produce effetti di docenza, e quindi di godimento. L'altra no, al contrario, si basa sugli effetti che produrrà nel soggetto quel taglio, quell'osservazione, che di solito è a sorpresa, "contro il previsto". Soltanto per gli effetti nell'altro conosceremo il valore di tale interpretazione. In questo senso, l'interpretazione, come viene elaborata nel grafo del desiderio, è un vettore che inizia con l'intervento dell'analista e finisce con l'effetto sull'analizzante, e comporta sempre in qualche misura, se una perdita di godimento, per lo meno di quello che ne deriva dalla semplice segnalazione di esso.

Una giovane si lamenta di non saper cosa fare di fronte ad alcune situazioni in cui il padre si comporta ripetutamente in modo per lei incomprensibile. L'altro giorno, le ha mostrato delle scarpe che aveva comprato, lei dice: Sì, ti stanno molto bene. La madre aggiunge: perché non comprare un altro paio per lei? La giovane risponde: no, non ce ne bisogno, grazie. Il padre insiste tanto per comprargliene, infine la figlia esplode dicendo: non le voglio e basta! Lei non sopporta il servilismo del padre, ma in realtà si rammarica della propria risposta altezzosa di fronte all'offerta. Avrebbe dovuto essere più affettuosa. Aggiunge in catalano, in lacrime: "*Semblo la loca del Paralelo*" [sembro la pazza del Paralelo], a cui rispondo: "*La pazza del para²... lelo?*". Ciò rivela un altro senso: "*Sembro la pazza del padre lelo*", da cui ottiene le sue risposte da "*pazza*" come un modo per coprire la "*stupidità*" del comportamento paterno. A quanto pare, preferisce sembrare pazza che vederlo lelo, il che potrebbe leggersi come l'avatar del desiderio dell'isterica: sostenere il padre.

Vediamo dunque in che modo il taglio come modello interpretativo introduce la dimensione del *sontido*³, ovvero, la generazione di senso in funzione degli effetti sonori. Questa caratteristica dell'effetto d'interpretazione si allinea con la concezione di *lalingua* come fondamenta dell'inconscio strutturato come un linguaggio. La struttura del linguaggio permette il gioco moebiano in cui si producono questi

2 Para. traduzione: per (prep.)

3 Sontido. Neologismo contenente i termini "*sonido*" e "*sentido*", tradotto "*suono*" e "*senso*".

passaggi di senso, come accade con il motto di spirito, aprendo il passo a nuovi sottinteso.

Il modo in cui opera questo passaggio di senso [*senzasenso*]⁴ è stato commentato da Lacan l'anno precedente, nel Seminario V: "*Le Formazioni dell'inconscio*", a proposito del motto di spirito. Si tenta di portare il soggetto su un determinato senso e quando egli si aspetta un qualche completamento dell'enunciato, si introduce invece un elemento inatteso che rompe con quel senso provocandone la caduta. È in questo intervallo senza senso dove si foggia un passaggio verso il nuovo, e grazie a questo meccanismo si produce la trasmissione di qualcosa attraverso il detto: un in più di senso che si può leggere come il desiderio articolato nella parola, ma non articolabile. Cioè, il motto di spirito può essere raccontato, ma non si può spiegare. "*Il desiderio preso per la coda*", titolo della piccola pièce teatrale che scrisse Picasso, penso esprima correttamente il modo in cui l'intervento dell'analista riesce a toccare qualcosa nel dire dell'analizzante, a condizione di intervenire *reson-hable-miente*.⁵ In alternanza a questa espressione possiamo situare la famosa "*automutilazione della lucertola, la sua coda lasciata cadere nella disperazione*"; così Lacan si riferisce al desiderio, riproducendo il rapporto del soggetto con l'oggetto perduto. "*Sventura del desiderio tra le siepi del godimento, un dio maligno che minaccia*", completa la citazione⁶

Ma se il desiderio dell'analista opera nel taglio, lo fa nella misura in cui la sua missione non è quella di completare la citazione, ma al contrario: si tratta di rendere incompleto l'enunciato, d'interrompere la confortevole e gioiosa soddisfazione del chiacchiericcio dell'analizzante. Così siamo in grado di capire il desiderio dell'analista nel suo atto, come opposizione al "*non voler saperne nulla*", passione per l'ignoranza che abita l'analizzante.

⁴ In francese, *pas de sens*, nella sua doppia accezione: passaggio di senso y mancanza di senso.

⁵ Neologismo in cui risuona il termine spagnolo "*razonablemente*", tradotto: ragionevolmente, ma lo contraddice: si tratta di *resón*, e non de la ragione. Si allacciano a questo termine altri due: *hable* e *miente*, tradotto: parli e mente (v. *Mentire*).

⁶ Lacan, J., "*Il Trieb di Freud e del desiderio dello psicoanalista*". In *Scritti 2*, Einaudi, Torino.

È la stessa logica seguita dalla procedura della passe che Lacan non ha esitato a paragonare con il motto di spirito. Il passant parla, dice ai passeur quello che pensa dovrebbe dire, e questi a loro volta racconteranno al cartello della passe ciò che hanno ascoltato. Ma l'effetto di passaggio non è tanto la precisione del racconto nella corrispondenza di un relato con un altro, ma gli effetti che si verificano tra i membri del cartello. Non è il sapere a decidere la nomina, ma piuttosto qualcosa che ha il carattere del nuovo, della sorpresa, pure del comico: un passo verso un senso nuovo. Anche qui quello che ne risulta va contro ciò che si aspetta. Non si tratta di fare una nuova doxa con gli insegnamenti della passe, ma piuttosto di scavare attraverso ciò che si ha prodotto come sapere, come docenza, come dogma. Dalla possibilità di introdurre l'insoddisfazione nella nostra Scuola e di riuscire a tollerarla, dipende in gran parte che la psicoanalisi possa continuare a servire.

Traduzione: Rosana Alvarez Mullner

Nominare il desiderio

Leonardo S. Rodríguez

Il desiderio oppone resistenza al parlare: le parole si rivelano impotenti quando cercano di catturarlo; tanto meno possono esse incarnarlo. Uno penserebbe che non formano una buona coppia. Ma, possiamo concepire al desiderio senza che appaia circondato per lo meno da alcune parole? Possiamo pensare in quei momenti di silenzio che valgono per mille discorsi e conversazioni, in quanto rivelano la tensione desiderante di una creatura umana. Ma il desiderio si perde nel silenzio a meno che lo precedano e lo susseguano alcune parole di coloro che desiderano.

L'incompatibilità tra il desiderio e la parola che Lacan postula in *La direzione della cura* (Lacan, 1966 [1961], 641) sembra essere in qualche modo bilanciata dal nominare: nominare propriamente nel senso di nominare, di aggiudicare nomi che sono "*propri*", o momenti cruciali che segnano l'itinerario e la direzione presunta del desiderio, così come il nome (o nomi) del soggetto desiderante, colui che assume la responsabilità per "*non cedere riguardo al suo desiderio*", come lo richiede l'etica della psicoanalisi.

Il nome proprio ha la sua storia nella filosofia e nella logica, e anche nella psicoanalisi da quando Lacan trova in essa un riferimento concettuale possibile per chiarire lo statuto e le funzioni del significante, degli elementi costitutivi dell'inconscio stesso, del meccanismo di identificazione e, sotto il titolo di *nominazione*, della triade freudiana costituita per l'inibizione, il sintomo e l'angoscia. (Lacan, 1975, 96; Freud, 1926d). Il nominare provvede le marche di identificazione che iscrive nel linguaggio e nella pragmatica del discorso concreto, la singolarità di oggetti e soggetti: *Louis Armstrong, Tokyo, Giove* e milioni di altri nomi designano esseri umani, città e pianeti unici, e quei nomi ci aiutano a *identificarli* (come si dice nella lingua comune) ragionevolmente bene, e a non confonderli con altri esseri umani, città o pianeti.

Questo riguarda la distinzione che G. Frege ha formulato originalmente tra *Sinn* (senso) e *Bedeutung* (riferimento), o (secondo Frege) le due modalità differenti del significato: la prima è il senso, inteso come “*modo di presentazione*” (questi sono i suoi termini), scelto tra altri modi possibili di espressione, che rappresenta delle qualità di quello di cui si parla; mentre il secondo (il riferimento) designa direttamente quello di cui si parla, un oggetto nel mondo, senza l’intermediazione stabilita dalla catena dei significanti. “*La stella mattutina è la stella serale*” è l’esempio che Frege propone e che diversi autori hanno citato frequentemente: il senso di “*la stella mattutina*” non è lo stesso di “*la stella serale*”, ma il riferimento è lo stesso. (Frege 1962). Frege riconobbe che il riferimento, che stabilisce un’associazione “*diretta*” tra un significante e l’oggetto designato che non richiede il legame con altri significanti, ad ogni modo deve collegarsi con altri significanti (attraverso il tipo di collegamento che abitualmente si denomina “*contesto*”) affinché risulti intelligibile. Se mai nella vita ho ascoltato il nome *Tokyo*, e in questo momento lo ascolto come una parola isolata, senza nessuna connessione discorsiva, è possibile che abbia l’intuizione che si tratti di un nome proprio, ma non potrò decidere se si tratta del nome di una persona, di un gatto o di un luogo nel pianeta. In realtà, infatti, si può usare la parola *Tokyo* per designare qualsiasi di quelle cose o altre, nel qual caso saranno i significanti adiacenti che permetteranno che chi ascolta (che è anche un essere parlante) capisca qualcosa circa quello di cui l’oratore parla.

Ma c’è una complicazione. Frege dice che le due espressioni (o presentazioni) differenti del suo esempio (“*la stella mattutina*” e “*la stella serale*”) hanno lo stesso riferimento, cioè il pianeta Venere. Un filosofo che si interessi su questioni ontologiche potrebbe discutere l’argomento di Frege e proporre, tra altre cose, che per il soggetto percipiente la stella mattutina e la stella serale non sono lo stesso oggetto, se si definisce all’oggetto con la considerazione dovuta alla posizione del soggetto per il quale l’oggetto è un’oggetto, e lasciando da parte il fatto che Venere non è una stella se non un pianeta, che forse non sia insignificante che si nomini a questo pianeta con un nome proprio “*prestato*”, il nome della

Dea romana dell'amore, il desiderio e la bellezza, e che nell'antichità non si pensava che la stella mattutina e la stella di sera fossero la stessa cosa. Per Frege il riferimento implica la "obiettività" dell'oggetto designato, questo è, la sua esistenza con indipendenza di qualunque soggetto. Quine, logico e filosofo del linguaggio, discusse questa nozione dell'obiettività, e mantenne quel che chiamiamo "obiettività" è di fatto intersoggettività, vale a dire, un accordo convenzionale tra soggetti, e non una proprietà che, nella costruzione della conoscenza, gli oggetti potrebbero possedere per sé stessi.

Ma magari possiamo dispensare dai dibattiti ontologici. Come psicoanalisti, tuttavia, siamo interessati ad arrivare a sapere qual è la naturalezza del nominare, quali sono le sue cause e i suoi effetti, e particolarmente quando si tratta di nominare il desiderio; ed è solamente in questo senso che sto qui considerando la questione del nome, il suo stato linguistico e la sua funzione nei vincoli sociali, questo è, nel discorso - nel linguaggio che si trasforma in qualcosa di vivo per l'azione degli esseri parlanti - e dentro il campo del discorso, più precisamente dentro il discorso psicoanalitico.

Lacan utilizzò le categorie di Frege. Il titolo di uno dei suoi saggi è *Die Bedeutung des Phallus, La significazione del fallo*, nel quale cercò di delucidare il riferimento (*Bedeutung*) del fallo in quanto significante (Lacan, 1966 [1958]). Christian Fierens -nel suo studio su *L'etourdit* di Lacan- indica che la concezione che Lacan ha del riferimento, non coincide con quella di Frege (Frege, 2002, 100-110). Mi permetto di aggiungere che questo è così perché l'esperienza analitica, che è una esperienza di discorso nella quale si usano nomi tutto il tempo, ha condotto alla questione della premessa "normale" che uno sa di quel che uno parla quando si aggancia nel discorso ed esercita la funzione di nominare. Il riferimento riguarda oggetti: oggetti *immaginari*, direbbe Lacan; oggetti della percezione la cui esistenza dipende della manipolazione di significanti, che appartengono a un ordine completamente differente delle cose *reali* (qui l'enfasi ricade sul termine "*reale*") alle quali quei significanti suppongono riferirsi. Quello che quegli

oggetti *sono* veramente non può dirsi di maniera definitiva sulla base delle percezioni che inducono e dei significanti che apparentemente li *ra-*
ppresentano [dal lat. *repraesentare*, comp. di *re-* e *praesentare*]. Per più che arriviamo a conoscere gli oggetti e per quanto meglio li nominiamo, quel che resta sconosciuto di essi prevarrà sempre.

Questo è pertinente in relazione alla distinzione concettuale che Lacan introdusse poco tempo dopo *La significazione del fallo*: quella che esiste tra l'oggetto del desiderio, preso questo nel senso della sua meta o "*mira*", e la *causa* del desiderio, l'oggetto *a*, che non ha posto nello schema di Frege.

Shakespeare ebbe una buona intuizione di questa distinzione. Dice la dolce Giulietta:

GIULIETTA: Il tuo nome soltanto mi è nemico. Tu saresti sempre lo stesso, anche se non fossi un Montecchi. Che cosa vuol dire la parola Montecchi? Non è una mano, o un braccio o un viso, né un'altra parte che appartiene ad un essere umano. Oh! Si un altro nome qualsiasi!

E seguono le famose righe:

Ma poi, che cos'è un nome? Forse che quella che chiamiamo rosa cesserebbe d'averne il suo profumo se la chiamassimo con altro nome? Allo stesso modo, Romeo, anche se non si dovesse più chiamar Romeo, chi può dire che non conserverebbe la cara perfezione ch'è la sua? Rinuncia dunque, Romeo, al tuo nome, che non è parte della tua persona, e in cambio prenditi tutta la mia.

ROMEO

Io ti prendo in parola. D'ora in avanti tu chiamami Amore, ed io sarò per te non più Romeo, perché m'avrai così ribattezzato. [Atto II, Scena II]

Gli amanti si nominano gli uni agli altri di maniere multipli, e così si ri-creano una e altre volte, come direbbe un altro grande poeta, Pablo Neruda, colui che sapeva circa i nomi e il nominare.

Agli psicoanalisti interessa molto le ricreazioni metaforiche, particolarmente quelle che inducono gli equivoci de *lalingua*. Roman Jakobson aveva già segnalato che il nominare, dare il nome a qualcosa, è il prototipo di ogni metafora, mentre la presenza di un significante

sostituisce alcune cose, e questa stessa operazione di sostituzione, produce un *plus* (valore aggiunto) di significazione (Jakobson y Halle, 1971).

Orbene; agli psicoanalisti interessa anche, e tanto, quel che fa sì che il profumo della rosa sia così gradevole: il godimento, che benché in qualche modo invade (come i profumi) le parole che lo *ra-ppresentano*, e benché costituisca una componente essenziale della operazione del nominare, *ex-siste* oltre i nomi ed il nominare.

L'atto del nominare è un veicolo del godimento. "*Cos'è che si è impossessato di me, dottore? Lei può dirmi che cos'è?*" L'analizzante suppone che c'è un nome per ogni cosa, e che ogni cosa ha il suo nome. Se soltanto potesse identificare e nominare i suoi demoni, egli crede, potrebbe addomesticarli, tale come il piccolo principe di Saint-Exupéry, che poteva addomesticare volpi e rose attraverso un legame che creava con loro, questo è, attraverso il discorso. (Saint-Exupéry, 1946)

Addomesticare le pulsioni: è impossibile, dice Freud in *Analisi Terminabile e Interminabile* (Freud, 1937c, 224-230). Quello che si è possibile è proporre un destino migliore per le pulsioni – un destino di *desiderio* – dentro il quadro del discorso psicoanalitico. Tale come il piccolo principe, che assume la responsabilità per chi addomestica (volpe o rosa), l'analizzante può allora essere interamente responsabile per il suo desiderio e il suo godimento, e forse non debba preoccuparsi esclusivamente per il nominare. Deve preoccuparsi di nominare se stesso come l'autore dei suoi atti, autorizzandosi ad agire in maniera da rispettare i desideri e i godimenti di altri.

Questa auto-autorizzazione che riguarda l'atto proprio è qualcosa che i nevrotici evitano. Sebbene esistono gli analizzanti che in ultima istanza interrogano il suo godimento e il suo desiderio, ci sono anche altri che evadono completamente la questione, dato che sanno molto bene che una domanda può avere la sua risposta, e che la conseguenza di una risposta può ben essere un atto, con quello che un atto implica: l'adozione di una posizione etica.

L'assunzione delle conseguenze etiche di un atto richiede un nominare propriamente (designare con un nome proprio): la dichiarazione di sé stesso come l'autore dell'atto. Questo è già qualcosa e, dipendendo dell'atto di cui si tratti, può essere qualcosa, e più che qualcosa, per un buon numero anche di altri soggetti. Ma sappiamo che il nome proprio, che identifica a un soggetto, non lo significa oltre la sua iscrizione nel registro degli atti umani. Un nome proprio può avere risonanze particolari – essere un Capuleto non è lo stesso di essere un Montecchi – ma l'essere parlante resta soggetto ad altre risonanze, e produce anche altre risonanze, come Giulietta dice a Romeo.

Se il nominare ci permette di ottenere un margine di certezza, l'atto stesso crea incertezza per il suo soggetto, per chi le opzioni del desiderio o l'angoscia, o ambedue, sono sempre aperte. Questo è consistente con il fatto che il desiderio ha una causa che nei migliori dei casi può essere circoscritta, ma alla quale non può essere dato un nome proprio. Quando questo sembra accadere (quando il desiderio sembra essere ben presentato da un nome), risulta essere ingannevole, come succede con tutte le cause perse la cui vacuità non si riconosce. Succede spesso che un analizzante, avendo guadagnato un po' di coraggio, ed essendosi provvisto con la miglior risposta ad una domanda circa i suoi demoni, dopo aver detto: *“È questo! Questo è quello che ha alienato la mia vita!”*, si rende conto che non è quello, non completamente, non in maniera decisiva. Quel che non vuole dire, come Lacan l'enuncerà, che l'interpretazione è aperta a qualsiasi senso: non lo è, il che significa che ci sono parole migliori di altre, in quel che si riferisce alla verità di ciò che si tratti. Questo è quel che la scoperta dell'inconscio finalmente comporta: il nominare, che include la nominazione-non-tutto, tentativo, del desiderio, è un inizio, una condizione necessaria per l'assunzione della responsabilità etica per il proprio desiderio; ma non è una condizione sufficiente, mentre la vita e il desiderio implicano paradossi che non sono riducibili ai paradossi nelle definizioni degli specialisti in logica. I paradossi, tale come li definisco i logici, si esprimono in termini universali o particolari, i termini che designano classi logiche e i membri

individuali di classi, ma non esseri parlanti o eventi singolari. Così, Bertrand Russell può arguire che non ci sono paradossi nell'enunciato "*Sto mentendo*" perché non ci sono contraddizioni veritiere. I paradossi che i logici interpretano includono contraddizioni che possono articolarsi nel discorso, mentre i paradossi del desiderio inconscio emergono quando si oltrepassano i limiti del discorso, quando l'incompatibilità tra il desiderio e la parola ci fa ricordare il profumo indomesticabile di una rosa.

Possiamo però parlare del desiderio dell'analista, o del desiderio della madre o del desiderio del padre, perché anche noi utilizziamo categorie universali. Questo è il prezzo da pagare per vivere nel mondo del linguaggio: possiamo solo riferirci al singolare mediante l'universalità del significante. Questo fa parte dei nostri obblighi in ciò che si riferisce al linguaggio.

Tuttavia, nel discorso concreto, parlare del desiderio dell'analista non ha senso a meno che il nostro enunciato si riferisca all'unicità di questo o quell'analista, non a un'entità astratta. Lo stesso si applica al desiderio della madre, al desiderio del padre e a qualsiasi altro desiderio umano. L'assegnazione dei nomi di classi di oggetti o eventi per quei desideri è l'unica maniera di identificarli. Questo nominare però, è solo un'indicazione del suo essere, la cui esistenza vivente sopravvive, e muore, oltre l'ordine imposto dalle parole.

Traduzione : Iris Santana

Riferimenti bibliografici

Fierens, C. (2002) *Lecture de l'étourdit. Lacan 1972*. Paris, L'Harmattan.

Fierens, C. (2012) *Le discours psychanalytique. Une deuxième lecture de L'étourdit de Lacan*. Toulouse, Erès, Point hors ligne.

Frege, G. (1962) *On Sense and Reference*. En M. Black y P.T. Geach (ed.) *Philosophical Writings*. Oxford, Blackwell, 56-78.

Freud, S. (1926d) *Inhibitions, Symptoms and Anxiety*. London, Hogarth and The Institute of Psycho-Analysis, *Standard Edition* XX, 77.

Freud, S. (1937c) *Analysis Terminable and Interminable*. London, Hogarth and The Institute of Psycho-Analysis, *Standard Edition* XXIII, 211.

Jakobson, R. and Halle. M. (1971) *Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances*. In *Fundamentals of Language*. Berlin, Mouton de Gruyter.

Lacan, J. (1966 [1958]) *La signification du phallus*. En *Écrits*. Paris, Seuil.

Lacan, J. (1966 [1961]) *La direction de la cure et les principes de son pouvoir*. En *Écrits*. Paris, Seuil.

Lacan, J. (1975) Le Séminaire de Jacques Lacan, *R.S.I. Ornicar?* 2, 96.

Saint-Exupéry, A. de (1946) *Le petit prince*. Paris, Gallimard.

Il desiderio acchiappato per....

Colette Soler

Riguardo alla questione dei paradossi del desiderio, bisogna misurare l'apporto proprio della psicoanalisi parallelamente alla letteratura e alla filosofia che se ne sono impossessati sin dalle origini.

Mi riferisco al desiderio acchiappato per la coda di Picasso, ma non per approvarlo. Per noi, non vi è alcun modo di acchiappare per la coda il desiderio, anche quando si tratta della coda che serve all'atto sessuale, poiché la nostra questione porta precisamente su che cosa la fa funzionare. Si sa che ciò non va da sé, essa fa i capricci e le è necessaria quella che chiamerei volentieri una coda gemella invisibile della quale crediamo di conoscere il nome...fallo, oggetto. No, ciò che mi ha fatto fermare è l'idea che bisogna afferrarlo il desiderio. Lacan, stesso, domanda come prenderlo.¹

È quasi la stessa significazione acchiappare e prendere a porre il desiderio nel registro paradossale di una presenza, ma...inafferrabile. Presenza a colpo sicuro «*il desiderio si constata*»², la sua virulenza, la costanza che confina con la volontà, ma anche i suoi cedimenti provati, fino all'abulia che si deplora. In ogni caso, però, questa presenza sfugge alla presa.

Vi sono delle immagini per dire questa fuga: furetto, spettro [*fantôme*] e, soprattutto quello che Lacan ha costruito nel corso del suo insegnamento per arrivare a beccarlo e a dargli il suo peso di reale.

Insomma, perché dobbiamo «*acchiappare il desiderio*»? Non parleremmo di acchiappare il godimento del sintomo, è il godimento che vi acchiappa e che fa evento di corpo. Dunque, il desiderio non sarebbe un evento, nemmeno l'evento di soggetto che potrebbe opporsi all'evento

¹ «*Bisogna prendere il desiderio alla lettera*». Jacques Lacan, *La direzione della cura*, in Scritti Vol. II, Einaudi, Torino, 1974, p.615.

² «*Noi non crediamo all'oggetto, ma constatiamo il desiderio e, dalla constatazione del desiderio induciamo la causa come oggettivata*». Jacques Lacan, *Il Seminario. Libro XXXIII Il Sinthomo 1975-1976*, Astrolabio-Ubaldini Editore, Roma, 2006; p. 35:

di corpo? Esso non lo è, in effetti, evento, se l'evento rileva di una contingenza che si oppone all'ontologia, come ha sottolineato, a giusto titolo, Alain Badiou, ed è una questione per quello che, con Lacan, diciamo del desiderio detto dell'analista come un desiderio nuovo. Ci ritornerò.

Da subito Lacan ha parlato dell'essere del desiderio, non del suo evento, un «*essere di non essente*», («*essente*», è il participio presente del verbo essere, il riferimento è a Heidegger), essere di non essente, inafferrabile pertanto, confondendosi esso con la metonimia di un soggetto di cui «*l'essere è sempre altrove*».³ Lacan, quindi, non ha affrontato il desiderio come evento di soggetto.

È in questo essere glissante che Freud tentava d'identificare l'inconscio, come desiderio inconscio? Era del nuovo rispetto a tutto ciò che aveva preceduto, questo desiderio al singolare, per ognuno tanto paradossalmente indistruttibile quanto evasivo, secondo il termine di Lacan all'inizio del seminario *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*. Euridice scomparsa appena apparsa. Ma Lacan, lui, era manifestatamente deciso a prenderla di corpo. Chi dunque? Non Euridice, ma Diana mentre sfugge ai cani. L'espressione «*presa di corpo*» era attuale nel XVII secolo e Diana è un altro rispetto a Euridice, no? E che non ha nulla di oltretomba.

Che avventura alla fine ciò che chiamerò la battuta di caccia di Lacan per afferrare questo inconscio-desiderio nonostante i suoi paradossi! La seguirò per un istante, molto condensato, poiché nella profusione di ciò che Lacan ha spiegato tiro solo questo filo del desiderio, e non posso che ricordarne i progressi concettuali. Essi non sono, d'altro canto, semplicemente cronologici. Seguo questa pista perché permette di ordinare ciò che ciascuno oggi ricorda su questa questione.

Essa ha inizialmente partorito, lo si sa, il nome di struttura, struttura di linguaggio, che permette di situare il posto del desiderio inconscio nella parola. Era logico perché non c'è altro atto che di parola

³ «È così che il soggetto si trova ad essere, e, soltanto per l'essere parlante, un essente il cui essere è sempre altrove, come il predicato ci mostra». Jacques Lacan, *Il Seminario. Libro XX Ancora 1972-1973*, Einaudi, Torino, 2011; p. 136.

nella psicoanalisi. Questo posto, conosciuto da tutti i lettori di Lacan, è quello del significato, precisamente dell'interdetto, del fra i [*inter*] detti in cui Lacan dà un nuovo alloggio al rimosso freudiano, così scrive il grafo del desiderio. Speranza quindi di prenderlo attraverso l'istanza della lettera quel significato. «*Bisogna prendere il desiderio alla lettera*».⁴La lettera che non scivola, ma si combina, metafora e metonimia, venute da Jakobson e con le quali Lacan ha tentato un tempo di ordinare sintomo e desiderio. Sì, ma prenderlo alla lettera non dice che cos'è, non va inoltre più lontano della...svista e lo lascia per l'appunto «*incompatibile con la parola*»⁵, ovvero impossibile da dire. Desiderio è il nome di ciò che è indicibile nella parola e che, tuttavia, è una presenza dinamica, un principio di azione, di conseguenza e spesso, incontrollabile, sia nella parola che al di fuori di essa d'altro canto, come si dice, nella vita, lì quando si tratta di render conto di questa potenza, l'istanza della lettera dichiara forfait, essa non fa che veicolarla, dandole il suo posto.

Allora, occorre che l'avventura continui e che Lacan dica, siamo nel 1970: «*La struttura è effetto di linguaggio*».⁶È altra cosa rispetto alla struttura dell'istanza della lettera, è la costruzione dell'oggetto *a* ad innestarsi qui, l'oggetto come mancanza che fa la causa del desiderio e che rende ragione della «*potenza della pura perdita*»,⁷ che Lacan ha nominato a partire da *La direzione della cura* come risultato, diceva, della «*tendenza ferita*» dal linguaggio- da distinguere già dal solo effetto di mancanza a essere del linguaggio.

L'ipotesi propriamente lacaniana, formulata alla fine di *Ancora*, iniziava qui. Con questa elaborazione Lacan formula la «*ragione*» dei paradossi del desiderio, poiché essi attengono allo iato tra la causa che lo genera e gli oggetti che ha come mira, fenomenologicamente molto diversi. Evidentemente, non appena si dispone della loro ragione, i paradossi del desiderio perdono del mistero che faceva la loro attrattiva

⁴ *La direzione della cura*, op. cit. p. 615.

⁵ *Ibidem* p. 637.

⁶ Jacques Lacan, *Radiofonia*, in *Altri Scritti*, Einaudi, Torino, 2013, p.404.

⁷ Jacques Lacan, *La significazione del fallo*, in *Scritti*, in *Scritti Vol. II*, Einaudi, Torino, 1974, p.688.

e su cui ci si poteva intrattenere a fare letteratura e, anche letteratura analitica di cui Lacan ha prodotto degli ampi e notevoli frammenti. Tuttavia, se la causa genera il desiderio come indistruttibile, lo lascia indeterminato, non dice ciò che esso vuole. Non è la fine della caccia. D'altronde Lacan nomina l'oggetto *a* «la causa primaria del desiderio», ve ne deve essere, dunque, una seconda e c'era da aspettarsi il passo in cui Lacan avrebbe posto anche la sostanza dell'oggetto... preso di mira che può donare al desiderio le sue forme determinate mentre la sola causa lo lascia indeterminato.

Per farlo occorre la giuntura tra «*l'effetto di linguaggio*» e gli effetti di discorso effettivamente mantenuti. Con i discorsi la questione diviene la seguente: dove collocare il desiderio nella struttura dei discorsi che è un ordine di linguaggio? Si può rispondere con ciò che si sa già: là dov'è scritto il soggetto barrato rappresentato dal significante. Non è falso e vi sono delle indicazioni di Lacan in questo senso, ma ciò maschera che con la struttura dei discorsi c'è un salto, che sarà chiaro, bisogna ben dirlo, solo due anni dopo, con la frase inaugurale dello *Stordito* e il suo congiuntivo: «*Che si dica resta dimenticato...*» conoscete il seguito della frase. Fine radicale con questa frase della pretesa ontologica, anche dell'ontologia della mancanza a essere, si percepisce? Ne è la fine perché chi vorrà predicare ancora sull'essere, fosse Heidegger o qualche psicoanalista che tiene all'essere di mancanza del soggetto desiderante, avrà già ricevuto la risposta del pastore alla pastorella, che lo sappia o no, ed essa si enuncia: «*Tu l'hai detto*». Ora, il dire come atto di enunciazione non è dell'Altro, il dire è evento, «*solo testimone dell'esistenza*»,⁸ non dell'essere, contingenza radicale dissimulata dietro a «*ciò che si dice*». Questo dire non si può mancare d'interrogarlo sulla propria mira, detto altrimenti, sul desiderio che lo sostiene. Domandare come nella storia ebraica: «*Perché tu mi dici che...*» è ben differente che domandarsi «*Che cosa mi dici?*»- cosa che si fa generalmente nella psicoanalisi, sebbene Freud, contrariamente ai rimproveri che Lacan gli ha indirizzato, fosse

⁸ Jacques Lacan, *Postfazione al Seminario XI*, in *Altri Scritti*, Einaudi, Torino, 2013, p. 504.

passato aldilà con la presa in conto della ripetizione. Con questo, il desiderio è spostato dal fra i detti [*l'inter des dits*] a ciò che fonda il dire ex-sistenziale, e di colpo l'interpretazione ne è capovolta, ossia sovvertita. Lacan lo esplicita nella *Post-fazione al Seminario XI*, sei mesi dopo *Lo Stordito*. Non è più al tra i detti che essa mirerà. Nella parola, cito, «*non è ciò che essa dice*» che è da interpretare, è che la si dica, l'evento del suo dire. Ciò sarà di conseguenza un'interpretazione che evita l'ontologia, anche quella della mancanza a essere. Lacan lo dice in modo divertente nell'ultima frase, un'interpretazione che cito: «*...eviti l'onto-attento Toto!l'onto-, anzi l'onto-tautologia*».⁹ Ecco che Lacan, rivolgendosi a Toto, Toto in francese è il nome dell'eterno scolaro, lo avverte dell'anti-ontologia dell'interpretazione del dire, che è l'unica a evitare la tautologia, la quale dice generalmente: l'essere è, e, nel nostro vocabolario, l'essere di mancanza di desiderio è mancanza.

Questa interpretazione nuova del dire non può che appoggiarsi su un'altra funzione da quella della parola, per il fatto che il dire ex-siste all'istanza della lettera, e Lacan farà appello alla funzione dello scritto, di ciò che si scrive. Cito: «*l'oggetto a..., è il binario su cui giunge al plusgodere ciò in cui si abita, anzi, si rifugia la domanda da interpretare*».¹⁰ Grazie a quest'oggetto il desiderio che abita il dire della domanda è diretto verso il più di godere. Vale a dire che il desiderio è orientato verso il reale di un godimento. E non c'è eccezione al riguardo, soltanto, all'occasione, misconoscimento, ed è anche vero, diverse configurazioni possibili. Ecco infine situato, sotto la varietà degli oggetti diversi dell'appetito, oggetto sessuale incluso, la funzione dell'oggetto che non manca, l'oggetto sostanziale, l'oggetto godimento. Oserei dire, la causa seconda?

⁹ Ibidem p.504

¹⁰Ibidem p.503

In *Radiofonia* Lacan l'aveva collocato nella metonimia di linguaggio [*langagière*¹¹] del godimento, là egli precisa è, «stanza-di-sotto»¹², sostanza da cogliere nell'effetto di scritto o di «erosione» [*ravinement*] del dire della domanda.

Altre elaborazioni sulla funzione dello scritto, e soprattutto della lettera, verranno in seguito, ma mi fermo, perché a partire da qui diventa esplicito che il desiderio è impensabile senza questo reale, non solo il reale che la logica dimostra tramite l'impossibile che appartiene al simbolico, ma anche quello sostanziale del godimento, questo altro reale, fuori simbolico. Quindi, non resta più che scriverlo come una delle tre consistenze del nodo borromeo, introdotte l'anno dopo, alla fine di *Ancora*.

Il tempo dell'esposizione mi ha imposto notevoli riduzioni, me ne scuso, bisognerebbe sottolineare inoltre che, se si leggesse in una prospettiva retroattiva, si vedrebbe bene, dalle note di Lacan a margine delle sue elaborazioni centrali del momento, che esse indicano come da già un pezzo egli fosse in cerca di questo reale, *looking for* direbbero gli inglesi e, tanto più che si dedicava a elaborare ciò che ne è la tesi preliminare: il suo simbolico.

Impossibile situare un desiderio senza il nodo borromeo dirà egli, dunque. Ora, il nodo borromeo suppone il dire che egli nomina *sinthomo*, il desiderio-dire o l'Un-dire che, producendo il nodo, fonda ciascuno come «Unarità» borromea nella quale (a), l'oggetto-mancanza e l'oggetto non-mancanza possono ricongiungersi. Qui si aprirebbero tutte le questioni che Sidi Askofaré ha introdotto, ma ciò che sottolineo è che con il dire che fa nodo, il qualche due [*le quelque deux*] del soggetto del desiderio non è l'ultima parola e che si può concepire di convocare un desiderio evento, origine, che non è dell'Altro e, che può fissare un metabolismo stabile di godimento.

¹¹ [N.d.T.] cfr. la seguente nota di traduzione in *Televisione*: «di linguaggio: langagier. Termine usato spesso da Lacan, in cui è presente anche il senso di bavard, chiacchierone o linguacciuto, ma spostato sul langage piuttosto che sulla parole.» (*Radiofonia Televisione*, Einaudi, 1982, p.103).

¹²[N.d.T.] cfr. nota *Post-fazione al Seminario XI*, op. cit., pag. 504: [*Stance-par-en-dessous* richiama *substance*, «sostanza», ma anche *stance*, «strofa»].

Il desiderio preso per il nodo borromeo, dopo il desiderio preso alla lettera e il desiderio preso per la causa primaria, che l'una e l'altra, la lettera e la causa, lasciavano imprevedibile, questo desiderio preso per il nodo borromeo, dunque, mi è parso infinitamente più propizio di ogni altra elaborazione sul desiderio come desiderio dell'Altro per pensare la realtà del nostro mondo, con la gamma di questi godimenti multipli e tanto spesso fuori legame sociale che gli analisti deplorano adesso, e che Lacan stesso ha imputato agli effetti della scienza.

Prima, nel momento stesso in cui Lacan pensava il desiderio come il tra i detti, aveva già sottolineato che per essere causato come mancanza non era meno fissato nel fantasma come una costante eventualmente ribelle, alla quale egli dava allora lo statuto di reale. *Un bambino viene picchiato* o s'infligge qualche disgrazia a Justine...Ma era una costante di godi-senso, in due parole, restando così nella dipendenza dall'Altro. Il problema che rimaneva era di sapere come un desiderio può venire a funzionare in una vera separazione dall'Altro [*d'avec l'Autre*], non necessariamente rassicurante nella sua assicurazione.

Che lo si possa, lo si constata, certo non nell'analisi per ragioni di dispositivo, ma ne *L'uso del mondo*. Riprendo il titolo di Nicolas Bouvier che mi piace molto. Sottolineo, tuttavia, riserva, non converrebbe idealizzare ciò che si chiama desiderio deciso. Può essere perfettamente banale e poco creativo, e anche meno cupo di quelli che ho appena citato, come nel film di Fellini *Amarcord*, in cui l'anziano uomo rifiuta caparbiamente di scendere dall'albero e urlando ripete: «*Voglio una donna*». Questo suona diversamente da voglio uno smartphone, ma....

Come un desiderio si può uguagliare in qualche modo ad una volontà che separa radicalmente i vacillamenti del linguaggio e l'enigma dall'Altro? Il desiderio non è la volontà certo, perché divide a differenza dalla volontà, ma può avere la stessa determinazione. Coloro per cui, dunque, il desiderio è «*instabile e incerto nella sua problematica*», come Lacan diceva dei nevrotici, non possono nemmeno immaginare che esso possa essere assicurato e senza che si sia in diritto d'incriminare la perversione, addirittura la psicosi- che sarebbe solo difesa segregativa

contro le figure della determinazione. È che amano il loro desiderio come se stessi, piuttosto che i loro sintomi di godimento, ed è una scelta.

Quando c'è il nodo borromeo, dire nodale, l'alternativa tra il reale e il desiderio, tra il godimento e la causa sulla quale abitualmente funzioniamo, non è più sostenibile, non più dell'idealizzazione della mancanza. Certo, godimento e desiderio differiscono. Una mancanza è una negatività, e dinamizzante, un godimento una positività, e fissante, non è tutt'uno, ma lungi dall'escludersi, quando il dire fa il nodo, collaborano, si affiancano. Ad uno il «*il binario*», all'altro la destinazione, è la *Posfazione* a dirlo; o meglio, ad uno il buco, all'altro il tappo e questa volta è la *Prefazione all'edizione inglese del Seminario XI* che lo dice.

Allora che cosa dire sulla comparsa di questo desiderio specifico che si dice dell'analista?

L'ho detto, il desiderio come effetto non è evento, ma il desiderio che supporta il dire è tutto il contrario di un effetto, è evento e come tale indeducibile. Che insista o che faccia difetto, è fuori programma, esistenziale e, quindi, ribelle alla previsione. Questa distinzione del desiderio effetto e del desiderio origine Lacan l'ha applicata al desiderio dell'analista. Fino allo *Stordito, Proposta del '67* inclusa, l'analisi spinta fino al suo punto di finitudine si supponeva producesse l'attitudine all'atto che fa l'analista, che egli se ne avvalessa o no. Questo situava l'analista autorizzantesi da sé come un effetto prevedibile dell'operazione analitica poiché con l'analisi compiuta, giunta al suo punto di finitudine, dovrebbe saper essere oggetto, *sicut palea*.

Poi cambiamento: con *La nota italiana*, fino alla *Prefazione all'edizione inglese del seminario XI*, ultimo testo sulla passe -di cui disponiamo purtroppo solo dopo il 2001 con la pubblicazione degli *Altri Scritti* - che permette di situare ciò che io chiamo una «*analisi orientata verso il reale*»¹³ altrettanto che per il desiderio, Lacan corregge: l'emergenza dell'analista è un evento, non soltanto un effetto. La produzione di un analista suppone certo che egli sappia essere un rifiuto,

13 Colette Soler, *Lacan, l'inconscio reinventato*, Franco Angeli, Milano, 2010.

ma suppone anche qualcosa di più: una risposta contingente dell'analizzato che non è un prodotto del discorso analitico, ma una risposta possibile e solamente possibile, a ciò che gli ha svelato la sua analisi. Questa risposta di cui Lacan ha indicato il colore d'affetto, da dove sbucca? Non sarebbe da situarsi altrimenti che nel registro di una scelta etica, ma di un'etica anch'essa contingente che è il dire. «*Saper essere un rifiuto*» non basta.

Idealizziamo l'etica, ma se l'analista che ex-siste è il prodotto di un'opzione che non è semplice effetto dell'analisi, ebbene, la cosa non è affatto rassicurante per la perennità della psicoanalisi, perché la sospende alla contingenza di questo evento, in modo altrettanto considerevole che alle congiunture dell'epoca. Concretamente ciò vuol dire: nessuna previsione possibile dell'analista, né nella cura, né nella politica istituzionale. Non si può più prevedere l'analista dalla sua analisi, che non lo rende che possibile, che non si può nominarlo. Una politica d'estensione della psicoanalisi, che moltiplica il numero degli psicoanalisti che «si dicono tali» è possibile, attualmente essa è al culmine d'altronde in tutte le correnti della psicoanalisi, e sarebbe angelico trovarla da ridire, ma nessuna politica e neanche alcuna «*poletica*» [«*poléthique* »], secondo il neologismo proposto da Lydie Grandet, saprebbe pianificare questo evento. Siamo dunque ridotti a fare affidamento sulla buona sorte e a dire, come Lacan in *Televisione*, che bisognerebbe che non fosse soltanto per alcuni quest'evento dell'analista ex-sistente all'Altro e talvolta abbastanza ex-sistente per correre il rischio dell'istorizzazione nel dispositivo della passe.

Traduzione *Celeste Soranna*

L'ENIGMA DEL DESIDERIO: UN PARADOSSO FONDAMENTALE

Juan Manuel Uribe Cano

*“Che Dio mi aiuti nella ricerca della verità
e mi protegga da chi l'ha trovata”.
Antica preghiera inglese (Anonimo)*

Forse niente di più trattato dal sintagma lacaniano: “*Il desiderio è il desiderio dell'Altro*”; si arriva anche a pensare e, perché no, ad attuare sotto la certezza dello stesso. Proprio come Lacan ha segnalato, però, forse dietro questo sintagma sfugga “*qualcosa*” che fa la sua presenza nella clinica stessa, nello specifico nella clinica delle nevrosi.

Che il desiderio se definisca in relazione ad un oggetto è metterlo sempre nell'ordine di una mancanza, di un impossibile, come è stato comune intenderlo; da questa logica, quel desiderio acquisisce la forma del paradosso di Zenone, tipico ampiamente lavorato in logica, filosofia ed altri rigorosi saperi.

A partire da questo paradosso si può mettere in opera una *praxis* con piena sicurezza che la apprensione dell'oggetto sarà un impossibile, e come tale sostenere che il desiderio è una mancanza, in conseguenza, una mancanza nell'Altro, dove la dialettica paradossale ci dice che ciò che manca all'Altro è ciò che desidera l'uno di questa dialettica ... In altre parole, si potrebbe pensare che quello che desidera un *parlessere*, è quello che l'Altro della fondazione umana —in questo caso la lingua materna incarnata, la maggior parte delle volte nella funzione Madre— ci impone dal suo volere e prende la forma del numero successore nelle matematiche, sempre uno in più o in meno.

Tuttavia, forse è necessario riscattare una distinzione che Lacan realizza —anche se non lavorata in maniera ampia— per ubicare con maggiore certezza il problema della domanda e il desiderio di quell'Altro nella clinica della nevrosi. Proviamo a sostenere che esiste una differenza

tra l'A e l'Altro. Differenza che si fa necessaria per un *parlessere* nella misura in cui la psicoanalisi e la sua clinica si dicono strutturali. Confondere l'A con l'Altro implica sostenere, tra altre cose, che una cura termina con la separazione dall'Altro, con un modo della disalienazione, che porterebbe il soggetto umano alla sua sparizione.

Il primo, l'A, è il luogo per antonomasia nel quale riposa la batteria significante, il "*tesoro dei significanti*" e potenzialmente la totalità del simbolico, inteso come quello che c'è dapprima, con e dopo l'effimero, un'affermazione logica non circoscritta all'ordine dei lignaggi o della generazione. In questo senso, l'A è un posto, quello del simbolico, luogo vuoto nel quale si gioca la verità dell'atto parola dell'Altro, è quello che si convoca sempre come terzo nella dialettica di un'analisi.

Allora, l'Altro si definisce e chiarisce nella misura in cui è un soggetto parlante; soggetto che incarna il posto, A, da dove il soggetto riceve il suo proprio messaggio. Solo un soggetto umano può incarnare quel posto come agente della funzione, e come tale un "*soggetto di*", in senso rigoroso. Questo soggetto, Altro, prende la funzione di trasmettere la lingua materna, definitiva in tutto l'ordine dell'eredità e della legge morale; questo comporta che con molta facilità si confonda l'A con questo soggetto che incarna e incarnò quel posto. Lacan ci avverte: "[...] *il soggetto che è portato ad occupare in modo reale il posto dell'Altro, e cioè la Madre*".¹ L'A e l'Altro sono, quindi, funzioni che nell'ordine della sincronia operano per un soggetto come complete e onnipotenti e, allo stesso tempo, come castrate e incomplete.

Ne consegue, dunque, che l'Altro è al contempo soggetto e non soggetto, che non può esserci Altro senza un soggetto che l'incarni, ma che una volta incarnato non potrà mai esserci coincidenza tra un soggetto e il posto dell'A.

Ascoltiamo Lacan, chi sostiene che:

"L'uno, connotato A, è il luogo del tesoro del significante, il che non vuole dire del codice [...]. Per essere possibile, la quadratura

¹ Lacan J., *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, in *Scritti*, Vol. II, Giulio Einaudi, Torino, 1974, p. 816.

di questo cerchio non esige altro che la "completezza" della batteria significativa installata in A, che simbolizza allora il luogo dell'Altro. Dal che si vede che questo Altro non è che il puro soggetto della moderna strategia dei giochi, e come tale perfettamente accessibile al calcolo della congettura, mentre il soggetto reale, per regolare su di esso il suo, non deve tener conto di nessuna aberrazione cosiddetta soggettiva nel senso comune [...], ma solo dell'iscrizione di una combinatoria la cui esaurizione è possibile.²

Si può intendere l'A come ciò che abilita che un simile messo nel suo posto e segnato dal significante della donazione si costituisca nell'Altro implicato nell'identificazione immaginaria, fino al momento in cui ci disponiamo all'assunzione del più proprio di sé... il desiderio proprio. Al poter effettuare questa differenza e la sua operatività nella sincronia, al mettere in rilievo l'articolazione logica, si può sostenere che A è il posto dove esso parla e desidera, altrimenti si confonde l'esso che parla e desidera con la domanda dell'Altro incarnato.

In entrambi i casi, sia in A come nell'Altro, la sbarra si constata; tuttavia, nel senso più radicale si può pensare che la seconda sbarra produce nella nevrosi una confusione tra la domanda e il proprio desiderio. Anzi, si può sostenere che all'entrata in analisi di un nevrotico, quello che si ha per desiderio dell'Altro non è altro che la sua domanda; domanda che ordina fare, lavorare in pro della soddisfazione della stessa, senza poter ammettere l'avvenimento del proprio desiderio. Si può quindi sostenere che non si sta tanto al servizio del desiderio dell'Altro, ma piuttosto nell'ordine della domanda. Anelito di domanda, domanda di domanda dell'Altro, ma non all'ordine del desiderio di quell'Altro, giacché il desiderio soltanto può desiderare desiderio e se è assente, spostato, sacrificato nel *parlessere*, non può essere che stia alla sua discrezione.

Due cose ci sono ancora da chiarire: la prima si relaziona con il desiderio definito dall'impossibilità di prendere un oggetto che soddisfi la sua potenza desiderante. Da questa prospettiva, il desiderio che non raggiunge l'oggetto ci si costituisce in un paradosso, allo stile dell'impossibilità di raggiungere quello che sta nell'orizzonte della

² *Ibíd.*, p. 808-809.

fondazione, cioè Achille cercando di sorpassare la tartaruga, al miglior modo del paradosso di Zenone; la seconda è pensare nella mancanza che s'inscrive nella parola, effetto della marca significante nell'essere del parlante, in quell'Altro che mi storicizza, in quell'Altro che marca all'essere marcato per l'effetto della barra in A.

L'oggetto del desiderio dell'Altro non è confondibile con la sua domanda per il soggetto

Sostengo, di conseguenza, che si nasce alienato e diviso per il significante emerso da A, e non per il desiderio dell'Altro... Anzi, si potrebbe sostenere, in senso strutturale, che soltanto nella misura in cui uno si aliena nell'Altro è che si può alleviare qualcosa di questa divisione e di questa alienazione strutturale al significante della donazione. Nella clinica della nevrosi, quindi, si confonde la domanda con il desiderio. Questa domanda che si cerca di rispondere e soddisfare, distribuita in maniera tale che nell'isteria si disfa nella nullità dell'essere: non essere niente per far sì che l'Altro sia tutto; e nell'ossessione si nega l'essere e il desiderio per dirsi di essere tutto, e come tutto vedersi costretto alla domanda di quell'Altro, dimette il suo desiderio e l'oggetto stesso, che gli farebbero qualcosa proprio di sé. Rispettivamente: nell'isteria al farsi l'oggetto, donazione di sé che attende per constatare la divisione nell'Altro, e nell'ossessione farsi l'individuo, tutto di sé auto percettivo e sintesi di tutto il possibile, vale a dire uno io al modo kantiano, lascia l'uno e l'altro nella posizione di schiavo della domanda dell'Altro.

Soltanto quando il fantasma sotto transfert diviene dalla domanda al desiderio, si può considerare che qualcosa di più proprio si fa potenza nella nevrosi, di sorte che il paradosso del desiderio è essere scambiato con la domanda dell'Altro.

L'enigma del desiderio è ubicato nell'ordine dello strutturale. È così come si confonde con meridiana chiarezza il momento fondante della causa con la ricerca incessante dell'oggetto che colmerebbe l'essenziale desiderare.

Diciamolo quindi: nella causa del desiderio si pone la mancanza che si dice nel significante della donazione di A. La causa del desiderio è questa mancanza strutturale che a sua volta sbarra in modo inesorabile l'essere parlante e abilita l'esistenza di quell'Altro, Altro che porrà la legge della morale ed esige amare al padre e alla madre come precipitato superegoico.

Ora bene, si dice che è per l'oggetto che si causa la mancanza in A, seguendo Lacan, ma, quale oggetto raffilare in questa operazione strutturale, come nominarlo? Perché esso non si trasformi in mantica, in enigma con il quale se la vede dal novello fino il più esperto nella clinica, alcuni per chi la verità si occulta per i restanti mortali, mentre per loro è ragione di ovvietà, in una petizione di principio, cioè, per ubicare nella sua giusta dimostrazione l'esistenza di quell'oggetto che Lacan chiamò "a" piccola.

Quell'oggetto della causa del desiderio non è altro che la mancanza stessa giocando nell'incompletezza e l'insoddisfazione originale strutturale. Il nome di quell'oggetto è "mancanza", costituendo l'enigma del desiderio nel suo senso primario, vale a dire, desiderare una mancanza che per necessità e per definizione non è possibile afferrare perché manca nella sua propria nominazione. Oggetto che una volta costituito il desiderio passa a essere l'oggetto del suo desiderare senza poter catturarlo mai. Il desiderio, che desidera desiderare, cerca di catturare quello che lo causa: la mancanza, che costituisce il cuore della funzione del desiderio, cioè, il desiderare enigmatico che abita ognuno dei *parlesseri* e costituisce il cuore dell'essere e il paradosso stesso di tutto quello che si scriva come segno fantasioso della totalità e l'oggettività.

La "*mancanza-oggetto*" sarà quindi ciò che corrisponde ad A come causa del desiderio propriamente umano, che umanizza e si lega al *phi* maiuscolo facendo della castrazione il risultato di tutto il divenire desiderante, cioè umano.

Per finire, sostengo che nella clinica strutturale della nevrosi —che potremmo chiamare attuale— soltanto si inizia un processo di cura

quando il soggetto lascia la sua posizione di perdita in riferimento alla domanda dell'Altro e fa, sotto transfert, che avvenga nel suo fantasma l'oggetto, il suo oggetto, che lo abiliti per vedere, ascoltare o vivere quello che si dice, si parla e desidera come il più proprio dall'Altro incarnato in A.

Traduzione: Maria Cristina Barticevic
Rilettura: Diego Mautino

L'amore e il desiderio

Agnès Wilhelm

Il desiderio non è l'amore. Ha un ancoraggio pulsionale quando l'amore è un fenomeno del soggetto, una «*passione dell'anima*».

Uno psicoanalista deve al tempo stesso orientarsi abbastanza da distinguere nella loro struttura amore e desiderio (così confuso da tutti), e tuttavia, non erigere alcuna figura della loro articolazione in un modello da raggiungere. Analizzare non è, né rettificare, né orientare.

Amore e desiderio sono certo compatibili, ma possiamo constatare con Freud che la corrente tenerezza e la corrente sensuale non si congiungono sempre, in altre parole, che amore e desiderio possono disgiungersi ovvero ignorarsi. Il rapporto tra amore e desiderio non è necessario, né costante.

1. In che modo il desiderio si articola all'amore ?

È primario o prodotto? Che cosa lega amore e desiderio? Perché questo si slega?

Il desiderio è articolato alla pulsione, o piuttosto bisogna dire alle pulsioni, sempre parziali e frammentate.

Il desiderio sessuale è una delle modalità del desiderio, ma bisogna riconoscere una dimensione/origine sessuale ad ogni desiderio, in particolare al desiderio di sapere. (Cercando delle risposte all'enigma del sessuale, i bambini elaborano delle teorie. Queste teorie rimosse costituiscono un nodo che è la fonte di ogni spirito di ricerca e di ogni desiderio di sapere).

Il desiderio non è la domanda.

Se «*..Amore domanda amore. Non cessa di domandarlo. Lo domanda... ancora.*»¹, il desiderio non domanda , né si domanda. È

¹ Jacques Lacan, *Il seminario. Libro XX, Ancora*, Einaudi, Torino, 2011, pp.5-6.

incompatibile con la parola. Eppure proviene dall'Altro, si origina nell'Altro come l'amore. Desiderio e amore hanno la stessa fonte che è la faglia dell'Altro, il difetto, la mancanza nella struttura. È la castrazione simbolica a dividere il soggetto, a separarlo sempre dall'oggetto della sua completezza.

L'amore può dirsi e soprattutto domandarsi: ogni domanda sottende una domanda d'amore. - Il desiderio è uno sconosciuto. Le sue condizioni restano inconsce, perché il fallo è un termine sempre velato (ma l'immaginario ne abbonda, sostenuto dal fantasma).

Freud ha affermato che il desiderio è perverso di natura, singolare, irriducibile, non può educarsi. Ugualmente Lacan dice che l'esperienza analitica dimostra «...*nel desiderio il carattere paradossale, deviante, erratico, eccentrico, o scandaloso, per cui si distingue dal bisogno*».²

(Ricordo semplicemente che il bisogno è alla base a livello dell'organismo. Cede il suo posto alla domanda sottomettendosi all'impero del significante, veicolato dal desiderio materno).

Se si potesse decelerare in ogni scopo educativo se non addirittura psicoterapeutico l'intento di adattamento, riduttore del carattere deviante, a-normale del desiderio, allora si potrebbe cogliere in che cosa il sintomo nevrotico può essere l'espressione di un rifiuto di questa normalizzazione, un modo di preservare il desiderio, di non sottometterlo alle esigenze normalizzatrici.

Il nevrotico vuole desiderare, si desidera desiderante. Più che l'oggetto è il desiderio stesso ad essere prezioso, poiché è slancio vitale sebbene fonte d'intranquillità.

Nel grafo del desiderio Lacan insiste su questa dimensione del desiderio che non si lascia abbattere, né sulla domanda, né sulla soddisfazione dei bisogni.

Roland Barthes, in *Frammenti di un discorso amoroso*, sotto la figura dell'assenza, evoca le braccia tese (immagine del nido) del bisogno e le braccia elevate del desiderio (immagine fallica).

² Jacques Lacan, *La significazione del fallo*, in Scritti Volume II, Einaudi, Torino, 1974, p.687.

Il desiderio non si disciplina, è spontaneo, ma ha questa proprietà di essere fissato, non ad un oggetto, bensì ad un fantasma. Il fantasma è il supporto immaginario necessario del desiderio. L'oggetto *a*, secondo termine della formula del fantasma, è l'oggetto del desiderio, bisogna intenderlo come oggetto di sostegno del desiderio e non come oggetto di soddisfazione, nessun oggetto può soddisfare il desiderio. L'oggetto è perduto e l'oggetto *a* viene a rappresentare questa mancanza. Ed è questa mancanza propria del soggetto a causare il desiderio.

Ripensando all'espressione equivoca «*Ciò lascia a desiderare*», mi sono ricordata che il verbo *desiderare* deriva dal latino *desiderare*, composto da *de* (con valore privativo) e da *sidus*, (astro) che significa letteralmente «cessare di contemplare l'astro» nel senso di «constatare l'assenza di» con una forte idea di dispiacere. Mancanza, assenza e desiderio dicono la stessa cosa.

La clinica amorosa ce lo dimostra e la situazione analitica è il luogo privilegiato per raccogliere che non vi è mai armonia duratura o oggetto pienamente soddisfacente. Il soggetto è fondamentalmente solo, con la sua mancanza, il che gli garantisce, d'altronde, di continuare a desiderare.

Questo insuccesso, quest'incontro sempre mancato, è la constatazione di un fallimento insuperabile? Bisogna chiudere gli occhi su questa disarmonia di struttura per salvare l'amore?

Bisogna restare nell'illusione di un oggetto adeguato per darsi una chance d'amare? L'amore è compiacenza, mito di un'armonia per velare il reale?

L'etica della psicoanalisi è, al contrario, accostare il reale, e di condurvi l'analizzante, affinché egli rinunci all'attesa di un amore che lo colmi, che lo soddisfi, in breve che tappi e soffochi, perché vale di più un amore....che lasci a desiderare.

Nella prima parte de *Il Seminario VIII Il Transfert*³, troviamo un'illuminazione sull'articolazione amore/desiderio. Lacan si appoggia

³ Jacques Lacan, *Il Seminario. VIII Il Transfert* 1960-1961, Einaudi, Torino, 2008.

sul Simposio di Platone per parlare dell'amore greco, quello che permette di parlare di due partner al neutro, è un modello più semplice, dice, meno complesso rispetto all'amore Uomo/Donna.

Isola così due funzioni, l'amante (*erastes*) come il soggetto del desiderio, soggetto della mancanza quindi, e l'amato (*eromenos*) come colui che è il solo ad avere qualcosa. Alla questione di sapere se ciò che egli ha, abbia un rapporto con ciò di cui l'altro manca, voi conoscete la risposta: «*l'essere che tentate di raggiungere per le vie del desiderio, è il vostro*». ⁴ La struttura di cui si tratta non è né di simmetria, né di ritorno. Non ci sono delle coincidenze, la beanza tra ciò che mi manca e ciò che l'altro ha non si cancella.

Ma può sorgere un evento che si chiama amore. È un momento di vacillazione, un capovolgimento in cui «*dalla congiunzione del desiderio con il suo oggetto in quanto inadeguato deve sorgere quella significazione che si chiama amore*»⁵.

L'amore si produce quando c'è una sostituzione di funzioni: la funzione dell'*erastes*, dell'amante viene al posto, si sostituisce alla funzione dell'*eromenos*, l'oggetto amato. La sostituzione dei posti è il principio della metafora perché l'amore è una metafora, o più esattamente, l'amore è una significazione generata dalla metafora, la sostituzione dell'*erastes* all'*eromenos*. Si può dire più semplicemente: quando l'amato si comporta come un amante, allora si produce la significazione dell'amore.

Perché Lacan insiste sulla formula «*la significazione dell'amore*»?⁶

La significazione marca un punto d'arresto là dove il senso al contrario può sempre alimentarsi di un nuovo senso. L'amore è una significazione perché fissa, almeno per un tempo, il soggetto all'oggetto amato. Differisce in ciò dal desiderio che, per struttura, è metonimico e dunque labile. Il desiderio è sempre desiderio di altra cosa. È una ricerca

⁴ *Ibidem* p.43.

⁵ *Ibidem* p.40.

⁶ Da mettere in parallelo con la «*la significazione del fallo*».

dell'oggetto mancante che per definizione è inafferrabile. L'amore, esso, sceglie elettivamente un oggetto che diviene unico (che non vuol dire eterno!). Nel desiderio, l'essere dell'altro non è un soggetto: l'altro preso di mira dal desiderio è preso di mira come amato: *«Ciò di cui si tratta nel desiderio, è di un oggetto, non di un soggetto...un oggetto dinnanzi al quale noi falliamo, vacilliamo, scompariamo come soggetto»*.⁷

Il miracolo dell'amore è quando l'oggetto amato risponde a questo desiderio e diventa soggetto desiderante. Lacan parla di miracolo perché c'è in questa sostituzione qualcosa di reale, vale a dire d'inspiegabile, a cui non ci si può accostare se non parlandone come un mito, una fantasia. Ed è la che risiede il rischio, di attaccarsi al mito, addirittura di abbellirlo, di perdere di vista il reale enigmatico che esso copre. La mitologia della coppia felice e armoniosa aveva fatto dire ad una delle mie pazienti di detestare la Walt Disney che l'aveva illusa durante il corso di tutta la sua infanzia con le storie sul principe azzurro.

Lacan non vuole favole: *«Noi non siamo là per organizzare dei miracoli. Siamo là per l'esatto opposto- per sapere»*.⁸ Le sue storie d'amore le finiscono male in generale. È sempre lo stesso appuntamento, quando le maschere cadono, non era lui, non era nemmeno lei. L'amore è sempre una svista. Esso è reciprocamente mancato.

Possiamo, tuttavia, riconoscere, il carattere privilegiato, elettivo della relazione d'amore senza erigerla al bene supremo idealizzato.

È il desiderio che sceglie l'oggetto, che ne vede la singolarità e ne accentua il valore, che lo privilegia. E noi possiamo osservare che amore e desiderio sono intimamente legati, al punto che vorrei formulare, perlomeno in modo transitorio, che non c'è amore senza desiderio, perché è il desiderio che sceglie l'oggetto che ameremo. Il punto girevole, il centro di gravità, l'ancoraggio dell'amore è il desiderio.

⁷ Ibídem p. 200.

⁸ Ibídem p.60.

L'annodamento dell'amore al desiderio può sciogliersi: «*se ne vedono le devastazioni*».⁹ dice Lacan. In effetti, queste devastazioni portano più di un soggetto a consultare uno psicoanalista.

2) Riprendiamo ora la questione dell'articolazione tra amore e desiderio con le elaborazioni di Lacan più tardive. Partiamo dall'affermazione che non c'è rapporto sessuale.

Però c'è del desiderio sessuale, vi sono delle relazioni sessuali, c'è la pulsione che vuole soddisfazione, che ottiene godimento, ma anche fallimento, mancanza, perché l'oggetto non è mai colmante.

Il celebre aforisma non vuol dire che non c'è sesso. Al contrario, afferma la differenza dei sessi, *l'Altro* del sesso, la sua alterità e nello stesso tempo che *l'Uno* del Godimento isola, non fa legame, non si presta a fare rapporto tra gli esseri

Se l'amore ricopre la beanza che lascia aperto il non rapporto sessuale, esso non vi riesce mai a sufficienza. Allora «*Amore domanda amore. Non cessa di domandarlo. Lo domanda...ancora.*»¹⁰

Il soggetto che ama vuole essere amato. Principio di reciprocità, un principio di ripetizione, *Ancora*, è il nome della reciprocità necessariamente ripetuta. La domanda d'amore è insaziabile.

La struttura lo impone doppiamente: è insieme la beanza lasciata dall'oggetto *a* perduto, e l'impasse del rapporto tra i sessi che il soggetto cerca di coprire attraverso la domanda d'amore.

Noi abbiamo visto come l'amore comporti una dimensione d'inganno, una compiacenza che vela l'inadeguatezza fondamentale di ogni oggetto a rispondere alla mancanza del soggetto.

La psicoanalisi solleva il velo sul reale della mancanza. Essa non porta, però, a rinunciare all'amore. Forse «*l'amore più degno*» è un amore che non domanda tutto [*pas tout*], un amore che non misconosce il non rapporto e, che sopporta la solitudine.

Traduzione: Celeste Soranna

⁹ Jacques Lacan, *Il seminario. Libro XX Ancora* 1972-1973, Einaudi, Torino, 2011, p.5.

¹⁰ Op. cit. cfr. nota 1

L`ANGOSCIA E IL DESIDERIO

Dall'angoscia al desiderio: una finestra sul reale

Eva Orlando

*Huerte,
huerte à jamais.
Dans le leurre du seuil.
À la porte, scellée,
à la phrase, vide...
dans la main qui retien
une main absente
Yves Bonnefoy¹*

1. Introduzione

C'è il paradosso del desiderio che costringe il parlessere a saperci fare, e a doversi arrangiare, con l'incompatibilità tra il desiderio e la parola², e c'è, poi, la certezza dell'angoscia dinanzi all'enigma del desiderio dell'Altro. Alle prese con l'angoscia il parlessere, affetto dal desiderio dell'Altro³, si trova nell'impossibilità di aprire con la chiave del linguaggio la porta del suo desiderio.

La clinica attuale ci offre spesso degli esempi: ci presenta un soggetto affettato dall'angoscia con un desiderio anonimo, al di fuori della soggettivazione. Il paradosso del desiderio e il paradosso dell'angoscia si intrecciano nel paradosso stesso della cura. Lacan conosceva la favola di Igino *La Cura*, che Heidegger analizza in *Essere e Tempo*⁴, e ne intuì la rilevanza clinica proprio nell'apertura semantica della parola stessa a cui rimanda sia l'etimologia e sia la mitologia latina: Cura, infatti, per gli antichi latini indicava sia ciò che inquietava, angosciava, e sia ciò che ha a cuore, che si prende cura del tempo di cui sono fatti gli uomini.

Nel *Seminario VI Le Désir et son interprétation* Lacan definisce l'angoscia come il punto chiave della determinazione dei sintomi e ci offre

¹ Yves Bonnefoy, *Dans le leurre du seuil*, Mercure de France, Paris 1975.

² Lacan J., 1966, "La direzione della cura e i principi del suo potere" in *Scritti vol II*, Einaudi Editore, Torino, 1974, pag.637.

³ Lacan J., 1963, *Dei Nomi-del-Padre e il Trionfo della religione*, Piccola biblioteca Einaudi, 2006, pag.34.

⁴ Heidegger M., 1927, *Essere e Tempo*, Longanesi, C., Milano, 1990.

una bussola che ci orienta nella dialettica del desiderio all'interno della quale si introduce la funzione dell'angoscia.

Il punto che intendo approfondire nella seguente comunicazione è proprio questo: l'intersezione dell'angoscia con il desiderio, che da appagato e allucinatorio in Freud, sarà poi per Lacan, metonimico e mai afferrabile. Qual è l'incidenza dell'angoscia in questa metonimia? E ancora, qual è l'incidenza dell'angoscia in questa non afferrabilità del desiderio?

Freud: Inibizione, sintomo e angoscia

La definizione che ci offre Freud nel Cap. VIII di *Inibizione, Sintomo e Angoscia* (1925), mi sembra un passaggio obbligato: "*l'angoscia è, in primo luogo, un qualcosa che si sente. Noi la chiamiamo uno stato affettivo, benché non sappiamo neppure cosa sia un affetto*"⁵. Un affetto, dunque, non come gli altri, non un semplice dispiacere, non la paura, ma qualcosa di più prossimo al dolore, e l'Io è l'istanza psichica che percepisce l'angoscia in quanto "*simbolo mnestico*" o "*affettivo*" di una situazione di pericolo che per Freud equivale ad una reazione alla mancanza dell'oggetto.

Questo è un punto che Freud ripete in maniera netta sottolineando la distinzione tra l'angoscia del pericolo e lo stato di impotenza originaria indicato con il termine *Hilflôsigkeit*.

L'angoscia, l'*Angst*, definisce uno stato di attesa relativo ad un pericolo non distintamente identificato; infatti, per Freud: "*l'angoscia (Angst) ha un'innegabile connessione con l'attesa: è angoscia prima di e dinanzi a qualche cosa*"⁶. Un affetto, quello dell'angoscia, che si ritrova ne *Il Perturbante* (1919): l'estraneità più intima, quell'inquietante senso di familiare, "*quella sorta di spaventoso che risale a quanto ci è noto da lungo tempo, a ciò che ci è familiare*"⁷.

⁵ Freud S., 1925, *Inibizione, sintomo e angoscia*, in *Opere 1924-1929* volume decimo, Boringhieri, Torino, 1978, pag. 280.

⁶ Freud S., 1925, *Ibidem*, pag. 310.

⁷ Freud S., 1919, "*Il Perturbante*" in *Opere 1917-1923* volume nono, Boringhieri, Torino, 1978, pag. 82.

In sintesi, per Freud, come sarà poi anche per Lacan, l'angoscia è angoscia verso qualcosa, un qualcosa che si riferisce ad un oggetto di desiderio. C'è una traccia che dall'angoscia fa affiorare il segno di un desiderio inconscio tenuto conto che nel lessico freudiano il desiderio è il *Wunsch*, l'aspirazione, il voto, e questa declinazione ci mantiene nel campo dell'ordine privativo dove il desiderio è mancanza d'essere.

2. L'ANGOSCIA È UN AFFETTO

Scelgo come capisaldi di questa comunicazione i due noti enunciati che fanno del *Seminario X* un seminario di svolta nell'insegnamento di Lacan.

Il primo è una definizione, "*l'angoscia è un affetto*", che Lacan riprende da Freud. Il secondo enunciato è: "*l'angoscia non è senza oggetto*" che, rispetto al carattere di *inderminatezza* e *mancanza d'oggetto*⁸ dell'angoscia freudiana, evidenzia un'altra operazione da parte di Lacan: incorniciare l'angoscia e delimitarne la natura del suo oggetto.

Lacan ha fatto dell'angoscia un affetto d'eccezione, dunque, un affetto non come gli altri perché è il solo che *non inganna*: "*l'angoscia che cos'è? Abbiamo scartato che si tratti di un'emozione. Per introdurla dirò che è un affetto*"⁹. E fin qui Lacan è in coerente continuità con Freud e il suo insegnamento.

Con l'angoscia non si tratta di un turbamento, né di un'emozione, né di un impedimento o imbarazzo; tuttavia, non è neanche un sentimento che mente, anzi, esso è un *pre-sentimento*, qualcosa che precede la nascita del sentimento.

La peculiarità dell'affetto è che esso non è rimosso: "*è stato tolto dalla stiva e va alla deriva. Lo si ritrova spostato, folle, invertito, metabolizzato, ma non è rimosso*"¹⁰ poiché ciò che è soggetto alla rimozione sono i significanti. E qui Lacan opera una puntualizzazione rispetto a Freud; puntualizzazione che per noi ha la sua rilevanza clinica.

⁸ Freud S., 1925, *Ibidem*, pag.310.

⁹ Lacan J., 1962-1963, *Il Seminario libro X L'angoscia*, Einaudi Editore, Torino, 2007, pag.17.

¹⁰ Lacan J., 1962-1963, *Ibidem*, pag.17.

L'angoscia è un affetto e non un significante. Nella sua apparizione l'angoscia è qualcosa che destabilizza – una destabilizzazione soggettiva spontanea come sottolinea Colette Soler – qualcosa che disorienta, e che al tempo stesso riconosciamo in un istante e che nel suo essere inconfondibile svela il suo etimo: «*stringere*». L'angoscia è un affetto che stringe e come riporta Colette Soler è un affetto generico del parlessere.

Interrogare la struttura dell'angoscia implica domandarsi dove essa sorge, quando compare, quale sia il suo *initium*.

3. ANGOSCIA E DESIDERIO DELL'ALTRO

Mi sono sempre chiesta il motivo per il quale pur avendo già dedicato un intero seminario al desiderio, il *Seminario VI "Le Désir et son interprétation"*, Lacan non avesse esitato a ritornare sull'argomento soprattutto nei seminari successivi. La cosa non sorprende se teniamo conto che Lacan ha conferito al desiderio lo statuto di "*metonimia della mancanza ad essere*"¹¹, posizione che non cambierà in tutto il suo insegnamento.

L'angoscia è il cammino che sceglie Lacan per «*rivificare*» la dialettica del desiderio e la funzione dell'oggetto nel rapporto al desiderio.

Per la prima volta nel *Seminario IX L'Identification* Lacan definisce l'angoscia come "*la sensazione del desiderio dell'Altro*"¹². Perché proprio sensazione? Ebbene, esiste un rapporto reciproco tra il desiderio e l'angoscia che tenterò di evidenziare. Lacan afferma:

*"il desiderio esiste, è costituito, passeggia per il mondo e combina i suoi disastri (...) e non è escluso che voi lo incontriate in quanto tale, il desiderio dell'Altro; è a questo punto che nasce l'angoscia. L'angoscia è la sensazione del desiderio dell'Altro"*¹³.

Le *impasses* del desiderio sfociano nell'apertura dell'angoscia. È così che l'angoscia assolve la sua funzione, non senza il desiderio.

¹¹ Lacan J., 1966, *Ibidem*, pag.618.

¹² Lacan J., 1961-1962, *Seminario IX L'identificazione*, Lezione del 4 aprile 1962, Inedito.

¹³ Lacan J., 1961-1962, *Ibidem*.

Per Lacan: *“il desiderio si costruisce sul cammino di una questione che lo minaccia e che è del campo del n’être non essere e nascere, che mi permetterete di introdurre qui con un gioco di parole”*¹⁴.

Com’è noto Lacan in apertura del *Seminario X* riprende l’apologo della mantide religiosa per introdurre all’enigma insondabile di ciò che si è di fronte al desiderio dell’Altro, e giustifica così la domanda che fa da cerniera tra l’identificazione narcisistica e il rapporto con il desiderio, la domanda del *“Diavolo amoroso”* di Cazotte: *“Che vuole l’Altro?”*.

Domanda che suscita l’angoscia.

Io non so chi sono per il desiderio dell’Altro. Non so quale oggetto *a* io sia per il desiderio dell’Altro, per questo Altro che in quanto inconscio non posso sapere cosa voglia da me. L’enigma del desiderio dell’Altro implica necessariamente l’angoscia che è sul versante della certezza, in quanto essa è in relazione all’oggetto *a*. Tuttavia, la comparsa dell’angoscia dipende da una parte dal desiderio enigmatico dell’Altro, e dall’altra da quello che il desiderio incontra sul versante del soggetto: la mancanza del significante. Per dirla con Lacan *“là dov’è, ciò non si vede (...) Non si deve vedere che è il fallo a essere in causa. Se lo si vede, angoscia”*¹⁵.

Ecco la congiuntura.

L’angoscia sostiene, quello che è insostenibile e tale resta, la relazione con il desiderio; è questo il suo paradosso. Non c’è solo il paradosso del desiderio, ma c’è anche il paradosso dell’angoscia nel suo rapporto al desiderio.

Nel *Dei Nomi del padre* Lacan afferma che: *“nell’angoscia il soggetto è affetto dal desiderio dell’Altro, d(A). Ne è affetto in modo immediato, non dialettizzabile. Per questo l’angoscia è, nell’affetto del soggetto, ciò*

¹⁴ Lacan J., 1961-1962, *Ibidem*, lezione 28 marzo 1962.

¹⁵ Lacan J., 1962-1963, *Ibidem*, pag.97.

che non inganna"¹⁶. E' in questo *ciò che non inganna* che si insinua la funzione di segnale dell'angoscia.

L'angoscia appare ogni volta che un soggetto si percepisce *en impasse*, ogni volta che si avverte di essere ridotti a statuto d'oggetto, ogni volta che si è minacciati di non essere nient'altro che questo oggetto del desiderio dell'Altro, desiderio di desiderio dell'Altro.

Il fenomeno dell'angoscia rende conto del fatto che c'è un oggetto di desiderio all'orizzonte, ma che il soggetto ancora prigioniero dell'Altro, non è capace di affrontarlo. Il segnale d'angoscia diventa allora l'occasione per il soggetto di non farsi piegare di fronte a questo desiderio enigmatico dell'Altro, che possiamo anche tradurre nei termini di non cedere sul proprio desiderio.

4. OGGETTO *a*

Tutto il *Seminario X* ripete che: "*l'angoscia è senza causa, ma non senza oggetto*". È in questo che si designa il *Das Ding* che non inganna, che si trova una certezza non nell'ordine del sapere, ma del reale. L'oggetto *a* nel *Seminario X* è l'oggetto costruito a partire dall'esperienza dell'angoscia. "*L'oggetto a è ciò che resta di irriducibile nell'operazione totale dell'avvento del soggetto nel luogo dell'Altro*"¹⁷. Come riporta Colette Soler l'oggetto *a* è il destino del parlessere, poiché quando il godimento si confronta con il significante il risultato è l'oggetto *a*. Cosa ben differente dal supporre che l'oggetto *a* sia l'oggetto dell'angoscia.

L'oggetto *a* non è un oggetto, ma "*l'oggetto degli oggetti*"¹⁸, oggetto causa del desiderio, l'oggetto dietro il desiderio. L'angoscia è il segnale – riprendendo l'espressione freudiana – di quello che si chiama la relazione del soggetto con l'oggetto. L'angoscia è l'indice di qualcosa che passa tra il soggetto e questo oggetto; è la sola traduzione soggettiva dell'oggetto *a*.

¹⁶ Lacan J., 1963, *Ibidem*, pag.34.

¹⁷ Lacan J., 1962-1963, *Ibidem*, pag.175.

¹⁸ Lacan J., 1962-1963, *Ibidem*, pag.232.

5. FINESTRA SUL REALE

Lacan afferma che: *“l’angoscia è, fra tutti, il segnale che non inganna. Del reale, di un modo irriducibile in cui il reale si presenta nell’esperienza – ecco ciò di cui l’angoscia è il segnale”*¹⁹. Traccia un movimento della funzione dell’angoscia che da segno – appunto segno del desiderio dell’Altro – passa a segnale, segnale del reale. Le due formule non sono separate e la seconda non annulla la prima.

Si delinea nell’angoscia una funzione non mediatrice, ma «*mediana*» tra il godimento e il desiderio. L’angoscia si situa nella faglia beante tra il godimento e il desiderio. Non mediatrice, ma mediana perchè il godimento ed il desiderio non sono sovrapponibili, asintotici. Nella posizione mediana dell’angoscia c’è la produzione di uno scarto, di un resto, l’oggetto *a* piccolo che è ciò che viene a coprire il buco del soggetto, ma ancor di più, la *a* è una scrittura: scrive quella cavità del soggetto, quel vuoto bordato dalla catena significante che costituisce il reale singolare del soggetto.

Detto in altri termini – parafrasando Colette Soler – nell’angoscia si tratta di avere a che fare con un reale che si tenta di circoscrivere. È così che si prova angoscia quando nessuna porta del linguaggio si apre con la chiave della parola. Ed è in questa impossibilità del linguaggio che si apre una finestra, una finestra sul reale.

Al momento dell’interpretazione del sogno dell’uomo dei Lupi, Lacan arriva a identificare la struttura del fantasma a quella dell’angoscia: *“il fantasma si vede al di là di un vetro e attraverso una finestra che si apre. Il fantasma è incorniciato (...). La prima cosa da evidenziare per quanto riguarda la struttura dell’angoscia è che l’angoscia è incorniciata”*²⁰. L’angoscia sorge quando, dalla mia finestra, questo oggetto del mio desiderio che io guardo si mette a guardarmi come un lupo. Al tempo stesso, egli mi guarda anche come l’oggetto del suo desiderio. Allora, la sua finestra, così come il nastro di Möbius, non è più che il rovescio senza spessore della mia stessa finestra. Come ogni bordo

¹⁹ Lacan J., 1962-1963, *Ibidem*, pag.174.

²⁰ Lacan J., 1962-1963, *Ibidem*, pag.80.

che la finestra incornicia c'è un buco, e ciò indica il valore che Lacan gli conferisce nella soggettivazione, cosa che non è senza conseguenze, in particolare sulla fine dell'analisi.

Questo lo si comprende se ci riferiamo al modo in cui Lacan arriverà alla conclusione del *Seminario X*:

“sicuramente conviene che l'analista sia colui il quale – per poco che sia, per qualche verso, per qualche bordo – ha fatto rientrare abbastanza il suo desiderio in quell'a irriducibile per offrire alla questione del concetto dell'angoscia una garanzia reale”²¹.

Enunciato che si può legare a quanto Lacan affermerà qualche anno dopo nella *Proposta del 9 ottobre 1967 sullo psicoanalista della Scuola* a proposito del viraggio da psicoanalizzante a psicoanalista. Lacan scrive:

“in questo viraggio in cui il soggetto vede barcollare la sicurezza che ricavava dal fantasma in cui si costituisce per ciascuno la finestra sul reale, ci si accorge che la presa del desiderio è solo quella di un disessere”²².

6. Frammento clinico

Solo nell'analisi l'angoscia può emergere con il suo peso di reale, come una bussola che indica fino a che punto il soggetto resta schiacciato dal desiderio dell'Altro. Un elemento imprescindibile che ci aiuta nella clinica è distinguere l'angoscia dal dubbio. L'angoscia non è il dubbio è la causa del dubbio. Questo l'ho colto ascoltando un analizzante che è, per così dire, bloccato nell'agire e sopraffatto dall'angoscia.

Marco ripete spesso che l'angoscia è qualcosa di schiacciante. Si ritrova spesso a fare i conti con l'angoscia che compare lì, fissa ed immutabile, pronta ad emergere dietro ogni angolo della sua questione che lo porta in analisi: il suo tentativo di conciliare la sua paternità con la sua omosessualità. Bloccato nell'agire, nell'atto della scelta, si pone nella sua vita facendosi sempre rappresentare da qualcun altro nelle sue scelte. A lavoro la sua azienda procede da sé grazie all'eredità paterna, il

²¹ Lacan J., 1962-1963, *Ibidem*, pag.370.

²² Lacan J., 1968, *Proposta del 9 ottobre 1967 sullo psicoanalista della Scuola*, in *Altri scritti*, Einaudi Editore, Torino, 2013, pag.252.

matrimonio con la moglie fu realizzato soprattutto per il desiderio di questa donna, la sua scelta omosessuale è stata fino ai quarant'anni declinata nei termini di malattia, trauma ed abuso. Posizione alla quale era identificato fino a poco prima di iniziare l'analisi come effetto della sua psicoterapia precedente durata più di dieci anni. Alle prese con la sua analisi, Marco si disidentifica pian piano dall'essere un paziente con *sexual addiction*, per maneggiare qualcosa del suo desiderio: riconoscere la sua omosessualità a partire da una rettifica soggettiva. Il dubbio sulla sua natura cede il posto al dubbio sulla sua storia d'amore. Può avere un futuro, una relazione tra due uomini? Possono invecchiare insieme due uomini? Di volta in volta il dubbio fa emergere l'angoscia e per accedere al suo desiderio Marco deve apporre continui ostacoli e come ripete in seduta: *"il mio desiderio è sempre con i dubbi"*.

Marco è oggetto di un altalenante gioco d'angoscia. È così che quando cala l'angoscia si intensificano i passaggi all'atto con ripetuti incontri sessuali con partner occasionali. Proprio quando si sente più svuotato d'angoscia ci sono dei passaggi all'atto che fanno emergere il suo sintomo che oggi non è più l'omosessualità – sono o non sono omosessuale? – quanto la sua mancata conciliazione con la pulsione. La mancata conciliazione con quello che oggi scrive come il suo desiderio più forte: la sua paternità e che effettivamente sembra orientarlo nel suo legame con l'Altro. Seguendo le sue stesse parole, la conciliazione ora con la sua omosessualità, ora con la sua paternità, è come la sfera stroboscopica della discoteca, fatta di diversi specchietti ognuno dei quali riproduce un'immagine diversa e deformata, e dove i tanti specchietti si devono inserire per tenere insieme la palla e farla girare, ma che non riusciranno mai ad incastrarsi l'uno nell'altro.

Due gli enunciati che mi hanno orientato nella direzione della cura. L'uno in riferimento all'angoscia del padre morto che gli fa dire: "nessuno mi protegge come mi avrebbe protetto lui". L'altro: *"l'angoscia mantiene i cadaveri scoperti"*. Il primo: *"nessuno mi protegge come mi avrebbe protetto lui"* l'ho collocato su versante dell'Amore, mentre *"l'angoscia mantiene i cadaveri scoperti"* è chiaramente sul versante dell'Angoscia.

Amore e angoscia sono entrambi tra godimento e desiderio, l'Amore come velo e l'angoscia come ciò che non inganna, tolto il velo dell'Amore verso il padre a Marco resta il padre cadavere - di cui conserva la foto con il cellulare - che l'angoscia mantiene in vista; è il suo modo di tenere in piedi il padre. Sarà la sua analisi ad indicare la strada per fare a meno di questo padre, a patto di servirsene e, cioè, di saperci fare con il vuoto delle significazioni che lascia scoperto non più il cadavere di un padre ma il buco del soggetto, appunto, come possibilità di sporgersi dalla finestra sul reale.

Il desiderio è il tempo

Radu Turcanu

O, per essere più precisi, il desiderio è il tempo....dell'angoscia.

Nel suo seminario *L'angoscia*, Lacan sottolinea il fatto che, in quanto "*segno del desiderio*" l'angoscia è "*il termine intermedio tra il godimento e il desiderio, in quanto il desiderio si costituisce, una volta superata l'angoscia, come fondato sul tempo dell'angoscia*"¹.

L'angoscia appare qui, dunque, come termine medio tra il godimento e il desiderio; essa si situa nella "*beanza tra il desiderio e il godimento*"².

In questo stesso seminario, troviamo un'altra formula, più conosciuta, che instaura l'amore come termine medio tra il desiderio e il godimento: "*solo l'amore permette al godimento di accondiscendere al desiderio*"³. Oppure, secondo un'altra formula consacrata, "*il desiderio del soggetto è il desiderio dell'Altro*".

Con l'angoscia come "*termine di intermediazione*" tra il desiderio e il godimento, non è più il desiderio dell'Altro a essere preso di mira, ma il godimento dell'Altro. Quello che non esiste; non nel senso in cui l'Altro non possa godere, ma in cui, da questo godimento dell'Altro, il soggetto non possa ricavare alcun profitto, perché, salvo che nei fenomeni elementari delle psicosi, egli non può fare suo il godimento dell'Altro⁴.

In questo stesso contesto, Lacan fa riferimento al fantasma per esplicitare meglio perché "*il tempo dell'angoscia non è assente dalla costituzione del desiderio, anche se questo tempo è eliso, in concreto non reperibile*"⁵.

¹J.Lacan, *Sem.X L'angoscia*, pag. 189, ed .it. Einaudi 2007

² Ibídem

³ pag.193, Ibídem

⁴ Sulla questione del godimento dell'Altro in quanto "*concetto paradossale*" vedere il testo di B. Nominè "*Il soggetto, i suoi godimenti...e l'altro.*" In *Mensuel* 24, aprile, Editions du champ lacanien, Parigi 2007.

⁵ Ibídem

Lacan si riferisce al fantasma *Ein Kind wird geschlagen* (“un bambino viene picchiato”), dove si tratta “di un secondo tempo, sempre eliso nella costituzione del fantasma, talmente eliso che anche l’analista non può che ricostruirlo”⁶.

Come per la deduzione del punto di angoscia, ritroviamo dunque nel caso della fabbricazione del fantasma, la sequenza intermedia rimossa, che non può dedursi che logicamente, nell’apres-coup.

Precisiamo che, per svolgere il fantasma *Un bambino viene battuto*, testo del 1919, Freud stabilisce tre tappe, tre tempi, nella costruzione grammaticale di esso.

La prima, è la sequenza “*il padre picchia il bambino da me odiato*”. Il soggetto è il bambino “*re*”, di fronte al padre amato e all’altro bambino, che non è amato dal padre e che è dunque abolito come soggetto.

Il secondo tempo, quello che ci interessa qui, è il tempo eliso del fantasma: “*io sono picchiato(a) dal padre*”. Picchiato, ma nello stesso amato da questo padre. Questo indica, così, sia l’ancoraggio di un desiderio che la fissazione di un godimento. E, di conseguenza, il punto di angoscia come punto di torsione in questa topologia della libido.

Solo nel terzo tempo, quello del “*si*” nel “*si picchia un bambino*”, il soggetto sparisce tra gli altri soggetti. Questo tempo consacra la partecipazione del soggetto alla stirpe di coloro che sono colpiti dal linguaggio per diventare degli agenti del desiderio e che vogliono colpire a loro volta, mossi da una causa che sfugge a loro stessi.

Nel secondo tempo, rimosso, la sottomissione al significante e alle sue leggi infligge all’esistenza del soggetto un tratto doloroso. Si tratta del dolore di esistere, marchio di una castrazione ad opera del linguaggio, di una rottura vitale sincronica alla presa del vivente nel significante⁷.

6 *Ibidem*

7 Il fantasma conscio del tempo uno viene dunque ridefinito, diviene inconscio, ed è questa forma inconscia del fantasma che sarà ricostruita nell’analisi, dove il fantasma assume un duplice valore : soddisfare una certa forma di colpevolezza (in rapporto al tempo uno), e comportare un soddisfacimento spostato ; poiché essere picchiato (a) è sinonimo, qui, di essere amato (a). In questo senso, si può leggere il “fondamentale” dell’espressione “fantasma fondamentale”, così definito da Lacan, come momento fondatore, sinonimo della rimozione primaria, del traumatismo primitivo, dello sgomento originario. Momento logico, sottratto per sempre alla rappresentazione, ma

La costruzione in tre tempi del fantasma si ritrova, sempre nel seminario *“L’angoscia”*, nella triade che Lacan introduce a proposito del “del mondo sulla scena”, scena che è al tempo stesso l’altra scena, dell’inconscio, secondo Freud, e la “scena” del discorso, secondo Lacan.

Il mondo sulla scena del discorso è precisamente questo “*cosmismo nel reale*”: dei resti, dei “*residui sovrapposti, che si accumulano senza preoccuparsi minimamente delle contraddizioni*”⁸.

In questa nuova triade, il tempo intermedio, rimosso, corrispondente a quello mediano dell’angoscia, è “*la scena nella scena*” quella messa in primo piano da Lacan in Amleto. Quello che Amleto vede in questa scena nella scena, che oltrepassa il suo scenario iniziale, è “*la sua immagine messa nella situazione, non già di compiere la propria vendetta, ma di assumere innanzitutto il crimine che si tratterà di vendicare*”.⁹ Ciò rinvia a “*il dolore di esistere*” e al secondo tempo, rimosso, della costituzione del fantasma, quello in cui l’essere sessuale e l’essere mortale si rivelano, si sanno, essere lo stesso.

In effetti, questo tempo della scena nella scena è anche esso ricostruito, perché è stato rimosso dal soggetto. In “*Amleto*”, questo tempo è rivelatore di una oscenità fino ad allora nascosta: “*something is rotten*”, qualche cosa è marcio in questo bel reame di Danimarca; da qui la macelleria generale alla fine dell’opera.

Il tempo della “*scena nella scena*” è così un tempo che risulta, anche esso logicamente, allorchè il soggetto è “*analizzato*”, “*interpretato*”.

Così, nel caso del sogno, l’analisi guarda al fantasma del sogno come scena nella scena, momento in cui il sogno si riduce ad una formula. Ad una rivelazione. Quella di un tempo che, perché il desiderio precipiti, deve dapprima presentarsi come tempo dell’angoscia.

che situa il soggetto nel suo punto di “*origine*”, nel suo godimento perduto. In ciò che di lui stesso si è staccato, in una specie di disperazione assoluta, allorchè egli è stato, per la prima volta, cullato dalle braccia del significante.

⁸ “*quello che la cultura ci veicola come mondo è un ammasso, un deposito di relitti di mondi che si sono succeduti, e che, benchè incompatibili, vanno fin troppo d’accordo ciascuno al proprio interno*”, pag. 38 sem. Angoscia ed. it

⁹ *Ibid* pag.40 ed it.

Rievochiamo qui innanzitutto il sogno fondatore della psicoanalisi, l'iniezione ad Irma. Nel suo proprio sogno, Freud si sente colpevole dinnanzi ai suoi colleghi medici, e deve dimostrare che il suo metodo, per quanto pericoloso sia, non può produrre delle catastrofi come la morte di una paziente. E' la storia del paiolo bucato, commenta Lacan. Ma dietro a questo, come scena nella scena, vi è la colpa e l'angoscia davanti all'Altro sesso, davanti alle donne e alla loro sessualità. E lì, Lacan richiama la storia dei tre scrigni, delle tre donne, delle quali l'ultima è l'immagine della morte – si tratta di Irma, della moglie di Freud e di una donna giovane e bella, ma che non è una paziente. A questo punto del sogno, quando Freud guarda dentro la gola di Irma, fa una "orribile scoperta, quella della carne che non si vede mai, il fondo delle cose, il rovescio della faccia, del viso, gli spurghi per eccellenza, la carne da cui viene tutto nel più profondo del mistero, la carne in quanto sofferente, informe, in quanto la sua forma è per sé stessa qualcosa che provoca l'angoscia. Visione di angoscia, identificazione d'angoscia, ultima rivelazione del *tu sei questo- tu sei questa cosa che è la più lontana da te, la più informe*"¹⁰.

La scena culmina con l'apparizione della formula della trimetilamina, che è un "*prodotto di decomposizione dello sperma, ed è ciò che gli dà l'odore ammoniacale, quando lo si lascia decomporre all'aria*"¹¹.

¹⁰ "è di fronte a questa rivelazione tipo Mene, Tekel, Peres che Freud arriva, all'apice del suo bisogno di vedere, di sapere, che si esprimeva, fino ad allora, nel dialogo dell'io con l'oggetto" - Ibid. pag. 200 ed. italiana Einaudi sem II "L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi" e ancora "...l'immagine terrificante, angosciante, di questa vera testa di Medusa, nella rivelazione di quel qualcosa di propriamente innominabile, il fondo di questa gola di forma complessa e insituabile, che ne fa sia l'oggetto primitivo per eccellenza, l'abisso dell'organo femminile da cui esce ogni vita, sia la voragine della bocca, in cui tutto è inghiottito, come pure l'immagine della morte, dove tutto termina, a causa del rapporto con la malattia di sua figlia, che avrebbe potuto essere mortale, e con la morte della malata perduta in un'epoca contigua a quella della malattia della figlia, considerata da lui come chissà che ritorsione della sorte per la sua negligenza professionale - una Matilde per un'altra - scrive. C'è dunque apparizione angosciante di un'immagine che riassume ciò che possiamo chiamare la rivelazione del reale in ciò che esso ha di meno penetrabile, del reale senza alcuna mediazione possibile, del reale ultimo, dell'oggetto essenziale che non è più un oggetto, ma quel qualcosa davanti a cui tutte le parole si arrestano e tutte le categorie falliscono, l'oggetto di angoscia per eccellenza" Ibid. pag. 210.

¹¹ J.Lacan "L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi" pag. 204 ed. italiana Einaudi

Alla fine, aggiunge Lacan

“non ce ne è più, di Freud, non vi è più nessuno che possa dire lo. E' il momento che ho chiamato l'entrata del buffone, perché è pressappoco questo ruolo che recitano i soggetti ai quali Freud fa appello. E' nel testo - appello. La radice latina della parola mostra il senso giuridico che vi è in quel caso - Freud fa appello al consenso dei suoi simili, dei suoi eguali, dei suoi colleghi, dei suoi superiori”¹².

Il sogno del padre morto è costruito nella stessa maniera. A proposito di questo sogno, nel *seminario VI*, “*Il desiderio e la sua interpretazione*” Lacan fa ugualmente riferimento al fantasma nel sogno.¹³ Egli inoltre contesta il fatto che questo sogno, dove il soggetto sogna di suo padre che è morto, ma non lo sa (il che era nel desiderio del figlio, aggiunge Freud) sia semplicemente un sogno edipico; e che il desiderio ultimo di un sogno edipico sia la castrazione del padre.

Lacan pensa che il fantasma, nel sogno, vada più lontano del desiderio edipico. Dietro alla sofferenza del figlio, vi è il suo confrontarsi con l'immagine del padre in quanto rivale.¹⁴

La scena nella scena, qui, è il momento in cui la colpa gli ritorna in quanto il desiderio di morte lo riguarda, riguarda lui stesso come soggetto, segno della sua propria abolizione. Freud deduce il frammento “*secondo il suo desiderio*”, aggiunge alla frase del paziente “*mio padre era morto, ma non lo sapeva*”, ma è Lacan che completa questa logica del fantasma nel sogno: “*secondo il desiderio del figlio*”, uccisore e ucciso.

Per concludere su questo punto, ossia la posizione intermedia dell'angoscia tra godimento e desiderio, ritorno al *seminario X* di Lacan e ad altre due formule memorabili che illustrano bene che cosa differenzia il caso in cui è l'amore ad essere intermediario tra il desiderio e il godimento, e il caso in cui è l'angoscia a svolgere questo ruolo.

¹² Ibidem

¹³ ed Seuil, pag 75, 2013

¹⁴ Ibid.pag.18

*“Ti amo, anche se tu non lo vuoi”. “Ti desidero, anche se tu non lo sai”*¹⁵.

Da un lato è l'amore che è in posizione mediana tra il godimento e il desiderio, l'amore per il padre: l'Edipo, o ciò che ne resta in Lacan, la metafora paterna.

Dal lato oggetto, si tratta della produzione di un oggetto agalmatico, posto come oggetto di desiderio. Nella seconda formula, è l'angoscia a venire in posizione di mediazione. E ciò che così viene a prodursi, è l'oggetto causa di desiderio, causa di angoscia, anche, in quanto spostato in rapporto all'oggetto di desiderio. L'oggetto causa si situa dietro il soggetto, contrariamente all'oggetto agalmatico, e si deduce secondo le sequenze del tempo logico.

Una paziente arriva in seduta con queste parole: *“non so cosa dire”*, mentre da anni parla facilmente. Le rispondo che è un buon inizio *“di che?”* domanda lei. *“Dell'atto di parlare”* le rispondo e aggiungo che, per Freud, questi momenti di *“resistenza”* segnalano il fatto che l'analizzante pensa al suo analista. La paziente esclama *“è esatto”*. E subito dopo: *“ho fatto un sogno”*.

Nel sogno, la questione è uno spostamento di una parte del corpo dell'analista in un luogo in cui questo pezzo non è veramente al suo posto. Lei non può precisare di quale parte si tratti, ma è in rapporto con la bocca, con il buco della bocca. *“Il buco è spostato”*. Questa frase le evoca il valore di mancanza del buco, soprattutto in quanto buco spostato. Questo spostamento produce l'angoscia e resta enigmatico: *“è un sogno sul desiderio di diventare analista, ma non mi ci ritrovo, non l'ho mai pensato prima”* aggiunge.

Nelle sedute seguenti, l'analizzante torna su questo sogno e decifra in che cosa, a partire dal misterioso buco spostato, il sogno abbia apportato una *“rivelazione”* che le ha permesso di situare meglio l'analista. Non più come oggetto agalmatico, ma piuttosto come posto

¹⁵ Sem. L'angoscia

vuoto, inquietante perché spostato, aprendole nello stesso tempo l'accesso ad un desiderio fino ad allora estraneo.

Traduzione a cura di Patrizia Gilli

CLINICA E DESIDERIO

Autismo: desiderio paradossale

Sheila Abramovitch e Simiramis Castro

L'autismo, punto di vulnerabilità riguardo al quale giungono le critiche alla psicoanalisi, si incontra ad oggi con un discorso biologico e positivista, che esige risultati rapidi ed efficaci dai professionisti che se ne occupano, non considerando la soggettività di quei piccoli soggetti così chiamati autistici.

Difficile dialogo, perché di fronte a differenti percorsi e destini di: un fenomeno, un sintomo, una sindrome o, nel DSM (Manuale Diagnostico Statistico), nella sua ultima revisione, elevato a categoria nosografica di disturbo dello spettro autistico, molte volte ci domandiamo se stiamo parlando dello stesso bambino. Il disturbo dello spettro autistico viene proposto come un modello per il disagio mentale dell'infanzia, assumendo così proporzioni epidemiche allarmanti.

Parlare del desiderio nell'autismo è già di per sé un paradosso. Perché precisamente, è ciò che l'autistico non può sperimentare: la mancanza che genera il desiderio. Come quindi, senza desiderio, tale soggetto si colloca nella struttura di linguaggio? Come gli risulta possibile annodare i registri del reale, simbolico e immaginario, se, per Lacan, tutta l'esperienza umana è vissuta al loro interno?

Questo lavoro intende articolare il concetto di desiderio con quello di struttura, al fine di verificare in che misura sia possibile che un soggetto autistico si mantenga nell'esistenza, con qualche desiderio che lo animi nella sua struttura precaria. Desiderio, questo, che permane nel suo carattere anonimo, come lo incontriamo in molte storie. Come quella di Marilia, che ha messo alla luce un figlio di padre ignoto, in una notte di ubriacatura, che non fu nemmeno di piacere. Oppure il racconto di Maira, alla quale il marito impedì di lanciarsi dalla macchina, con il figlio in grembo, o nella storia di Ana, che al quinto mese di gestazione non sentiva il figlio muoversi ed aspettò pazientemente, fino al nono mese, per poi partorire un figlio morto.

Del desiderio

Possiamo dire che, tra le varie teorie che spiegano l'autismo, troviamo in Pierre Bruno (1999), la "*non funzione del Desiderio Materno*" è nell'eziologia dell'autismo. Questa installa il soggetto nel luogo dell'oggetto e non del fallo immaginario, precludendo la mancanza dell'Altro, nella misura in cui è proprio questa mancanza che il soggetto autistico si incarica di saturare. L'autistico, nella posizione d'oggetto, conferma la completezza dell'Altro. In tal modo, l'autismo appare come la risposta nel reale della non-funzione del desiderio materno, incarnando, in quanto oggetto, la preclusione della mancanza dell'Altro.

Bruno parla di assenza di nominazione (Bruno, 1998:188) a proposito del posto dal quale questo figlio è sorto, essendo appunto il desiderio materno un desiderio anonimo. Queste madri non avrebbero potuto legittimare il proprio desiderio, riconoscerlo simbolicamente, lasciando alla deriva il desiderio per questo figlio. Se ne deduce che c'è un desiderio, anche senza nominazione, dal momento che, se l'assenza fosse radicale, il bambino non sarebbe sopravvissuto.

Storie come queste, che si congelano in queste donne e nei loro bambini, attraverso i prolungamenti del sintomo materno (Lacan [1975-6] 2007:93). A loro volta, questi figli hanno avuto difficoltà ad assurgere alla condizione di soggetto desiderante, permanendo al di qua dell'alienazione significante. Bambini che sono rimasti fissati al godimento del corpo, zittendo la propria voce, per timore dell'Altro che non ha trovato, per rimuoversi dalla posizione di oggetto. Ma, allo stesso tempo, sono bambini che sostenendo il loro silenzio, fanno di tutto per mantenere vivo l'Altro.

Della struttura

I Lefort ci hanno mostrato che lo stadio dello specchio (Lacan, 1998 [1946]:96) non è solo una data storica, compresa tra i 6 e i 18 mesi, ma anche un momento di fondazione della struttura del soggetto dell'inconscio, che implica il tempo e lo spazio in cui i tre registri del

corpo -reale, simbolico e immaginario- si articolano facendo nodo (1990[1980]:21).

Nel *Seminario RSI*, (1974-75) Lacan chiama nodo borromeo la proprietà di questi tre registri -RSI- di intrecciarsi in modo che, allo sciogliersi di uno, gli altri due diventano immediatamente liberi. L'iscrizione del significante del Nome del Padre garantisce il loro annodamento, essendo l'oggetto *a* l'elemento che li annoda in una determinata posizione: quando l'oggetto *a* è estratto, il nodo si disfa, separando ognuno degli elementi che lo costituiva.

Nel *Seminario Il Sinthomo* (1975-76) apprendiamo con Lacan le multiple possibilità, per un soggetto, di “*annodare i suoi anelli*”, all'interno dell'ambito stesso della preclusione del Nome del Padre, perché sono possibili nodi non-borromei. “*Ciò di cui si tratta in psicoanalisi è di annodamenti e snodamenti, legami e slegature*”, afferma. Nell'autismo, l'immaginario ha la stessa consistenza del reale, ossia, immaginario e reale si equivalgono e sono mal annodati al simbolico. Un quarto nodo, quello del *sinthome*, è inteso come la singolarità, la scrittura di ogni soggetto. L'autistico fa *sinthome* con il suo corpo, annoda chiudendosi su se stesso, in un godimento autistico.

Secondo Maleval (2010), ci sono due caratteristiche marchianti nell'autismo; la ritenzione dell'oggetto di godimento vocale, e “*il ritorno del godimento in un bordo*”. L'autore da “*un luogo privilegiato a tre componenti: l'oggetto autistico, il doppio e le isole di competenza*”. Nota inoltre che, c'è una funzione riparatrice del nodo, un quarto termino, che rende possibile fare nuovi annodamenti.

Della clinica

Portiamo un esempio clinico, per verificare in che modo il desiderio e la struttura possono essere articolati. Raiane, oggi ventenne, ha frequentato per 13 anni l'Ospedale Dia Pedrinho, dell'Ospedale Universitario Pedro Ernesto, dell'Università di Stato di Rio de Janeiro. Partecipava intensamente ai laboratori di arte, musica, scrittura e attività fisica, sempre con molto interesse e, perché non dire di allegria. Almeno

questo era il sentimento che risvegliava in coloro che accompagnavano il suo percorso e che spingeva gli operatori a investire nel suo trattamento. Conferiva vitalità al gruppo, a differenza di coloro che restavano isolati nelle loro stereotipie. Sembrava una pila che non si scaricava mai.

Non guardava nessuno, sebbene si relazionasse intensamente agli oggetti, che fosse un hula-hoop, una bambola, una carta o una matita, e manipolandoli, slittava metonimicamente tra gli oggetti, dando loro i propri significati. Prendeva gli oggetti per sé, che venissero usati o meno da altri bambini, e se vi si opponeva resistenza, partiva all'attacco, diventando aggressiva. A causa della sua forza fisica, erano necessari due terapeuti per separarla dall'oggetto.

Nel corso degli anni, i legami con gli altri bambini e con l'equipe andavano instaurandosi, lo sguardo dell'Altro diventava sopportabile, così come la sua presenza. Ha costruito un mondo per sé, dove ha iniziato ad includere altri soggetti e a condividere oggetti e situazioni di vita quotidiana con la sua famiglia e con la scuola. Si può dire che abbia una vita in società. Dopo la dimissione, invitata a partecipare alla ricerca: *"l'evoluzione della diagnosi di autismo"*, appare subito.

Le domandai:

- Come va Raiane, tutto bene?
- Ciao Sheila, tutto bene?

Con la sua voce robotizzata, con poche modulazioni, nel riconoscermi narra fatti nei quali eravamo insieme, con la stessa frase di allora. Sembra non distinguere passato e presente:

- Baciare sulla bocca Gabriel, baciare sulla bocca Marcos. Giocava più volte con due bambole, simulando una relazione sessuale, e rideva, rideva. Passò circa dieci anni ripetendo: il pene di Ruan (suo fratello) e la vagina di Raiane, non aprendo altre possibilità per uno slittamento significativo.

Fa serie con i nomi dei ragazzini che partecipano ai laboratori, così come dei nomi dei terapeuti che l'avevano seguita in passato.

- Cosa hai fatto? Sembra che stai facendo una torta!

3 tazze di farina

2 tazze di zucchero

4 uova, mescola tutto e metti in forno

Wow che bello, una torta di cosa? E ripete la stessa ricetta:

3 tazze di farina

2 tazze di zucchero

4 uova, mescola tutto e metti in forno

Mi ricordai che disegnava esclusivamente un ventilatore nel quadro nero e una papera, in un foglio di carta, ma non voleva disegnare. Nonostante abbia concluso le scuole elementari –andava bene in matematica, storia e geografia– ha molta difficoltà ad interpretare gli enunciati. Ha imparato a leggere e a scrivere. La sua memoria è un calendario e lei è l’agenda della madre.

Continua ad isolarsi se l’Altro si ritira dalla scena; se smetto di parlare, si chiude, lo sguardo diventa di nuovo fisso, rivolto al nulla, che ci ricorda lo *sguardo vuoto* di Marie-Francoise, descritto da Rosine Lefort (1990:189-90). Così come il raccogliersi nel guscio vuoto di Francis Tustin (1990).

La madre, invitata ad entrare nella sala, dopo una conversazione iniziale, si dirige verso la figlia e chiede:

- Cosa fai in casa?

- Pu-pu-pulisco i calzini di papà.

- Leccapiedi! No, non sto parlando di questo, cosa aiuti a fare alla mamma?

- Lavo piatti

- Lavapiatti, cos’altro fai?

- Passo panno in casa

- E che più?

- Lavo il bagno

E, continuando a mostrare la lista di competenze della figlia: - Quanti anni avevi quando hai avuto la varicella?

- 6 anni.

- E la dengue?

- 9 anni. ...
- Ah! Oggi lei è la mia migliore amica, giusto Raiane?
- Io sono la sua amica!
- No?! Sai di essere molto amata, non è vero?
- Sì Mamma!

Domando com'è la sua relazione con il padre.

- Ah! Molto buona! Lui ha abbastanza aiutato! Quando aveva due anni e mezzo aveva delle crisi di pianto, tre al giorno. Niente la faceva smettere! Cominciò quando nacque il fratello ed era a scuola. Raiane, quando è stato che siamo andati al club?

- 1999
- Dunque, smise quando aveva 7 anni
- Come sono finite queste crisi?
- Quando smisi di disperarmi insieme a lei, e ...smisi di piangere.

Interrogata sui suoi piani per il futuro, la madre si interpone:

- Che corso vai a fare Raiane?
- Di corpo

Che altro?

- Di, di pittura su tessuto
- E che altro?
- Di bigiotteria

Evidenziamo, del colloquio con la madre, il fatto che la sua gravidanza sia stata ad alto rischio e che sia rimasta a riposo la maggior parte del tempo, cosa che la rese, nelle sue parole, *abbastanza ansiosa*, perché sua zia aveva perso diversi bambini e perché aveva un problema in famiglia, che generò in lei un dubbio:

Una cugina del *suo sposo* (non lo chiama per nome) restò incinta e, sotto la pressione dei genitori, confessò che il padre del bambino non era stato il suo primo uomo. Il primo era stato il *suo sposo*. Questa storia la rese molto angosciata, molto triste.

Durante la gravidanza la rivalità con il marito era feroce, principalmente riguardo al sesso e al nome del bambino. Lei comprava

cose da femmina e lui da maschio. Diceva -“*Devi comprare cose unisex!*”
Raiane uscì dal reparto con vestiti rosa plissettati e una borsa azzurra.

Dell'avvicinamento tra desiderio e struttura

Sappiamo che il corpo dell'autistico può essere una supplenza -un oggetto autistico, che annoda i tre registri mal annodati-, un *sinthomo*. Osserviamo nuovi annodamenti in Raiane, oltre il corpo robotizzato, il doppio speculare, la madre, e la memoria prodigiosa. Oggi confeziona borse, “*fa*” unghie, così come le faccende domestiche. In questo modo ha raggiunto una certa stabilizzazione, una certa pacificazione pulsionale, con la localizzazione del godimento fuori dal proprio corpo, con piccole costruzioni, che hanno fatto da alterità al soggetto.

All'inizio osserviamo il suo corpo fare annodamenti, che appaiono nella clinica come fenomeni di corpo - il pianto, il movimento pinça? o dondolamento che presentava nell'infanzia- Questi fenomeni di bordo sono modalità di ritorno del godimento, specifici dell'autistico. Successivamente, osserviamo i fenomeni del doppio, della memoria prodigiosa e, nonostante l'assenza di estrazione dell'oggetto *a* dell'Altro, nuovi annodamenti.

Raiane fabbrica delle cose che alimentano l'Altro, attraverso l'elaborazione di palline di cioccolato e di arancia. Conquista anche l'Altro, facendo la manicure al vicinato e, in aggiunta alle faccende domestiche, è l'agenda dell'Altro. Cede qualcosa di sé in piccole creazioni singolari, per avere a che fare con il linguaggio.

Il tempo de *lalingua* è anteriore al significante, tempo delle prime vocalizzazioni, nel quale, nel caso dei bambini autistici, c'è una difficoltà/ostacolo, tra la lingua del bambino e la *lalingua* materna. Non avviene l'incorporazione del tratto unario, tratto di identificazione simbolica all'Altro, cosa che lascia il soggetto fuori dal registro simbolico (Bialer, 2002). L'autistico non entra nemmeno nel reale come mancanza ad essere, entra nel reale senza mancanza, per questo è un puro reale, un “*piccolo essere vivente che non entra nella domanda articolata*” (Soler,

2012: 58). Quindi: Possiamo confermare che c'è desiderio nell'autismo? Oppure, che è possibile cambiare struttura?

Il desiderio è dell'Altro, animato dalla libido dell'Altro, come Soler (1990) aveva proposto, trattandosi, nell'autismo, di una malattia della libido. Siamo quindi di fronte a due paradossi, dal lato della madre: c'è desiderio che questo bambino nasca, ma c'è l'abbandono simbolico, e, a sua volta, il bambino autistico si comporta come se l'altro non esistesse, difendendosi dalle sue minacce e facendo di tutto per tenerlo in vita, con la sua reclusione, per il terrore di incontrare la sua incompletezza. Dire che non c'è nessun Altro nell'autismo significa dire che c'è un Altro in eccesso, che è in conformità con ciò che i Lefort hanno ritrattato (1995), ovvero che l'Altro esiste. Ci sono stati tentativi, da parte di Raiane, di annodamento dell'inconscio e del reale.

Possiamo concludere, con le parole di Soler, dicendo che Raiane ha incontrato un "*Altro rettificato che le ha permesso di trovare un posto abitabile nel mondo ... [e anche, speriamo che] il mondo e la vita continuino a offrirle un Altro pacificatore.*" (Soler, 2014).

Traduzione: Maria Rosaria Ospite

Rilettura: Gaetano Tancredi

Riferimenti bibliografici

BRUNO, P. In: Alberti, S (org.). *Autismo e esquizofrenia na clínica da esquize*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

BIALER, M (2012). *O corpo no autismo e na esquizofrenia*. Tese de doutorado Université Paris 7 Denis Diderot-Universidade de São Paulo, Paris.

LACAN, J. (1949), *Lo stadio dello specchio*, in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974.

_____. (1974-5), *Seminario XXI, RSI*, inedito

----- (1975-6), *Il Seminario, libro XXIII, Il sinthomo*, Astrolabio, Roma.

LEFORT, R. e LEFORT, R. *O nascimento do Outro*. Salvador: Fator, 1990.

----- *A perpetuação de um erro*. In: Revista da Letra Freudiana. Ano XIV, número 14, 1995.

MALEVAL, J.C. *O que existe de constante no autismo* Conferência pronunciada na Escola Brasileira de psicanálise, em Belo Horizonte, M.G, no dia 10/05/2010.

SOLER, C., *L'inconscio a cielo aperto della psicosi*, Franco Angeli, Milano, 2014.

----- *L'inconscio, che cos'è?* Quaderno di Praxis n° 8, Edizioni Praxis del Campo lacaniano, Roma 2014.

TUSTIN, F. *Autismo e psicose infantil*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

La posizione dello psicotico riguardo al desiderio.

Julietta De Battista

Mi propongo di interrogare la posizione dello psicotico nel desiderio, a partire dalla considerazione del desiderio come condizione assoluta e come ciò che da origine alla legge nel soggetto [1], indipendentemente del suo legame con il Nome del Padre. Voglio dimostrare che il desiderio è un operatore necessario per la clinica analitica della psicosi e che un'interrogazione rigorosa rispetto alla posizione dello psicotico nel desiderio è un punto chiave per offrire un ascolto che sia all'altezza dell'etica che anima la psicoanalisi [2].

Né Freud né Lacan hanno mai considerato che il desiderio fosse esclusiva proprietà del nevrotico. Tuttavia, la condizione del desiderio psicotico è stata molto meno esplorata, molte volte persino oscurata dal "*invasione di godimento*" che si considera caratteristica della psicosi. Questo tipo di abordaggio lascia allo psicotico in una posizione di oggetto di godimento dell'Altro e ostacola la possibilità di pensare la partecipazione soggettiva rispetto a ciò di cui soffre.

Freud ha segnalato molto presto la differenza tra la difesa dai desideri tramite la rimozione, ma che comunque conserva con loro una relazione nella fantasia - posizione del nevrotico - e la realizzazione del desiderio in atto, anche quanto ciò implichi la perdita dell'identità e la trasformazione dell'essere in delirio, per esempio. Nel caso Schreber, la domanda di Freud che rimane senza risposta è, per l'appunto, che cosa porta al presidente ad accettare il desiderio che avrebbe dovuto rimuovere; perché invece di rifugiarsi nella fantasia si rifugia nella psicosi [3].

Nel caso Schreber, Freud puntualizza al meno tre posizioni diverse di fronte al desiderio inconscio. La prima si può estrarre dalla reazione di rivolta e di rifiuto radicale di fronte all'apparizione del desiderio manifesto nel sogno "*come sarebbe bello essere una donna durante l'atto del coito*". Sarebbe bello, ma tuttavia non lo è; si tratta di un desiderio,

non di un godimento consumato. Il correlato clinico di questa posizione di rifiuto è un malessere che scioglie il corpo in un'ipocondria mortifera che precipita in vari tentativi di suicidio: Scherber si considera morto. Non desidera ma non vive nemmeno. Qui l'Altro non conta, Freud parla di un "disinvestimento" libidico degli oggetti, di un'incapacità di transfert [4]. Il circuito sembra chiudersi nel destino pulsionale del ritorno verso la propria persona, con conseguenze auto-distruttive. La posizione di rifiuto del desiderio comporta quindi, la mortificazione.

La seconda posizione introduce, invece che *"l'iniziativa viene all'Altro"* [5]. Clinicamente questo si manifesta nel delirio di persecuzione o nell'erotomania: il suo corpo è consegnato per essere abusato, l'Altro vuole annientare la sua anima. Non è lui che desidera ma l'Altro. Freud sottolinea che l'accusa di almicidio nasconde tuttavia, un'autoaccusa (forse non è lui stesso che si è *"suicidato"* rifiutando quel desiderio che lo legava al sentimento di essere vivo?) La posizione di rivolta radicale a questo punto cambia modalità, comporta una deviazione. Il corpo entra nel circuito dell'Altro. Il desiderio, rifiutato all'inizio, adesso è aggiudicato all'Altro, che ha preso l'iniziativa di amarlo e/o nuocerlo. Freud precisa che colui che si sente perseguitato non proietta nel vuoto ma si orienta dalla conoscenza del proprio inconscio e da quello che trova nell'Altro e che assomiglia a ciò che rifiuta di sé stesso [6]. Nella persecuzione appare, quindi, il desiderio rifiutato. A differenza del nevrotico, colui che è perseguitato conosce il suo inconscio, di fatto, può darlo a vedere con crudeltà.

Neanche questa seconda posizione è compatibile con la rimozione, ma sembra avere una certa verosimiglianza con il destino pulsionale di trasformazione nel contrario: non sono io colui che desidera, ma l'Altro. Lacan riformula questo aspetto dicendo che nel delirio di persecuzione esiste un tentativo di restituire o di istituire un desiderio nell'Altro, dato che lo psicotico non ha avuto accesso alla simbolizzazione del desiderio della madre introdotta dal fallo tramite l'operazione del Nome-del-Padre [7]. Il desiderio è attribuito all'Altro, non è lui che pensa che sarebbe bello essere una donna nel atto del coito, ma è l'Altro che vuole abusare di lui,

prendendolo come una *“prostituta”*. Concepire la persecuzione in questi termini implica introdurre la dimensione del transfert.

La terza posizione che possiamo estrarre dal caso Schreber è quella che Freud chiama la *“riconciliazione”*, vale a dire, l'accettazione del desiderio inconscio inizialmente rifiutato. Clinicamente si corrisponde con il momento parafrenico del delirio, in cui la soluzione raggiunta grazie alla metafora delirante *“essere la donna di Dio”* rende sopportabile il godimento e, a sua volta, realizza il desiderio apparso nel sogno. Si tratta, tuttavia, di una realizzazione di desiderio asintotica, che ha trovato un sostegno nel delirio che organizza l'essere e il mondo con una certa stabilità. In questa posizione, diversamente da quanto si manifesta nelle precedenti, la rivolta e il rifiuto si sono scambiati per il consentimento, cioè, una cessione che comporta una trasformazione dell'essere: la morte dell'essere e l'avvenimento di uno nuovo tramite la trasformazione in donna. Questa sovversione necessita di un auto-sacrificio. Non si tratta, quindi, del possibile cortocircuito dell'azione, ma di un'azione che ha valore di atto, di trasformazione del soggetto. La dimensione dell'Altro partecipa e si pluralizza, giacché non riguarda unicamente il suo persecutore, ma anche l'amore verso sua moglie e il fatto di rivolgersi a noi come destinatari della sua testimonianza [8]. Si può pensare ad un aspetto sublimatorio che si incorpora, nella misura in cui Schreber pretende raggiungere un'utilità sociale con la pubblicazione delle sue Memorie. La trama della soluzione comprende inoltre un saper fare con il corpo, molto lontana dalla mortificazione ipocondriaca dell'inizio.

In questo modo abbiamo stabilito una prima posizione di rifiuto del desiderio e la conseguente mortificazione del corpo, che si manifesta nell'ipocondria e nei passaggi all'atto suicidi; una seconda posizione nel tentare di istituire un desiderio nell'Altro tramite la persecuzione o l'erotomania; finalmente, una certa realizzazione di desiderio che si regge nell'asintotico. Si tratta di tre forme di desiderio nella psicosi, non mediatizzate dalla rimozione o dalla fantasia. Per cui si tratta di forme di desiderio che comportano una relazione all'azione più diretta, relazione che crea il problema di un cortocircuito della realizzazione nel passaggio

all'atto e nella domanda di come sostenere un desiderio che si trova, a momenti, estremamente vicina all'azione.

Passiamo adesso a illustrare l'utilità clinica di queste distinzioni. Il fatto di localizzare il punto in cui si trova un soggetto rispetto al desiderio può orientare la cura. Sosteniamo che questo è il senso dell'indicazione di Lacan "*il desiderio è ciò che mantiene la direzione dell'analisi*" [9]. La questione che si pone è quindi quella di sapere "*dove si trova il soggetto come tale? È nel punto in cui desidera?*" [10].

Nella prima posizione il soggetto è nel punto del rifiuto, nel punto dell'abolizione del desiderio che si esprime nella clinica come stati di melanconia e di mortificazione ipocondriaca. Questi momenti sono invariati nelle psicosi e appaiono con frequenza sotto la forma di morte del soggetto. Si tratta di un desiderio allo stato puro, vale a dire, un desiderio di morte che si estingue logicamente nella sua realizzazione [11]. Vi propongo di considerare l'angoscia ipocondriaca e alcuni fenomeni psicosomatici nella psicosi come portatori di valore indicativo dei momenti di rifiuto del desiderio inconscio nel trattamento del godimento, con i conseguenti effetti di mortificazione: il corpo appare nella dimensione reale, in cui il desiderio dello psicotico è normale, dato che nella sua strutturazione misconosce l'Altro e il fallo [12].

Questi episodi, frequentemente confusi con la depressione, ci indicano la presenza di un desiderio che confina con la morte e ci mettono in guardia rispetto ad un limite del godimento che è stato oltrepassato [1]; essi ci indicano retroattivamente la natura del supporto precedente e i punti in cui questo supporto non ha funzionato. Non sono momenti da analizzare, così come non lo è l'angoscia; essi implicano un disinteresse rispetto agli oggetti, un rifiuto all'Altro [4]. Il desiderio, nella sua forma pura e semplice conduce il dolore di esistere verso lo stato puro [10]. La posizione dello psicotico nel desiderio urta nel corpo.

Il fatto che questo stato di mortificazione non sia costante, apre la questione, necessariamente, di pensare in altre forme possibili del desiderio, non così pure ma sviluppate, forme del desiderio piuttosto più mascherate e per tanto, più lontane dal passaggio all'atto.

La seconda forma proposta è quella che cerca di restituire la dimensione del desiderio dell'Altro, sia tramite la persecuzione o tramite l'erotomania. Si tratta di quello che Lacan chiama un "*desiderio congelato*" [13] in cui introduce una certa fissazione e un certo supporto che non troviamo nella prima forma. L'uscita tramite la persecuzione permette di mitigare il malessere ipocondriaco, nella misura in cui il circuito desiderante si apre all'Altro. Freud indica che il rifiuto del desiderio inconscio di colui che si sente perseguitato va accompagnato di un sovra-investimento dei minimi indizi dell'inconscio dell'Altro [6]. Questi soggetti diventano estremamente sensibili all'inconscio dell'Altro, seppur rifiutandolo. Freud localizza questa "*sensibilità riguardo al desiderio*" nella smisurata pretesa di essere amato.

L'apparente assenza di desiderio nella psicosi diventa quindi un'avidità e una sensibilità estrema rispetto al desiderio dell'Altro. Lo psicotico cerca di istituire nell'Altro quella esperienza di desiderio che non gli è stata trasmessa al momento della propria costituzione. La persecuzione implica la dimensione del transfert, in cui la risposta offerta dall'Altro è chiave al momento di restituirgli un desiderio.

La terza forma che abbiamo identificato implica il problema del sostegno o supporto del desiderio nella psicosi. Un desiderio più vicino alla realizzazione, che non conta con la fissazione propria della fantasia, è anche un desiderio vicino al cortocircuito - che inoltre aggiunge la difficoltà di saper come reggerlo. Il desiderio è il punto essenziale in cui il soggetto cerca di affermarsi, è il sostegno della sua esistenza [10]. Quale supporto potrebbe avere se rinuncia al supporto del fantasma? Lo psicotico non si rifugia nella fantasia, piuttosto si svincola dall'Altro. Per quale motivo dovrebbe rassegnare lo stato narcisista e fare legame nuovamente con l'Altro? La questione è come stabilire i legami sociali nella psicosi e di che tipo di legame potrebbe trattarsi. Quindi, ciò che è in gioco è la possibilità di localizzare la posizione del soggetto rispetto al desiderio, cioè, il supporto in cui il soggetto può reggersi e l'arte di cui può essere capace.

Nel nostro percorso abbiamo identificato al meno tre forme possibili del desiderio nella psicosi. Le forme pure o semplici del desiderio si definiscono dalla tendenza alla real-izzazione, vale a dire, desiderare l'impossibile. Per questa ragione si confrontano con il reale e si trovano sempre sull'orlo della morte. La realizzazione del desiderio, in senso stretto, comporta logicamente l'abolizione, per tale motivo queste forme sono forme mortificanti, vicine al passaggio all'atto. Le chiameremo forme "*antigoniche*". Nella clinica le vediamo apparire negli episodi malinconici e negli episodi ipocondriaci che si possono presentare in ogni psicosi. Queste forme ci indicherebbero la difficoltà nel sostenere il desiderio, rischiando il soggetto di rimanere a mercé di un desiderio puro, molto vicino al cortocircuito della morte. Al contrario, piccoli indici di vitalizzazione, come il recupero del sentimento della vita ci indicano la strada verso una operatoria desiderante.

La real-izzazione del desiderio nella sua massima purezza si distingue da altre forme del desiderio, impure, congelate, appoggiate nel delirio, per esempio. Queste forme del desiderio ci introducono in ciò che chiameremo "*realizzazioni deliranti di desiderio*". Sono forme che possono assumere una caratteristica asintotica, come nel caso Schreber, in cui il delirio funziona come supporto del desiderio e lo sostiene nel rendere infinita la soluzione asintotica, conformandosi una effettiva realizzazione del desiderio originariamente rifiutato. Le forme mortificanti o antigoniche del desiderio, che tendono alla real-izzazione, si trovano frequentemente sull'orlo del passaggio all'atto e sono poco stabili. Le forme deliranti di realizzazione del desiderio introducono invece una modalità di sostegno più duratura, però si accompagnano spesso di una fissazione nel delirio che impedisce la circolazione verso altri legami sociali.

C'è una terza forma di desiderio psicotico in cui il soggetto si sostiene nella costituzione di un certo legame sociale. In questo caso l'introduzione del legame sociale ci da l'indizio di una buona parte sublimatoria che ci permetterebbe di distinguere la seconda forma dalla terza. Si tratterebbe di quello che Freud identificava come capacità

creativa o talento artistico messo in gioco nella sublimazione. Joyce ci mostra che il supporto asintotico non è necessariamente delirante [14]: il *sinthome* “*desiderio di essere un artista*” si sostiene anche nel asintoto e nella costituzione di un Altro la cui parte mancante è lui stesso: “*lo scrittore che terrà occupati ai critici durante secoli*” oppure la donna che manca a Dio.

In questo senso ci saranno dei talenti artistici eccezionali, dei creatori geniali. Ma c'è anche l'arte più quotidiano, più frequente, l'arte di coloro che bussano alle nostre porte e che è necessario poter riconoscere. Il sostegno del desiderio nel legame sociale non sempre prende una piega persecutoria o erotomaniacale. Questo aspetto può spesso manifestarsi durante l'incontro analitico e trasferirsi successivamente ad altri discorsi, se si abilitano altri circuiti.

La questione è quella di sapere cosa incontra lo psicotico: l'indifferenza? il rifiuto? la paura? l'angoscia? l'ideale? la fascinazione o l'ammirazione? Dalla risposta a questa domanda sembra dipendere la sorte dell'incontro. Crediamo che su questa questione l'analizzato ha un vantaggio rispetto ad altri possibili interlocutori [15]. La posizione che può aver raggiunto dopo la traversata dell'analisi gli apre le porte per diventare un partner su misura del soggetto psicotico, solo se l'incontro si produce e se il soggetto acconsente di entrare in un nuovo circuito. Il soggetto psicotico può rimanere nel circuito alienante dell'Altro precedente [1] – quello del desiderio non simbolizzato, divoratore e che lui ha rifiutato assieme all'impostura di un padre che pretendeva regolarlo -, ma potrebbe essere anche possibile abilitare nuovi circuiti a partire dall'incontro con un desiderio speciale, il desiderio dell'analista.

La posizione dell'analista esclude la risposta attraverso la paura, l'angoscia, il fascino, l'ammirazione o l'oggettualizzazione. L'analista ha altro da offrire, supporta il desiderio con la propria presenza diventando in questo modo causa del desiderio dell'analizzante; è proprio lì che Lacan situa l'efficacia del discorso analitico. Concludo con l'idea che

potrebbe esserci una sorta di “*attrazione elettiva*”¹, una possibile affinità tra lo psicotico e l’analista.

Traduzione : Cecilia Randich

Riferimenti bibliografici

[1] Lacan, J. (1960) *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien* en *Écrits*, Paris: Seuil, 1966.

[2] De Battista, J. (2012) *Le désir dans les psychoses. Problématique et incidences de la cura dans l’enseignement de J. Lacan*. Thèse de Doctorat en Psychopathologie. Université de Toulouse II. Le Mirail. Disponible en <http://www.theses.fr/2012TOU20033/document>. Hay versión en español: *El deseo en las psicosis*. Buenos Aires: Letra Viva, 2015.

[3] Freud, S. (1911) *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente*. En Freud, S. *Obras completas*, Vol. XII, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1976, p. 1-76.

[4] Freud, S. (1914) *Introducción del narcisismo*. En Freud, S. *Obras completas*, Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1976, p. 65-98.

[5] Lacan, J. (1955-1956) *Le séminaire. Livre III. Les psychoses*. Paris: Seuil, 1981.

[6] Freud, S. (1921) *Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad*. En Freud, S. *Obras completas*, Vol. XVIII, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1976, p 213-226.

[7] Lacan, J. (1957-1958) *Le séminaire. Livre V. Les formations de l’inconscient*. Paris: Seuil, 1998, p. 480.

¹ Prendo come riferimento la metafora chimica che usa Goethe ne “*Le affinità elettive*”. Due sostanze chimiche che erano unite indissolubilmente, possono separarsi a partire dall’introduzione di una terza sostanza, possono quindi disfarsi e ricomporsi dando forma ad una nuova combinazione. È come se l’attrazione iniziale si potesse rompere a partire della comparsa di un’altra sostanza, più “*consona*”, come se operasse una specie di “*affinità elettiva*”, come se ci fosse una scelta di preferenza. Un nuovo incontro può produrre la separazione e la formazione di un nuovo corpo. In questo luogo potrebbe realizzarsi l’incontro con lo psicoanalista. La chiave si trova quindi nella risposta e non nell’apparente gravità della posizione psicotica.

[8] Lacan, J. (1958) *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*. En *Écrits*, Paris: Seuil, 1966.

[9] Lacan, J. (1958) *La direction de la cure et les principes de son pouvoir*. En *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.

[10] Lacan, J. (1958-1959) *Le séminaire. Livre VI. Le désir et son interprétation*. Paris : Éd. La Martinière, 2013.

[11] Lacan, J. (1959-1960) *Le séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1986.

[12] Lacan, J. (1961-1962) *Le séminaire. Livre IX: L'identification*. Inédito.

[13] Lacan, J. (1974-1975) *Le séminaire. Livre XXII. RSI*. Inédito.

[14] Lacan, J. (1975-76) *Le séminaire. Livre XXIII. Le sinthome*. Paris: Seuil, 2005.

[15] Lacan, J. (1967) *Pequeño discurso a los psiquiatras de Sainte-Anne*. Inédito.

L'INSOPPORTABILE DIVISIONE

Paola Malquori

Nella seduta del 13 maggio 1959 del *Seminario Il desiderio e la sua interpretazione*, Lacan si interroga sulla funzione dell'analista e sul senso dell'analisi, sollevando la questione del movimento analitico attraversato da un "perpetuo scivolamento dialettico"¹.

Ci possiamo chiedere a partire da un caso clinico, qual è il rapporto tra desiderio, soggetto che desidera e mondo circostante, essendo il desiderio, che si presenta innanzitutto come un disordine, la specificità della cosa freudiana.

Sara è una giovane donna di 20 anni che vedo da due anni.

Arriva da me dopo un periodo molto critico che la porta a voler cambiare scuola all'improvviso durante l'ultimo anno di liceo, e a dichiarare ai suoi familiari di aver subito una violenza da uno sconosciuto da cui ha accettato un passaggio in macchina, violenza di cui non vuole dire altro.

A 15 anni scopre di avere una malattia, la sindrome nefrosica autoimmune, che lentamente la porterà all'insufficienza renale. La terapia medica che può fare serve solo a ritardare questo destino fatale.

Nei primi incontri mi racconta di prendere le medicine saltuariamente, perché le dimentica, e perché: "*tanto non è niente*", lasciando intendere attraverso la negazione *non* un tentativo di negare il Reale contingente della malattia, e di sfidare i vari medici che controllano i valori delle sue analisi, ma non si accorgono che lei non prende le medicine.

¹"*Tout ce que celle-ci comporte de maladresse, de confusion, et de mal assuré, même dans ses principes, tout ce que contient d'équivoque dans notre pratique, où se retrouve toujours ce que l'on voulait éviter, à savoir la suggestion, la persuasion, la construction, voire la mystagogie, toutes ces contradictions dans le mouvement analytique ne font que mieux accuser la spécificité de la chose freudienne.*", J. Lacan, *Le Séminaire Livre VI, Le désir et son interprétation*, séance du 13 mai 1959, Ed. de la Martinière, Le champ freudien éditeur, p. 424

“Tanto non è niente”, espressione che lei dice equivalere a: *“tutto passa, non ti preoccupare, come si dice ai bambini”*, espressione che quindi mantiene sulla scena un semblante del *“tutto va bene”*.

Non prendendo le medicine, che i medici le imporrebbero di prendere a causa della malattia, il soggetto cerca in un modo immaginario², di controllare e di gestire la situazione, cercando di ingannare i medici in una sfida contro il sapere della scienza e contro il tempo, quel tempo che le rimane prima di arrivare all'insufficienza renale e quindi alla dialisi, unico step per lei fra la vita e la morte.

La malattia autoimmune le si impone come un Reale, un Uno, la dialisi come l'unico rimedio che la mantiene in vita e che la separa dalla morte, il padrone assoluto.

Nel frattempo si trova implicata con due ragazzi contemporaneamente, fra i quali letteralmente, fra mille stratagemmi, si divide: un giorno con uno, un giorno con l'altro. Divide il suo tempo fino ad arrivare alla domanda: *“ma quando è successo che mi sono messa in questa situazione? Come faccio a scegliere uno dei due?”*

Dice che sa di avere già scelto, ma non sa decidersi, in una impasse fra il pensiero e l'azione³, divisione del soggetto tra il sapere e la verità, divisione fra il sapere e l'atto.

Di uno dei due dice: *“per qualsiasi cosa si sente male, immagina di essere malato, e allora io?”*

“E allora io?”

Questa è la questione del soggetto con tutte le declinazioni che può assumere la domanda, vale a dire nei predicati, nei *defilés* dell'articolazione significativa che l'io assume nelle sue relazioni con l'altro: *“e allora io che dovrei pensare”*; *“e allora io che dovrei dire”*; *“e*

² « Si l'élément imaginaire, à savoir la relation du moi , m, à l'autre, i(a) , intervient donc à la troisième étape du schéma, c'est en tant qu'elle permet au sujet de parer à sa détresse dans sa relation au désir de l'Autre. », *Ibidem*, 12 novembre, p. 29.

³ « Le ne du je ne sais, ne porte pas sur le sais, mais sur le je . », J. Lacan, *L'identification*, Séminaire 1961-1962, Publications hors commerce, Document interne à l'ALI, p. 30

allora io che dovrei fare”, fino ad arrivare alla vera domanda: “*e allora io che cosa sono?*”

Enigma della scelta in relazione al desiderio, desiderio dell'Altro oscuro, opaco, di fronte al quale il soggetto si trova *hilfflos*, senza soccorso⁴.

Détresse originaria del Soggetto, esperienza traumatica difficile da rimuovere, quando l'essere del soggetto è marcato dalla malattia, marchio della con-presenza nel corpo della vita e della morte, marchio del mondo, quel mondo che Lacan nel seminario sull'Angoscia definisce come il luogo in cui si accalca il Reale.⁵

Prima insopportabile divisione cui il soggetto deve fare fronte: da un lato il mondo, dall'altro la scena dell'Altro, l'enigma del suo desiderio oscuro, opaco a cui il soggetto si confronta, e che crea una distanza incolmabile, che il soggetto cerca di colmare attraverso il fantasma, luogo di uscita, luogo di riferimento tramite il quale il desiderio, metonimia dell'essere, imparerà a porsi⁶, ma anche mezzo attraverso il quale il desiderio accondiscende al piacere, nel senso freudiano del termine⁷, come indica la losanga della formula del fantasma $S/\langle \rangle a$, che dice come il Soggetto diviso sia sempre spinto dall'oggetto *a* e proiettato verso di esso.

Nella lezione del 27 maggio del 1964 nel seminario *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Lacan ne fa una questione

⁴ *Ibidem*, p. 27

⁵ “*Je vous pose cette distinction essentielle des deux registres du monde, l'endroit où le réel se presse à cette scène de l'Autre où l'homme comme sujet à se constituer, à prendre place comme celui qui porte la parole, mais qui ne saurait la porter que dans une structure de fiction.*” J. Lacan, *Le Séminaire Livre X, l'Angoisse*, séance du 23 janvier 1963.

⁶ “*C'est pourquoi ce que je vous désigne ici comme étant le lieu d'issue, le lieu de référence par où le désir va apprendre à se situer, c'est le fantasme.*”, J. Lacan, *Le Séminaire Livre VI, Le désir et son interprétation*, séance du 12 novembre 1958, p. 30

⁷ “*(...) le désir se présente avec le caractère que désigne le mot lust en anglais, qui veut dire aussi bien convoitise que luxure. Vous trouvez le même mot en allemand dans l'expression Lustprinzip, et vous savez qu'il garde toute l'ambiguïté qui oscille du plaisir au désir.*” *Ibidem*, 13 mai 1959, p. 425

topologica e dice che questa piccola losanga è un bordo funzionante⁸. La parte inferiore della losanga è il *vel* costituito dalla prima operazione essenziale su cui si fonda il soggetto, vale a dire l'alienazione:

*“L'alienazione consiste in quel vel che condanna il soggetto ad apparire solo in quella divisione che ho appena, così mi sembra, articolato sufficientemente, dicendo che, se esso appare da un lato come senso, prodotto dal significante, dall'altro appare come afanisi.”*⁹

L'uso forte della parola *condanna* indica il rapporto di dipendenza del soggetto dall'Altro, indica la perdita di libertà del condannato, la necessaria divisione che mette il Soggetto di fronte a due mancanze, la propria e quella dell'Altro, rappresentate dal punto di intersezione dei due insiemi, la cui re-unione comporta la perdita di qualcosa per entrambi.

Rispetto alla perdita la divisione può diventare insopportabile.

Inoltre il termine *condanna* richiama quello di crimine e di sanzione, possiamo pensare ad Amleto, che nel VI° *seminario* Lacan sceglie come esempio paradigmatico degli incidenti relativi all'evoluzione del desiderio rispetto alla castrazione *“chiave segreta dell'umanizzazione della sessualità”*.¹⁰

L'evoluzione del desiderio, la sua umanizzazione, passa quindi attraverso la presa in carico della castrazione, castrazione della madre da un lato, che rinvia a quella del figlio tramite il desiderio di un padre.

Nella tragedia di Shakespeare, S (A) il significante della mancanza dell'Altro, arriva in modo non simbolizzato attraverso le parole del fantasma del padre ucciso, parole sussurrate all'orecchio del figlio, giunte improvvise a rivelare una mancanza raddoppiata, la morte nel momento del peccato.

⁸ J. Lacan Le Séminaire Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, séance du 27 mai, p. 233.

⁹ *Ibidem*, p. 235.

¹⁰ J. Lacan, *Le Séminaire Livre VI, Le désir et son interprétation*, séance du 29 avril 1959.

La scena è inversa a quella del procedimento analitico, dato che, nel corso della cura, l'analista non dichiara alcuna verità per la "*traversata del fantasma*".

A partire da questo inizio rovesciato, nessuna possibilità per Amleto di tessere una trama simbolica intorno alla mancanza, di usare il fantasma, di attraversarlo, per avere a che fare con quell'oggetto *a* che sempre nel 1964 Lacan arriverà a formulare come il rappresentante della mancanza, perdita necessaria causata per il piccolo d'uomo dall'ingresso nella vita e nel linguaggio, l'umanizzazione sancita dall'incontro col desiderio dell'Altro.¹¹

Nel momento di *fading* il soggetto si trova confrontato con la domanda che porta il desiderio, domanda rivolta all'Altro, campo nel quale il soggetto è alienato, che si esprime nel "*Che vuoi?*"

Inteso sia come "*che vuoi da me*"¹², sia come "*che posto dell'io vuoi che io occupi*", questione che rimanda all'identificazione narcisistica nel suo rapporto col desiderio, all'identificazione primaria¹³, cioè al grande I sul quale finisce il percorso del soggetto nel grafo del desiderio, grafo che Lacan costruisce per illustrare i rapporti del soggetto parlante con il significante.

Nel confronto senza fine del Soggetto barrato con il piccolo *a* del fantasma, attraverso cui il soggetto cerca di ricongiungersi all'Altro, nell'illusione di evitare l'insopportabile insoddisfazione della divisione tra il soggetto e l'oggetto, tra il soggetto e l'Altro, segno della mancanza a essere, possiamo fare una simmetria con ciò che Lacan dice formulando la tesi "non c'è rapporto sessuale" che rimanda alla tesi sul desiderio indistruttibile, inarticolabile, ma articolato in un significante.

¹¹ J. Lacan, *Le Séminaire Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, séance du 17 juin 1964.

¹² J. Lacan, *Le Séminaire Livre X, l'Angoisse*, séance du 14 novembre 1962.

¹³ "*Si ce processus aboutit à ce noyau de l'identification, c'est que la mère n'est pas simplement celle qui donne le sein, elle est aussi celle qui donne le seing s.e.i.n.g. de l'articulation signifiante.*" J. Lacan, *Le Séminaire Livre VI, Le désir et son interprétation*, p.43 .

“Psicoanalista è dal segno che sono edotto. Se esso mi segnala il qualcosa che devo trattare, so, per aver trovato nella logica del significante come rompere l’inganno del segno, che questo qualcosa è la divisione del soggetto: divisione risultante dal fatto che l’altro è ciò che fa il significante, tramite il quale non saprebbe rappresentare un soggetto se non in quanto non è uno che dell’altro. Questa divisione ripercuote gli intoppi dell’assalto che, tale quale, l’ha messa di fronte al sapere sessuale – traumaticamente, perché questo assalto è condannato in anticipo allo scacco per la ragione che ho detto, e cioè che il significante non è atto a dare corpo a una formula che sia formula del rapporto sessuale.”¹⁴

La divisione del soggetto e i suoi intoppi, testimoniano quindi un *trou-matisme*, cioè l’assenza di un significante che articoli il sapere sul rapporto sessuale, che articoli un sapere sul godimento del soggetto che si segnala nel sintomo, e un sapere sul godimento dell’Altro.

Concludo, ancora con una testimonianza di Sara che mi racconta un sogno:

“Sono in ospedale vengo a sapere che ho una sola settimana di vita. Allora penso che faccio? Chi vedo? Con chi sto? Se lo dico, poi tutti vogliono stare con me, e allora io penso: no, tutti no.”

Dall’insopportabile all’impossibile, dall’universale al particolare.

Il sogno mette in scena l’appello a una divisione necessaria (“*Tutti no*”, non tutti/non tutta), che sposta l’angoscia di morte, segnale di un altro sapere impossibile a dire (“*se lo dico, poi...*”), sul versante dell’io che si trova a non essere altro che *Uno - fra- altri*.¹⁵

Questo sogno ci dice che il necessario del sintomo, che non cessa di scriversi attraverso il Reale contingente della malattia del corpo, implica un punto di sospensione, uno spostamento dall’angoscia di morte imminente, alla questione del suo rapporto con l’altro: “*Chi vedo? Con chi sto?*”

“*Chi vedo? Con chi sto?*”, la domanda che Sara sceglie per parlare del suo particolare, del sintomo necessario, per dire qualcosa sul punto

¹⁴ J. Lacan, *Radiophonie*, Autres écrits, p. 413, Ed. de Seuil 2001.

¹⁵ J. Lacan, *Le Séminaire Livre XX, Encore*, séance du 26 juin 1973, p. 181, Ed. du Seuil 1975.

di sospensione che c'è nel passaggio dal contingente al necessario, punto di sospensione a cui si attacca ogni amore.

Come dice Lacan nel seminario *Ancora* nella lezione del 26 giugno 1973:

“il sapere, che struttura con una coabitazione specifica l'essere che parla, ha un grandissimo rapporto con l'amore. Ogni amore si sostiene con un certo rapporto tra due saperi inconsci”¹⁶ dato che il sapere è un enigma che per l'essere parlante si articola in un discorso e che “niente è se non nella misura in cui si dice che è”¹⁷.

Nella contingenza dell'amore avviene l'incontro nel partner dei sintomi, quei sintomi che abbiamo definito come necessari perché scrivono per ciascuno singolarmente la traccia dell'esilio dal rapporto sessuale.

L'incontro fra il contingente e il necessario genera quel tempo di sospensione, l'istante dell'illusione, il miraggio che quello che sarebbe il rapporto sessuale si articoli e si scriva: *“Ogni amore, non sussistendo che per il cessa di non scriversi, tende a far passare la negazione al non cessa di scriversi, non cessa, non cesserà.”*¹⁸ Destino e dramma dell'amore che attraverso l'inconscio supplisce all'inesistenza del rapporto sessuale.

Questo tempo di sospensione dell'amore che genera quell'illusione che qualcosa del rapporto sessuale non soltanto si articoli ma si scriva, negando così l'impossibile del rapporto sessuale che non si scrive, e sognando il passaggio dal contingente al necessario, può essere rovesciato dall'analisi che nel suo discorso rovescia il punto di sospensione in precipitazione, per passare dal necessario al contingente, vale a dire per passare dal sintomo necessario che continua a scriversi all'incontro contingente, prova di quell'amore più degno che lascia il sapere nel posto dell'enigma.

¹⁶ *Ibidem*, p. 182.

¹⁷ *Ibidem*, p. 174.

¹⁸ *Ibidem*, p. 184.

Se sapessimo ciò che l'avarò contiene nella sua cassaforte, sapremmo molto sul suo desiderio¹

Bela Malvina Szajdenfisz

«L'inconscio non è che l'essere pensa [...] l'inconscio è che l'essere parlando gode e, aggiungo, non vuole saperne di più»
J. Lacan, Ancora, 1973, p. 99

Lacan riporta questa citazione, tratta da Simone Weil, nel Seminario VI, Lezione del 13/05/1959, quando ci chiama a occupare, come psicoanalisti, il posto dell'oggetto a, oggetto che causa il desiderio del soggetto di portare alla luce qualcosa della sua verità.

Faccio mia questa citazione come una metafora per il caso clinico in questione, perché il significante «*avarò*», con le sue derivazioni «*avidità*» e «*avarizia*», si è fatto presente nella parola di una giovane in analisi, che va alla ricerca di sapere sul segreto familiare che le fa enigma. Lei nasconde nella sua «*cassaforte*» l'oggetto prezioso, il padre biologico, per non voler perderlo, ma al quale non ha accesso, per effetto di un detto materno proibitivo in adolescenza e di un incontro senza successo, all'epoca, con questo padre.

Il frammento di questo caso clinico, che ha notevolmente contribuito alla mia esperienza nella clinica, è quello di Veronica, 27 anni, che, dopo molti viaggi in giro per il mondo accompagnando i genitori che l'hanno allevata, ritorna alla sua città d'origine, San Paolo², alla ricerca del padre che le fu «*strappato*» già nell'infanzia.

Veronica lavora per una ONG³ come giornalista. Ha lasciato la città in cui ora vive la sua famiglia, perché vuole prendere le distanze dal suo controllo. Ha portato con sé il desiderio di cercare il padre biologico e il

¹ Il titolo è stato estratto da una frase di Simone Weil, scrittrice francese, citata da Lacan nella Lezione del 20 maggio 1959 del Seminario VI *Il desiderio e la sua interpretazione*, Seuil, Parigi, p. 361 - inedito in italiano. È stato utilizzato dall'autrice a mo' di metafora.

² In questo testo i nomi delle città e delle professioni utilizzati sono fittizi.

³ ONG- Organizzazione non governativa che lavora in comunità povere.

fidanzato, l'innamorato di Algoas, dopo aver superato un concorso pubblico per l'insegnamento superiore, si è trasferito in un'altra città nel Nord del Brasile. Veronica non lo accompagna. Dice che lo ama, ma teme di ricominciare una nuova peregrinazione. Attribuisce all'università un ostacolo per la sua vita, perché, da piccola, è stata costretta a vivere con i genitori all'estero, a causa dei loro master e dottorati e ora, in età adulta, vede ripetersi la cosa. Dice che non vuole passare per la stessa situazione, ma vuole costruire la propria famiglia su altra base, non quella della famiglia in cui è stata allevata.

Nella sua prima seduta, Veronica si lamenta di una gastrite e si presenta con macchie nel corpo, senza diagnosi precisa. Le macchie indicano il sintomo, dando a vedere che lì c'è un messaggio. Lei è il messaggero che porta i suoi marchi. Il suo codice personale è iscritto sul corpo, richiedendo una decifrazione.

I genitori biologici di Veronica si sono conosciuti a San Paolo, ancora studenti di Biologia e vivevano insieme quando è nata. Ancora piccola, si separarono. Sua madre ha conosciuto Figueiredo⁴, suo padre adottivo, quando studiava al master e infine lo sposò. Veronica, che desiderava molto avere un padre, a cinque anni strappò la foto del suo padre biologico dall'album di bambina e lo sostituì con la foto di Figueiredo, suo padre adottivo, che si limitò a ridere. Si lamenta fino ad oggi di aver perso un padre vero per un padre che la adottò parzialmente. Ciò perché le promise di darle il suo cognome, cosa che non fece. Quando si recò per un dottorato all'estero, la famiglia dovette accompagnarlo e mai si parlò di questo cambiamento di cognome.

In una delle sedute, Veronica evoca un passaggio traumatico della sua adolescenza. Silva, il suo padre biologico, le venne incontro, ma sua madre intervenne impedendo qualsiasi approccio, consentendolo soltanto dopo il suo accordo nel sostenere gli studi della figlia, il che egli fece per un breve periodo. Con l'interruzione del sostegno agli studi,

⁴ Cognome fittizio per far risaltare la notorietà del cognome di famiglia. João Batista Figueiredo è stato il trentesimo Presidente del Brasile nel periodo 1979 - 1985 e l'ultimo presidente del periodo del regime militare.

Veronica si trovò nella contingenza di lavorare, ma riuscì a saldare il debito solo con l'aiuto del padre adottivo, irritando la madre a tal punto da esigere che la figlia denunciasse suo padre. Nella sua fantasia d'adolescente, immagina che suo padre non chiederà mai di vederla. Lei dice di non voler nessun contatto con lui, ma ha bisogno di sapere della sua storia.

Veronica ricorda di aver eseguito funzioni domestiche, di organizzazione della casa per un lungo periodo. Mentre sua madre lavorava in un'altra città, prese cura della sorellastra, più giovane. Lei, per non sentirsi parte della famiglia, nella sua fantasia si vede come un personaggio da fiaba, la gata borralheira⁵, nota anche come Cenerentola, racconto che ritrae una giovane ragazza che vive con la sua matrigna malvagia accanto alle sue due figlie, cui fa da serva. Ma in origine, al contrario, la gata borralheira era l'unica figlia biologica del padre, poiché le sorellastre, loro sì, erano figlie adottive del padre di Cenerentola.

Tra le cose che lamenta, l'«*avarizia*» della madre ancora la infastidisce. Lamenta che, anche in buona situazione finanziaria, la madre non le ha mai comprato vestiti femminili di marca, come fa con sua sorella. Le è difficile, anche oggi, entrare in un negozio di marca, confermando il posto di «*borralheira*» [Cenerentola], significante che fa equivoco con «*macchiare [borrar]*», «*macchiare il quaderno Matematica*», materia che le fece difficoltà quando tornò dall'estero. In quel caso sentì dire dal padre adottivo: «*Non sembri una Figueiredo!*» Possiamo formulare l'ipotesi che, in questo caso, borralheira non è solo la figlia emarginata, come la storia della gata borralheira [Cenerentola], ma che «*borra [macchia] i Figueiredo*».

È interessante notare che Veronica porta nella sua carta d'identità il cognome del padre biologico, Silva, ma non lo usa quando firma. Utilizza solo il cognome della famiglia materna, Campos. Sua madre insiste che lei è una Figueiredo. Figueiredo è lo statuto della famiglia. Il suo posto nella famiglia, tuttavia, è differente dal posto dei Figueiredo.

⁵ Il termine portoghese per Cenerentola, «*gata borralheira*», deriva dal racconto popolare italiano «La gatta Cenerentola».

Nella sua posizione isterica d'eccezione, attribuisce al non avere il cognome del padre adottivo la sua differenza radicale dagli altri membri della famiglia, facendo valere il padre biologico, il padre che fu scartato quando si separò da lei. La biologia è la professione scelta da tutti i membri della famiglia. Anche in questo caso Veronica si fa anche eccezione, perché non ha scelto di lavorare all'Università, né di seguire la professione della famiglia. Ha scelto di essere insegnante.

Nell'occupare un posto diverso dai Figueiredo, rispetto alla fantasia della gata borralheira [Cenerentola], Veronica non si colloca nella serie, poiché si separa la casta dei perfetti. In realtà, lei è molto divisa in rapporto alla sua filiazione. Da un lato dice che, rispetto alla madre e a Figueiredo, si era sempre sforzata per essere degna di loro, ma allo stesso tempo si colpevolizza per il voler andare alla ricerca del padre biologico, ciò che sarebbe un'ingratitude rispetto ai genitori attuali. Si percepisce che la sua fragilità e la sua insicurezza implicano una duplicità in quasi tutto: due impieghi, due padri, due madri, due case.

Lungo il processo analitico si verifica, in Veronica, un cambiamento di posizione rispetto alla questione femminile. Lei, ora, si presenta come una donna seduttrice, utilizza grandi scollature e vestiti che le permettono di coprirsi e scoprirsi, una sua particolarità che fa in modo naturale.

Questa giovane ha iniziato l'analisi nel 2010. L'anno successivo il suo fidanzato è andato in un altro stato e lei ha deciso di rimanere nella città che aveva scelto. Ripete, spesso, che non era quello che aveva sognato per entrambi. Cerca di rimanere fedele al disegno originale di trovare qualcuno che, nel suo fantasma, le fu strappato dalla convivenza quando bambina: il padre.

Nel *Seminario VI, Il desiderio e la sua interpretazione*, Lacan ci dice che il discorso frammentato, effetto di rimozione, contiene elementi che interpretabili che emergono nella misura in cui il soggetto in analisi cerca di riconquistarsi nella sua singolarità. Ma, anche se l'enunciazione mira al posto del parlante e del suo desiderio, il massimo che si può ottenere si

riferisce a frammenti, o a un dire segnato dalla mancanza.⁶ Ne *La direzione della cura e i principi del suo potere* Lacan aggiunge che per conoscere il desiderio è necessario prenderlo alla lettera, nella decifrazione della catena significante, un processo la cui logica porta il segno dell'impossibilità di un sapere tutto, il rifiuto di una verità inconfutabile.⁷

Fissato come una costante dal fantasma fondamentale, il desiderio è lì, effetto dell'operazione del linguaggio, motore nell'enunciazione del «*ciò parla [ça parle]*» dell'inconscio, un sapere molto più grande di quello che l'uomo crede di sapere. È un sapere anch'esso, un sapere che non si può sapere perché è rimosso, un sapere che fa parte della rimozione originale, qualcosa dell'ordine dell'impensabile, un sapere che si sa senza saperlo.⁸

Alla fine del suo insegnamento, Lacan relativizzerà la scoperta freudiana nel produrre un corpus di significanti e significazioni nelle interpretazioni di casi clinici. Egli ci dirà che il linguaggio deve essere pensato come reale, perché c'è un sapere non reale ed è in questo sapere che sta la verità, dando priorità, così, al godimento. In questo senso, una psicoanalisi non mira solo a interpretare e a dar un senso alle cose, a ciò che è detto dal soggetto. Le interpretazioni sono semplici interventi nel dire dell'analizzante. L'analista partecipa dell'inconscio dell'analizzante sostenendo il suo desiderio, ma nell'analisi, l'Uno dialoga da solo, perché riceve il proprio messaggio in forma invertita. Soddisfare la domanda diretta al sapere è qualcosa dell'ordine dell'inaccessibile, perché è un dire che si sa da sé.⁹

C. Soler, *ne L'inconscio reinventato*¹⁰ ci dice che

⁶ J. Lacan, *Il seminario Libro VI, Il desiderio e la sua interpretazione*, Lezione del 28 gennaio 1959, Seuil, Parigi, p. 207 - inedito in italiano.

⁷ J. Lacan, *La direzione della cura e i principi del suo potere*, in *Scritti*, Einaudi, Torino, p. 580.

⁸ J. Lacan, *Il Seminario Libro XXIV, L'insu que sait de l'une bevue s'aile à mourre*, Lezione del 14 dicembre 1976. Inedito in italiano.

⁹ *Ibidem*

¹⁰ C. Soler, *L'inconscio reinventato*, Franco Angeli, Milano, 2010, p. 32.

«La verità articolata è impotente a dire il reale che la comanda: essa non conclude mai, ma si ostina. Se la si rimuove, essa ritorna, se la si imbavaglia, parla da un'altra parte, se le si chiede la parola finale, essa semi-dice [mi-dit]. Ciò nonostante, la sua reiterata insistenza apre uno squarcio sul reale della causa innominabile che la anima [...] l'impossibile a dire di questo "oggetto che manca", che "non si ha più", benché produca i più-di-godere per cui il desiderio si articola al godimento.»

Veronica si lamenta del destino che la persegue fino ad oggi, destino con il quale s'identifica al suo fantasma: quello della madre, con la sua sofferenza e la sua avarizia. Lei nasconde nella «*cassaforte*» questo padre imperfetto, oggetto agalmático non-tutto, capace di bucare la serie dei perfetti. Racchiude in sé l'oggetto del suo desiderio, un oggetto mortificato, fuori catena, sottratto, imprendibile, che mira a un godimento aldilà del linguaggio, che sfugge al discorso e si sperimenta nel corpo.

«*Perché devo sapere tutto?*» «*lo non devo saper tutto!*», sono detti di Veronica che confermano un amore il cui preteso oggetto è il resto, la sua causa, perno della sua insoddisfazione.

Ripetendo parole di Manel Rebollo:

*«...come lucertola nelle reti del dire [il desiderio non si lascia prendere], perdendo la sua coda in ogni modalità sostanziale di godimento». Il desiderio, ci porta di fronte alla faglia, «al fallimento del tentativo, dove si rivela come un insaputo che sa [insu que sait]».*¹¹

In conclusione, l'analista, nell'aprire la partitura di un soggetto, non può essere preso dal senso, ma deve sentire i rantoli, gli ostacoli, i toni, i suoni, il silenzio, un'enunciazione aldilà dei detti. Nella prima clinica di Lacan, che è guidata dal dar senso al dire del soggetto, l'oggetto a è causa del desiderio. Nella seconda clinica, l'oggetto a si concentra nell'oggetto condensatore di godimento e il modo di barrare [barrar] questo godimento è l'atto analitico.

¹¹ Estratto dal Preludio 13, Manel Rebollo – in preparazione dell'Incontro Internazionale *I paradossi del desiderio* – IF-EPFCFL, 2014

Questo caso clinico può mostrarmi, nella pratica, che una clinica non esclude l'altra.

Traduzione: Gaetano Tancredi

Perche' l'ho fatto?

Carmen Nieto Centeno

Il caso che andrò a presentare è di una donna di 37 anni, la quale chiamerò "M", che ne aveva 28 quando iniziò la cura, e che con i soli mezzi di un *acting out* (un furto), ed i significanti (rossetti rosso acceso) ha fatto un lavoro di elaborazione sul suo inconscio, che gli ha permesso di dare una svolta alla sua vita.

Ordinerò il caso in tre tappe, o momenti differenti.

1mo MOMENTO

Ricevo una chiamata telefonica da una donna che piange dall'altro lato del telefono che mi domanda se la posso ricevere.

Le fisso un l'appuntamento, lei accetta, e sedendosi comincia a piangere sconsolatamente. Le domando che cosa le succede, e tra singhiozzi ed a fatica mi dice che lavora come cameriera in un hotel, continua piangendo e mi dice che ha fatto qualcosa di orribile e che non capisce perché l'ha fatto.

Cosa ha fatto di tanto orribile?, le domando. Mi risponde che si vergogna a dirlo e continua a piangere. Le porgo dei fazzoletti di carta, la lascio continuare a piangere; per vedere se si sfoga un po' per proseguire a parlare, e racconta

Dunque, lavoro in un hotel, sono una persona responsabile con i miei compiti, gentile con i clienti, e sono molto bene riconosciuta dai miei capi.

Continua piangendo, ma pian piano a rilento può continuare a parlare.

L'altro giorno c'era una sfilata di modelli nel hotel, della quale dovevo occuparmi. Le modelle dovevano sfoggiare vestiti, acconciature e trucchi. Per loro, inviarono anticipatamente certi strumenti che io dovevo collocare e disporre nella sala; affinché quando arrivasse l'agenzia trovasse tutto preparato, e così ho fatto.

Quando si realizzò la sfilata di modelli, comincio a succedermi qualcosa di spaventoso, le modelle erano bellissime, i vestiti, le acconciature, i trucchi le rendevano molto eleganti, così irraggiungibili che comincio ad essere insopportabile vedermi vestita da cameriera tra tutte quelle donne. A dispetto di tutto, feci bene il mio lavoro, e fui attenta a tutto ciò che ebbero bisogno fino al fine. E si mise a piangere un'altra volta.

E questo è così orribile? Le domando.

No, risponde, l'orribile successe dopo, quando tutto il mondo era andato via. Io dovevo raccogliere tutti gli oggetti, impacchettarli e mandarli all'agenzia. Stavo facendo il lavoro con un certo ritmo, senza perdere tempo, ma improvvisamente mi trattenni nell'espositore dei rossetti ed incominciai a guardarli, a truccarmi ed a vedermi nello specchio, e non so perché, presi una barra di rossetti di colore rosso acceso e lo conservai nella tasca.

Al principio, continuai a lavorare come se niente fosse, ma durante il giorno mi comincio ad entrare un'angoscia tremenda, iniziai ad ossessionarmi con l'idea che l'agenzia si sarebbe resa conto che mancava un rossetto, che avrebbero chiamato l'hotel, che mi avrebbero beccata e licenziata.

Non so perché ho fatto una sciocchezza come questa, non lo capisco. Ogni mattina vado a lavorare con la paura che il capo mi chieda del rossetto, sono molto spaventata.

Le domando: M, con tutti gli oggetti che c'erano, perché ha preso precisamente un rossetto rosso acceso?

Risponde che non lo sa.

L'Infanzia

Nelle sedute successive, poco a poco continua a raccontare la sua storia:

Sono nata in una città diversa da Madrid, sono la maggiore di tre fratelli, e ricordo un'infanzia felice. Vivevamo in una tipica casa di paese

molto grande, i miei genitori avevano un bar e non avevamo necessità economiche.

Andavo ad una scuola di suore, avevo amiche ed amici, partecipavo al coro della scuola, adoravo cantare, e giocare con i miei amici in un bosco che c'era vicino a casa. Vivevo una vita normale e tranquilla, finché un giorno, non so perché, i miei genitori fecero a gran velocità le valigie, abbandonammo il paese e siamo venuti a Madrid.

Mio padre si mise a lavorare come venditore ambulante di focacce [*bollos*¹], l'economia familiare cambiò, i lussi sparirono ed il denaro non arrivava mai; perché i miei genitori dovevano pagare un debito che non capii mai in che cosa consisteva.

Nonostante l'infanzia tanto felice che racconta, ricorda tre episodi traumatici di se stessa.

1° Il primo episodio succede giocando nella campagna con la sua combriccola di ragazzi e ragazze. Trovammo un uccellino ferito ed i ragazzi della combriccola lo presero, gli aprirono il becco e cominciarono a riempirgli la bocca di sabbia finché l'uccellino morì. Io gridai inorridita che non lo facessero, ma non mi fecero caso e rimasi afonica a furia di strillare.

Da allora, ogni volta che trovavo un uccellino ferito lo portavo a casa mia. Ero molto contenta, perché mia madre si impegnava con me, portava gli uccellini al veterinario, e riempì il giardino di gabbie dove li conservavamo mentre guarivano. Finché un giorno mia madre mi disse: "*M., non ne posso più, i tuoi uccellini mi stanno togliendo il sonno. Da domani è proibito che porti più uccellini feriti a casa.*"

Credo che dopo quello fu quando entrai nel coro della scuola, disse.

2° Il secondo episodio successe un Natale. Nella scuola l'avevano scelta per fare la Vergine Maria. Mi avevano scelto tra tutte le bambine; In quei giorni io ero molto credente, una bambina molto buona e mi sentii molto emozionata. Mia madre mi aiutò a farmi il vestito, stette vicino a me in tutti i preparativi, ma il giorno che dovevo fare la rappresentazione,

¹ In spagnolo *bollos* significa anche rappresentazioni, attuazioni sporadiche, offerte da una compagnia teatrale.

al alzarci, mi disse: M., non farai da Vergine Maria, queste suore ti stanno confondendo e ti faranno diventare tonta.

Rimasi di pietra, per quanto ragionai con mia madre che ormai era tardi per fare questo, che sarei restata molto male dinanzi a tutto il mondo, mia madre si negò e dovettero cercare a gran velocità una Vergine Maria sostituta. Continuo a non capire perché mia madre mi fece questo gioco brutto.

3° Il terzo episodio succede quando aveva circa dodici anni. C'era un ragazzo che mi piaceva ed al quale anche io gli piacevo, un giorno mi rubò di nascosto un bacio, ma ci videro. Mentre attraversavo la campagna per ritornare a casa mia, i ragazzi della combriccola incominciarono a tirarmi pietre ed a chiamarmi puttana. Non contenti di questo, quando arrivai a casa mio padre mi disse: M., abbiamo ricevuto una chiamata telefonica da una persona anonima che diceva che avevamo una figlia che era una puttana. Guarda figlia, non so che cosa ci sia di realtà in questo, ma, per favore, bada che non ti vedano.

Passai una vergogna tremenda, ma ringrazierò sempre mio padre che, invece di rimproverarmi, o picchiarmi mi parlò con naturalezza e mi disse soltanto di stare attenta. Mi sentii tradita dai miei amici, inoltre non capivo perché mi chiamarono puttana ed al ragazzo che mi diede il bacio non gli dissero niente.

Quello fu il momento nel quale mi separai per sempre da quella combriccola, perché inoltre coincise con il momento in cui venimmo a Madrid.

A Madrid

A Madrid cercai anche un coro per cantare, sognavo di dedicarmi al canto, di fatto, il direttore del coro mi sceglieva per gli assoli, perché diceva che io avevo buona voce e che potevo prosperare nel canto.

Quando lo dissi a mia madre, mi rispose di lasciare le sciocchezze, che in casa mancava il denaro che pensasse di mettermi a lavorare quanto prima per aiutare sull'economia familiare. E fu ciò quello che feci, trovai questo lavoro di cameriera e mi misi a lavorare.

Le taglio la seduta, e le indico che esiste una strada formale per educare la voce che è la scuola di Canto.

2° MOMENTO

Studi nel Conservatorio

Nella seguente seduta piange sconsolatamente, perché dice che per essere ammessa nella Scuola di canto deve prima passare una prova che è molto dura, e che non si è mai presentata pensando che non sarebbe stata ammessa.

Dopo aver detto che non avrebbe potuto, si presenta alla prova e l'accettano.

Il furto del Rossetto

Per queste date, il capo li riunisce e gli dice che hanno chiamato dicendo che manca un rossetto, che chi è stato. Gli dice che in un hotel non possono succedere queste cose, perché li scredita e possono perdere clienti.

La cosa rimane in che si sarà perso, che si cercherà, ma il capo lascia cadere *“qui in questo gruppo, tra noi c'è un cleptomane e bisogna sapere chi è. Per questa volta, non chiameremo alla polizia, ma chiunque sia stato che si attenga alle conseguenze.”*

Dopo questa riunione, licenziano una collega senza un motivo apparente, M considera che è un licenziamento ingiusto, e l'associa a che hanno pensato che la sua compagna è chi ha rubato il rossetto.

Siccome lei è la rappresentante sindacale nell'impresa, comunica all'hotel che protesteranno per questo licenziamento, e la risposta che gli danno i suoi capi è che, alcuni giorni dopo, anche lei riceve la notifica di licenziamento.

In principio vaglia la possibilità di intraprendere azioni legali di fronte ai due licenziamenti ma, come la compagna non dimostra molto interesse per il tema, e lei si è appena iscritta nella Scuola di Canto, fa un altro tipo di valutazione.

Siccome da molti anni lavora nel hotel, e dovranno darle un'indennità, e riscuoterà la disoccupazione, forse la cosa migliore sarebbe accontentarsi con il licenziamento, e dedicare il tempo che potrà stare senza lavorare a studiare intensamente nella Scuola.

La disoccupazione dura due anni, durante i quali progredisce, avanza fino al punto che incomincia ad essere contrattata per distribuire "*bollos² a Scuola*".

Al tempo che incomincia ad attuare in spettacoli, in ogni viaggio succede la peculiarità che civetta sempre, si relaziona, si entusiasma con qualche compagno della Compagnia. Relazioni sporadiche e furtive che si rompono dopo il "*bollo*", riguardo alle quali dice non poter evitare.

Il Reale, la Perdita di Voce e la messa in scena

A) Mentre continua studiando nella Scuola, e facendo i "*boll*", raggiunge già un livello nel quale al Teatro Real fa audizioni, per contrattarla nel coro del teatro. Lei, incoraggiata dai suoi professori, si presenta a tutte le audizioni, ma gli succede che, ogni volta che si presenta, perde la voce e non riesce a passare la prova.

Infatti, questo motiva che alla fine degli studi, nonostante essere stata una delle più acclamate, le mettono un Merito. Nel trovarla piangendo come una Maddalena, il presidente del tribunale la porta nel suo ufficio e le dice: M, hai cantato meravigliosamente, come non mai, ed abbiamo iniziato a esaminare la Lode per te, ma qualcuno ricordò le tue perdite di voce, e se ti avessimo messo un Ottimo non ti avremmo fatto un favore.

Immaginati cantando nella realtà davanti ad un pubblico numeroso, e che ti vada via la voce e tu non possa cantare. Questo che abbiamo fatto con te, lo facciamo con pochi alunni che valgono molto, ma che se ne vanno dalla Scuola senza avere risolto qualche tema che può rovinargli la carriera.

² Ved. nota 1.

B) C'è un altro episodio nella Scuola che consiste in che, a partire dal secondo anno, li mettono a recitare scene; come se fossero vere. Non solo devono cantare, ma devono anche scegliere un abbigliamento concorde con quello che faranno, e dispiegare una messa in scena totale.

La prima volta che dovette farlo, si mise un vestito lussuosissimo, delle scarpe senza pari, si fece pettinare dal parrucchiere etc., ed arriva alla seduta piangendo amaramente, dicendo che non è stata capace di cantare. Che dopo quel fallimento i suoi propri compagni gli dissero: "*ma dove vai? Sì, bisognava prepararsi, ma questo non smette di essere la Scuola*", e che sentì molta vergogna.

Questo le successe un'altra volta, e continuò dicendo che non voleva che le succedesse più, che si intrattenesse tanto nell'abbigliamento e che dopo si dimenticasse delle canzoni. *Non voglio tornare a fare questa ridicolezza.* Allora le viene alla memoria un ricordo d'infanzia.

Lei era l'addetta di accordare le chitarre nella scuola, ma un giorno rimase addormentata e vedendo che non sarebbe riuscita ad accordare le chitarre, si mise correndo una tuta che prese nell'armadio, ed andò a tutto correre alla scuola.

Arrivò con cinque minuti scarsi di anticipo e, quando si dispose a fare il suo lavoro, apparve una suora che gli disse che come osava presentarsi nella Casa del Signore vestita in quella maniera. Che andasse a casa e che quando ritornasse meglio vestita tornasse ad entrare. Nonostante aver raccontato la situazione la suora non gli permise di entrare.

Rimase senza accordare le chitarre e senza cantare nel coro. Commenta che da quel giorno smise di credere nelle suore, nella religione e che diventò atea.

A partire di fare questa relazione, le sue sceneggiature nella Scuola di Canto diventano più sensate. Gli da meno importanza ai vestiti, agli accessori, alla immagine e si concentra più nel canto, e cominciano a congratularsi i professori; perché, finalmente, sa uscire in scena.

In relazione ai fallimenti di voce nel Reale, lo associa in quanto lei è la maggiore di tre fratelli. Il secondo è alcolico, e la terza è drogata, e

sente che lei è l'unica che si è liberata, e teme che, se riuscisse ad avere un vero successo, in quale luogo resterebbero i suoi fratelli?

Inizia a vederlo come un atto di solidarietà per i suoi fratelli, con un padre che piange sconsolatamente quanto lei era piccola. Non ricorda il motivo per il quale il padre piangesse, ma intuisce che coincide con la data nella quale dovettero uscire correndo dal luogo nel quale vivevano.

Parallelamente a questa associazione, racconta un sogno il cui racconto è il seguente:

“Entra in un castello antico, che è oscuro e pieno di ragnatele, ma che ha anche una luce a medio gas attrattiva, pietre preziose che galleggiano nell’aria, e uccelli volando; che non sa se sono predatori, o uccelli esotici. In fondo in una delle sale c’è un magnetofono che sta parlando. C’è una persona al lato dell’apparecchio, che non sa chi è. Lei corre verso il megafono per ascoltare meglio, e incontra sua madre che gli urla – No, questo non si può sapere, non lo dire”.

La interpretazione che gli da al sogno è che in casa sua vi è stato sempre un tema che non si è mai parlato, che si porta con un certo mistero, e che lei lo relaziona con la causa che motivò che dovessero partire dal luogo dove vivevano.

Per quanto l’ha intentato, non ha mai ha potuto tirare fuori informazioni ai suoi genitori su quel tema, che si porta come qualcosa di vergognoso del quale non si deve riprendere a parlare. Mossa dalla curiosità, interroga a sua madre riguardo al tema, e ottiene solo una risposta evasiva, una spiegazione a metà, oscura e confusa.

La madre le dice che ebbero un problema con il negozio che avevano lì, e che quello è stato il motivo per il quale dovettero partire, ma non spiega bene la questione. Dice qualcosa circa i lavoratori che fecero un ricatto al padre, etc.

Essere Madre o Lavorare

A dispetto di avere questi incontri furtivi con i suoi compagni, lei mantiene una coppia stabile. Un uomo che la vuole, che la desidera. Non

sono sposati, ma la difende in tutte le situazioni di fronte a sua madre, che non riesce a vederla come la donna adeguata a suo figlio.

Improvvisamente, lei inizia a dire che vuole essere madre e che il suo compagno non la capisce, che inoltre essere madre significherebbe dover rinunciare ad essere soprano, che non può essere madre e lavorare, etc. Questo si trasforma in un'ossessione durante un lungo percorso della cura.

In una festa che dà nella sua casa, nella quale pretendeva comportarsi come una grande padrona di casa, racconta che, improvvisamente, si vide piangendo come una Maddalena, dicendo ai suoi amici che vuole essere madre, che non potrà essere madre, che il suo compagno no la segue in questo desiderio.

La risposta del suo compagno è che lui aveva solamente ascoltato che voleva essere soprano, che in nessun momento aveva sentito che voleva essere madre.

A poco tempo mi comunica che è incinta, e che è molto contenta. Durante la gravidanza, gli uscirono più contratti che mai, gli offrirono dirigere due cori, partecipare in alcuni musical etc., ma lei vuole essere un soprano come Montserrat Caballé, come Ainoa Arteta, o come María Callas.

3° MOMENTO

Un giorno si presenta dicendo che è già soprano, che è riuscita anche ad essere madre, che lavora in ciò che vuole, e mostra una certa urgenza per finire l'analisi.

Mi sorprende facendo una piccola sintesi del percorso stesso. Mi dice: *“Continuo a capire che la mia vita è segnata dalle parole puttana, Vergine Maria, uccellini, per il pianto di mio padre, la sottomissione a mia madre, e la colpevolezza che sento per la situazione dei mie fratelli”*. Mi ringrazia per averla aiutato durante questi anni, e dichiara che con me ha una relazione impossibile da raccontare fuori dalla seduta: *“A chi se non a te posso raccontare con naturalezza che la colpa di essere un soprano*

ce l'ha un uccellino? Se raccontassi la mia relazione con gli uccellini fuori da qui mi prenderebbero per matta".

D'altra parte, in relazione alla parola puttana, dice che, anche se la chiamarono puttana, quel bacio rubato dal ragazzo che tanto gli piaceva, gli fece sentire una felicità immensa, e riconosce che le relazioni furtive che mantenne durante un tempo con i compagni era un tentativo di tornare a trovare quella felicità di maniera occulta, tale come gli indicò suo padre.

In relazione alla Vergine Maria, dice che si rende conto che è stata a fare tutta la vita con la sua famiglia la parte che sua madre non gli fece fare nel collegio. Trattare di salvare i suoi fratelli e la relazione disastrosa di suo padre. Mi imposi un compito difficile, nessuno può vivere per un altro. Adesso capisco perché stavo così male.

In quanto alla perdita di voce, è convinta che se riesce a che i suoi genitori gli raccontino la verità di quello che successe quando era piccola, potrà risolverlo.

In fine, da una spiegazione del perché rubò il rossetto. Il furto è unito al bacio rubato, che la fece così felice, e il rossetto all'apparecchio fonatorio così importante per il soprano. Dietro al furto del rossetto c'è la frase velata *"La mia felicità sta nell'essere un soprano"*. E mi dice con una certa grazia, Madre mia, quello che fa dire un rossetto in una psicoanalisi!

In questo terzo momento, che è quello di concludere, mi chiama un giorno in modo urgente e mi racconta che sua nonna stava morendo, che suo padre, invece di piangere, si è ammalato di congiuntivite e che quando l'ha vista piangere gli ha domandato, perché piangi?

Non può credersi che il padre non pianga la morte di sua madre, e questo le ha ravvivato la scena nella quale lei lo vide piangere, e riconosce che, dal ruolo di Vergine Maria, ha trascorso tutta la vita consolando a suo padre. L'imminente morte di sua nonna l'ha portata a riflettere sulla sua propria morte, e l'evidenza che non dispone di tutto il tempo del mondo per realizzare le cose che vuole.

Questa elaborazione sulla sua propria morte, unita ad un *“non posso credere che un uccellino mi abbia influito tanto”*, e a un *“non ho parole per dire ciò che succede a mio padre”*, vanno situando la morte in relazione alla perdita di voce, che è quello che le succede in il Reale e nel Reale.

Situazione attuale della cura, la cui elaborazione potrebbe precipitare la fine della stessa.

Traduzione: Iris Santana

Rilettura: Diego Mautino

DAL LUTTO AL DESIDERIO

Devra Simiu

Vorrei iniziare ringraziando Marc Strauss e il suo gruppo, per tutto il lavoro di organizzazione di questa conferenza.

Il mio intervento ha per tema l'essenziale – e anche paradossale – relazione tra lutto e desiderio. Per un osservatore ingenuo, chi è in lutto soffre per la perdita di una presenza.

Questo è certamente vero. Una presenza è stata persa, un oggetto è stato perso, persona o bene che sia, con i suoi specifici tratti, particolarità e caratteristiche significanti, che avevano una qualche funzione per chi è ora in lutto¹. Ma c'è un'altra perdita di cui si ha da fare il lutto. Non è la perdita di una presenza, ma la perdita di una mancanza: la mancanza attorno a cui ogni relazione d'amore è necessariamente costruita².

Nel *Seminario VI* e nel *Seminario X*, Lacan si riferisce all'*Amleto* di Shakespeare per mostrare la connessione tra lutto e desiderio. Nell'*Amleto* si vede il corso ed anche le tragiche conseguenze di un lutto che viene evitato, rimandato o impedito. Da un punto di vista clinico, ne conosciamo bene gli effetti in ciò che accade quando c'è un fallimento di cui fare il lutto.

Amleto entra in lutto solo nel *V atto*, vale a dire proprio alla fine, sebbene sin dall'inizio avesse il presentimento che essere in lutto fosse ciò che gli era richiesto. Il suo lutto inizia al cospetto della fossa appena scavata per Ofelia, dove vede Laerte, fratello di Ofelia, saltare nel buco della spazzatura che marca il buco nel Reale lasciato dalla morte di lei. È un incontro con il suo doppio, che è anche un incontro con il lutto, ciò che fino a quel momento era stato evitato.

¹ C. Soler "Hysteria and Obsession" in *Reading Seminars I and II* Feldstein, Richard; Fink, Bruce; Jaanus, Maire, editore (1996), p. 256.

² Per un'eccellente discussione della teoria di Lacan sul lutto e la melanconia, vedi Boothby R. "The lost cause of mourning" in *Continental Philosophy Review* (2013), pp.209--221.

Secondo Lacan, Amleto nel vedere il sincero dolore di Laerte ù ..ù, ù. ù viene completamente assorbito da quest'immagine³. La cattura dell'immagine è ciò che rende conto della furia competitiva che segue, quando Amleto salta nella tomba di Ofelia e rivaleggia con il fratello per il titolo di chi amò di più Ofelia.

*“Amavo Ofelia; nemmeno l'amore di quarantamila fratelli farebbe tornare il conto del mio amore. Che vuoi fare per lei? [...] vuoi piangere? Vuoi batterti? Vuoi digiunare? Vuoi farti a pezzi? Vuoi bere dell'aceto? [...] io lo farò”*⁴. Amleto in lutto. Poco dopo, giungerà al suo atto: uccidere Claudio, l'usurpatore.

In questo ribaltamento dalla tediosa procrastinazione all'atto omicida, Lacan riconosce un legame necessario tra il lavoro del lutto e il riemergere del desiderio. Sviluppiamo un po' più nel dettaglio questo processo.

Innanzitutto, il lutto è un processo estenuante. Si riconosce che un lutto è in atto, perché la persona non è attiva. Non ha energie. Non ha desiderio di trovare un nuovo oggetto o di fare le cose che prima gli procuravano piacere. In altre parole, il desiderio non sta circolando. L'oggetto-causa di desiderio è in sospensione. Freud avrebbe detto che la persona in lutto è impegnata in un accurato processo di intenso richiamo, e poi di disinvestimento, di ciascuna immagine, di ciascun ricordo dell'amato perduto. La sua funzione è quella di potersi riconciliare con l'assenza di qualcosa, che prima era una presenza.

Per Lacan, il processo è radicalmente differente. Si tratta sempre di un lavoro accurato, ma la sua funzione è quella di reinstaurare un legame, un legame con il vero oggetto, l'oggetto nascosto, quel punto di mancanza che è la causa del desiderio⁵. Lacan precisa che non si attraversa un lutto per qualsiasi perdita. Il soggetto nevrotico entra in lutto, ma solo a una certa condizione, che Lacan specifica essere la

³ Jacques Lacan, Jacques-Alain Miller, James Hulbert. *Desire and the Interpretation of Desire in Hamlet*. Yale French Studies, No. 55/56 (1977), p. 31.

⁴ William Shakespeare, *Amleto* (atto V, scena 1), trad. it. Oscar Mondadori, 1988

⁵ Jacques Lacan, *Il Seminario, Libro X: l'angoscia* (p.335 dell'edizione inglese)

seguinte: che si sia in grado di dire “*lo ero ciò che gli/le mancava*”⁶. La parte più difficile del lutto è proprio questa mancanza della mancanza, questo posto costruito intorno alla mancanza supposta nell’altro perduto.

Nella scena finale del dramma di Shakespeare, Amleto uccide Claudio. C’è stato dunque un movimento dal lutto al riemergere del desiderio, come si deduce dall’atto. Ora la scena è disseminata di spade e boccali, sangue e corpi. Alla fine sono morte sette persone, Amleto incluso. Una traiettoria mortifera, intrisa di sangue, attiene al Principe Amleto, un personaggio in un’opera teatrale.

Ma come può essere il percorso dal lutto al desiderio in un paziente?

È questa la questione che mi sono posta diversi anni fa, quando una giovane donna, ventotto anni, arrivò nel mio studio con una domanda di lutto, più precisamente con una domanda di lutto con il supporto di qualcuno che potesse provvedere sia allo spazio che al tempo per il processo. Tre mesi prima, questa giovane donna – la chiamerò Kay – aveva chiuso una relazione emotivamente insoddisfacente. L’uomo era di tre anni più giovane, tendente a sbalzi d’umore. Più di una volta, era stato violento. Nonostante i dubbi, Kaya aveva pensato che si sarebbero sposati. Poi, una notte lui con rabbia la prese alla gola, infrangendo un limite che le permise di chiudere la relazione.

In lacrime, tentò di parlarne con sua madre, sua sorella, gli amici. Nessuno riusciva a sopportare la sua sofferenza. Parlò con una cugina che soffriva di disturbi mentali, ma chiaramente non era di una dose di buoni consigli (“*dacci un taglio*”) che aveva bisogno. Sua madre pose un ultimatum: chiudere con tutto questo dolore per la fine dell’estate.

Ma qualcosa in lei resisteva, aveva la sensazione che qualcosa non stesse funzionando e che ciò di cui aveva bisogno, in quel momento, fosse parlare ed essere ascoltata. La perdita della relazione aveva aperto un buco che si spingeva in profondità e che avrebbe richiesto una dolorosa e complicata elaborazione. Via via che il lavoro con me procedeva, si

⁶ Jacques Lacan. *Il Seminario, Libro X: l’angoscia* (p.141 dell’edizione inglese). Vedi anche Jacques Lacan, Jacques-Alain Miller, James Hulbert. *Desire and the Interpretation of Desire in Hamlet*. *Yale French Studies*, No.55-56 (1977), p.47.

accorse che la sua modalità di scelta dei partner amorosi era legata ad una profonda, difficile e non elaborata perdita nella sua famiglia: la nascita di suo fratello più piccolo, gravemente disabile, quando Kay aveva otto anni. La famiglia sviluppò una sorta di “*copione*” discorsivo su quanto lui fosse bravo e su quanto ne fossero contenti. Ma la realtà era totalmente diversa. Il fratello di Kay non è mai stato in grado di sedersi, reggersi in piedi o prendersi cura dei suoi bisogni corporei, né tantomeno di parlare o di comunicare i suoi pensieri. Kay è sempre stata convinta che sia in grado di provare amore, paura, eccitazione, ma l’interagire con lui rimane penoso e richiede uno sforzo enorme da parte sua con probabilmente poca risposta. Presente nella relazione per qualche minuto, si gira dall’altra parte, un fantasma di una relazione...

I genitori di Kay, la madre in particolare, trovarono difficile tornare ad una vita “*normale*”. Evitavano i parenti e i vicini, rifiutavano gli inviti a socializzare. Ogni pomeriggio sua madre si metteva a letto, dove era disponibile, ma solo se Kay la raggiungeva.

Come ogni bambino, Kay si domandava: che vuole davvero mia madre? Si inventò una risposta: mia madre vuole un bambino che sia tranquillo ed auto-sufficiente, col risultato che Kay si trovò sempre più isolata, continuando tuttavia a desiderare disperatamente il tempo e l’affetto di sua madre. Si rivolse così agli amici e i genitori degli amici.

Intorno ai dieci anni, cominciò a fare un incubo ricorrente: “*Sono da sola nella mia stanza. Nel cuore della notte, comincia un terremoto che separa la mia stanza dal resto della casa, dove c’è la mia famiglia*”.

Nelle sue associazioni sul sogno, ricorda che era sempre sveglia quando il padre spegneva le luci in ingresso e andava a dormire. Ore prima, la madre si era addormentata con un sonnifero. Nel momento in cui il padre spegneva le luci, sapeva di esser l’unica ancora sveglia, si sentiva completamente sola, tagliata fuori, e preoccupata di non disturbare il sonno dei suoi genitori. Qualche volta avrebbe voluto svegliare suo padre, un dottore, che sapeva le avrebbe dato qualcosa per aiutarla a dormire.

Non c'è dubbio che la nascita del fratello di Kay colpì duramente la famiglia. Fu un evento, le cui conseguenze il suo inconscio avrebbe poi simbolizzato come un terremoto doloroso, distruttivo, che isola. Ma Kay dà anche riscontro del fatto che la madre era già depressa diversi anni prima.

Nella sua analisi, Kay ha riconosciuto che nella sua scelta dei partner amorosi, c'era un desiderio di dare ai suoi genitori un figlio "sostitutivo" e curare la ferita.

Recentemente ha portato un sogno vivido, commovente, sul quale lei ed io continuiamo a tornare, poiché non ha ancora esaurito tutte le sue ricchezze.

Ecco il sogno:

"Mi guardo allo specchio, le mie labbra sono screpolate. Tolgo in po' di pelle e poi viene via tutto il labbro superiore. Guardo nello specchio e mi vedo un mostro. Prendo il labbro in mano e vado a cercare mia madre. Le dico che ho bisogno di andare dal dottore per farmi una plastica. Il labbro è nella mia mano e vedo che si sta seccando. Entriamo in macchina. Poi ci sono degli ostacoli. Mia madre accosta a lato della strada. Lo fa due volte, mi sto arrabbiando. Il mio labbro diventa sempre più piccolo. Poi dico a mia madre: Ti odio".

Nei suoi pensieri associativi, Kay finora ha scelto di soffermarsi sulla sofferenza che le ha procurato essere la priorità meno importante di sua madre, relegata dopo il fratello e la sorella, le due fermate che sua madre fa lungo la strada, i due ostacoli a che Kay avesse da sua madre ciò che desiderava e di cui aveva bisogno.

Rispetto al labbro [inglese.: *lip*], che le cade in mano e inizia a seccarsi, lo ha associato al suo sorriso, che è radioso, qualcosa per cui è conosciuta, causa di desiderio. Ma non per sua madre, che lei crede preferisca quando Kay *does not "give her any lip"*. In inglese, "*to give lip*" vuol dire rispondere, replicare. Per la madre di Kaya della sua infanzia, le cose andavano infatti meglio quando Kay stava tranquilla, senza replicare [*no lip*].

Ascoltando questo sogno, come non rievocare il riferimento di Lacan ai dipinti di Zurbarán, Santa Lucia di Siracusa e Sant'Agata di

Catania, nel Seminario X? Ciascuna tiene un piatto davanti a sè. Sul piatto di Santa Lucia ci sono i suoi occhi. Sul piatto di Sant'Agata i suoi seni. Oggetti-causa del desiderio

Nel sogno di Kaya le sue labbra cadute, avvizzite nel piatto della sua stessa mano, sono un'immagine di ciò che lei percepiva di rappresentare per sua madre. Un'immagine di perdita, da elaborare e di cui fare il lutto, e dunque anche la possibilità di elaborare qualcosa di differente, di nuovo.

Traduzione: Annalisa Bucciol

BIBLIOGRAFIA

Boothby, Richard *The lost cause of mourning Continental Philosophy Review*, (2013), 46: 209-221.

Freud, Sigmund. *Mourning and Melancholia. SE14 (1914-1916)*, pp. 239-258.

Lacan, Jacques. *Anxiety: The Seminar of Jacques Lacan Book X. Edited by Jacques-Alain Miller. Translated by A.R. Price. Polity Press (2014)*.

Lacan, Jacques, Miller, Jacques-Alain, and Hulbert, James. "Desire and the Interpretation of Desire in Hamlet." *Yale French Studies, No. 55-56. Literature and Psychoanalysis. The Question of Reading Otherwise (1977)*, pp. 11-52.

Sauret, Marie-Jean and Macary-Garipuy. *Depression and the Social Bond. Analysis 14 (2008)*, pp. 171-185.

Soler, Colette. *Hysteria and Obsession*. In *Reading Seminars I and II*. Feldstein, Richard, Fink, Bruce, and Jaanus, Maire. (1996) pp. 248-282.

Williams, Megan. 'Nothing there to find': *from Love to Anxiety and Beyond in the Transference. Analysis 14 (2008)*, pp. 97-115.

D'un desiderio che non è un desiderio di/della madre

Anna Wojakowska-Skiba

Nel suo *Seminario VI «Il desiderio e la sua interpretazione»*¹, Lacan ha detto che

«la relazione del desiderio del soggetto con il desiderio dell'Altro è drammatica in quanto il desiderio del soggetto deve situarsi davanti al desiderio dell'Altro, che tuttavia letteralmente lo aspira lasciandolo senza ricorso. E' in questo dramma che si costituisce una struttura essenziale, non solo della nevrosi, ma di ogni altra struttura analiticamente definita».

Desidero illustrare questa tesi presentando una parte dell'analisi di un'isteria con la quale ho avuto a che fare nella mia pratica.

Una donna, superata la quarantina, ha domandato un'analisi più di due anni fa in seguito a dei problemi nelle sue relazioni con gli uomini. E' rimasta per qualche anno con un uomo, che designava, prima di separarsi da lui, come un *«buonannulla, un pessimo padre e un cocco di mamma»*. Lei aveva già effettuato diversi anni di terapia che gli aveva permesso unicamente di *«poter parlare di sua madre in modo calmo»* ed anche di poter cambiare lavoro, e cioè di non fare più il mestiere al quale si consacravano interamente la madre e il suo ex marito. La questione della relazione con l'uomo era tuttavia di nuovo e sempre al punto di partenza. Benché seguisse le indicazioni pratiche del suo terapeuta, il potere di ripetizione faceva sì che ognuna delle sue relazioni finisse, prima o poi, in una crisi e poi in una rottura. Un'altra ragione per la quale s'interrogava sulle sue relazioni con gli uomini era il fatto che amava molto gli incontri *«di sesso»*, ma le era difficile parlare *«di sentimenti»*. Di conseguenza, dubitava di *«voler davvero»* stare con un uomo o preferire piuttosto condurre una vita da *«donna celibe»*. Non sapeva nemmeno se voleva avere figli o no.

¹ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le désir et son interprétation*, Paris, Seuil, 2013, lezione XXIV del 10 giugno 1959, p. 502

La questione dei bambini è stata risolta in una sola seduta dal suo terapeuta, decretando che se lei non voleva dei bambini, allora non c'era da parlarne. Quanto ai problemi con gli uomini, essi sono stati relegati al fatto d'esser stata abbandonata dal padre. Secondo l'analizzante, la fonte dei suoi problemi veniva dal fatto che lei criticava ogni uomo con cui stava, a partire dal marito, da cui aveva divorziato prima dei trent'anni, «*poiché*» la madre la criticava, anche lei come suo padre. Benché all'inizio ammirava il marito in quanto con più esperienza, diplomato e ricco, in seguito non faceva che svalorizzarlo. Ai partner successivi mostrava la propria superiorità intellettuale, economica e le sue capacità a cavarsela meglio nella vita. Ma nonostante questo, dopo ogni rottura, si lasciava andare alla disperazione e «*beveva davanti allo specchio*» ponendosi la questione: «*Perché le altre donne ci riescono ed io no?*».

Il tema che l'analizzante amava più abordare erano i rimproveri contro la madre. Si riducevano al fatto che la madre la criticava senza tregua ed al fatto che «*non le aveva dato abbastanza amore*». Queste rimostranze cominciarono a renderla perplessa dal momento in cui fece il seguente lapsus: «*Pensavo senza sosta di volerle somigliare... ehm, cioè di non volerle somigliare, non voglio essere come lei*». Subito dopo, ricorderà la sua soddisfazione infantile, con vergogna, quando la madre aveva rimproverato due cugine davanti a lei. Si è posta così la questione di sapere perché l'analizzante somigli a qualcuno a cui, a suo dire, non vuole somigliare.

Ecco la storia dell'analizzante:

Quando era piccola, la madre traslocò con lei, non sopportando che il padre dell'analizzante fosse così fortemente influenzato dalla propria madre (abitavano insieme). Ma secondo l'analizzante la vera causa era che la madre non amava più il padre ma un altro uomo, già sposato. L'analizzante ricorderà che dopo la separazione dei suoi genitori, quando lei aveva contatti con il padre, questi era interessato soprattutto a sapere chi la madre frequentasse. La madre aveva numerosi partner, ma dal momento in cui l'uno o l'altro volevano andare a vivere insieme, lei poneva fine alla relazione «*per*» l'analizzante. L'analizzante si ricordò,

benché le fu difficile riconoscervi, di aver detto una volta alla madre ,relativamente ad uno dei suoi amanti: «*Sia lui che me*». L'analizzante sottolineava che la madre aveva sempre successo con gli uomini, malgrado sia settuagenaria, e si domandava che cosa questi vedessero in lei. Quando il padre propose alla madre di vivere di nuovo insieme, anche lui si confrontò con un rifiuto, con grande disperazione dell'analizzante. Alla morte del padre, avvenuta quando lei era adolescente, si sentì sollevata per il fatto di non dover più cercare di nascondere che i suoi genitori erano separati. Ricordò ugualmente il proprio stupore di fronte al fatto che la madre avesse preparato il corpo del padre per la sepoltura, benché non fosse obbligata a farlo. Qualche anno più tardi, la madre dell'analizzante le annuncio di essere incinta e che avrebbe avuto un fratellino. Scioccata del fatto che la madre fosse incinta «*a quell'età*» (45 anni) e «*senza padre*» le suggerì di abortire². La madre le aveva confidato che quando era incinta di lei aveva pensato di abortire. Ci pensò anche in quell'occasione e decise ancora una volta di tenere il bambino. L'analizzante ridusse la madre a queste parole: «*Era meravigliosa per tutti e orribile per i suoi bambini*».

La configurazione familiare dell'analizzante si presenta dunque così: la madre suscita il desiderio degli uomini senza soddisfarlo e l'amore verso un uomo non può esitare nel quadro di una relazione; il padre presenta un desiderio non soddisfatto verso la donna. Nella via dell'enunciazione dei paradossi, nei quali lei e la madre dicono una cosa ma ne fanno un'altra, l'analisi ha condotto questa donna ad interrogarsi sul desiderio della madre e sul proprio desiderio di bambina. Nel corso delle sedute, una serie di acting out legati a quest'ultimo s'è rivelata. Nella coppia in cui era amata e desiderata, l'analizzante ha dapprima finto d'essere incinta e poi d'aver avuto un aborto spontaneo. Allo stesso modo portava a casa sua il fratellino, cresciuto a quel punto di qualche anno, per risparmiargli le critiche della madre e la vita senza padre, benché

² Contrariamente alla situazione attuale, l'aborto era consentito legalmente in Polonia tra il 1956 e il 1993, in particolare se la donna incinta fosse in «condizioni di vita difficili».

detestasse occuparsi di lui. Quando il marito esprime il desiderio di avere dei bambini, lei preparò una camera per un bambino e per una bambina, ma evitò in seguito di avere dei rapporti sessuali con lui e si mostrò gelosa della sua ex amichetta, suggerendogli di avere un'avventura con lei. Il marito chiese il divorzio. In ognuna delle relazioni seguenti, riemergeva lo stesso schema: innanzitutto il pensiero «*e se avessi un bambino da lui?*» ed in seguito il preservativo che si rompe e la ricerca febbrile di un rimedio ad una eventuale gravidanza³. Tuttavia, nel corso di più di vent'anni di relazioni sessuali con diversi uomini, l'analizzante non rimase mai incinta. La ginecologa le disse che «*il suo utero è troppo piccolo perché un bambino possa crescervi*». Dopo aver analizzato tutto questo, l'analizzante esprime la supposizione che forse inconsciamente non aveva mai voluto restare incinta.

L'analisi le ha permesso di articolare la sua oscillazione tra «*avere o non avere bambini*» e «*essere o non essere in una relazione con un uomo*» a partire dalle parole di sua madre: «*Una donna può fare a meno di un uomo, ma che cos'è una donna senza bambino?!*». L'analizzante ha allora osservato: «*Io ho fatto tutto il contrario, non volevo bambini ma volevo un uomo. Non ci sono comunque riuscita*». Questo preciso momento ha dimostrato che l'oscillazione dell'analizzante in quel che concerne la maternità e gli scacchi nelle sue relazioni sono causati dalla dipendenza del suo desiderio in rapporto al desiderio dell'Altro. Come scrive C. Soler, «*sono le parole della madre, i suoi imperativi e i suoi commenti, che iscrivono nella memoria la voce talvolta devastante e persecutoria che l'analizzante evoca così spesso*»⁴.

Nel *Seminario VI*, Lacan dice che il primo incontro del soggetto con il desiderio è il suo incontro con il desiderio dell'Altro. Il soggetto non sa di cosa si tratta, ne ha dunque paura e se ne difende. Per far ciò, non può utilizzare il proprio desiderio, perché in quel momento ancora non lo

³ La contraccezione post-coitale è autorizzata e disponibile su ordinanza, ma il medico non è obbligato a prescriberla al paziente, invocando delle controindicazioni mediche ma anche la «clausola di coscienza». L'IVG farmacologica (anticamente la «pillola abortiva») è invece considerata dalla legge polacca come un modo di abortire ed è dunque interdetta.

⁴ C. Soler, *Quel che Lacan diceva delle donne*, Milano, FrancoAngeli, 2005, p. 99

possiede. Da qui, la prima formulazione della questione sul desiderio, che si esprime sotto la forma di un interrogativo lanciato all'Altro: «*Che vuoi?*». Questo momento, così come la relazione del soggetto alla lingua e al desiderio come a qualcosa di straniero, Lacan l'ha espresso introducendo la questione in lingua italiana: *Che vuoi?* Il desiderio appare nello iato che separa l'articolazione di linguaggio, cioè la parola, da quel che marca il fatto che il soggetto realizza qui qualcosa di se stesso, del proprio essere. Il soggetto vuole sapere se aspetterà questo orizzonte dell'essere, che si situa per lui tra la sua domanda diretta verso l'Altro e la sua esigenza di essere riconosciuto dall'Altro, che è al tempo stesso un'esigenza d'amore. Il desiderio ne è l'interpretazione. E' il momento in cui il soggetto colloca il significato laddove situava il significante del messaggio dell'Altro.

Secondo l'analizzante, la madre desidera avere dei bambini poiché nonostante ad ogni gravidanza pensi all'aborto finisce con il tenere il bambino. Quanto agli uomini, la interessano nella misura in cui possono darle un bambino, perché a parte questo lei non vuole vivere con loro. L'analizzante, quanto a lei, è interessata solo dall'essere con un uomo, ma la sua interpretazione delle parole della madre mostra che essere donna significa essere madre. Allo stesso modo, essere donna senza essere madre è una posizione intermedia tra il non esser niente del tutto ed essere non si sa cosa, e allora non si sa più a che cosa l'uomo serva alla donna.

L'interpretazione dell'analista secondo la quale «*il desiderio di un bambino è il desiderio di/della madre*», oltre a cogliere la dimensione incestuosa del desiderio dell'analizzante, aveva come scopo quello di differenziare, nel desiderio dell'Altro, il desiderio della madre dal desiderio della donna, poiché i due riuniti turbano il proprio desiderio ed intralciano l'identificazione al proprio sesso. Essere madre e essere donna in due modi differenti si rapportano a una mancanza fallica: «*l'invidia del pene*» freudiana e «*la mancanza a essere*» lacaniana. Secondo C. Soler, per la madre la risposta a questa mancanza a essere è di avere un bambino come sostituto dell'oggetto fallico che manca. L'essere donna

della madre, quanto a lui, non si ritrova pienamente nel possesso fallico di sostituzione. Se l'uomo è il bersaglio del desiderio della donna, allora ella può essere fallo attraverso l'amore che la rende fallica o per il fatto di ricevere un fallo tramite l'organo maschile che le procura il godimento, ma in entrambi i casi al prezzo di non averlo⁵.

In seguito all'interpretazione dell'analista, è sopraggiunta nell'analizzante un'attenuazione dell'angoscia così come l'inizializzazione di una nuova posizione di soggetto nella quale è apparso il pensiero che il suo desiderio può differire da quello di sua madre. L'analizzante ha incominciato a rimettere in questione la propria convinzione di non poter essere in coppia ed ha smesso di «*bere davanti allo specchio*».

L'analisi ha volto l'attenzione dell'analizzante verso l'onnipresenza, nella sua vita, della figura dell'«*altra donna*». L'analizzante ha rimarcato che l'impossibilità di sottrarsi a questa influenza è legata non solo al padre e agli uomini che lei sceglie, ma anche a se stessa. Il tornante in questa scoperta è stato il sogno seguente: «*Dormo con una donna, magnifica, dalla pelle abbronzata, dai lunghi capelli scuri, sottile*». Tra le associazioni legate a questo sogno si trovano «*le donne sulle copertine delle riviste di magazines*»; lei stessa «*nella sua giovinezza*»; lei stessa, così come vorrebbe essere; e infine la madre, attraverso una fotografia d'infanzia. L'analizzante ha ammesso che il suo sogno concerne «*un genere di relazioni molto vicine con sua madre*», che desidererebbe ma che non ha. Si domanda tuttavia perché esse si manifestino in una cornice erotica e se questo faccia di lei un'omosessuale, allorché non si sia mai sentita tale. Questione che si è risolta in seguito alla comparsa di una serie di ricordi nei quali ascoltava «*per curiosità*» la madre nel corso dei suoi dilette sessuali con gli amanti, cosa che secondo lei avrebbe dovuto, in un certo qual modo, svegliare la propria sessualità.

⁵ C. Soler, *Quel che Lacan...*, cit., p. 99

Lacan ha presentato la sua interpretazione di questa oscillazione dell'isteria nel suo commento al caso freudiano di Dora⁶. All'inizio, Lacan considera che l'isterica ami l'oggetto omosessuale per identificazione all'uomo. L'isterica non sa se lei ami se stessa, la propria immagine ingrandita in un'altra donna, o se desideri un'altra donna: si tratta qui del riconoscimento in lei del desiderio dell'Altro e del suo oggetto⁷. Pone in seguito la tesi secondo la quale l'altra donna è importante per l'isterica nella misura in cui rappresenta la sua questione⁸. La questione posta dalla donna su quel che la Donna è significa che lei ha incontrato un ostacolo nella sua via di divenirne una. Nell'isteria, la donna pone la questione passando per il cammino più corto, quello dell'identificazione al padre⁹. Nell'identificazione all'uomo in quanto portatore del pene, il pene rappresenta lo strumento immaginario per cogliere quel che la donna non arriva a simbolizzare nel proprio sesso.

Questo caso dimostra il paradigma del desiderio isterico, messo in evidenza da Lacan, nel quale lei sostiene il suo desiderio di soggetto in presenza del desiderio dell'Altro in quanto desiderio insoddisfatto. Il suo godimento consiste nell'impedire il desiderio, cosa che è chiaramente visibile in uno dei suoi sogni in cui una compagna attendeva l'arrivo del suo amichetto (nella realtà) ma (nel sogno) questi non arriva mai.

Nel corso dell'analisi questa donna si legherà ad un uomo già sposato; la madre, la donna e la figlia di questi lottavano affinché lui tornasse con la propria famiglia. Osservò allora che in questa relazione lei faceva di tutto per passare in secondo piano. Dandogli consigli sulla condotta che avrebbe dovuto tenere nei riguardi di queste tre donne, lei aumentava paradossalmente le possibilità che lui tornasse da loro, anziché restare con l'analizzante. Quel che si manifestava dunque fino a quel punto come gelosia (livello immaginario) era in effetti il suo interesse

⁶ Tra altri nei Seminari I-V, VIII, IX-XII e nei testi tratti dagli *Scritti*: «Intervento sul transfert», «Funzione e campo della parola e del linguaggio», «La direzione della cura e i principi del suo potere».

⁷ J. Lacan, *Il Seminario, Libro I, Gli scritti tecnici di Freud*, lezione del 12 maggio 1956

⁸ J. Lacan, *Il Seminario, Libro IV, La relazione d'oggetto*, lezione del 23 gennaio 1957.

⁹ J. Lacan, *Il Seminario, Libro III, Le psicosi*, lezione XIII del 14 marzo 1956

portato sull'altra donna (livello simbolico), in mancanza di assumere il fatto d'essere il sintomo del suo uomo.

L'analizzante ha cominciato ad approcciare questa questione in seguito ad una serie di sogni nei quali apparivano il suo ex-marito e un ex amichetto che andavano a vedere un'altra donna anziché andare da lei. Poi fece il sogno seguente, a proposito dell'uomo che frequenta attualmente: *«Lo vedo da lei, nella hall dello stabile, con delle valigie. Incomincio a pensare che mi piacerebbe molto che si trasferisse da me, ma questo non succede. Non viene da me, va altrove. Alla fine non va da un'altra donna. Va in ufficio, o forse altrove, e alla fine se viene a vederla è certamente per il mio stesso motivo»*. Questo sogno mostra che l'isterica, in cambio del sapere sul segreto dell'oggetto desiderato, darebbe ad un'altra anche ciò che c'è di più importante nel suo uomo¹⁰. L'isterica s'interessa all'altra che incarna per lei la Donna, poiché crede che è la Donna che sa quel che occorre al godimento dell'uomo. D'altra parte, l'isterica non arriva ad identificarsi alla donna diversamente, se non al prezzo di un desiderio non soddisfatto¹¹.

Nel desiderio dell'analizzante, ritroviamo contemporaneamente il desiderio incestuoso per la madre in quanto oggetto *a* scoperto da Freud, che alimenta la rivalità con colui che la possiede¹², e il desiderio della madre che significa il desiderio di quel che la madre rappresenta in quanto Altro¹³, simbolizzato con A, prendendo appoggio sull'interpretazione delle sue parole. Tutto questo per creare la sua alienazione in rapporto al proprio desiderio e fa sì che lei resti rinchiusa nella parola della madre.

Il fatto che la madre sia l'oggetto del desiderio dell'analizzante accade al livello dell'identificazione di quest'ultima al padre, in quanto desiderio insoddisfatto. Il suo sintomo, sotto forma d'impossibilità a staccarsi dalla madre, è un sintomo del padre e della coppia parentale. E'

¹⁰ J. Lacan, Il Seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi, lezione del 11 febbraio 1970

¹¹ J. Lacan, Le Séminaire Livre XVI, D'un Autre à l'autre, lezione XXIV del 18 marzo 1969

¹² J. Lacan, Le Séminaire, Livre VI, Le désir..., cit., pp. 332, 329, 347.

¹³ C. Soler, Quel che Lacan..., cit., p. 99

così che l'analizzante conserva la relazione dei suoi genitori, così come un tempo si riteneva responsabile per aver nascosto la loro separazione. Questo mostra in che modo l'isterica, nel suo desiderio, alimenti per procura il desiderio insoddisfatto del padre¹⁴, anche dopo la morte di quest'ultimo. E' solo quando la madre resta nuovamente incinta che la costruzione isterica dell'analizzante crolla, poiché lei esce dal gioco e il suo posto è preso da un fratello nato da un altro padre. Questo mostra ugualmente che l'isterica faccia tutto per «essere di più». Tuttavia l'analizzante, volendo essere fallo per il suo partner, e dunque l'oggetto che gli manca, al posto di essere l'oggetto che gli dà soddisfazione, perde quel che secondo lei le sta a cuore, e cioè intrattenere una relazione con un uomo. L'isterica che vuole essere fallo differisce dalla situazione in cui l'uomo la posiziona in quanto fallo e l'identificazione isterica al desiderio esclude l'identificazione all'oggetto del godimento¹⁵.

Separare, nel corso dell'analisi, la questione del desiderio della madre dalla questione del desiderio della donna ha condotto l'analizzante a interrogarsi su quel che potrebbe animare il suo desiderio, se lei arrivasse ad abbandonare definitivamente l'idea di avere dei bambini. L'analisi l'ha confrontata con qualcosa che la precedente terapia le aveva risparmiato, e cioè la perdita che deriva dalla decisione di non avere un bambino. Quando l'analizzante apprese per caso quanto il suo ex marito fosse felice nell'apprendere che avrebbe avuto un altro bambino, lei si rese conto di avere anche giocato la sua parte nella distruzione del suo matrimonio, e questo oltrepassava le «critiche» con le quali sommergeva la madre. In più, questo l'ha portata ad interrogarsi su quel che un uomo si aspetta da lei, questione che non si era mai posta prima. La venuta all'analisi ha una chance di permettere al desiderio dell'analizzante, imprigionato nella sua relazione con la madre in quanto Altro, di rinascere grazie al desiderio di questo Altro che è l'analista.

Traduzione: Carmine Marrasso

¹⁴ J. Lacan, Il Seminario, Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi, lezione del 5 maggio 1965

¹⁵ C. Soler, Quel che Lacan..., cit., p. 52

DEL DESIDERIO DELL'ANALISTA

Il desiderio dell'analista, dialettica dell'extimità

Martín Alomo

L'ipotesi del soggetto barrato

Come psicoanalisti, abbiamo a che fare con la produzione del soggetto preso nel desiderio, ovvero il soggetto effetto dell'Altro del linguaggio, mancanza ad essere, che, tuttavia, può arrivare a essere, con intermittenze, nell'oggetto che si ritaglia dell'articolazione con l'Altro. Questo oggetto *a* piccolo, così come lo ha chiamato Lacan, è un resto nella dialettica del soggetto con l'Altro¹. Oppure in altre parole: non è un essere-in-sè nè una cosa, bensì qualcosa che si abbozza, che si ritaglia intorno alle vicissitudini tra il soggetto e l'Altro.

D'altra parte, non è da dimenticare quello che Lacan ci insegna a leggere nel *Il Simposio* platonico. Lì, il desiderio, caratterizzato come amore erotico, *Eros*, è definito da Socrate contro la dolcezza di Agatone e le due-metà aristofaniche, nel seguente modo: *si desidera quello che non si è o quello che non si possiede*². Vale a dire che il desiderio è già una manifestazione delle illusioni di essere toccate dal non essere che proviene dall'Altro e degli altri. Questo è esattamente il punto che voglio sottolineare oggi. Lo riformulerei così: il fatto che la psicoanalisi si orienti dal desiderio, e che in ultima istanza possa produrre un desiderio nuovo, il *desiderio dell' analista*, implica almeno tre questioni:

1. In primo luogo, si tratta delle vicissitudini del soggetto, di qualcosa che si caratterizza come mancanza ad essere, nel seno di qualcosa che si definisce per non esserlo o non possederlo, cioè il campo del desiderio.

¹ Cf. Lacan, J. (1966). *Il seminario. Libro 10. L'angoscia*. Buenos Aires: Paidós, 2006, pp. 185-198. (Lezione del 13 marzo del 1966).

² Cf. Lacan, J. (1961). *Il seminario. Libro 8. Il transfert*. Buenos Aires: Paidós, 2004, pp. 177-194. (Lezione dell' 8 febbraio del 1961).

2. Poi, la dialettica del soggetto e dell'Altro, dalla quale rimane come resto un oggetto *a*, non è una dialettica considerata in termini hegeliani, bensì piuttosto una non-dialettica kierkegaardiana, cioè anti-hegeliana³.

3. Infine, che questa nuova sovversione del soggetto è anti-dialettica lacaniana del desiderio, potremmo chiamarla "*dialettica dell'extimità*", nella quale l'Altro è esterno al soggetto mentre lo determina, certo, anche se lo sollecita, lo intima, gli parla "*da dentro*", per dirlo in qualche modo. È per questo che non si tratta di un'antitesi che arrivi a negare una prima posizione di supposta exteriorità. No. Piuttosto si tratta dell'intimo sospetto, dell'inconsistenza e dell'incompletezza che il confronto con il desiderio dell'Altro instilla da "*un fuori che sta dentro*". Si tratta quindi di un soggetto che quando avviene al campo del desiderio già è contaminato per la mancanza ad essere che gli si impone, barrandolo e portandolo al piano dell'ipotetico.

Dialettica della destituzione soggettiva e il *dis-essere*

Questo stato della situazione, mi porta a enunciare le seguenti questioni che si staccano logicamente da quanto esposto: come è possibile che la pratica della mancanza ad essere nel seno di quello che si definisce per non essere – il soggetto e il desiderio dell'Altro – lanci come prodotto dell'atto analitico, precisamente un analista? E come è possibile questo risultato se teniamo in conto che per produrre il suo atto l'analista deve trovare le coordinate, almeno, di una certezza che gli permetta di concludere con una certa interezza? Ed inoltre, che tipo di desiderio è il *desiderio dell'analista*, se teniamo in conto la seguente argomentazione distribuita in altri due interrogativi: il desiderio dell'analista è quello che l'analista desidera quando sta nella sua funzione di analista; o piuttosto è il nome di un operatore logico che non allude al desiderio *di* o al desiderio *per* un oggetto determinato?

³ Cf. Kierkegaard, S. (1844). *Il concetto dell'angoscia*. Buenos Aires: Libertador, 2006. Dalla mia parte, gli dedico un capitolo alla "non-dialettica" kierkegaardiana nella *La scelta in psicoanalisi. Fondamenti filosofici di un problema clinico*. Buenos Aires: Letra Viva, 2013.

Di seguito tenterò di rispondere all'ultimo interrogativo, supponendo che nel dire *desiderio dell'analista* ci riferiamo a un elemento che funziona come operatore logico nella direzione della cura.

Affermare che il *desiderio dell'analista* è un operatore logico non è così semplice. In primo luogo, perchè si tratta di un desiderio, e sebbene il desiderio è articolato alla logica dei significanti, tuttavia non è articolabile come tale, e tra l'altro, questo significa che questo desiderio dell'analista bisognerebbe ubicarlo a partire dalla logica significante, ma senza che si tratti di un elemento significantizzabile nè matematizzabile. Non ci sono nè il *matema* nè la formula del desiderio dell'analista. Forse, quello che più assomiglia a ciò è l'algoritmo che ha scritto Lacan nella "*Proposta di ottobre del '67*"⁴.

Non è che tale algoritmo faccia riferimento specifico al desiderio dell'analista. Però sì, troviamo in esso distinte posizioni dell'analista nel corso della cura. Almeno due, con la condizione equivoca - e per ciò stesso chiarificatrice - che in quel algoritmo non è importante la persona dell'analizzante o dell'analista; per questo motivo ci permette di pensare l'inizio, lo sviluppo e la fine dell'analisi, a condizione di tenere in conto che l'analista ora, alla fine, è altro. Riguardo a quei due luoghi che menzionavo, sono i seguenti: da una parte il "*significato al soggetto*", posizione iniziale che può avvenire a partire dall'entrata nel dispositivo (intendo che si tratta di una posizione prodotta dell'equivocità del soggetto supposto saper ancora incipiente, e per questo stesso bifida tra l'analista e l'analizzante inaugurale). Dall'altra parte, il posto del significante qualsiasi, sito nella struttura vincolato al versante epistemico del transfert, S₂.

In questo panorama, dove potremmo incontrare il desiderio dell'analista, finalmente? Fino ad ora, ho potuto rispondere a questa domanda nel seguente modo: in nessuno luogo in particolare, e allo stesso tempo in entrambi. Ma non localmente nel S_q o nel significato al soggetto, se non nella mobilità stessa del non stare - del non essere - nè

⁴ Lacan, J. (1967). "Proposta del 9 ottobre del 1967 sull'analista della scuola". *Ornicar? 1*. Barcelona: Petrel, 1981.

in un luogo nè nell'altro. Intendo che questa mobilità stessa può essere letta come un indice del desiderio dell'analista.

E ora mi domando che relazione mantiene questo con la fine dell'analisi, con il saldo di sapere che può ottenere qualcuno che ha concluso. Intendo che la destituzione soggettiva inerente alla fine, essa stessa è ciò che si pone in gioco come risposta ai transfert che un analista sostiene. La manifestazione di questa variabile è data dalla mobilità, dalla plasticità dell'analista nel giocare i giochi che i suoi analizzanti gli propongono, ogni volta.

Nel *Il rovescio della psicoanalisi* anche se Lacan scrive il discorso dell'analista, piuttosto si può leggere che il proprio di questo discorso è la possibilità di circolazione o rotazione dei quattro⁵. Ossia che la psicoanalisi stessa è un discorso che incontra la sua specificità nel rilevamento dell'impotenza degli altri discorsi. Dettaglio che non lo fa diventare onnipotente. Al contrario: è esattamente da questo posto, da questo punto di impotenza dei discorsi, congiuntura dei cambiamenti discorsivi ed inflessione della conseguente rotazione, che il discorso analitico ottiene la sua efficacia⁶.

Intendo che la capacità dell'analista di servirsi della rotazione dei discorsi, in modo tale da entrare ed uscire da essi senza stare fissato in nessuno, costituisce un'altra manifestazione dell'attitudine che si può ottenere unicamente dalla destituzione soggettiva praticata nella fine della propria analisi.

Tre conclusioni provvisorie

Conforme a quello che ho appena detto, le coordinate del desiderio dell'analista sono date, per esempio, dai diversi luoghi che un analista può occupare nella cura: sia partecipando nel sostenere il transfert del soggetto supposto sapere, prendendo come riferimento la "*Proposta di ottobre*"; sia come sembiante dell'oggetto *a* che alterna la sua posizione

⁵ Lacan, J. (1970); *Il Seminario. Libro 17. Il rovescio della psicoanalisi*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

⁶ Cf. Lacan, J. (1972). "*L'etourdit*". *Scilicet*, n° 4, Parigi, 1973, 5-52. Ved. Anche Fierens, Ch. (2002). *Lettura de L'etourdit*, S&P Ediciones, Barcelona, 2012.

con l'incarnazione stessa dell'oggetto che divide ed angoscia, se prendiamo come riferimento *Il rovescio della psicoanalisi*. Da ciò si deduce che il desiderio dell'analista non è qui nè là, ma che si manifesta per la mobilità stessa che l'analista può mettere in gioco nelle analisi che conduce, prodotto della destituzione soggettiva che ha acquisito come saldo della propria analisi.

D'altra parte, in ciò che concerne le relazioni schive tra il desiderio e l'essere, per trattarsi della mancanza ad essere il seno alla mancanza stessa, è che può avvenire, nell'atto analitico considerato come atto finale, quindi decisivo, così come lo espone Lacan nel seminario dell'atto analitico⁷, un analista come prodotto della destituzione soggettiva del soggetto supposto al sapere che abbia sostenuto il lavoro di decifrazione solidale della storicizzazione sotto transfert.

3. Quel che precede ci conduce a pensare alla questione dell'analista come risultato di un tragitto d'analisi conclusa. Nel dire che l'atto analitico, l'atto finale correlativo di una posizione destituita è esattamente questo che si metterà in gioco dopo, una e un'altra volta, nella direzione della cura da parte dell'analista prodotto della sua analisi conclusa, stiamo facendo riferimento alla dimensione etica del problema. Tagliare il tessuto qui o lì è un'attribuzione che il sarto (o l'analista) si prende, non tanto perchè sa che abito vuole disegnare bensì perchè ha imparato a tagliare⁸. Ed il taglio, quando il tessuto è discorsivo, si appoggia sempre su qualche materiale significante del quale ottiene una sua certezza e la linea senza punti da dove dare il buon colpo di forbici⁹. Sia per trovare l'uscita dalla propria analisi nell'atto conclusivo ed inaugurale dell'analista, oppure dopo, per esercitarsi nell'arte

⁷ Lacan, J. (1967-8). Seminario 15. "L'atto analitico". (Inédito).

⁸ Qui ci riferiamo alla lezione Lacan, J. (1965). *Problemi cruciali per la psicoanalisi*. Inédito. Lezione del 3-2-1965. "...le bon coup de ciseaux...". Insieme a Gabriel Lombardi, ci siamo occupati ampiamente di questo argomento. Vg. Alomo, M.; Lombardi, G. (2011). "Buridan nella clinica: scelte dell'essere parlante". Nell' *Anuario de Investigaciones*, Vol. XVIII, Tomo II, Fac. di Psicología, UBA, 2011, pp. 29-45.

⁹ Qui alludiamo alla nozione di "linea senza punti" commentata da J. Lacan nelle considerazioni topologiche dell' "L'etourdit".

dell'interpretazione e del maneggio del tempo del transfert nelle analisi che conduce.

Traduzione Francesca Velluzzi

Riferimenti Bibliografia

-Alomo, M.; Lombardi, G. (2011). *Buridan nella clinica: scelte dell'essere parlante. Anuario de Investigaciones*, Vol. XVIII, Tomo II, Facoltà d Psicologia, UBA, 2011, pp. 29-45.

-Alomo, M. (2013). *La scelta in psicoanalisi. Fondamenti filosofici di un problema clinico*. Buenos Aires: Letra Viva, 2013.

-Fierens, Ch. (2002). *Lettura del L'etourdit*. Barcelona: S&P Ediciones, 2012.

- Kierkegaard S., (1844), *Il concetto dell' angoscia*, Sansoni Editore, Firenze 1965

-Lacan, J. (1961). *Il seminario. Libro 8. IL transfert*. Buenos Aires: Paidós, 2004. Trad. It. Einaudi, Torino 2008.

-Lacan, J. (1965). *Seminario 12. Problemi cruciali della psicoanalisi*. (Inedito).

-Lacan, J. (1966). *Il seminario. Libro 10. L' angoscia*. Buenos Aires: Paidós, 2006. Trad. It. Einaudi, 2007.

-Lacan, J. (1967). *Seminario 15. L' atto analitico*. (Inédito).

-Lacan, J. (1967). *Proposta del 9 ottobre del 1967 sull'analista della scuola. Ornicar? 1*. Barcelona: Petrel, 1981. Trad. It. in *Altri Scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 241.

-Lacan, J. (1970); *Il Seminario. Libro 17. Il rovescio della psicoanalisi*. Buenos Aires: Paidós, 2005. Trad. It. Einaudi, Torino, 2001.

-Lacan, J. (1972). *L'etourdit. Scilicet*, n° 4, París, 1973, 5-52. Trad. It. «Lo stordito», in *Altri Scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 445.

L'operanza [*opérance*] dello psicoanalista e il desiderio in questione

Sandra Berta

Sono alcuni anni che m'interrogo sulla parola «operanza [*opérance*]¹», neologismo di Lacan contemporaneo della sua «Proposta sullo psicoanalista della Scuola», in cui il desiderio dello psicoanalista è stato definito a partire dalla questione dell'atto analitico. Cosa opera, cosa produce effetti, che cosa opera in un'analisi? Una risposta mi s'impone subito: un desiderio che possa andare aldilà della roccia della castrazione. Oggi propongo di pensare questa «operanza [*opérance*]¹» alla luce del desiderio in questione nella psicoanalisi, in particolare alla luce di alcune modulazioni su quello che Lacan ha chiamato il desiderio dell'analista.

Oltre alle diverse affermazioni nel testo *La direzione della cura e i principi del suo potere*², ho riflettuto sulla questione che Lacan si pone alla fine del Seminario *Il desiderio e la sua interpretazione*³, quando menziona il desiderio dell'analista per fare da contrappunto e per differenziarlo dalla dimensione interpretativa dell'essere parlante chiamata: desiderio del desiderio dell'Altro. Ricordando il suo intervento al Congresso di Rouyaumont Lacan si riferisce al desiderio dell'analista in questi termini:

¹ La parola *operância* [*opérance*] non è presente nei dizionari francesi, portoghesi e spagnoli che ho consultato. Effettivamente si tratta di un neologismo che Lacan impiega in questo periodo, articolando il termine latino *opus*, *èris*, lavoro (in senso concreto), opera e aggiungendo il suffisso... «-ance». Come ogni neologismo, apre a diversi significati. Uno di questi si riferisce alla parola *opérant*, aggettivo che indica due generi: 1 che opera, realizza, lavoro; 2 che serve per operare, che produce effetto. L'etimologia latina *operans* ci permette un trattamento semantico a partire dal verbo *operare*, lavorare, occuparsi con, eseguire, operare, fare. Questo neologismo *opérance* mira sia a ciò che opera nella psicoanalisi, sia alla produzione di effetti, letti, a questo punto, come una domanda basata sull'efficacia dell'esperienza di un'analisi. [Nella traduzione italiana del Seminario XVIII *Di un discorso che sarebbe del sembiante*, Einaudi, 2010, p. 148 la parola *opérance* è stata tradotta con «operato». Tuttavia per evidenziare meglio la singolarità di questo neologismo preferiamo tradurre con «operanza»].

² J. Lacan, *La direzione della cura e i principi del suo potere*, in Scritti, Einaudi, Torino, p. 580.

³ J. Lacan, *Il Seminario Libro VI, Il desiderio e la sua interpretazione*, ed. francese Seuil, Parigi, 2013 - inedito in italiano

«In fin dei conti [questo desiderio del desiderio dell'Altro], a quale desiderio si confronta nell'analisi se non al desiderio dell'analista? È per questa ragione che è così necessario tener presente questa dimensione sulla funzione del desiderio»⁴. Ciò cui qui si pone l'accento è un incontro che deve differenziare nel desiderio: la dimensione del fantasma fondamentale [$\$ \diamond a$], essendo la scrittura dell'interpretazione del desiderio dell'Altro la scrittura dell'alterità [$S(\mathbb{A})$] che resta a carico del desiderio dell'analista. Come analisti «siamo nella situazione paradossale di essere i mediatori del desiderio, o le sue levatrici, coloro che presiedono al suo avvento».⁵ Proprio perché operiamo a favore della costruzione di un sapere su questa scrittura dell'interpretazione e sapendo in anticipo che la stessa si sostiene sulla scrittura dell'alterità, scrittura causale.

Due anni dopo, nel *Seminario VIII Il transfert*⁶ Lacan sottolinea che l'analista dovrà acquisire le coordinate che gli permettano di stare in una posizione tale che il suo desiderio sia quello con il quale possa offrire il posto vuoto attraverso cui l'analizzante farà l'esperienza del sapere sul desiderio dell'Altro. L'oggetto agalmatico è un invito al sapere sul desiderio e sull'impotenza della verità a dirlo. Lacan parla della complicità tra il soggetto e il suo desiderio. C'è un rapporto di complicità necessaria che manifesta la nescienza del soggetto in rapporto al suo desiderio. Osserviamo che, riferendosi a Socrate, Lacan evoca: amathia (ignoranza, demenza) e nescienza (ignoranza, mancanza di sapere). Con queste ci rinvia al trattamento del sapere nel transfert, considerando come supporto il desiderio dell'analista. Si tratta del non-sapere istituito in quanto tale, come vuoto, come appello del vuoto al centro del sapere. Ma è la posizione di nescienza dell'analista che renderà possibile mostrare questa dialettica tra l'amore e il desiderio e quel che Lacan presenterà come metafora dell'amore, in cui l'agalma eserciterà il suo potere non tanto come brillio, quanto come supporto (agazo è una delle radici di agalma e significa: sopportare con dignità). Il desiderio dell'analista si

⁴ *Ibidem*, ed. Seuil, pp. 571-572.

⁵ *Ibidem*, ed. Seuil, p. 572.

⁶ J. Lacan, *Il Seminario Libro VIII, Il transfert*, Einaudi, Torino, 2008.

sostiene con questo agalma. Sarà tuttavia in questa esperienza che lo psicoanalista, nel far parte dell'inconscio, apporterà la sua operanza [*opérance*]: taglio in atto.

Nel testo «*Posizione dell'inconscio*»⁷, Lacan ci dice che lo psicoanalista fa parte dell'inconscio, intendendo ciò come taglio in atto tra l'Altro come campo della parola e il soggetto come presupposto dell'inconscio. È da questa posizione che ci può essere «*l'attesa dell'avvento di questo essere nel suo rapporto con ciò che designiamo come desiderio dell'analista*».⁸ Sappiamo che qui la versione del rigetto [*rejet*] è fondamentale: rigetto di questa operazione dell'analisi con la concomitante constatazione della mispresa del Soggetto Supposto Sapere.⁹ Versione concomitante, tuttavia, con la produzione dell'oggetto a con cui l'analista opera. Oggetto *a* come produzione e come causa, questo si legge nei discorsi. È possibile che sia per questo che chiudendo il *Seminario X L'angoscia*¹⁰, anche prima della ex-comunicazione, Lacan mostra la relazione del desiderio dell'analista con l'oggetto *a* come irriducibile. Ed è anche per questo che a partire da lì una delle funzioni o dell'operanza [*opérance*] si vincola alla presenza dell'analista, un nome di ciò che riferisce all'esperienza clinica dell'angoscia per la chiusura dell'inconscio.

Nel 1967 con gli avanzamenti sull'atto e con la proposta dell'inconscio come sapere senza soggetto, l'operanza [*opérance*] dello psicoanalista è definito come una funzione logica $f(x)$. E curiosamente è nel 1968-69 - Lezione del 5 marzo 1969 - che Lacan dirà che nel campo del sapere, in quanto supposto, è proprio il *savoir-y-faire* con la verità, con la castrazione. Sì, ma come? Da una posizione che includa l'inganno - la parola è duperie.¹¹ Lo zimbello [*dupe*] è qualcuno sfruttato da un altro, aggiunge Lacan. Precisamente, l'essere ingannati da questo sapere - mezzo di godimento - la cui sorella è in primo grado la verità - non tutta,

⁷ J. Lacan, *Posizione dell'inconscio*, in *Scritti*, Einaudi, Torino, p. 832.

⁸ *Ibidem*, p. 847.

⁹ J. Lacan, «*La mispresa del soggetto supposto sapere*», in *Altri Scritti*, Einaudi, Torino, 2013.

¹⁰ J. Lacan, *Il Seminario Libro X, L'angoscia*, Einaudi, Torino, 2007.

¹¹ J. Lacan, *Le Séminaire Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Seuil, Parigi, 2006, p. 208.

l'essere ingannati del tutto, ci può portare al *savoir-y-faire* con il desiderio come scrittura. Si vede qui una modulazione per ciò che riguarda la presenza dell'analista. Mi sembra che qui il desiderio dell'analista opera con la produzione dell'oggetto *a*, cioè: con la produzione della causa: l'analista «*si fa produire; con l'oggetto a: per mezzo dell'oggetto a*»¹².

Da questo dipende il punto d'impossibilità che si legge nel discorso dell'analista e che indica che il sapere nel posto della verità non satura né sutura l'infinito che la catena (S1-S2) promuove. Qual è il sapere che fa mancanza perché possa essere messo in questione nel posto della verità?¹³ Questo punto è cruciale, a mio parere, perché immediatamente Lacan «*risponde*» a partire dal discorso dell'analista, in cui l'oggetto *a*, causa del desiderio – il plusgodere è l'agente da dove l'operanza [opérance] dello psicoanalista può agire [*atuar*]: egli, lo psicoanalista, farà questa operazione, vale a dire: una psicoanalisi, nella misura in cui s'impegna a seguire le marche del desiderio di sapere.¹⁴ Produrre il desiderio di sapere, non del nevrotico, ma dell'impossibile, è di questo che si tratta con l'operanza [opérance] dello psicoanalista. Per questo motivo l'analista segue il sapere da una posizione *dûpe*. Essere *dûpes* [zimbelli] dell'inconscio per accogliere l'impossibile logico e poetico. Questo è ciò che tratta il sapere dello psicoanalista: sapere quella dimensione impossibile che in termini logici Lacan esprime così: tra Uno e due c'è un abisso, questo è quello che si spererebbe dal sapere dello psicoanalista. In questo senso il sapere dello psicoanalista e il desiderio dello psicoanalista si equivalgono. È proprio la *dûperie* a poter localizzare questa dimensione del sapere che si decifra (cifra e senso), ma anche del sapere che s'inventa lì dove non c'è senso. E che s'inventa? Mi si permetta dire: *savoir y faire* con quello che si sa d'impossibile. E che si sa? Niente di più che l'impossibile a dire per porlo in esercizio col suo uso. Questo può portare a che il sapere s'inventi, come sforzo, lì dove non c'è sapere

¹² J. Lacan, «*L'atto psicoanalitico*», in *Altri scritti*, Einaudi, Torino, 2013, p. 373.

¹³ J. Lacan, *Il Seminario Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, Einaudi, Torino, 2001.

¹⁴ *Ibidem*

(come non c'è rapporto) precipitando dal sapere inventato alla scrittura di una singolarità.

Quello che ci dice Lacan la lezione del 19 aprile 1977: se siete psicoanalisti, vedrete che è lo sforzo attraverso cui uno psicoanalista può far risuonare qualcos'altro, qualcos'altro che il senso, perché il senso è quello che risuona con l'aiuto del significante, ma quello che risuona non va mai lontano, è soprattutto debole. In effetti, questo valore d'uso (e non di scambio) del godimento proprio alla materialità della parola ridimensiona il desiderio.

Pertanto, la *lalingua* che ci interessa è effetto di una scrittura in psicoanalisi, essa si coglie con l'operanza [*opérance*] dello psicoanalista quando produce come lettera, logicamente, e per effetto poetico de *lalingua*, un sapere sopra l'impossibile... a dire. Questo Lacan lo ha chiamato, *troumatismo*. Troumatizzati. È la tonalità di questo esser bucato che ci affetta... e che è in gioco nella trasmissione. Il mal-inteso è la trama del trauma, del *trou* [buco], del buco nel sapere. *Troumatizzati*, questa variazione impercettibile della non relazione al buco, non è di questo che siamo testimoni? È di questo che testimoniamo nell'operanza [*opérance*] in funzione quando c'è dello psicoanalista, che significa: parlare obliquamente del buco. Possiamo considerare *lalingua* alla luce di quel che con-suona con l'equivoco che si presta [*entrepresta*] al mal-inteso e rende possibile la mispresa del soggetto supposto sapere. Così si orienta la via dell'atto nel passaggio dall'analizzante all'analista.

Se con la logica Lacan ha indicato che il sapere nel posto della verità è bucato, nel *Seminario XXIV L'insu*¹⁵ ha presentato il nodo borromeo torico per mostrare come il *parlessere*, nel parlare, fa in modo che il simbolico involupi l'immaginario e il reale facendo consistere la verità. Lacan propone che alla fine dell'analisi bisognerebbe tagliare l'involuppo simbolico per mostrare che non c'è prevalenza di un registro sull'altro. E questo chiamò, con aria di sfida, fare una controanalisi. Possiamo pensare che questa contropsicoanalisi si promuove ad ogni interpretazione e ogni

¹⁵ J. Lacan, *Il Seminario Libro XXIV, L'insu que sait de l'une bévue s'aille à mourre*. Inedito.

volta che lo psicoanalista, con la sua operanza [*opérance*], sostiene la causa facendo ex-sistere ogni volta il «non è *questo*», non come domanda, ma come indice del reale in questione. Questo fa risuonare la materialità della parola o, se vogliamo, il potere de *lalingua* traumatica - corpo del simbolico - la sua estensione nei giri dei detti. Contropsicoanalisi? Sì, una psicoanalisi che va contro la psicoanalisi del senso (dell'ermeneutica). Sono date le coordinate per l'interpretazione: *chiffonnage*, piegatura, forzatura. Ognuno di questi modi di trattare la parola nella sua materialità abilitano la funzione poetica ad essere intesa come: far «*risuonare*» qualcosa di differente dal senso. «*Qualcuno che ha sperimentato una psicoanalisi...*» deve ogni volta confrontarsi con il paradosso del desiderio tra la realtà psichica e l'alterità. Lo stesso, penso, si produce con la messa in questione di come debba essere inteso il desiderio dello psicoanalista, come il potere agalmatico che, prima di riferirsi al brillio fallico indice della Cosa [S(A)], questo è quello che mi permetto di chiamare: la versione reale dell'agalma: agazo, sopportare con dignità. Ricordo con questo che nel porre al cuore della Scuola la questione del desiderio dell'analista, Lacan aveva già articolato la sua domanda: come vivere la pulsione dopo l'attraversamento di un'analisi? Come sopportare, sostenere questo desiderio bizzarro che non suppone nell'Altro una risposta come interpretazione [($\$ \diamond a$) --- d]? Era su questo che ha proposto che si testimoniassero nella Scuola. Per sostenere cosa? La questione del desiderio come molla ultima nella direzione della cura, di ogni psicoanalisi. Sì, si deve contare sulla fortuna (*bonheur*) affinché l'analizzante incontri un analista in funzione.

Traduzione: Gaetano Tancredi

Sostenersi nello straniero: alcuni paradossi del desiderio dell' analista

Matías Buttini

Siamo in una scuola internazionale. È un fatto preceduto da un atto di fondazione e comandato da desideri accordati. Questo stesso fatto ci propone alcuni paradossi ed uno *stato di sforzo* (Drang) senza il quale, molte volte, il desiderio (Wunsch) non si sostiene. È uno sforzo mettere d'accordo i desideri o almeno il desiderio di farsi ascoltare con il suo dire/desiderio (decir/désir) proprio.

Come riunirci se non conformando un *collage* di parti dissimili? Che tipo di collante. (cole) usa la Scuola (école)? A Buenos Aires, un po' di tempo fa, Colette Soler utilizzava un'espressione contundente: "*quando la psicoanalisi arriva al suo termine produce la razza paradossale dei disassortiti*"¹. Come sostenersi, dunque, nella differenza senza effetti di segregazione? È una domanda alla quale deve poter rispondere ogni analista che non voglia rimanere isolato nella sua poltrona. Prendiamo nota da Freud, per esempio quando confessa rispetto ai suoi pazienti: "*Ho infatti potuto aiutare, senza bisogno di turbarle nella loro individualità, persone con cui non avevo in comune né la razza, né l'educazione, né la posizione sociale, né la concezione del mondo*"². È coerente con la sua idea del sintomo definito come "*ospite mal ricevuto*"³, come dis-alloggiato. Si tratta per noi di sapere come ricevere quel straniero che bussa alla nostra porta... ma anche, e qui metterò l'accento oggi, come sostenersi nello straniero?

Don't talk to a stranger prega un detto di tutta importanza che situa la differenza come pericolosa. Parlare ad uno strano/straniero (extraño/extranjero) può essere pericoloso come aprire la bocca in un'analisi, se uno è disposto a sopportare l'emergenza di ciò che non

¹ Soler, C. *La fine e le finalità dell'analisi*. Ed. Letra Viva, Bs. As., 2013. Pág. 85.

² Freud, S. (1918) *Vie della terapia psicoanalitica*. Ed. B. Boringhieri, 2003, Pag 25.

³ Freud, S. (1905) Caso Dora.

voleva dire e nonostante ciò ha detto. Quel *stranger* al quale l'analizzante dirige la sua divisione di soggetto, quella indeterminazione dell'essere si produce grazie a una contra-posizione (contrapposizione) in atto. L'analista lì localizzato è lui stesso uno straniero, uno straniero che ne riceve un altro. Per dirlo con le parole di Theodor Reik, austriaco a New York, "*I'm a stranger here myself*". Situarsi come causa di desiderio è una estraneità della psicoanalisi, ciò che mantiene viva la sua *extraterritorialità* come discorso: senza essa non c'è analisi possibile e ancora meno la fine, limite a quel sostenersi lì. E non c'è modo di stare lì in quel luogo dove "*l'offerta è anteriore alla richiesta di un'urgenza che non si è sicuri di soddisfare, a meno di averla soppesata*", dice Lacan nella *Prefazione del '76*. Abbiamo due opposti, contraddittori, per incominciare: movimento e detenzione. Ambedue sono ineludibili per non cadere nell'impostura. In quella stessa Prefazione che conosciamo bene, Lacan lo denomina con un termine interessante: *satis-facción* (soddisfazione). Continuità e taglio. Il *quello è sufficiente* o il *fino a qui* si impongono in quella soddisfazione che non è una qualsiasi se non quella che "marca la fine dell'analisi." Soddisfare l'urgenza implica sostenersi nell'offerta, avendola soppesata come esperienza su se stesso.

Se da qualche parte, ci dice Lacan appena due anni prima⁴ (1974), l'analista deve portare la marca delle sue avventure... Dobbiamo collocare questi due termini: marca e soddisfazione. Questo ci conduce al desiderio ed ai suoi paradossi, specialmente a quelli che concernono il desiderio dell'analista.

Una marca è qualcosa già prodotta a differenza di una soddisfazione che ha sempre qualità di *urgenza*, terzo termine che Lacan utilizza lì. Lo cito: "*Poiché dare questa soddisfazione è l'urgenza a cui l'analisi presiede, chiediamoci in che modo qualcuno possa votarsi a soddisfare tali casi di urgenza.*"⁵

⁴ Lacan, J. *Nota agli italiani*. In Altri Scritti, Ed. Paidós, Bs. As., 2012.

⁵ Lacan, J. *Prefazione all'edizione inglese del seminario 11*. In Altri Scritti, Ed. Einaudi, 2013. Pag.565

Il titolo che propongo suppone l'inter-nazionale, l'inter-lingua. Siamo qui in qualità di *stranieri*. Parliamo sempre lingue che si suppongono proprie ma che ascoltano altri, sempre estranei e questo non ci lascia mai soddisfatti del tutto. Ciò che da una parte, segnala l'errore nel credere che ci sarebbe soddisfazione-tutta per l'essere parlante, dall'altra, c'insegna, allo stesso tempo, ad incarnare quello straniero della *lalingua* che uno pensa e crede che gli appartenga solo per il fatto di parlarla e di farla sua. *Appartenere ha i suoi privilegi*, diceva un vecchio slogan. Privilegi con i quali lo straniero non conta per non appartenere a quel luogo dove si incontra, anche se ne ha altri, per esempio quello che Julio Cortázar nominava come paradosso irrisorio. Dice, con più di 30 anni di esilio: "*quanto più apparteniamo ad una città meno la viviamo*"⁶. Quanto più avanza l'analisi in un'interpretazione orientata al reale, più si lacera il senso, si spezza. Seguendo Lacan, "*basta prestarne attenzione per uscirne*." Non sono questi privilegi dello straniero quelli che si concordano con l'ICSR, l'Inconscio reale, anche se quel luogo *non sia turistico*⁷? In definitiva, non è quello un modo di sostenersi nello straniero? "*Qui non c'è nessuna amicizia per sostenere questo inconscio*"⁸, insiste nella Prefazione diretta agli stranieri. Quando l'analista si attacca all'altro, esce dal suo posto. Affinché ci sia causa di desiderio, dovrà sostenersi in una certa distanza che non occorre necessariamente che sia antipatica né fredda, ma che sia di rottura con l'egosintonia. L'inter-lingua si contra-pone all'inter-soggettività, il desiderio dell'analista come presenza reale dello straniero si oppone all'illusione immaginaria dell'*io ti voglio e ti comprendo*.

Basterà, forse, ascoltare una paziente che nel momento in cui l'ho conosciuta era ricoverata, avendo passato gli ultimi anni nella sua casa tappezzata di cartelli che impedivano a chi compiva la funzione di curarla, di rivolgerle alcune parole specifiche. Tra queste l'interrogativo del verbo

⁶ Cortázar, J. *Parigi, último primer encuentro*. En Papeles Inesperados, Ed. Alfaguara.

⁷ Soler, C. *Lacan, l'inconscio reinventato*. Ed. Paidós, Bs. As., 2013. Pag. 68.

⁸ Lacan, J. *Prefazione all'edizione inglese del seminario 11*. In Altri Scritti, Ed. Einaudi, 2013. Pag. 563.

volere. Non le si poteva dire vuoi un tè? Vuoi uscire? Entrava in crisi e specialmente, rompeva bruscamente con l'altro, usando un significante che l'analisi poté isolare: ti calo *il sipario*. Non le si poteva dire neanche la parola *padre*. Alludeva a lui come *la spazzatura, il fattore negativo, quel tipo* e infine, con il suo nome di battesimo. Lì non c'era posto per nessuno che si sforzasse di intendere. L'analista non è un esperto della lingua né uno specialista in semantica bensì quel incauto che sbaglia nel suo gioco interpretativo, per questo non gode della sua funzione. Come sostenersi lì senza cadere prima del tempo?

Quel paradossale desiderio che localizza la sua operazione oltre il senso comune, quel desiderio dell'analista, ci domandiamo, è uguale quando l'analista è andato fino a questa soddisfazione che marca la fine della sua analisi, fino *l'identità di separazione*⁹?

Situerò due paradossi per avanzare. Entrambi implicano una componente etica e dobbiamo interrogarli sotto la lente d'ingrandimento stessa del desiderio poiché la sua revisione etica è possibile, così come lo segnalò Lacan. E perché quel così conosciuto *lei ha agito in conformità al desiderio che lo abita?* nella lezione finale del *Seminario 7*, ricade anche sul desiderio dell'analista. Così tanto che Lacan riferisce proprio di seguito: "*Questa è una domanda che non è facile sostenere. Pretendo che non è mai stata formulata in un'altra parte con questa purezza e che può esserlo solo nel contesto analitico*", (sottolineato nostro).

Fulminante frase che ho trovato in Lacan (1960) e che collide con la sentenza con la quale conclude il suo *seminario 11 (1964)*: "*il desiderio dell'analisi - non entrerà nelle discussioni sulle versioni di questo famoso desiderio e il suo referente - non è un desiderio puro. È un desiderio di ottenere la differenza assoluta...*" (sottolineato nostro). Questa domanda sul desiderio non può impostarsi in modo puro se non in un'analisi, allo

⁹ Soler, C. *Lacan, l'inconscio reinventato*.

stesso tempo che chi ha il dovere etico di sostenerla o sostenersi in essa, è soggetto *egli stesso* e per gli effetti della *sua analisi*, a un desiderio che non è puro bensì marcato, avvenuto, avvertito, separatore, tra altrettante oggettivazioni che Lacan propone e che ora io chiamo *straniero*.

Questi due paradossi li sperimento abitualmente occupando quel posto e devono essere *soppesati*: uno è proprio del discorso, l'altro, si apprezza nel livello del dire:

-Il primo paradosso è che il discorso analitico è l'unico dei quattro che ritaglia Lacan che prevede la sua propria distruzione come discorso. È già nell'entrata che questo sintomo dovrà legarsi per potersi poi sciogliere. Si tratta dell'unico legame, che implica la propria dis-soluzione o dit-solución, soluzione tramite il dire analizzante e per ciò, sempre singolare. Con l'eccezione del desiderio dell'analista che "*è pertanto il lugo - ci dice Lacan nel 1967 - da cui si è fuori senza pensarci, ma dove ritrovarsi vuol dire esserne usciti davvero, ossia, aver preso quest'uscita solo come entrata, sebbene non come una qualsiasi, dato che si tratta della via dello psicoanalizzante*"¹⁰.

Atipia, estraneità, nuovamente paradosso dell'esistenza della psicoanalisi poiché è dall'inizio stesso che quel percorso dovrà proporsi una fine, una trasformazione tale che implichi un'uscita *soddisfacente*. Uscita, *exit, éxit*-o dell'analisi. Potremmo dire che nell'analisi, senza uscita non c'è *éxito* (successo).

Confesso che intraprendendo la mia analisi nell'adolescenza, mi capitò nella relazione con quel straniero che ascoltava in una maniera differente, innovativa per me, assolutamente sorprendente, qualcosa che ora chiamerei *un desiderio di stare dall'altro lato*. La non specificità di quest' *altro lato* andò variando ma non smise mai di orientare la mia scelta verso la psicoanalisi come una marca, perfino per sostenere la domanda che cos'è un analista? Quell' *altro lato* che mi ascoltai dire, forse esiste ora, ogni volta ed in ogni incontro, è una delle forme che prende la mia offerta.

¹⁰ Lacan, J. *Discorso alla EFP*, p. 262 in Altri Scritti, Ed. Einaudi, 2013.

-Il secondo paradosso lo formulerò in questo modo: l'analisi è un'operazione di contra-dizione, ogni sessione è un taglio opposto ad un altro. Il desiderio dell'analista non difende la continuità, l'unicità, la coerenza ma si sostiene nel suo luogo di contro-dire (contro-decir), o perché non usare gli equivoci tra-lingue e chiamarlo contro-desiderio (contro-desir)? Questo dire-contro il senso comune è un dire che mira alla dis-identificazione e di conseguenza alla separazione ed a marcare la differenza.

Accoppiarsi con il sintomo implica entrambi i paradossi poiché *“il rimosso è per l'io – ci dice Freud – terra straniera”*¹¹ alla quale non si accede né del tutto né per sempre, bensì per successive entrate. È qui che gli affetti propri dell' *analizzato*, prodotti di quell' identità di separazione, di avere ottenuto la *sua* differenza assoluta e situarla come marca, vengono a riscuotere maggiore rilevanza. In quella terra straniera del desiderio dell'analista non abitano né il timore né la pietà, *“affetti standard del soggetto naturale”*, secondo le elaborazioni di Colette Solere¹². Questo non esclude, certamente, che il vacillare non calcolato, la divisione o l'angoscia possono ri-cadere dal lato dell'analista. Ma è con il suo desiderio interpretativo che inchiederà una bandiera in terra straniera dove abita il sintomo del soggetto *“nella misura in cui l'analisi conduce un desiderio di sapere, spinge verso un più in là della pietà e del timore.”*¹³.

Per concludere, ritorno ad una domanda centrale di questo *Incontro*: che cosa è il desiderio? Nome freudiano che serve da punto d'incontro tra fissazione e movimento (desidere), indistruttibilità, insistenza e anche taglio, arresto del godimento poiché è tanto insoddisfatto nella sua struttura isterica come realizzabile per mezzo

¹¹ Freud, S. *La scomposizione della personalità psichica*, 32° Conferenza. Mio ringraziamento a Andrés Hofman che mi ha segnalato questo passaggio dato che ero immerso in questi temi.

¹² Soler, C. *“La fine e le finalità dell'analisi”*. Ed. Letra Viva, Bs. As., 2013. Pág. 68.

¹³ Idem precedente. Pág. 69.

dell'atto. Dobbiamo rivedere la solidarietà tra nozioni come atto, desiderio dell'analista e destituzione soggettiva, un'altra volta per discernere l'operazione che portiamo a termine. Perfino con il plus che questi termini come urgenza, soddisfazione, marca ed entusiasmo gli apportano. Ne integro uno: realizzazione.

Forse, non basta la pedagogica separazione tra desiderio e godimento, il primo compatibile con il simbolico e l'immaginario, il secondo con il reale. Freud non confonde i termini *trieb* e *wunsch* né quelli che utilizza abitualmente per ognuno: *Erfüllung*, (realizzazione) per il desiderio e *Befriedigung*, (soddisfazione), termine che di solito riserva per la pulsione¹⁴.

Il desiderio può real-izzarsi, ovvero, izzarsi al reale? Utilizzo l'aiuto della *lalengua* spagnola: real-izzarsi, come si issa una bandiera in un albero, una bandiera che si inchioda nel reale. Questa bandiera che può salire, scendere od ondeggiare (movimento), ma che per quello necessita di un punto di appoggio, l'albero (fissità). Se l'albero è paragonabile all'analisi dell'*analizzato* portata a *buon porto*, fino alla fine del percorso ed oltre il senso comune (para-doxa), si potrà collocare lì la *drizza* (così si denomina la fune che permette di issare una bandiera), del desiderio dell'analista, l'unica che può issare una bandiera straniera, cioè, quella che non è propria. In questo punto preciso di real-izzazione, coincidono il desiderio dell'analista nella sua forma di desiderio dell'Altro ed il desiderio del soggetto, attraversato dal sintomo e il transfert come *quello che non ha nome nel posto dell'Altro*¹⁵. Vediamo coincidere due estraneità quando il desiderio dell'analista prende forma: incontro tra la divisione del soggetto e l'oggetto a causa di desiderio.

Ma attenzione, questa bandiera, come è tradizione in alcuni paesi ed istituzioni, si potrà issare solamente *a mezza asta* come simbolo di dolore o lutto, lasciando in ciò che resta dell'albero la bandiera immaginaria della morte che impedisce che l'altra, reale, arrivi fino alla

¹⁴ Buttini, M. *Il desiderio insistente dell'analizzante*. In www.nadieduerma.com.ar, Rivista digitale del FARP, n°1, I paradossi del desiderio.

¹⁵ Lacan, J. *Dei nomi del padre*. Ed. Paidós, Bs. As., 2005. Pág. 102; Lacan, J. *I quattro concetti...*, Ed. Paidós, Bs. As., 1987. Pág. 262.

cima. Questa figura, ci permette appena di abbozzare la relazione tra il desiderio e la sua realizzazione, con l'aggregato o non della soddisfazione che marca la fine dell'analisi. Se si issa questo desiderio, solamente a mezza asta, si arenerà l'analizzante in un lutto impotente ed interminabile, negatività, perdita e forse, godimento proprio della delusione, delle promesse incompiute, del vicolo senza uscita e del fallimento; invece, se si realizza fino alla sua fine, oltre questi scogli, potremo situare la soddisfazione nella sua espressione di *entusiasmo* come affetto/effetto necessario affinché il desiderio dell'analista possa essere *realizzato ogni volta e con ogni sintomo altrui* e per potere produrre così le condizioni dell'atto analitico.

Questa ipotesi prende forma: Il desiderio dell'analista si attualizza con la presenza reale dell'analista, prendendo la forma di un desiderio che si realizza in atto. Prendo un'affermazione di una testimonianza di passe di Cora Aguerre che stiamo lavorando in dettaglio a Buenos Aires negli ultimi tempi. Cito: "*Forse potrei dire, che si provano in un nuovo modo le possibilità e i limiti e il desiderio si può realizzare*"¹⁶.

Curiosa dissonanza con Freud quando dice che il *wunsch* nel sogno può realizzarsi solo in forma allucinatoria, cioè nell'immaginario e attraverso il simbolico. Ma Freud stesso è colui che segnala i paradossi e le contraddizioni con i quali si incontra l'atto nelle sue varie forme di presentazione: fallito, lapsus, sintomo. Lì, il reale dell'inconscio si fa carne, detenzione, immobilità e certezza. L'ICSR, Inconscio reale ci avverte che "*basta prestarvi attenzione che se ne esce*"¹⁷. L'atto non presta attenzione, né pensa, né può calcolarsi se non come effettuato.

Se *lalingua* ci abitua a frasi fatte, come "*il fine giustifica i mezzi*", è solamente perché ogni volta possiamo sovvertire questo significato suppostamente fisso e turbarlo nel nostro uso, in qualcosa di mobile, distaccabile. L'analisi è questo posto dove, paradossalmente, "*il mezzo giustifica il fine*". L'associazione libera, il *dica*, viene a giustificare il fine,

¹⁶ Aguerre, Cora. *Il divenire del sintomo*. Il Wunsch n°12.

¹⁷ Lacan, J. *Prefazione all'edizione inglese del seminario 11*. In *Altri Scritti*, Ed. Einaudi, 2013. Pag. 563.

i' oramai non c'è niente da dire... perché il desiderio dell'analista può realizzarsi, accompagnando il soggetto fino alle porte dell'atto. È da qui che dobbiamo riprendere le discussioni, dalla caduta finale non dall'inizio promettente, da quel territorio straniero da conquistare non dalla terra promessa. Lì dove uno potrebbe osare sostenersi nello straniero.

Traduzione Francesca Velluzzi

Da un desiderio all'altro

Zehera Eryoruk

“Dato che si tratta di prendere il desiderio, e dato che lo si può prendere solo alla lettera, perché è la rete della lettera a determinarne, sovradeterminarne il posto d'uccello celeste, come non esigere dall'uccellatore che sia anzitutto un letterato?”¹.

E' un passaggio di *La direzione della cura e i principî del suo potere*, l'ultimo punto del capitolo intitolato “*Bisogna prendere il desiderio alla lettera*” in cui Lacan si chiede “*che cosa dev'esserne dell'analista (dell'essere dell'analista), quanto al suo stesso desiderio*”.

Nella citazione che vi ho appena letto, c'è la formulazione, più chiara possibile, di un “*prendere il desiderio alla lettera*” e l'altra, un po' più indefinita, in cui si parla di uccello e di uccellatore. Prendere il desiderio alla lettera, è Lacan sulla scia di Freud. Qui sottolinea l'indistruttibilità del desiderio e la sua incompatibilità con la parola. L'altra formulazione, che riguarda l' “*uccellatore letterato*”, lascia in sospeso la nostra attenzione e la nostra “*comprensione alla lettera*”, per così dire. Si potrebbe dire che Lacan ricorra alla metafora e che dicendo “*uccellatore letterato*” voglia dire “*analista letterato*”. E' un dato di fatto. Ma se passa per l'espressione “*uccellatore letterato*”, non è nemmeno senza motivo. Si chiarisce infatti con un'altra espressione che Lacan utilizzerà in “*La logica del fantasma*”, nella lezione del 26 aprile 1967, quasi 10 anni dopo “*La direzione della cura*”.

Questa espressione è “*psicoanalista letterato*”. Cito il passaggio in cui Lacan la utilizza: “*Se fossi riuscito a fare uno psicoanalista letterato, avrei vinto la partita, cioè a partire da quel momento la persona che non sarebbe psicoanalista diverrebbe, per lo stesso motivo, un illetterato*”.²

¹ J. Lacan, *La direzione della cura e i principî del suo potere*, Scritti, Einaudi, 1974, p.637

² J.Lacan, *La logique du fantasme, lezione del 26 aprile 1967*, p. 396-397, in http://www.valas.fr/IMG/pdf/S14_LOGIQUE.pdf

Questa formulazione, “*Se fossi riuscito a fare uno psicoanalista letterato*”, ci dice che egli non c’è riuscito. L’espressione risuona con quella che Lacan pronuncia nel suo discorso all’EFP, il 6 dicembre 1967. Il seminario “*La logica del fantasma*”, *la proposizione del 9 ottobre* e il *discorso all’EFP* sono tutti dell’anno 1967 e si succedono in pochi mesi. In uno dice: “*Se fossi riuscito a fare uno psicoanalista letterato*”, nell’altro “*L’atto non riesce mai così bene come quando fallisce*”³.

Nel passaggio di “*La logica del fantasma*”, Lacan dice che l’erudizione non appartiene agli psicoanalisti, e che non bisogna soprattutto pensare che lui, Lacan, faccia eccezione. Questa frase dice quindi, ed è più sottile, che se l’analista si pone come letterato, lascerebbe illetterato l’analizzante. O l’uno o l’altro. Relazione duale! Ora, l’analisi non è una relazione duale e come causa, tra l’analista e l’analizzante, c’è un terzo termine che è l’inconscio. La supposizione dell’inconscio deve essere posta dall’analista. Egli costituisce l’indirizzo e fa parte del concetto dell’inconscio – posizione dell’inconscio. L’analizzante, indirizzando il suo sintomo all’analista, lo costituisce in soggetto supposto sapere, ma l’analista non deve fare il soggetto supposto sapere. Deve piuttosto sapere da quale parte deve situarsi il sapere. E se egli sa dove situarlo, saprà porre il vero soggetto supposto sapere: il sapere supposto all’inconscio (sapere inconscio). E’ il punto cardine da cui si articola il transfert. L’analista, nella sua funzione, incarna la causa del desiderio di sapere dell’analizzante. Ma, quanto all’analizzante, è l’amore del sapere ad essere mobilitato. Il sapere, “*il saper che non si sa*”⁴ è a livello dell’inconscio dell’analizzante.

Torno a “*La direzione della cura*”, testo del 1958. Lacan interrogava “*l’essere dell’analista quanto al suo stesso desiderio*”. Qualche pagina prima diceva che “*l’analista farebbe meglio a trovare un punto di riferimento nella sua mancanza – ad – essere che nel suo essere*”⁵. Poiché

³ J.Lacan, *Proposta del 9 ottobre 1967 sullo psicoanalista della Scuola*, Altri scritti, Einaudi, 2013, p.261.

⁴ J Lacan, *Séminaire XX, Encore*, 1975, ed Seuil (poche), p 122

⁵ J Lacan, *La direzione della cura e i principî del suo potere*, cit., p.585.

il desiderio è la metonimia della mancanza ad essere, reperirsi nella propria mancanza ad essere è reperirsi in rapporto al proprio desiderio.

Nel dispositivo analitico, il posto della persona dell'analista e dei suoi sentimenti è il posto del morto. Quindi, qual è il desiderio proprio dell'analista? Lacan lo chiamerà "*desiderio dell'analista*", cioè qualcosa di inedito guadagnato attraverso l'esperienza analitica, alla cui uscita l'analizzante è passato ad analista⁶. Il desiderio di sapere che ha acquisito dall'esperienza, nello stesso momento in cui ha circoscritto il suo orrore di sapere (impossibile del senso, del sesso e della significazione).

L'incompatibilità con la parola è di rigore anche per il desiderio dell'analista. Quando questo desiderio emerge alla fine dell'analisi, segna il passaggio all'analista che la passe può attestare, se si produce una trasmissione. E' presente nell'atto analitico nel DA (psicoanalisi in intensione) e negli atti (in estensione). Tutt'al più possiamo tentare di chiarire che cosa può essere il desiderio dell'analista dicendo che cosa non è.

Nel dispositivo analitico, l'analista ha una funzione di semblante d'oggetto - silenzioso e cavo - in causa per la parola analizzante⁷ e appoggio del desiderio dell'analizzante. Il desiderio dell'analista è un desiderio avvertito, senza soggetto. Si tratta piuttosto di una funzione che opera nella cura, un saperci fare con le reti della lettera (per riprendere la prima citazione). Un saper leggere l'inconscio ascoltando, intendendo, la "*scoria dell'Être*", [residuo dell'essere che è l'oggetto *a*], "prodotto dell'operazione del linguaggio"⁸, e la *spaltung* per cui il soggetto si articola col Logos⁹.

*"Il desiderio dell'analista non è un desiderio puro. È un desiderio di ottenere la differenza assoluta"*¹⁰, dirà Lacan. Questa formulazione dice da una parte che cosa il desiderio dell'analista non è e dall'altra a che cosa punta. Lascio da parte ciò a cui il desiderio dell'analista punta perché

⁶ Lacan definisce questo momento come un momento elettivo dell'atto analitico.(cfr. J Lacan, *L'atto psicoanalitico*, Altri scritti, Einaudi, Torino, p. 369).

⁷ C.Soler, *Les interprétations de la psychanalyse*, Hétérité 4, p 31

⁸ J.Lacan, *La logique du fantasme*, cit., in http://www.valas.fr/IMG/pdf/S14_LOGIQUE.pdf

⁹ J. Lacan, *La direzione della cura e i principî del suo potere*, cit., p.638

¹⁰ J.Lacan, *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Einaudi, 2006, p.271

questo tema è trattato da Luis Izcovich. Proseguo con la prima parte della frase: *“Il desiderio dell’analista non è un desiderio puro”*. Lacan tratta della questione del desiderio puro nel suo seminario *“L’etica della psicoanalisi”*, del 1960. Il desiderio puro è quello di Antigone. È un desiderio senza paura, senza pietà, che porta il soggetto fino alla morte. Che cos’è un desiderio folle, non umano? È un desiderio che ha rotto le maglie delle leggi umane e del mondo dei beni. Di fronte ad un reale insopportabile, Antigone fa la scelta molto netta di una traversata insensata che la conduce alla morte. Niente la ferma, né l’amore, né la morte. L’atto che compie non è per la propria morte, né, del resto, per la propria vita, è per il corpo morto di uno dei suoi fratelli abbandonato alla vista di tutti ed in preda agli avvoltoi, è perché questo reale trovi il suo posto con una sepoltura – ultima dignità umana. Antigone è l’espressione estrema di un desiderio che non cede su nulla. Il suo desiderio non è in dialettica con la legge¹¹, è rivolto alla cosa. Certo, ella non cede sul proprio desiderio. Questo *“non cedere sul proprio desiderio”*, Lacan lo utilizza anche per l’analista. *“La sola cosa di cui si possa essere colpevoli, nella prospettiva analitica, è di aver ceduto sul proprio desiderio”*¹². Che vuol dire per l’analista cedere sul proprio desiderio di analista? Qual è la differenza tra Antigone e l’analista? In che cosa si differenziano in sostanza i loro desideri? La differenza radicale fra l’analista e Antigone, è che, laddove il primo si arresta, Antigone supera il limite senza timore e senza pietà. Questo limite è quello dell’impossibile. Il desiderio puro di Antigone è un desiderio di morte, dice Lacan, mentre il desiderio dell’analista non è di desiderare l’impossibile, ma è un desiderio vettorializzato dal sapere che include il non-sapere. E’ questo limite che fa dire a Lacan, alla fine del seminario XI, *“il desiderio dell’analista non è un desiderio puro”*. Della frase si deve sottolineare questa negazione: *“non”*. E’ tramite questo *“non”*, la negazione dunque, che si definisce anche lo psicoanalista. Dunque Lacan non è riuscito a fare uno psicoanalista letterato. Ci dà una bella lezione, proprio lui che ha saputo leggere Freud. Dice già che *“Lo”*

¹¹ J.Lacan, *L’éthique de la psychanalyse*, Seuil, 1986, p. 101.

¹² *Ibid.*, p. 368.

psicoanalista non esiste. Più tardi (1973) dirà che lo psicoanalista procede dal non-tutto (*pas-tout*)¹³, così come “La” donna, che non esiste.

Non è semplice seguire Lacan. Ed è impossibile seguire Lacan alla lettera! Il fatto è che Lacan mette in tensione, distoglie, distacca, ravviva l’attenzione. Mette l’*a* in tensione di scuola. Con queste distorsioni, ci mostra cosa si può trovare di prezioso tra le righe di un testo. E’ lo stile Lacan. Inimitabile. Servono dieci anni per comprendere i suoi Scritti, dice in “*La terza*”, dove ci mostra con i versi di Nerval la cadenza... “*La terza ritorna, ed è sempre la prima*”¹⁴.

Lacan non è un analista letterato, dato che si definiva *non abbastanza poeta*! Ma il suo insegnamento produce l’effetto della poesia, ed è la vera sfida delle traduzioni quando l’insegnamento di Lacan è messo alla prova della traduzione.

Dal litorale al letterale...Tu puoi sapere

Il tempo per comprendere e per decifrare cosa dicono il sintomo e il corpo parlante, il tempo in cui si pone la lettiera analitica, partendo dal deciframento al litorale del reale e dal godimento al letterale, questo tempo, è proprio il tempo in cui il desiderio è messo in tensione.

Lacan indica il posto del desiderio del soggetto a livello della divisione, della separazione da *a*: “...è in quanto il soggetto si situa e si costituisce in rapporto al significante, che si produce in lui quella separazione, quella divisione, quella ambivalenza, a livello della quale si inserisce la tensione del desiderio (*la tension du désir*)”.¹⁵ Mi permetto di scrivere così: *a-tensione del desiderio (a-tension du désir)*.

Man mano che si deposita un sapere sulla scena analitica, è alluvione: un altro sapere, di un’altra scena, progressivamente si raffina. Queste due scene e questi due saperi, laddove con l’uno, e più precisamente con l’azione dell’uno, si scava l’altro, e tra i due il litorale. “*Tra centro e assenza, tra sapere e godimento, c’è litorale che vira al*

¹³ J.Lacan, *Nota italiana*, Altri scritti, Einaudi, 2013, p.304.

¹⁴ J. Lacan, *La troisième*, http://www.valas.fr/IMG/pdf/la_troisieme_integrale.pdf p45

¹⁵ *Ibid.*, p. 366.

letterale solo a condizione che questo viraggio possiate intraprenderlo a ogni istante allo stesso modo. Solo così potrete ritenervi l'agente che lo sostiene"¹⁶. Posizione dell'analista nel discorso analitico, pronto ad ogni momento, all'erta, reti alla mano per rispondere all'urgenza... all'urgenza di sapere. La finalità di un'analisi è un pezzo di sapere.

Come questo pezzo di sapere si traduce in parola? E cosa resta sulla soglia della parola, sul bordo delle labbra, che non passa al linguaggio, al significante. Che cos'è il silenzio? Risposta: *un l'esp d'un laps...* Cosa c'è tra le lettere che cadono, cosa c'è di resto, c'è un silenzio e un pezzo di sapere preso nelle reti della lettera. Queste lettere che bordano il buco (di sapere)...e che è *lalangue*.

Termino. Se lo psicoanalista si pone come letterato, come un dotto per non dire come un saggio, ottura il buco e non può prestarsi all'ascolto dell'analizzante. L'espressione "*uccellatore letterato*" è un modo di barrare la strada della canaglia. Tra le due espressioni: l'uccellatore letterato e lo psicoanalista letterato, c'è una barra e c'è l'atto. L'atto analitico e la Scuola. Lo stile Lacan deforma (e riforma) quanto potrebbe essere preso per evidente. Le sue di(t)s-torsioni (*dits-torsions*) ci impediscono certamente di seguirlo alla lettera, ma se ci lasciamo prendere nelle sue reti, la nostra dotta ignoranza può toccare il litorale in cui si rasentano sapere e godimento.

Traduzione Silvana Perich

¹⁶ J.Lacan, *Lituraterra*, Altri scritti, Einaudi, 2013, p. 15.

Dal particolare al singolare, esperienza di desiderio

Lydie Grandet

Una psicoanalisi portata fino al suo termine è un percorso a prova di desiderio.

Per l'analizzante innanzitutto, perché quando gli impedimenti al desiderio vengono un po' tolti, quando la messa in funzione del soggetto supposto sapere e del transfert iniziano a consentire il rilancio del desiderio in difficoltà, gli occorre "*sapere che cosa vuole e darsene i mezzi*", come diceva una giovane analizzante al momento di fare una scelta tra il proseguimento della sua cura e l'ingaggio in una situazione professionale che glielo avrebbe impedito.

Percorso a prova di desiderio per l'analista, che garantisce l'orientamento della cura, la quale convoca desiderio dell'analista e atto, frutto dell'incontro, nella sua propria cura, con quel pezzo di reale che è il suo sintomo e della cui presa in carico etica egli deve rispondere.

L'analisi, un'esperienza di desiderio dunque, attraverso ciò che si prova e che fa prova!

Propongo di intendere qui "*ex/ père - ience*" nel senso di ciò che esiste al padre, cioè ciò che sfugge radicalmente al fallo, altra maniera di leggere "*Il Nome del Padre, si può anche farne a meno, a condizione di servirsene*"¹.

La questione del desiderio è costante nell'insegnamento di Lacan : ne "*La direzione della cura*" egli lo definisce come "*metonimia dell'essere*" facendone questo "*ruscelletto che corre in derivazione della catena significante*". Se un "*ruscelletto*" è un ruscello molto piccolo, un rigagnolo davvero, non possiamo trascurare gli equivoci che questa parola trasporta : rue (strada) ruer, (precipitare), rut (calore)...Noto che, in quell'epoca, Lacan afferma che "*va formulata un'etica che integri le conquiste*

¹ J. Lacan. *Il Seminario XXIII IL Sinthomo* - pag.133 ed. Astrolabio

*freudiane sul desiderio: per mettere in capo ad essa la questione del desiderio dell'analista*² .

In capo ad un'etica, il desiderio dell'analista. Due anni dopo, nell'ultima lezione del *seminario L'etica della psicoanalisi*, Lacan introduce i tre paradossi dell'etica, che egli articola con il desiderio "*metonimia del nostro essere*", aggiungendo

*"il ruscello in cui si situa il desiderio non è soltanto la modulazione della catena significante, ma quel che corre sotto, per la precisione quel che siamo e anche quel che non siamo, il nostro essere e il nostro non essere, - il che nell'atto è significato, passa da un significante all'altro della catena, sotto tutte le significazioni"*³ .

Abbiamo qui ciò che costituisce il paradosso del desiderio, che esige una presa di posizione etica se la cura conduce a questo versante reale del desiderio.

Il desiderio ci viene dall'Altro, aprendo così all'umanizzazione e al godimento del linguaggio, correlativo alla perdita di un tutto di godimento, facendo dell'oggetto "*a*" la causa del desiderio. Oggetto "*a*" non rappresentabile, "*in esclusione interna nel vacuolo*", dal buco della struttura che opera la presa del desiderio nel fantasma (S barrato punzone di a); e in questo senso il fantasma è una difesa contro il desiderio, che organizza l'alienazione immaginaria e le manifestazioni sintomatiche.

Se il godimento fallico del linguaggio ci dà un corpo, esso introduce anche dei luoghi di godimento sui suoi orifizi: modi dell'oggetto nel legame con la domanda dell'Altro, che organizzano il tragitto delle pulsioni, attribuendoci un corpo bucato.

L'esperienza analitica permette, grazie alle emergenze de *lalingua* - non senza l'atto dell'analista! - che il fantasma sia messo a giorno, scoperto e, per poco che vi sia contingenza, che abbia luogo la sua traversata. Ciò che allora si intravede tocca il soggetto nella sua più radicale particolarità - ricordo ciò che Lacan dice in Radiofonia "*la*

² J. Lacan "*La direzione della cura*" Scritti vol. II, pag.610 ed Einaudi .

³ J.Lacan. *Seminario VII L'Etica della psicoanalisi* - pag. 404 ed. Astrolabio

*peculiarità della lingua è ciò per cui la struttura cade sotto quell'effetto di cristallo (omofonico) di cui ho detto..."*⁴. Punto di verità che si rivela passando così al sapere, estrazione di un punto di sapere inconscio, nel quale Lacan situa il passaggio da psicoanalizzante a psicoanalista nella *Proposizione del 9 ottobre 1967*

*"Il passaggio da psicoanalizzante a psicoanalista ha una porta il cui cardine è quel resto che costituisce la loro divisione, dato che questa altro non è che la divisione del soggetto, di cui quel resto è la causa. In questo viraggio in cui il soggetto vede barcollare la sicurezza che ricavava dal fantasma, in cui si costituisce per ciascuno la finestra sul reale, ci si accorge che la presa del desiderio è solo quella di un disessere"*⁵.

In quest'epoca dell'insegnamento di Lacan, il cardine della porta è dunque la mancanza, che istituisce la divisione tra il soggetto e la sua causa.

Ma, a partire dal *Seminario XX*, Lacan ci indica una nuova porta dietro la porta ! Occorre, dice, affinché vi sia psicoanalisi, che si produca ancora / in-corpo (ancore/en-corps), la scissione tra "a" e S (A barrato), poiché la funzione dell'essere può prestarsi a confonderli. E nei seminari che seguono si dedicherà a mostrarci, grazie alla topologia e agli annodamenti borromei, quale fine sia possibile attendersi da una cura. Si tratta del passaggio dal particolare del godimento della lingua al singolare del sintomo, che apre alla passe di fine *"quella la cui porta ha come cardine la mancanza della mancanza"*⁶.

In che modo una cura analitica può permettere questo passaggio ?

Gli effetti di verità in gioco nella cura, che il dire dell'analizzante trasporta, possono cogliersi a patto che l'interpretazione dell'analista miri a questo punto di fuori-senso, faglia della struttura dove si iscrive il non-tutto (pas-toute). Si tratta, per l'analista, di fare *"qualcosa che consiste nell'incitare l'analizzante a passare nel buon buco di ciò che gli è offerto,*

⁴ J. Lacan. *Radiofonia* in Altri Scritti ed.it Einaudi pag.407.

⁵ J.Lacan. *Proposta sullo psicoanalista della scuola* - in Altri Scritti ed.Einaudi pag.252.

⁶ M. Bousseyroux. *Dénouement in Lacan le Borroméen* - Eres 2014.

a lui, come singolare”⁷. In *Radiofonia*, ancora, possiamo leggere “(il dire) è ciò che tocca l’essere facendolo nascere dalla faglia prodotta dall’essente per il fatto di dirsi”⁸. Il tempo di dirsi, nella cura, svela la faglia da dove nait (nasce) ,n,a,i,t , ma altrettanto n’est (non è) n,e,s,t il soggetto, aprendo al sapere senza soggetto e al disessere... L’atto inaugurale che ha permesso l’entrata nel linguaggio costituisce il letto del ruscello ove si situa il desiderio “che è, propriamente parlando il nostro essere e il nostro non essere...e che si paga con una libbra di carne”⁹ .

Riconoscersi come desiderante è il rovescio di riconoscersi come soggetto: ex-sistenza che apre al desiderio dell’analista e alla dirimensione dell’atto analitico.

Riconoscersi come desiderante comporta delle conseguenze: da questo confronto con la castrazione radicale può estrarsi la lettera del sintomo, segno del “*marchio del ferro del significante...momento di taglio.....percorso dalla forma di un brandello sanguinante...*”¹⁰. Alla fine della cura e specialmente nella testimonianza di passe, che mette alla prova la historicizzazione dell’analisi, historicizzarsi di sé stesso mette a confronto con “*on le sait soi*” (lo si sa da sé) che soddisfa, lasciando ciò che si è potuto cogliere, di un reale, in carico all’assunzione etica di ciascuno. Prendere la misura della propria singolarità di *parlessere* fa segno, firma del fatto che “*non c’è altro essere per l’uomo che parlessere*”¹¹. Nella faglia in cui si situa il desiderio, alla fine della cura, vi è l’impossibile del reale che ci ha fatto nascere facendoci entrare nella morte. Lacan ci ha mostrato che se “*dall’inconscio risulta che il desiderio dell’uomo è l’inferno*”¹², una cura analitica può aprire ad un “*saperci fare con il proprio sintomo*”¹³.

⁷ J. Lacan *Ouverture des journées de l’Ecole* – giugno 1975, inedito.

⁸ *Radiofonia*

⁹ J.Lacan. *Seminario VII L’Etica della psicoanalisi* – ed.Einaudi .

¹⁰ J.Lacan - *La direzione della cura e i principi del suo potere* , Scritti vol II ed Einaudi, pag.625.

¹¹ A.Nguyen, *Le coeur vivant des choses*, FCL Bordeaux, nov.2013.

¹² .Lacan, *risposta a Marcel Ritter*, 26 gennaio 1975.

¹³ J.Lacan - *L’insu que sait de l’une bévue s’aile à mourre* ,13 febbraio 1977 – inedito.

Vorrei, per concludere, ritornare all'ultima lezione del *Seminario "L'etica"*. Lacan mette l'accento sul fatto che, in psicoanalisi, *"la sola cosa di cui si possa essere colpevoli...è aver ceduto sul proprio desiderio"*. Egli ci mostra in che misura l'etica dell'analisi vada contro al sostenere il servizio dei beni e il sogno borghese, poiché l'analisi ci conduce ad affrontare la condizione umana e *"l'esperienza tragica della vita"*. Non dimentichiamo che, quando Lacan introduce la condizione umana, è per situare, nel cuore più profondo dell'uomo, crudeltà e viltà. Dice: *"non c'è altro bene che quello che può servire a pagare il prezzo dell'accesso al desiderio (il quale) necessita il superamento non solo di ogni timore, ma anche di ogni pietà"*¹⁴. Nessun accesso al desiderio senza perdita di godimento, senza assunzione della castrazione. Assumere l'irriducibilità del desiderio suppone dunque di prendere appoggio sulla propria singolarità, il proprio *"tratto di umanità"* e di affrontare questo paradosso del desiderio che è di essere mortale; questo pezzo di reale incontrato, spetta a ciascuno avere l'audacia e il coraggio di incarnarlo (Un-carnè) facendo posto al poema che si è e che si scrive.

Lacan, che voleva la Scuola come riparo contro il malessere della psicoanalisi, ci ha lasciato due strumenti preziosi: il cartel e la passe. Ricordo quello che diceva nel novembre 1975: *"Colui che si propone per la passe...non è ...soggetto del tutto. Egli si offre a questo stato di oggetto che è quello cui lo destina la posizione dell'analista. Cosicché se lo si screma in certo qual modo, non è affatto una ricompensa, è che si ha bisogno di lui per sostenere la posizione dell'analista"*¹⁵. Trovo qui un'eco di quello che Lacan affronta nella Prefazione all'edizione inglese del *Seminario XI*:

"La passe...io l'ho lasciata a disposizione di coloro che si arrischiano a testimoniare al meglio la verità menzognera. L'ho fatto per aver prodotto la sola idea concepibile dell'oggetto, quella di causa di desiderio, ossia di ciò che manca. La mancanza della mancanza costituisce il reale che non sorge che da lì, tappo.....che supporta il termine dell'impossibile".

¹⁴ J.Lacan *L'etica della psicoanalisi* pagg 404/405, ed.Einaudi.

¹⁵ J.Lacan - giornate di novembre 1975.

Possa la nostra scuola di psicoanalisi permettere che si coltivi nel suo cuore questo desiderio inedito e possa non essere tentata di cedere al servizio dei beni e al sogno borghese, nel senso in cui Lacan li definisce nell'Etica! Per una scuola di psicoanalisi "*poletica*" (poléthique)!

Lascio a René Char l'ultima parola : "*Impose ta chance, serre ton bonheur et va vers ton risque... A ton regard ils s'habitueront*".¹⁶

Traduzione a cura di Patrizia Gilli

¹⁶ René Char, *Rougeur des Matinaux*, Oeuvres complètes, Bibliothèque de La Pléiade, Paris 1995.

Di(ce)versioni del desiderio

Luciana Guareschi

“La libertà genera arguzia e l’arguzia genera la libertà”.
(Jean Paul Richter, 1804)¹

Ricorrerò ad alcune versioni del desiderio del quale ci occupiamo quotidianamente, con le sue deviazioni e discontinuità, per pensare e interrogare il desiderio dell’analista. Che specie di di(ce)-versione sarebbe questo nuovo desiderio, del quale ci parla Lacan? Perché, sebbene l’analista usi stare in silenzio nell’operazione analitica, è certo che, in questo stesso silenzio, egli porta un *dire*. Come dalla “*metonimia della mancanza ad essere*” (Lacan 1958, «*La direzione della cura*», p. 618), dallo scivolamento infinito della mancanza-ad-essere che non può smettere di domandare all’Altro la sua consistenza, si può passare a una specie di presentificazione svuotata del desiderio, come quella che incontriamo nel desiderio dell’analista? La sfumatura che intendo enfatizzare qui è che il desiderio dell’analista è soltanto una versione del desiderio. La versione, come si sa, è una variante di qualcosa di originale. Nel contesto dei documenti, generalmente, è un miglioramento della versione precedente, essendo l’originale meno evoluto (in musica non sempre). Consideriamo la versione, però, anche come uno dei diversi modi di raccontare o interpretare lo stesso punto, fatto o storia. La intendiamo inoltre come mettere in versi qualcosa che è in prosa. E ancora versare, far scorrere, menzogna, diceria. E per ultimo, ma non meno importante, dal latino *versio*: tornare, rigirare, deviare, risultato dell’azione di tradurre un testo.

Non posso resistere ad accostarmi anche alle radici della diversione, la parte non inclusa in queste righe, il cui titolo proviene dal francese, *di(t)version*, che è meno divertimento [*amusement*], e più un’azione che ha per finalità di sviare l’attenzione del nemico – contesto militare, senso incontrato anche in portoghese, oltre ai seguenti: cambio di direzione,

¹ Cit. in Freud, *Il motto di spirito e la sua relazione con l’inconscio*, p. 9.

separarsi, divergere, essere differente. È stato per queste vie che il desiderio dell'analista mi è apparso una manovra divergente, puro desiderio di confondere il nemico – la fissità del fantasma – cambiando la direzione del desiderio del soggetto, che non necessita più di conformare *il non-identico alla sintesi* fantasmatica dell'Uno, potendo vivere la sua *impertinenza* al linguaggio come pura differenza.

Passo quindi alle tre versioni del desiderio:

1- Wunsch – versione aspirazione indistruttibile.

Il riferimento qui è *Progetto per una psicologia scientifica* e *L'Interpretazione dei sogni*. Freud afferma che i sogni realizzerebbero certi desideri circostanziali occorsi durante i giorni precedenti al sogno. Intanto, qualcosa di più grande si *realizza* attraverso queste piccole appetenze oniriche: *l'affermazione di un desiderio infantile insoddisfatto*, riserva creatrice di tutti gli altri sogni. La realizzazione di cui si tratta è quella *dell'insistenza nella ricerca dell'identità di percezione*, che ha reso possibile, in un altro tempo, qualche soddisfazione. Un desiderio di aspirazione, indelebile, la cui di(ce)-versione potrebbe essere: “*io volevo...*”, passato imperfetto del verbo, che dice con perfezione che laddove non c'è stata soddisfazione, il desiderio continua a martellare.

2- Père-version – versione desiderio dell'Altro

Il desiderio è il desiderio dell'Altro, nella versione lacaniana, impossibile da non menzionare laddove si voglia pensare il desiderio dell'analista, così come la direzione della cura. Se il desiderio si disegna nei bordi della domanda è perché ha una mancanza costitutiva di soddisfazione. Se “*nutrimento è pasto e bevanda è acqua*”, la fame è sempre altra, di altra Cosa. Ecco il risultato dell'incidenza del linguaggio nell'uomo, che ci conduce alla definizione di soggetto come un effetto di questa incidenza. Definizione che lo concepisce come conseguenza, come risultato dei movimenti della catena. Secondo Lacan:

“La metonimia, come vi insegno, è un effetto reso possibile dal fatto che non c'è nessuna significazione che non rinvii ad un'altra significazione, e in cui si produce il loro più comune

denominatore, cioè il poco di senso (...) che mostra di stare alla base del desiderio (...). Il vero di questa apparenza è che il desiderio è la metonimia della mancanza-ad-essere” (Lacan, 1958, Scritti, p. 618).

Deve esserci un limite in questa versione metonimica del desiderio, versione vuota, il limite dell'interpretazione. L'interpretazione si arresta ogni volta che punta [mira] l'“*orizzonte disabitato dell'essere*”, (Lacan, 1958, *Scritti*, p. 637), S (A) se vogliamo. Limite logico. Limite nel punto preciso dove il soggetto è mancanza per avere la sua origine nel taglio, che genera una perdita reale. Limite che illustra l'impasse freudiana di fronte alla roccia della castrazione, e che Lacan traspone nel formalizzarla, dicendo che qui si ricoprono due mancanze. Una dice dell'avvento del soggetto dal campo dell'Altro, mancanza che ne richiama un'altra, che è *reale* e anteriore, per essere situata a partire dall'avvento del vivente, nel quale il vivente *perde* per essere soggetto al sesso (Lacan, 1964). Nelle parole di Saflate:

“(...) questo indica la necessità di tenere in conto una dimensione radicale di inadeguatezza tra il soggetto e l'universo simbolico. Il soggetto non è solo soggetto del significante, ma contiene in se stesso qualcosa dell'ordine del reale” Saflate (<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35401907>)

“Il desiderio non è solamente un effetto della castrazione, ma una causa del parlessere” dice C. Soler, in un'intervista data in occasione dell'Incontro Nazionale a Belo Horizonte (2013), e continua: “è il linguaggio che genera la causa del desiderio, non il Padre, che ha altra funzione, che è innanzitutto quella di presentare una versione del desiderio e del godimento, è per questo che Lacan dice père-version, versione nella direzione del padre.” [Grassetto dell'autrice]

Ora, non è che abbiamo la mancanza-ad-essere da un lato e il *parlessere* dall'altro, ma una bipartizione in ciò che emerge logicamente. Mi sembra che il dire dell'essere che manca è una cosa, il dire del *parlessere* è un'altra, dal momento che la manovra dell'analista è quella di far passare da un dire all'altro, la cui immagine è la banda di Moebius.

La mancanza-ad-essere fissa il desiderio come una costante nel fantasma ed esso è separato dal godimento a causa dell'Altro, raggiungendolo mediante l'oggetto piccolo *a*. Il *parlessere* ha un corpo, porta una nozione di significante che include la sostanza godente, *erra bene* il suo desiderio e con esso può inscrivere qualcosa, giacché si lascia lavorare dal sapere insaputo che abita l'uomo.

Quando la parola è portata al suo estremo dal limite dell'interpretazione, può risorgere come effetto di poesia o di comicità. È così che, *versando*² sulla storia del suo desiderio, il soggetto si libera dei significanti padrone e, *svuotandoli* di senso, *inverte* la sua maniera di vivere, uscendo dalla versione orientata al padre. È così che, qualcuno che ha sempre sentito come Domanda la frase "*che stai facendo della tua vita?*", visto che si dilettava sul divano, infine *dice*, con impertinenza: "*Non ti racconto!*". Attraversato il fantasma, il fantasma può continuare a servire a godere, ma non più per cernere l'*ex-sistenza* del soggetto, trovare Un senso laddove non c'è.

3- Motto di spirito - di(ce)versione analista.

"La vita non è tragica, ma comica, ed è curioso che per designare questo, Freud non abbia trovato niente di meglio che il complesso di Edipo. Questo, sì, una tragedia. Non si capisce perché non ha preso una via più breve, che sarebbe quella di designare, per mezzo di una commedia, ciò che ha importanza nella relazione che lega il simbolico, l'immaginario e il reale". (Lacan, Seminario XXIV, lezione 15/11/77).

Sì, l'Edipo contribuisce tragicamente, ma "*il motto di spirito, l'arguzia è per così dire il contributo apportato alla comicità dalla sfera dell'inconscio*", ci dice Freud (1905, p. 185). Ora, un dominio dell'inconscio è il linguaggio, ed è per questo che, nella battuta di spirito, il comico viene interamente dal campo del linguaggio, così come ha precisato Lacan (1957-58).

² Forzatura necessaria a rendere il richiamo al tema in questione nel gioco linguistico che vede l'utilizzo dei sinonimi *versar* - utilizzato in questo caso nel senso di tornare, maneggiare, avere per oggetto o assunto - e *verter* - nel senso di versare, far fuoriuscire. [NdT]

Il motto gioca con la *contraddizione tra il senso e la mancanza di senso* delle parole, creando innanzitutto uno sconcerto e, in un batter d'occhio, una chiarificazione. Cito Freud: "*La contrapposizione tra senso e assurdo [nonsense] diventa significativa. Ciò che per un momento ci è sembrato dotato di senso ci appare ora totalmente assurdo.*" (Freud, 1905, p. 10) [grassetto dell'autrice]. Non è questo il grande motto di spirito di un'analisi?

Freud aggiunge che la forza del motto è meno legata a quello che nasconde, una mancanza di logica, che a quello che mostra, cioè la propria verità di desiderio. Se i motti di spirito portano un dire veritiero, così come disse Freud, e se questo è il campo della psicoanalisi, così come disse Lacan, dovremmo essere abbastanza stolti per non lavorare facendone uso.

Propongo quindi di analizzare ciò che può essere considerato un "*motto misto*", formato da un gioco di pensiero e un gioco di parole o un motto "*sofistico*" e un motto "*verbale*", nella classificazione freudiana. L'importante qui è ciò che passa con il motto: la trasmissione di un dire, in atto. Il motto fa passare in modo speciale il dire della psicoanalisi, perché spalanca il *poco di senso*, questo "*più comune denominatore tra le significazioni (...) che mostra di stare alla base del desiderio*".

In una prima seduta una ragazza, figlia unica, racconta che dopo una settimana sarebbe stato l'anniversario di due anni dalla morte, improvvisa, di sua madre. Con molta difficoltà, racconta che fino ad allora le cose si erano mantenute, ma adesso la casa doveva essere disfatta, il padre aveva trovato una fidanzata e il gatto, che era suo ma che la madre accudiva, era molto malato e vecchietto. Al secondo colloquio arriva silenziosa, si siede e d'improvviso comincia a piangere, dice alcune cose inintelligibili, interrotte da molto pianto e conclude: "*...e poi il mio gatto è morto, nel giorno dell'anniversario della morte di mia madre*". Al che dico: "*Ma che figlio di madre³! Ha scelto anche il giorno!?!*". Mi spavento per le parole che pronuncio. Lei, che manteneva gli occhi bassi, li alza

³ Il senso dispregiativo viene espresso in italiano con l'equivalente modo di dire "*figlio di buona donna*" [NdT].

nella mia direzione, in un istante di sguardo silenzioso, seguito da una sonora risata, che riproduco a mia volta, sollevata.

Il motto ha creato un'apertura, uno spazio tra ciò di cui si parla e ciò che realmente si dice, spazio in cui si localizza la causa, giacché questa implica sempre una beanza, il cui effetto è il desiderio (Lacan 1962-63, Seminario X, *L'angoscia*, p. 310). Nella prospettiva aperta dall'ambivalenza dell'espressione "*figlio di madre*", *l'identità non si colloca più come principio*. Giocando con "*il figlio della madre*" come un giudizio dispregiativo e, allo stesso tempo, come la designazione di qualcuno come "*il figlio di questa madre*", una verità si introduce come distinta dalla realtà, espandendo le sue possibilità.

In un certo momento, Freud si ricollega alle battute del pensiero e si domanda:

"E se la tecnica del motto consistesse proprio in questa diversione della risposta dal senso del rimprovero? Allora sarebbe possibile dimostrare che un analogo cambiamento del modo di considerare, cioè uno spostamento dell'accentro psichico, è intervenuto (...)." (Freud 1905, p. 44).

La mutazione di enfasi psichica avviene quando un'espressione pone l'enfasi su uno dei suoi termini e la risposta prende un altro termine come essenziale. L'enfasi collocata su "*lui è morto*" e, se vogliamo, "*sono morta quanto lui, giacché figlia di questa stessa madre*", è stata spostata su "*giorno*", che, assunto come essenziale nell'espressione "*ha anche scelto il giorno!*", "*illumina (...) l'impiego dell'assurdo nel motto per rivelare un altro assurdo*". (Freud 1905, p. 50).

L'assurdo [*nonsense*] di cui ci parla la paziente è proprio la vita, questa che lei continua a vivere e che è stata arrestata improvvisamente. Assurdo [*nonsense*] che le fa raccogliere i pezzi per fare senso: il giorno della morte, la casa, ciò che sarà... Dire che un gatto ha scelto il giorno della sua morte, esplicita questo assurdo [*nonsense*] primario, ed ha come effetto quello di decentralizzare il soggetto, che era *identificato* al gatto morto, alla madre morta, e che è ritratto da lì attraverso il riso, dallo "*sconcerto e chiarificazione*" del motto.

Aggrapparsi al senso rende un'analisi interminabile. Compito dell'analista è piuttosto, *dall'inizio*, puntare all'inarticolabile, l'intraducibile. Non per il versante dell'impossibile, o della stessa rassegnazione, ma per il versante inventivo. Se l'entusiasmo cura con la possibilità, il desiderio dell'analista può essere una disposizione a divertirsi. E con che cosa si diverte il desiderio dell'analista? Con *l'avvenire del desiderio*, giacché parte da un dire, "un dire che fa evento". (Lacan, Seminario XXI, lezione 15/01/74).

Traduzione: Maria Rosaria Ospite

Rilettura: Diego Mautino, Gaetano Tancredi

Riferimenti bibliografici

Freud S., *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* [1905], in *Opere*, vol.5, Bollati Boringhieri.

Lacan J., *Scritti* [1958], Einaudi.

Lacan J., *Il Seminario, Libro V, Le formazioni dell'inconscio* [1957-58], Einaudi.

Lacan J., *Il Seminario, Libro X, L'angoscia* [1962-63], Einaudi.

Lacan J., *Il Seminario, Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* [1964], Einaudi.

Lacan J., *Il Seminario, Libro XXI, Les Non Dupes Errent* [1973-74], inedito.

Lacan J., *Il Seminario, Libro XXVI, L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre* [1976-77], inedito.

Seflate V., *Uma clínica do sensível: a respeito da relação entre destituição subjetiva e primado do objeto*. 2005. (<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35401907> - Ultimo accesso 02/07/2014)

Il Desiderio dell'Analista, Nominazione ed Esperienza dell'Analisi

Andréa Hortélio Fernandes

Il desiderio d'analista si decanta dall'esperienza dell'analisi. Nella passe, la nominazione di un analista come AE autentica uno scritto da cui è possibile inferire che l'analisi è stata condizione necessaria affinché l'analizzante potesse rimaneggiare il poema borromeo che è. Questo lavoro esaminerà in che modo l'analisi può portare un soggetto ad annodarsi in forma nuova e singolare nel nodo borromeo, articolandolo agli echi de *laliqua* presenti nelle testimonianze di passe che attestano la singolarità della relazione del soggetto con *laliqua*.

Con gli avanzamenti dell'insegnamento di Lacan la mancanza costituente presa come oggetto a causa di desiderio giunge a essere connessa al godimento opaco dovuto al fatto che all'origine non c'è un linguaggio, c'è *laliqua*. Questo punto d'impossibile può essere decantato nel passaggio dall'analizzante all'analista. Esso è articolato al fatto che il soggetto non è causa di se stesso, ma piuttosto una conseguenza della perdita. È un fatto che egli si collochi come conseguenza della perdita che ha costituito l'oggetto *a*, in modo da poter occupare il posto vacante del soggetto supposto sapere al termine dell'analisi.

Il transfert è condizione necessaria perché vi sia analisi. Il transfert è supportato da un significante fuori senso che chiede senso. In realtà, l'analizzante spera che l'analista dia senso al senza senso del sintomo. Tuttavia, il senso scorre come l'acqua nel vaso bucato delle Danaidi. Tanto più l'analisi avanza per gli echi di verità propri all'istorizzazione del soggetto, tanto più può approssimarsi al senso reale del sintomo, perché l'associazione libera non esaurisce il senso, non c'è un sapere tutto, tutto trasmissibile e, inoltre, non c'è sutura possibile tra la verità articolata dell'analizzante e il sapere. Il sapere in questione è un sapere senza-soggetto.

Nel discorso dell'analista il sapere sta nel posto della verità, da cui si può estrarre un'avvertenza per gli analisti. La parola degli analizzanti non è capace di dare una soluzione al semi-dire della verità, che è strutturale. Spetta, poi, agli analisti seguire la politica del sintomo, perché esso mantiene un senso nel reale che punta all'essere di godimento del soggetto, nella materialità della lettera.

È con il maneggiamento del transfert che l'amore, come segno di cambiamento del discorso, permette l'emergenza del discorso analitico ad ogni passaggio da un discorso a un altro. L'atto analitico permette l'emergenza di qualcosa di nuovo, un nuovo desiderio, il desiderio d'analista. Allora, ciò che ci si aspetta da un'analisi è che, per una supposizione propria al transfert, sia possibile «*disfare con la parola ciò che è stato fatto con la parola*»¹.

Questo deriva dal fatto che il soggetto è dipendente dall'Altro per la sua entrata nel linguaggio. Prima di ciò il soggetto è nel puro godimento de *lalingua*. Così, l'alienazione significativa è sostenuta da un lato da un godimento opaco, fuori senso, e d'altro lato dall'elaborazione propria al *parlessere*. L'entrata nel linguaggio suppone l'entrata nel discorso dell'Altro al quale il soggetto si aliena per arrivare a separarsi.

In questa prospettiva, per la psicoanalisi detta lacaniana ci si risveglia attraverso il godimento opaco. Il soggetto nel ricorrere al senso per risolverlo, non ha altra chance se non facendosi zimbello [*dupe*] del padre. È in questo modo che il soggetto può consentire al «*sembiante che fonda il discorso*» analitico². Questo perché a parte i significanti dell'Altro cui il soggetto ricorre nell'associazione libera, entra in gioco nell'analisi il dire del padre, che permette al soggetto di raggiungere un'altra barriera. Non è necessario che il padre, il genitore, sia responsabile di questa nomina. La nomina in causa non avendo una funzione propriamente significativa, estrapola la funzione del padre come metafora che viene a sostituire l'enigma del desiderio dell'Altro.

¹ J. Lacan, *Il seminario Libro XXV, Il momento di concludere*, traduzione in portoghese di J. Gerbase in www.campopsicanalítico.com.br, inedito in italiano.

² C. Soler, *Lacan, l'inconscio reinventato*, Franco Angeli, Milano, 2010.

È poi, grazie al discorso dell'analista, condizione necessaria perché i sembianti siano nel loro posto, che sarà possibile permettere all'analizzante di leggere ciò che attraverso la scrittura della lettera può decantarsi dall'analisi, nella passe.

Le elaborazioni di Lacan sul sembiante e su *lalingua* sono contemporanee alle formulazioni dei nomi del padre e mirano a evidenziare che la funzione padre passa per un dire che si distacca da tutti i suoi altri detti. Investigherei, pertanto, in che modo nella testimonianza di passe il passaggio dall'analizzante all'analista mira a come il soggetto può fare a meno del padre a condizione di servirsene.

La novità portata da Lacan è articolata al fatto che il complesso d'Edipo è proposto da Lacan come un sogno di Freud³. Questo perché la castrazione, per Lacan, è considerata come un'operazione reale introdotta dall'incidenza del significante, «*qualunque esso sia, in rapporto con il sesso*». La legge che instaura il desiderio, cioè la castrazione, non avviene a causa del padre onnipotente, perché egli non è altro che un mito costruito per dar conto del reale della struttura. Il padre reale, onnipotente, rappresentato da Freud si articola a un impossibile, il che conduce alla immaginarizzazione del padre come privatore. Questo è il cammino tracciato dall'amore del padre, in Freud.

Lacan sostiene, poi, che nell'analisi si deve andare molto al di là dell'amore al padre, sede delle identificazioni del soggetto. Andare al di là del padre, al di là della logica fallica e del godimento fallico dove impera la deriva significante.

Questo può essere articolato al godimento dell'Altro, in cui vi è un oltrepassamento del soggetto. Una destituzione soggettiva, anche se momentanea, s'iscrive per sempre, dati gli effetti d'affetto de *lalingua* in essa presenti. Solo così l'analizzante può fare l'attraversamento «*degli effetti di reale*»⁴: dall'orrore o dall'angoscia alla soddisfazione di fine. C'è un cambiamento di posizione, d'affetto, rispetto al reale e alla verità non tutta che è articolata al fatto che la «*lettura-tutta [...] de lalingua non*

³ J. Lacan, *Il seminario Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, Einaudi, Torino, p. 143.

⁴ C. Soler, «Mettere il reale al suo posto», in *Wunsch*, n. 10, 2011, p. 26.

esiste»⁵. Tuttavia, nel recuperare gli effetti d'affetto de *lalingua*, nel toccare ciò che fa la sua differenza assoluta, l'analista può assumere in forma nuova quello che costituisce il desiderio d'analista.

In questo senso, l'esperienza della passe è importante per rilanciare questioni cruciali per la psicoanalisi. Gli echi de *lalingua* presenti nella passe dimostrano che «*non ci sono che supporti molteplici del linguaggio, che si chiamano lalingua*»⁶ e che è per mezzo di un'elucubrazione di sapere intorno a *lalingua* che il soggetto entra nel linguaggio. La decifrazione significativa propria al transfert fa sì che con il simbolico sia possibile trattare il reale del sintomo, il punto d'impossibile dovuto al non rapporto sessuale. È così che il punto d'entrata e il punto di fine si avvicinano nella passe, poiché da sempre resta interdotta al soggetto la lettura completa de *lalingua*. Essa è fatta con dei detriti, degli echi de *lalingua* che formano il linguaggio stesso.

Nell'analisi, Un dire può portare al depositarsi di tutti i detti. E in questo senso che il desiderio del soggetto come il desiderio dell'Altro si articola alla sua causa oggettuale. È possibile dedurlo quando Lacan tratta della questione dell'autorizzarsi analista. Egli afferma che non è possibile nominare alcun analista, perché l'analista è un poema, non un poeta.

Pertanto, il soggetto può dirsi un poema e non un poeta, poiché non è autore, o artefice del poema. Nell'analisi il soggetto si serve del significante per trattare il reale del sintomo. Dai casi clinici di Freud, constatiamo come «*il soggetto è un poema che si serve del significante, che di per sé è stupido*»⁷. Il caso dell'Uomo dei Topi mostra come a partire dal supplizio con i topi, riferito dal capitano, prende forma tutta una catena associativa permeata da metafore e metonimie. L'uomo dei Topi non è l'autore, data la sovradeterminazione inconscia, ma piuttosto il suo inconscio strutturato come un linguaggio. È, tuttavia, attraverso le identificazioni, in particolare con il padre, che la verità del desiderio può affiorare e rivelare che il sintomo è il modo in cui il soggetto gode

⁵ Ibídem.

⁶ *Il seminario Libro XXV, Il momento di concludere*, traduzione in portoghese di J. Gerbase in www.campopsicanalítico.com.br, inedito in italiano.

⁷ Ibídem

dell'inconscio nella misura in cui l'inconscio lo determina. L'identificazione attraverso i significanti con il padre nel disvelare il desiderio è al servizio sia dell'interdizione di godimento sia causa di godimento.

Allora, la psicoanalisi sostiene la sua prassi con un'etica che privilegia il soggetto. Il senso del sintomo è unico per ogni soggetto. Il sintomo del soggetto si struttura sotto gli echi de *laliqua*. Nella passe, l'analizzante si dedica a testimoniare l'istorizzazione della sua analisi. Egli testimonierà «*al meglio della verità mendace.*»⁸

La verità mendace mira alla dimensione del desiderio e del godimento nella misura in cui è articolata all'affetto. Il desiderio porta il soggetto a camminare di pari passo con l'angoscia intesa come ciò che non inganna. Andare aldilà del padre è superare l'orrore di sapere, sapere di mirare all'impossibile a dire, lasciarsi trasportare dalla logica del non-tutto e dal saperci fare con quello. In questo stadio, di fronte al non-tutto, il soggetto può sperimentare la soddisfazione di fine, qualcosa d'inedito, perché ciò che tormenta il nevrotico è proprio l'inconsistenza dell'Altro. Così nella passe è possibile incontrare comunicazioni nelle quali il passaggio da analizzante ad analista testimonia la produzione di un «*senso inedito, che 'lascia in bianco' il senso detto comune*»⁹, e attesta qualcosa che ha effetto di scritti, che possono essere letti nella testimonianza del soggetto, su ciò che si è decantato dall'analisi.

A questo si articola la frase di Lacan in cui egli si dichiara: «*padrone de laliqua [...] per testimoniare del godimento proprio del sintomo. Godimento opaco perché esclude il senso*».¹⁰ Nella passe è possibile costatare che nell'analisi *laliqua* è l'integrale degli equivoci che sono rimasti nella storia dell'analizzante per via della loro insistenza, dai quali è possibile decantare il desiderio d'analista.

Nella testimonianza di passe di Élisabeth Léurgie lo abbiamo incontrato. Vi è stato riferito che visitava la tomba del padre, fin dall'età

⁸ J. Lacan, «*Prefazione all'edizione inglese del Seminario XI*», in *Altri Scritti*, Einaudi, Torino, p. 565

⁹ C. Soler, «*Mettere il reale al suo posto*», in *Wunsch*, n. 10, 2011, p. 24

¹⁰ J. Lacan, «*Joyce il Sintomo*», in *Altri Scritti*, Einaudi, Torino, 2013, p. 562

di quattro anni. Tra le lettere del suo cognome iscritte nella tomba, la lettera H, che era la sua preferita e si distingueva dalle altre, perché si ripeteva tre volte.

Da nubile, le sue iniziali erano E. H., poiché si chiamava Élisabeth Herenguel. Queste lettere sono diventate il significante dell'appello all'altro. Tuttavia, ancora bambina, ripeteva le ultime lettere del nome del padre: E. L. che s'iscrissero in lei come significante della sua femminilità.

Data la sovradeterminazione inconscia, secondo lei, queste lettere hanno guidato il suo destino, in cui s'impegnava a soddisfare pienamente il mito familiare, trasmesso dal discorso materno, il cui motto era «*l'amore prima di tutto*» come il modo migliore di far supplenza all'assenza di rapporto sessuale.

Il discorso materno le dava l'impressione di marcarla con un «é ela - è lei» e le dava un posto particolare tra i suoi fratelli, dandole l'illusione di essere unica, perché il C L¹¹ conteneva un brillio fallico che la accecava.

Sposandosi acquisisce nuove iniziali: E. L. di Élisabeth Leturgie, il che fece sì che si legasse di nuovo alle lettere significanti del nome del padre. Felice di essere alienata a questa scelta amorosa, un passaggio all'atto «*oscuro*» ha reso possibile una separazione. Nell'analisi, in un momento di crisi, la beanza del suo essere le apparve con tutta la forza dell'angoscia propria alla vacillazione del soggetto e trasformava quel passaggio all'atto in sintomo.

Un lungo lavoro d'analisi le ha permesso di scoprire il godimento amato e detestato, e attraverso la cifratura¹² della lettera - vale a dire passare dal E.H. al E.L. - di riuscire a separarsi dai tratti di godimento in lei iscritti.

Nell'analisi aveva preso la posizione desiderante di salvare il padre, la passe le ha permesso una nuova maniera di annodare R.S.I. con la morte, la lettera e il corpo. Separata dal resto che il sintomo esprimeva della sua relazione al corpo-morto del padre, lei può riconoscere la faccia

¹¹ Questa testimonianza è stata fatta in francese, in cui nell'enunciare le lettere C. L. abbiamo un'omofonia con il «*c'est elle* - è lei», che in portoghese sarebbe «*è ela*», evidenziando tutto il brillio fallico coinvolto.

¹² In francese *chiffre*.

del reale nascosto nell'ombra della tomba per affrontare ciò che era proprio questo, l'inconscio, e realizzarlo «*in un modo unico e straordinario*»¹³.

Con questa testimonianza di passe vediamo il trattamento dato al passaggio da analizzante ad analista attraverso gli echi de *lalingua* decantati lungo l'analisi e, in particolar modo, nell'esperienza di passe. In questo senso, il lavoro di Analista della Scuola (A.E.) vivifica la psicoanalisi nel portare il singolare di quel che un soggetto può apprendere dall'esperienza dell'analisi e nel fatto che la sua nominazione si da in funzione di un dire.

Traduzione: Gaetano Tancredi

¹³ E. Leturgie, «*Testimonianza della mia passe*», in *Mensuel*, n. 10, Parigi, novembre 2005, p. 58

Il desiderio dell'analista e la differenza assoluta

Luis Izcovich

C'è stata una necessità costante nella psicoanalisi sin da Freud, quella di dimostrare ciò che fa la differenza tra un soggetto analizzato e non. E' stata portata avanti da Lacan che ha aggiunto un'altra dimensione, che si potrebbe definire le differenze che concernono l'autorizzazione dell'analista, ed è in questa prospettiva che egli introduce la nozione di desiderio dell'analista. Eppure, le affermazioni assertive che tentano di circoscrivere questo desiderio sono rare e la sua verifica è spesso soggetta a controversie. Per noi si tratterà di contribuire alla questione spinosa di ciò che costituisce il supporto di questo desiderio e le condizioni della sua emergenza. Cogliere questo desiderio diviene una costante in Lacan sin dal momento in cui annuncia che il desiderio dell'analista è di ottenere la differenza assoluta, cosa che è ripresa nel « *Discorso all'EFP* », in cui il desiderio dell'analista è posto come punto assoluto. Si tratta di una metafora per dire che il rapporto dell'analista a questo desiderio è necessariamente asintotico? Non lo penso. Parto da ciò che si sa da Freud: il desiderio nella sua essenza è indistruttibile. Questo vuol dire, che esiste per il soggetto una struttura minima, garante del desiderio e che assicura la sua permanenza benché, gli effetti, siano intermittenti e il soggetto ne ignori la molla. Detto altrimenti, ciò che un soggetto ne percepisce, non sono altro che frammenti, meteoriti di questo desiderio, di carattere spesso disturbante, e presentificati, il più delle volte, dal segno del desiderio dell'Altro, cosa che esige, quando si è nella prospettiva dell'analisi, di fare in modo di permettere al soggetto di uscire dalla confusione concernente l'oggetto del suo desiderio. E' ciò che vuol dire decifrare l'opacità del rapporto all'inconscio, opacità che è l'effetto del combaciare tra il desiderio e il fantasma alla base della credenza che un oggetto potrebbe collimare con il soggetto. E' questa credenza che determina che il desiderio sia nella sua essenza intermittente e sospeso. La questione essenziale per noi, diviene che cosa

si capta del desiderio in un'analisi e cosa cambia. Si costata che ciò che si capta, non è mai ciò che fa la sua sostanza, ma solo delle articolazioni che permettono all'analista di misurare la distanza tra ciò che il soggetto sa o non del desiderio che lo anima, ed anche la distanza tra la posizione che prende in rapporto al suo desiderio e un'altra posizione possibile. Questo fa parte del desiderio avvertito dell'analista. E' così avvertito che se i desideri possono essere vari, il passaggio dai desideri multipli all'unicità di una posizione che consiste ad acconsentire all'insensato di un desiderio, è possibile. L'analista sa anche, per esperienza, che si paga per il desiderio che si è escluso. Più lo si è trascurato facendo la scelta della norma piuttosto che quella dell'inconscio, più lo si paga caro con uno smarrimento nella vita.

Fare la scelta dell'inconscio suppone, per l'analizzante, di prendere la distanza dall'alienazione al desiderio dell'Altro, perché si desidera prima di tutto attraverso l'identificazione. Questo vuol dire che, per decifrare qual è la differenza prodotta dall'analisi, bisogna prima di tutto far emergere nettamente ciò che si ha in comune con l'Altro. Ora di quale differenza si tratta?

Innanzitutto diciamo che ci sono soggetti senza differenza, sono i soggetti in cui l'insieme dei loro discorsi è un'olofrase. Lacan aveva, in effetti, notato molto presto la necessità dell'elemento differenziale al di là della distinzione tra i significanti. Lo fa corrispondere all'implicazione del soggetto, senza il quale il discorso è monolitico e corrisponde a un'olofrase unica. Al di là, l'elemento differenziale concerne anche l'indicibile che comporta sempre un reale singolare. Osserviamo che se si lascia a parte questi casi, il soggetto tiene alla sua differenza. Freud lo aveva acquisito con l'espressione del narcisismo delle piccole differenze, che è una differenza rivendicata, che mi distingue dall'altro, mio vicino, ma che si risolve in verità, a essere una differenza che porta proprio sull'immaginario. E' in ciò che conviene distinguere il desiderio narcisistico dal desiderio inconscio perché ci sono desideri decisi il cui supporto è unicamente il narcisismo. Il nevrotico crede di aver regolato le sue difficoltà riconoscendosi essere « *uno come gli altri* », il che implica

di rinunciare, quanto possibile, alla sua piccola differenza? Senza dubbio, pagare il prezzo, ossia rinunciare alla sua piccola differenza, costituisce un grande passo nel cammino di accesso al desiderio, a condizione che si riconosca in questa formula « *uno come gli altri* », altra cosa dal reperimento di identificazione. E' altra cosa l'aver pagato il prezzo della castrazione. Essa assicura un desiderio a causa di ciò che promuove, ossia una mancanza radicale. E' ciò che si può chiamare la differenza minima esigibile da un'analisi, senza la quale una terapeutica non può chiamarsi analitica. Non è poca cosa perché, la differenza minima, promossa dalla castrazione, rende propizio un « *essere per il sesso* », ossia l'assunzione di una differenza radicale che concerne la posizione di un essere sessuale. Allora quale sarebbe la differenza massima? Il programma tracciato da Lacan mira a distinguere l'identità dall'identificazione. L'identificazione è sempre legata al significante del desiderio dell'Altro e, in questo senso, designa ciò che fa la sostanza dell'Altro, almeno è ciò che il soggetto crede. La desostanzializzazione dell'Altro, effetto dell'analisi, sbocca in un « *non c'è* » che è alla base della concezione di Lacan del « non c'è rapporto sessuale » inscrivibile. Ma « *al non c'è* » dal lato dell'Altro, fa da contrappeso il « *c'è dell'Uno* », che indica la sostanza del soggetto. E' sostanza in questo che egli è invariabile e supporto dell'insieme, essendo sempre lo stesso. È dunque, a proposito dell'Uno, marca della differenza pura, che Lacan introduce la nozione di unità definita come pura differenza che è da distinguere da un'altra unità, quella relativa alla differenza di un significante in rapporto ad un altro che è precisamente una differenza all'interno di una catena. Abbiamo da un lato la differenza tra i significanti che rilevano di una differenza legata al simbolico, dall'altro lato una differenza introdotta da ciò che ex-siste al simbolico, con ciò che fa marca del reale e che sarà la pura differenza. In questo senso la pura differenza è quella prodotta dalla marca, da discernere in un'analisi, e farà il proprio dell'analisi lacaniana, ovvero discernere ciò che un soggetto ha di più reale. Questo determina la concezione dell'interpretazione perché la differenza tra i significanti è la base combinatoria inconscia. L'articolazione significante, che è interpretazione

dell'Uno della marca, si risolve attraverso l'interpretazione che elucida questa combinatoria. Si costata così che si interpreta l'involucro ma non si tocca ciò che avvolge. Perché ciò che è avvolto, interpretato dalla catena inconscia del soggetto, è la marca del reale, supporto della vera alterità al cuore del soggetto e che fonda il suo godimento il più opaco allo stesso tempo del suo vero nome proprio. E' per questo che Lacan è arrivato fino a porre l'interpretazione analitica come intrusiva, ossia quella che consiste nel riprodurre nel soggetto l'operazione che ha forgiato il desiderio come indistruttibile attraverso l'intrusione del significante nel corpo.

Osserviamo in effetti, che esiste l'introduzione della differenza dall'intrusione del desiderio dell'Altro. Perché il desiderio è l'intrusione dei significanti e si distingue dall'amore che non gli fa intrusione ma mira piuttosto alla continuità e si distingue così dal godimento che introduce del nuovo ma che non produce alcun desiderio, in questo il godimento dell'Altro senza desiderio, fa marca ma solo di devastazione. Ho detto che l'interpretazione riproduce l'operazione della marca di un desiderio. Lacan l'ha formulato molto presto osservando che gli effetti dell'analisi sul soggetto hanno per giunta un effetto sul desiderio. Per esempio quando pone che « *il desiderio assoggetta ciò che l'analisi soggettivizza* ». E' valido anche per il taglio. Esso è produttore del desiderio in ciò che mira della beanza significante e dunque della causa del desiderio. Ugualmente con la nozione di intrusione. L'interpretazione analitica è anche intrusione di un significante nuovo e in questo è generatrice di desiderio ma a differenza del desiderio dell'Altro che è intrusione produttrice di alienazione, l'interpretazione analitica fa un'intrusione di separazione. La mira dell'interpretazione resta ogni volta la stessa, la causa del desiderio. Si circoscrive la causa e si genera la differenza. In questo senso si costata che la differenza a cui si mira in un'analisi è legata allo scarto tra l'ideale I e a. L'oggetto a, rappresentante della mancanza del soggetto è causa di desiderio, e deve la sua emergenza nell'analisi, sia allo svelamento del soggetto, sia alla caduta dei significanti con i quali il soggetto tenta di rappresentarsi. Più si segna lo scarto, più la mancanza

appare e più il soggetto ha una probabilità di sostenersi altrimenti che non attraverso i suoi ideali o attraverso il suo fantasma fondamentale che sono supplenze alla mancanza nell'Altro. Contrariamente all'identificazione, l'identità, effetto della marca del soggetto, è alla base della singolarità di un desiderio e fa obiezione al livellamento. E' in questa prospettiva che l'analisi opera una riduzione sugli oggetti che si offrono al desiderio, denuncia la loro vanità e produce un limite alla metonimia del desiderio. E' con questa messa in piano del fallo che l'avvento di un desiderio inedito è possibile, ossia un desiderio che non è suscitato dalla mancanza ma dalla mancanza della mancanza che fa il reale, e che è la marca della differenza assoluta. La produzione di una mancanza fondamentale non è dunque il termine ultimo della differenza analitica. Perché questa mancanza come molla del desiderio trova lo stesso supporto nella mancanza-ad-essere come condizione del desiderio. Lacan nel 1975 ha potuto avanzare che « *un desiderio non è concepibile senza il mio borromeo* », che vuol dire, mi sembra, che un desiderio non si concepisce senza il rapporto del soggetto al reale' il motivo per cui mi sembra indispensabile di correlare il desiderio inedito della fine con il reale, ed esige che si circoscriva ciò che fa l'Uno della differenza come contro-partita logica del « *non c'è dal lato dell'Altro* ». Sottolineiamo la posta in gioco: non concepire il desiderio senza il reale implica un'altra dimensione per il desiderio che circoscrive la mancanza-ad-essere che rileva solo del simbolico. Questo ci porta a rilevare i paradossi di fine analisi che fanno seguito al primo paradosso dell'esperienza analitica.

Quello che chiamo il primo paradosso è relativo ai significanti enigmatici effetti del fantasma che determina il mistero del desiderio e perfino lo iato tra un desiderio che si conosce e l'azione che permetterebbe la sua realizzazione. Ciò che si domanda all'analisi è di risolvere la mancanza e l'analisi risponde con la radicalizzazione della mancanza. Questo è il primo paradosso.

Il nuovo paradosso del desiderio concerne gli effetti di fine di un'analisi che provi che è possibile desiderare in modo non metonimico e senza coltivare la mancanza a essere. Questo desiderio non metonimico

è specifico in quello, suppongo, che è il desiderio senza soggetto. Altrimenti detto, un'analisi non permette solamente di rispondere alla questione di sapere chi ha desiderato nel soggetto, non produce solamente un soggetto desiderante ma soprattutto, quando c'è il passaggio all'analista, opera una trasformazione nel passaggio da un soggetto che desidera a un desiderio senza soggetto che sarebbe il proprio del desiderio dell'analista. Come per ogni desiderio non lo si capta con la parola tuttavia si può attestare dai suoi effetti sugli altri soggetti, Lacan lo suggerisce diversamente quando pone l'oggetto a come agente del discorso nel discorso analitico. Questo mostra che il desiderio dell'analista non è il desiderio di un soggetto diviso, anche se necessita un soggetto per incarnare l'oggetto a. Sostengo che sia la vera differenza prodotta dall'analisi, ossia un desiderio che non si sostiene su un soggetto diviso. E' ciò che regola del resto i dibattiti che riguardano la diagnosi dell'analista. Non sviluppo questo punto, né dò la conclusione. Non c'è difficoltà relativa a una struttura clinica per l'analista, poiché se si ammette che il desiderio dell'analista è desiderio senza soggetto, la questione che riguarda quale sia il soggetto che fa l'analista non ha ragione d'essere. E' tutta la distanza tra fare la sostanza dell'analista a partire dal Nome del Padre o farla a partire dall'oggetto a.

Ricapitolo. L'esperienza analitica come effetto di intrusione rende affetto la marca del reale del soggetto. Ci si potrebbe d'altronde porre la questione: quando Lacan si riferisce al desiderio dell'analista come desiderio di ottenere la differenza assoluta, da chi può provenire questo desiderio se non da colui che questa differenza è divenuto, ossia da qualcuno che non è soggetto. E' coerente con la formula di Lacan « *l'analista sa essere uno scarto* ». E' un saper fare molto speciale, marcato da un affetto poiché Lacan correla questo sapere al fatto di aver circoscritto il proprio orrore di sapere staccato da quello degli altri. E' in quel momento che avviene il desiderio di cui l'analista porta la marca. Saper essere uno scarto, acconsentire a divenire disessere, fare semblante d'oggetto, si tratta di posizioni dell'essere che non sono posizioni di un soggetto nel particolare, e rilevano tutte le attitudini a escludersi in

quanto soggetto. Ciò che dimostra che il desiderio dell'analista, anche se serve qualcuno per incarnarlo, non è un desiderio di soggetto.

E' la marca della differenza assoluta che si ripercuote nel paradosso della passe. Poiché, si testimonia nella passe su un desiderio che, per definizione, è inarticolabile. Si tenta di rendere conto di un affetto del reale che, per definizione, una volta enunciato, non è più del reale, e in fine si tenta di rendere conto in quanto soggetto di un desiderio che non è del soggetto. E' tutta la problematica di isolare l'affetto di fine analisi. Poiché la marca dell'affetto di fine è il viraggio dall'orrore di sapere all'entusiasmo, o come lo ha potuto formulare più tardi, in termini di soddisfazione. Il paradosso è che l'affetto è sempre del soggetto e il desiderio dell'analista non è desiderio di un soggetto. E' per questo che Lacan aggiunge che la marca, è ai congeneri di saperla trovare. Il che vuol dire che il desiderio dell'analista si dimostra solamente nell'aver prodotto la differenza assoluta in un analizzante. Prima di questo, è un desiderio che si suppone. Può essere supposto da colui che decide di autorizzarsi come analista. Ciò rileva anche della supposizione quando è l'Altro che lo valuta per esempio nella passe. Bisogna convenire che in materia di supposizione, è meglio che egli abbia delle convergenze. E' per questo che è sempre preferibile che qualcuno confronti questo desiderio alla supposizione degli altri. Adesso la questione è quella del come viene questo desiderio, ciò che Lacan commenta in due tempi. Innanzitutto pone che l'essenziale è a quale significante irriducibile-non-senso- egli è in quanto soggetto assoggettato, poi avanza che il desiderio di ottenere la differenza assoluta interviene quando il soggetto, confrontato a questo significante, viene per la prima volta in posizione di assoggettarsi. Ciò indica già il rapporto al reale, il significante del non senso. Questo indica anche un viraggio, per la prima volta dice Lacan. Indica un assoggettamento di questo desiderio, ciò che rileva di una decisione etica ma ancora, questione fondamentale, è un desiderio che non è puro, aggiunge Lacan.

Dunque al meglio, ciò che possiamo circoscrivere di questo desiderio, sono le condizioni di emergenza, e se Lacan aggiunge che non

è puro, è che benché sia un desiderio che non è del soggetto, si tratta di un desiderio che non è senza includere l'impossibile.

Traduzione Maria Domenica Padula

Allora, cos'è che ci lega a colui con cui ci imbarchiamo?

Bernard Lapinalie

È in questi termini che Lacan interrogava gli analisti sul loro desiderio il 21 giugno 1972, durante l'ultima lezione del suo *Seminario...ou pire*¹. Quanto a me, ciò che mi lega a questo analizzante fra altri, è la vacillazione del suo essere dal momento che intravede che un dire enigmatico lo costituisce. Questa volta ancora, non posso che constatare l'enigmatica soddisfazione dell'analista che lo ha coinvolto in questa via del dire, con questa apertura del suo inconscio. È questo quotidiano che mi ha condotto ad esaminare la risposta di Lacan nella stessa seduta di questo seminario, su ciò che lega l'analista all'analizzante - e non l'inverso: non è qui la questione del transfert. Vediamo dunque come Lacan, come accade spesso, risponderà alla questione che ha posto.

Notiamo già che con questa questione Lacan ci porta sul terreno della famosa questione del *desiderio dell'analista...* se non fosse per il fatto che non si tratta tanto del versante del desiderio che condiziona l'atto analitico, quanto di un altro versante del desiderio dell'analista che gli ha fatto dire ancora qualche mese prima agli psichiatri di Sainte Anne, che trovava a-normale che qualcuno che sa che cos'è la psicoanalisi, possa ancora voler diventare analista. Essendo egli stesso analista, è ben posizionato per sapere che questo continua malgrado tutto da Freud in poi. È per questo che vi intenderò piuttosto una questione di Lacan, che tradurrò così: « *Quale soddisfazione può trovare l'analista a voler occupare questo posto in cui non dovrebbe esserci soddisfazione, sapendo che il suo destino logico è di scarto alla fine?* » - di scarto perché non serve più. Deve ben esserci dell'altro che lo motiva, che lo lega al suo analizzante.

Sosterrò che è questa «*altra cosa*» che ha di mira Lacan il 21 giugno del 1972 provocando una nuova entrata per interrogare il desiderio

¹ Lacan J., *Le Séminaire*, livre XIX, ... *ou pire*, Seuil, Paris 2011, p. 234

dell'analista: poiché domandare ciò che fa legame non porta la questione dal lato di ciò che causa il suo desiderio, ma al contrario dal lato di ciò che vi risponde, con la soddisfazione dell'inconscio inerente ad ogni legame che Lacan chiama *discorso*, fosse anche analitico. Abbiamo la conferma che è sicuramente su questo terreno del discorso che Lacan porta la sua questione poiché questa viene subito dopo un lungo sviluppo su ciò che prende i corpi nei discorsi, ivi compreso nell'analisi. Vi ha anche risposto che è l'interpretazione che prende i corpi dei partner di una analisi, notando tuttavia una dissimmetria - si serve per questo della semiotica di Charles Sanders Peirce: da un lato l'analista *interprete* e dall'altro l'analizzante *interpretante*. Ne approfitta per dire la specificità dell'analisi dove l'inesauribile dell'interpretazione trova il suo limite con l'oggetto *a*; e lì bisogna essere attenti poiché ne approfitta per far scivolare una nuova definizione del suo oggetto *a* che mi ha sorpreso ed interrogato - lo cito: «*l'oggetto a non è nient'altro che il fatto del dire come dimenticato*² ». Eccoci dunque davanti ad una nuova definizione del suo oggetto *a* da parte di Lacan di cui vorrei sottolineare che è il cardine che gli permette di affrontare ciò che lega l'analista al suo analizzante.

Se si vuole comprendere questa definizione inedita di ciò che è l'oggetto *a*, bisogna tenere conto degli avanzamenti di Lacan in questo momento. Poiché nel 1972, dire che è l'interpretazione che lega i partner di una analisi, non fa più soltanto appello alla struttura, ma introduce un'altra dimensione, quella dell'*esistenza*, ivi compresa l'esistenza del partner analista: l'interpretazione necessita davvero l'esistenza di «*Uno che dica*», che dica ciò che esiste o no. Non soltanto questa questione dell'esistenza è un filo maggiore del seminario *...ou pire*, ma siamo anche nell'anno del testo *L'étourdit* con il suo famoso: «*che si dica resta dimenticato in ciò che si intende*», che pone che il dire è esistenziale. Senza questi dati non si potrebbe comprendere ciò che permette a Lacan di dire che «*l'oggetto a non è nient'altro che il fatto del dire come*

² *Ibid* p. 233

dimenticato». Infatti parlare dell'oggetto a in termini di dire, fosse pure dimenticato, è passare dal livello della struttura al livello dell'esistenza.

Perché è così importante? Perché la dimensione dell'esistenza è essenziale alla psicoanalisi come trattamento delle singolarità. Essa fa passare la psicoanalisi dal ridotto di una teoria strutturalista, ad un trattamento possibile, per ognuno, del modo singolare in cui è affetto dal reale del suo inconscio nella sua esistenza, fino nelle sue soddisfazioni. E se noi lo concepiamo facilmente per l'analizzante, vorrei mostrare che è anche su questo terreno dell'*esistenza* e delle sue soddisfazioni che Lacan interroga il desiderio dell'analista il 21 giugno '72. Infatti, passare da «*l'analista al posto del semblante di oggetto a*» a «*l'analista al posto del semblante del fatto del dire come dimenticato*» - secondo la sua nuova definizione dell'oggetto *a* -, è passare da un oggetto che non permette nessuna soddisfazione, a un posto esistenziale dell'analista, che, esso, apre una soddisfazione possibile - anche se Lacan non utilizza il termine.

Per affrontare questa enigmatica soddisfazione nell'analista, preciserà che la parola «*fratello*» sarebbe quella che rappresenta meglio ciò che lega l'analista all'analizzante -analista e analizzante - avendo la stessa filiazione: sono *figli del discorso*; questo distoglie di sicuro dalla litania familiare e dei suoi ideali, ma *figli del discorso* può sembrare disumanizzante, nel senso corrente dell'umano. Ha tuttavia cominciato questa lezione affermando che «*gli analisti (...) hanno rapporto con l'essere umano*³». Per ritrovarci non bisogna dimenticare che nel '72 il *discorso* di Lacan è una struttura di legame determinata da un reale specifico: ovvero «*che non c'è rapporto sessuale*». Saremmo dunque fratelli umani essendo in primis i figli di questo dire dimenticato: «*che non c'è rapporto sessuale*», che rivela, in luogo di mascherarlo, solo il discorso analitico...

Se sono arrivato a parlare di soddisfazione per l'analista, ma non di godimento, è proprio perché il 21 giugno '72 Lacan pone la sua risposta dal lato soggetto. Spiega infatti che ciò che lega l'analista all'analizzante

³ *Ibid* p. 223

è ciò che deve nascere da un'analisi, ovvero «*questa cosa divisa che chiama il soggetto*⁴». «*Il nostro fratello trasfigurato - aggiunge Lacan - è quello che nasce dalla congiura analitica, ed è ciò che ci lega a colui che si chiama impropriamente il nostro paziente*⁵ ». Il riferimento è evangelico: *La trasfigurazione* è un episodio della vita di Gesù Cristo in cui cambia di apparenza per alcuni istanti della sua vita terrestre, rivelando la sua natura divina a tre discepoli, questa sarebbe la prefigurazione dello stato annunciato ai fratelli cristiani per la loro propria risurrezione. Vi si intende, quasi punto per punto, la metafora scelta da Lacan per l'analisi: il nostro fratello trasfigurato in *questa cosa* divisa che il *soggetto*, scorta alcuni istanti, che deve nascere dalla congiura analitica - ciò che sa lo psicoanalista (l'analizzato) e che ignora ancora l'analizzante che, dovrà fare i cammini della nascita analitica per saperlo. Il buffo nell'affare, e la questione per noi, essendo che questa fraternità infine ritrovata non condurrà alle fusione dei ritrovamenti, ma al contrario alla separazione. Possiamo notare qui l'interesse di una scuola di psicoanalisi che si orienta da questo sapere che si depone dall'esperienza.

Resta la questione tuttavia che, se questa nascita del soggetto dell'inconscio in un'analisi è un guadagno, questo è programmato per il solo analizzante. Ciò non ci dice come la soddisfazione di legarsi all'analizzante può venire anche all'analista - a meno di sospettarlo di filantropia.

Per rispondere, Lacan preciserà in cosa, secondo lui, la parola «*fratello*» è quella che rappresenta meglio ciò che lega l'analista all'analizzante. La sua risposta è sorprendente nella misura in cui essa mette l'immaginario in primo piano. E, questa mi sembra tuttavia rispondere all'esperienza come alla struttura. Dirà che è l'analizzante, essendosi coinvolto nel dire, che darà all'analista «*l'esaltazione del fratello che lui è*», (lui l'analista)⁶. Notiamo che, come la transfigurazione, *l'esaltazione* può anche essere un riferimento cristiano alla verità: si tratta allora

⁴ Ibíd p. 230 et 235

⁵ Ibíd p. 235

⁶ Ibíd p. 235

dell'esaltazione della santa croce, della vera croce... quanto all'uso comune della nostra lingua, *l'esaltazione* è un affetto provato che esce dalla misura comune; è letteralmente «*essere elevato fuori da*» e questo rinvia così alla trasfigurazione invocata da Lacan del nostro fratello analizzante.

La risposta di Lacan a ciò che può davvero legarci a colui con cui ci imbarchiamo, è dunque che l'analizzante rende un servizio all'analista; gli dà, gli permette qualche cosa: l'analizzante dà all'analista *l'esaltazione del vero fratello* che è - lui l'analista -, vale a dire la fraternità di soggetto diviso, ossia di questa cosa divisa che era già nata nell'analisi dell'analista. Ecco la risposta di Lacan alla sua questione che fa il mio titolo: è questa fraternità di divisione soggettiva (ri)trovata dall'analista, via quella del suo analizzante, che lo lega a quest'ultimo.

Farò un piccolo commento sul modo in cui Lacan argomenta la possibilità di questo passaggio dell'analizzante all'analista di *esaltazione del vero fratello che è*. Infatti ciò che può stupire qui, è che Lacan presenta questa induzione diretta di esaltazione dall'analizzante all'analista sull'asse immaginario, scavalcando il simbolico vale a dire tutti i detti dell'analisi. Per comprendere bisogna avere notato questa precisazione di Lacan che implica anche un Reale nell'affare: egli dice che questo passaggio di esaltazione non è possibile che se l'analizzante si è coinvolto nel dire. E il dire è una reale, il reale di ciò che resta fuori da tutti i detti dell'analisi, salvo che qui non è più soltanto un reale della struttura ma un reale proprio all'esistenza di ognuno.

È così che leggo la risposta di Lacan, essa è clinica: voler ancora essere analista alla fine di un'analisi, volersi legare ad un analizzante, attiene a questa esaltazione fraterna della divisione soggettiva. Essa è resa all'analista dal suo analizzante, andando direttamente a questa distanza fra l'immaginario e il reale, andando direttamente al reale del *fatto del dire come dimenticato* (nuova definizione dell'oggetto *a*), esso, sempre singolare, e che fa questa cosa divisa che è il soggetto. È interessante notare che «*andare direttamente a questa distanza fra*

*l'Immaginario e il Reale*⁷» è il modo in cui Lacan definisce l'atto analitico perché l'analisi possa finire, nel suo *Seminario Le moment de conclure*.

Questo significa dunque che per Lacan, anche l'analisi finita, questa trasfigurazione, non è acquisita, ivi compreso per l'analista. La mia idea è che se qualche cosa di enigmatico spinge l'analista a ritornare, attraverso i propri analizzanti, alla sua propria divisione, non è unicamente per assicurare la sua buona posizione di analista. Lacan ci lascia qui intendere che la risposta che l'analista aveva trovato nella sua propria analisi è anche, e ancora, in gioco in ciò che lo lega ai suoi analizzanti. È forse ciò che chiama «*lo stile di vita dell'analista*». Senza dubbio un certo entusiasmo nell'analista è la traccia di questo momento di esaltazione fraterna.

Arrivato al termine di questo lavoro, mi sono domandato se avrei potuto dire qualcosa in più su ciò che mi lega agli analizzanti e che mi sembra primeggiare nelle esistenza degli analisti. Perché non approfittare di questo seminario del '72 per proporre: che c'è questa soddisfazione ...o peggio, ed anche, che ciò fa parte del sapere dello psicanalista.

Traduzione: Andrea Dell'Uomo

⁷ Lacan J., *Le séminaire*, LivreXXV, *Le Moment de conclure*, éditions AFI, leçon du 9 mai 78

La presa -paradossale - del desiderio alla fine di una analisi

Celeste Soranna

L'esperienza della fine dell'analisi, per quanto se ne possa leggere o scrivere, non è immaginabile: non è semplicemente la fine di qualcosa, lascia un vuoto in rapporto al sapere e qualcosa cambia per sempre.

Questo vuoto è differente da ogni vuoto provato prima, perché non è un vuoto nostalgico, né d'indeterminazione, non c'è nulla a cui potersi riferire per dire che ci sia qualcosa che lo ha preceduto.

Lacan, nella *Proposta*¹ lo chiama «*dèsêtre*»: *dis-essere*; è il *dis-essere* dello psicoanalista alla fine di una psicoanalisi - *dis-essere radicale* che apre la porta su un altro punto di reale, un'altra dimensione del sapere impossibile-, e aggiunge che la presa del desiderio non è null'altro.²

Ma che cos'è il desiderio? E il suo rapporto con il reale? E che cos'è cambiato con la re-invenzione dell'inconscio da parte di Lacan?

Il desiderio è al centro della scoperta-invenzione dell'inconscio e della psicoanalisi. A partire da Freud e con Lacan abbiamo appreso che non è un concetto né romantico, né enigmatico, ma che, per la psicoanalisi, è correlato al concetto d'inconscio ed ha una notevole rilevanza clinica per quanto concerne la decifrazione del sintomo e la produzione del sapere epistemico per il soggetto. Il desiderio è per Freud essenzialmente desiderio inconscio strettamente legato alla struttura del sogno, del sintomo e del lapsus o, più in generale, alle formazioni dell'inconscio ed è regolato da alcune modalità strutturali: la negazione, la rimozione, il diniego, meccanismi che rivelano subito, non solo la struttura, essendo essi stessi funzione della regolazione del desiderio

¹ Jacques Lacan, *Proposta del 9 ottobre 1967 sullo psicoanalista della Scuola*, in Altri Scritti, Einaudi (Torino, 2013), p. 241.

² *Ibidem*, p.252: «Il passaggio da psicoanalizzante a psicoanalista ha una porta il cui cardine è quel resto che costituisce la loro divisione [...] In questo viraggio in cui il soggetto vede barcollare la sicurezza che ricava dal fantasma in cui si costituisce per ciascuno la finestra sul reale, ci si accorge che la presa del desiderio è solo quella di un disessere».

nella struttura, ma anche un modo di rapportarsi al sapere, al sapere decifrabile. Come sappiamo a questi Lacan aggiungerà la forclusione - (generalizzata, concernente il sesso e la morte, e la forclusione propria alla struttura psicotica). Per Lacan, tuttavia, il sintomo non è una formazione dell'inconscio, c'è una parte del sintomo decifrabile (metafora) ed un'altra che sfugge alla catena significante, si tratta del sintomo lettera dell'inconscio e in quanto tale è disconnessa dalla catena dell'inconscio, è un elemento dell'inconscio, ma va da solo.

Dunque, per Freud il desiderio ha a che fare con il sapere, sessuale, della morte, proibito, inaccettabile ed è accompagnato dall'angoscia, compagna indesiderata del desiderio.

Per Lacan, nel suo ritorno a Freud, il desiderio, in quanto sapere, trova la sua articolazione all'interno del discorso e ne costruisce la sua rappresentazione grafica ne *Il grafo* in termini di un soggetto definito nella sua articolazione ad un significante. Successivamente, come ricorda Colette Soler, a partire dal *Seminario XI*, l'inconscio sarà un concetto forgiato «*sulla traccia della causa*».³

Poi c'è un altro inconscio, quello inventato da Lacan: l'inconscio *parlessere*.

Il termine *parlessere* si riferisce alla funzione de lalingua [*lalangue*], della sua congiunzione al reale del godimento, costitutivo dell'inconscio reale. È preceduto dallo schematismo Borromeo, essenzialmente a partire dal *Seminario XX*. Esso non elimina la nozione del soggetto mancanza ad essere, ma si aggiunge per dire che non c'è dell'essere che non sia determinato dagli effetti incarnati de *lalingua*.

L'inconscio *parlessere* si distingue dall'inconscio linguaggio, che "ex-siste" al discorso analitico. Il sapere prodotto dall'inconscio linguaggio è un sapere sempre ipotetico, in quanto elucubrato, ipotetico rispetto a *lalingua*, i cui effetti superano tutto ciò che se ne può apprendere.

³ Cfr. Colette Soler, *L'inconscio, che cos'è?*- Formazioni cliniche del campo lacaniano Collegi clinico di Parigi, anno 2007-2008 , trad. it. in Qp8, Quaderno di Praxis Psicoanalisi ,Edizioni Praxis del Campo lacaniano (Roma,2012).

L'inconscio effetto della parola, l'inconscio-desiderio di Freud, inizia ne *La direzione della cura*, ma si ritrova anche in *Televisione*, dove Lacan definisce l'inconscio: «*L'insistenza in cui si manifesta il desiderio*».⁴ Dunque, se vi è coesistenza tra inconscio-desiderio ed inconscio-reale, in quale modo desiderio e reale si raccordano? Facile. Se un raccordo è possibile, è grazie al sintomo.

Sul desiderio dell'analista

Se si osserva bene, tutta una prima parte della storia della psicoanalisi si è occupata, a partire dall'esperienza empirica, di elaborare una teoria che potesse tener conto della clinica, ma a partire da Lacan ed ancora oggi, il desiderio dell'analista è al centro di molte elaborazioni, perché Lacan non ha dato una definizione precisa dell'analista, né tantomeno del suo desiderio anche se ha detto quello che non è, ed ha indicato la sua posizione nel discorso dell'analista. Il desiderio di cui parla Freud è indistruttibile, mentre c'è un interrogativo sul desiderio dell'analista, un interrogativo che fa resto, e direi, anche legame nella Scuola. È un desiderio che sembrerebbe perdersi, essendo a volte discontinuo, e che va sostenuto e, in ogni caso, interrogato o verificato⁵.

Il desiderio di cui parla Freud è un desiderio che ha un oggetto, l'oggetto perduto, ed ha degli oggetti legati al godimento della vita. Il desiderio dell'analista, invece, non ha oggetti e non si riduce al desiderio dell'Altro.

Alla fine del *Seminario XI* Lacan conclude che il desiderio dell'analista, pur non avendo oggetto, non è un desiderio puro⁶, ma è il desiderio di ottenere la differenza assoluta, differenza attraverso cui, cioè, un soggetto si riconosce effetto del significante primordiale che l'ha costituito e si assoggetta ad esso.

Ci sono alcuni punti che m'interessa sottolineare:

⁴ Jacques Lacan, *Televisione*, in *Altri Scritti*, Einaudi, (Torino, 2013), p. 510.

⁵ Jacques Lacan, *Nota italiana*, in *Altri Scritti*, Einaudi, (Torino, 2013), p. 305 : «*Desiderio che si tratta di verificare: per fare dell'analista*».

⁶ Jacques Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi 1964*, Einaudi (Torino, 2003), p.271.

Il primo è la questione del desiderio dell'analista, un desiderio non puro, ma senza oggetto:

Il non "*puro*" mi fa pensare anche che vi sia qualcosa d'irriducibile nell'Altro, non fosse altro perché un tempo è esistito, e perché si tratta pur sempre di un desiderio vivo, inoltre, l'analista è responsabile dell'inconscio, quindi non può non prendere una posizione e credo che questo abbia un peso nella determinazione del desiderio in quanto funzione causa, stabilendone la sua dimensione etico-pulsionale.

Dunque, qual è il rapporto tra questo desiderio e l'invenzione dell'oggetto *a*?

Colette Soler, parlando dell'origine teorica dell'oggetto *a* e del suo statuto in un testo del 2005 *Profits et Pertes*⁷, sostiene che l'oggetto *a* proviene dalla concezione lacaniana del soggetto. In quanto effetto di linguaggio il soggetto è primariamente un essere di mancanza (mancanza a godere, ad essere). Ma vi è anche una condizione di complementarità e questo soggetto non è tale senza essere articolato a ciò che non è linguaggio, a prescindere dalla struttura, ed è ciò che Lacan chiama in un primo tempo oggetto piccolo *a*.

Quindi, l'oggetto *a* viene inventato inizialmente per dire qualcosa di ciò che nel soggetto non viene articolato nel linguaggio.

Se dovessi spiegare questo a Freud, supponendo che anche se non è stato lui ad inventarlo, ne possa sapere qualcosa, potrei chiedergli: «Questo desiderio senza oggetto non si sostiene di alcun supporto fallico?». Non oso immaginare quale sarebbe la sua reazione, ma di sicuro la sua risposta riguarderebbe il rapporto alla castrazione.

Si capisce, tuttavia, che la logica della castrazione non regola tutto il campo del godimento, vi è una parte che non passa nell'Uno fallico e che resta, reale, fuori simbolico, ma se così è non regola nemmeno tutto il campo del desiderio.

⁷ Colette Soler, *Profits et pertes*, in *Revue de Psychanalyse Champ Lacanien* n. 5/juin 2007, *Dossier sur L'objet a de Lacan. Incidences cliniques. Conséquences techniques*. Publication de l'EPFCL-France (Paris, 2007), p.11.

Il concetto di desiderio non è soltanto effetto della castrazione, è il linguaggio a generare la causa del desiderio, così è possibile ipotizzare altre versioni del desiderio e del godimento, che rendono il desiderio non anonimo, specifico di qualcuno, specifico in rapporto al tratto unario del soggetto in rapporto al trauma, in altre parole: nel punto di raccordo, non dell'esperienza del soggetto, ma nel punto di raccordo unico del soggetto rispetto a quel punto di reale su cui il desiderio fa presa, indipendentemente dall'Altro.

Per l'analista, però, vi è anche il desiderio di pagare in prima persona «*riducendosi, lui e il suo nome, al significante qualunque.*».⁸ In modo analogo, in *Televisione* Lacan parla di scarto, di farsi scarto del godimento.⁹

Il desiderio inedito di cui parla Lacan probabilmente emerge da un sapere che s'incontra in un punto assoluto senza alcun sapere, forse per questo Lacan parla di un sapere da inventare e non da scoprire. Questa mancanza di sapere non è l'ignoranza da cui si può originare il desiderio di sapere, ma quello che tocca l'impossibile a dirsi della morte e del sesso, la dove vi è una mancanza di sapere. Ma non è sufficiente, perché questo desiderio ci sia è necessario che si produca un dire che richiami una scelta, una decisione ad occupare un posto.

Il desiderio è in se stesso scelta, assenza d'indeterminazione; è solo scegliendo, infatti, che si mette in gioco la perdita. Non parlo della perdita insita nella struttura del linguaggio, ma di un'operazione specifica a partire dalla quale si produce un vuoto di senso irreversibile e si produce un'altra perdita a livello dell'essere. Un esempio è che tutto il sapere acquisito precedentemente vacilla e si scombina fino al punto che non se ne può più fare uso. È questo forse uno dei modi di dire la solitudine e lo smarrimento di fronte al reale. Come mettere in gioco, dunque, una nuova scommessa del sapere, distinta, nel momento in cui ci si lascia destituire? Lacan per esempio ha fatto ricorso al modello matematico, modello che gli è stato utile nella misura in cui le invenzioni sorgevano dalle impasse

⁸ Jacques Lacan, *Proposta sullo psicoanalista della Scuola*, (op.cit.), p.252.

⁹ Jacques Lacan, *Televisione*, (op. cit.), p. 515.

di formalizzazione. Quando Lacan, ne *La nota italiana*, fa riferimento al sapere egli oppone l'amore di sapere al desiderio di sapere alla fine dell'analisi, come una scelta possibile. È il desiderio di sapere al di là di quello che c'è, di quello che si sa della psicoanalisi e del suo avvenire, anche per contrastare il reale, quando ciò si renda necessario.¹⁰

Una scelta possibile presuppone un certo modo di rinuncia soggettiva, un passaggio al di là delle contestazioni di verità. Ma non è l'unica scelta possibile.

Quando si parla di scelta, infatti, si parla anche di identificazione possibile. Lacan verso la fine del suo insegnamento propone un'identificazione al sintomo opponendola all'identificazione all'Altro che aliena ai significanti dell'Altro.

Egli invita a denunciare le identificazioni nel corso dell'analisi. È un obiettivo che ha un certo prezzo, perché a volte vuol dire declinare, enumerare, ma anche rifiutare. E se il rifiuto si rende necessario, è perché, diversamente, le identificazioni al campo dell'Altro, mascherando il reale, sarebbero anch'esse dalla parte della difesa nei confronti del reale. Per questo si può dire, credo, che l'identificazione all'analista sia antinomica all'identificazione al sintomo, unica scelta il cui effetto potrebbe essere di separazione riuscita.

A fine analisi, quando il soggetto sa a che cosa gli serviva il fantasma, che cosa si può dire di questo buco nell'essere che marchia il sintomo? È forse qualcosa dell'ordine di un impensabile che la formula conclusiva di una cura può accostare.

Poiché, se la fine di una cura è la "*risoluzione*" del desiderio di ciò che è più intimo dell'essere, la sua singolarità, la conclusione dà una puntuazione nuova che include questo vuoto centrale con tutte le conseguenze che il soggetto può ricavarne.

¹⁰ Jacques Lacan, *La terza*, in *La Psicoanalisi*, Astrolabio, (Roma, 1987), p.21: «L'avvento del reale non dipende assolutamente dall'analista. Egli ha la missione di contrastarlo».

Il soggetto può percepire così che, *après coup*, questa formula enunciava le conseguenze di un impossibile: l'impronunciabile del *Nome del Padre*, colui che nomina, separato dall'innominabile del godimento.

Paradossi del desiderio materno versus desiderio dell'analista

Camila Vidal

L'omicidio di una ragazza galiziana di 12 anni adottata alla nascita, compiuto presumibilmente da sua madre con l'aiuto di suo padre, accade, a quanto pare, perché era d'intralcio al cambiamento che questa donna voleva fare nella sua vita. Lo stupore che ha generato in una comunità poco abituata a questo tipo di avvenimenti, mi hanno portato a riflettere (al di là di ogni considerazione sull'accaduto, ancora sotto inchiesta) sul desiderio materno e i suoi paradossi.

Il bambino prende, dice Lacan, dal messaggio che riceve dall'Altro, un significante come insegna della sua onnipotenza (colui che può dare o rifiutare, esserci o non esserci...) e stabilisce così la prima identificazione, un'identificazione non speculare, una... *"che indicherà al soggetto, il modo di situarsi nel posto che gli dà l'Altro"*. Successivamente, il bambino si collocherà sempre allo stesso modo di fronte all'Altro -tratto unitario-, ottenendo di conseguenza, un'unità illusoria (essere ciò che indica il tratto della prima identificazione) in cui il soggetto *"rimane pietrificato"*. Quest'identificazione è una difesa, continua Lacan, per non vedere l'Altro barrato, per non vedere il suo desiderio"... *presenza primitiva del desiderio dell'Altro come oscuro, come opaco*" (Il desiderio e la sua interpretazione).

Che cosa c'è di così spaventoso nel desiderio dell'Altro?

Perché Lacan ce lo rappresenta con le enormi fauci della mamma cocodrillo? Ciò che risulta così terrificante del desiderio materno è che tale desiderio non esiste, o meglio, è nel versante del femminile. Il bambino come soggetto non interessa al suo desiderio. Da qui l'essere indifeso.

Lacan afferma che il bambino è il prodotto di un'operazione che si trova in relazione al godimento dei genitori: il rapporto sessuale. Egli è un resto di tale operazione. La madre, così come il padre, non è

interessata al bambino in quanto tale, ma si spera possa includerlo, se la sua posizione glielo permette, nella metonimia dei suoi oggetti. Oggetti di godimento s'intende, accogliendolo nel proprio campo pulsionale, e ciò nel migliore dei casi. In tanti altri non si farà nemmeno quello, motivo per cui riscontriamo ciò che dicono molti psicotici e che siamo in grado di definire come "*figli anonimi*", ovvero, il bambino potrebbe scomparire per tutto un giorno senza che nessuno senta la sua mancanza e, in altri casi, essere usato come oggetto reale di soddisfazione, senza intermediazione di metafora alcuna.

Attualmente, questa operazione di resto è probabilmente più velata di fronte alla crescente difficoltà riproduttiva della nostra società -figli unici-, visto che il figlio appare in relazione diretta al tempo, mai abbastanza per averlo o nell'impossibilità di averli. Si vuole avere un bambino e in effetti lo si ha come una macchina, una casa o un televisore, lo si può acquistare, adottare o affittare e anche dare indietro se "*non si è soddisfatto*", come qualsiasi altro gadget.

Tale situazione, che al giorno d'oggi è diventata più evidente, accadeva già in passato sotto altre forme. I bambini venivano dati alle nonne perché li allevassero, erano dati in prestito ad un parente più o meno stretto per un periodo più o meno lungo, in cambio di qualche servizio... ed erano anche scambiati.

Il bambino si domanda per il desiderio della madre, ciò che la porta a dare o non dare (il cibo, la propria presenza, significanti...); quello che risulta terrificante è che la madre non "gli" voglia niente, c'è o non c'è, gli dà o non gli dà, non nei termini di quello che lui fa, ma secondo gli affari di cui è presa; il suo desiderio non passa attraverso di lui ed è in questo senso che egli risulta impotente, questa donna potrebbe lasciarlo morire o ucciderlo se necessario per affermare il proprio desiderio, la propria posizione di donna. Non è un caso che Lacan abbia scelto la figura di Medea per esemplificare la posizione femminile.

L'amore di madre sarà sempre un amore di godimento e mai un vero desiderio.

Questo è l'orrore con cui ci confrontiamo tutti noi come esseri umani e del quale non vogliamo sapere nulla.

Il bambino prende un significante dall'Altro, significante in quanto insegna della sua onnipotenza e a partire dal quale s'inventa un desiderio, e in corrispondenza, un Altro coerente con quel desiderio inventato:

vuole mangiarmi, vuole defecarmi, vuole schiacciarmi... con egli si crea un'unità fittizia (o non tanto se la si pensa come unità di godimento) dalla quale già non potrà staccarsi, segnando da lì in poi il modo di rispondere a quell'Altro che egli stesso ha inventato. È preferibile per il soggetto pensare che l'Altro materno abbia in serbo intenzioni perverse, invece di realizzare che in realtà non ne ha nessuna e che in quanto soggetto non è desiderato in nessun modo, dunque, avrebbe motivi d'essere preoccupato perché di fronte a ciò è totalmente impotente.

È soltanto come donna che una madre può accogliere il suo bambino, ovvero, non c'è nessun desiderio materno in quanto tale, questo desiderio è inventato dal soggetto stesso per difendersi dal vuoto che si presenta di fronte a lui e dall'incertezza della propria posizione nel mondo, dato che la sua unica possibilità di sopravvivenza viene data dalla posizione d'oggetto che egli possa avere per quell'Altro materno che, come indica Lacan, al momento di affrontare la questione dell'analisi del bambino, si dovrebbe iniziare studiando la sessualità femminile.

In questo modo si spiegano alcune delle posizioni del nostro tempo:

perché le donne al giorno d'oggi non hanno più bambini?

Uno sguardo sui vari siti web che circolano nella rete sulla questione potrebbe risultare istruttivo. Le loro aspirazioni sono vincolate ad altre cose, ci viene detto, alle quali ora possono avere accesso, e nel momento in cui sorge il desiderio di un figlio, appare tardivamente e spesso come un possesso in più: si desidera scegliere il padre (da una lista che tenga conto di certe condizioni fisiche e mentali), il sesso, il colore degli occhi, l'altezza...

Non dobbiamo confondere ciò con un'altra questione molto diversa che è quella di pensare che il desiderio di avere un figlio dovrebbe essere

senza condizioni, il che porta, ad esempio, a valutare negativamente come genitori adottivi coloro che pongono delle "condizioni", quando in realtà è l'unica cosa che può essere valutata. Non lasciare che i genitori adottivi riconoscano le condizioni di cui hanno bisogno per poter essere genitori di quel figlio è sbagliato perché unico indice di valutazione.

Il desiderio dei genitori non può essere valutato, sì invece le condizioni di cui hanno bisogno per poter diventare genitori di un bambino, stabilendo tali condizioni come possibili o al contrario, impossibili. In poche parole, è valutabile il godimento implicato nei genitori e non il loro desiderio in una adozione. Quasi sempre, se si ascolta le madri che hanno un supposto desiderio di avere un figlio, in questo slittamento tra (da) il desiderio della madre e il desiderio della madre per il figlio, quest'ultimo (il desiderio della madre per il figlio) è sempre in deficit, non è mai appropriato e ciò spiega la sensazione di molte madri (e il rimprovero fatto alla psicoanalisi) d'essere considerate "colpevoli" delle difficoltà presentate dai propri figli.

Il desiderio di diventare psicoanalista si presenta, generalmente, come un desiderio di guarire, di riparazione, di sistemare ciò che la madre non ha potuto, potremmo dire seguendo questa linea di ragionamento "furor sanandis", diceva Freud. Si vuole diventare psicoanalista per fare per l'altro qualcosa di meglio di quanto si è fatto per se stessi. È così come Lacan nomina i desideri di famosi psicoanalisti del suo tempo: un desiderio di maternaje, detto letteralmente da Lacan riferendosi a Winnicott, Klein, ecc.

Tuttavia, il desiderio di diventare analista non solo non è la stessa cosa del desiderio dell'analista, ovvero, unicamente staccandosi dal primo e soltanto dopo aver potuto accertare l'inesistenza dell'Altro, si può accedere al secondo. Il desiderio dell'analista, come il rovescio della posizione del desiderio materno, è qualcosa d'inedito nel mondo. Quando qualcuno va per la prima volta dall'analista si trova in una posizione inedita nella propria esistenza: posizione di soggetto, con un desiderio diretto verso di lui come soggetto e nella quale è il partner a collocarsi

nella posizione d'oggetto, il che permetterà, se egli acconsente a ciò, di poter scorgere quale oggetto è stato per l'Altro inventato da lui stesso.

Che cosa vuol dire inedito? Inedito significa che il desiderio dell'analista non è qualcosa che si può trovare nella propria storia, a differenza del desiderio di diventare psicoanalista. Se diciamo che è un desiderio senza precedenti nel mondo è perché non esiste al di fuori del dispositivo e, a differenza del desiderio inconscio, non è particolare, al contrario, compare con l'analisi stessa. È ciò che risulta e può essere messo in funzionamento una volta che il percorso analitico ha liberato il soggetto della sua credenza nell'Altro, rendendolo responsabile del proprio godimento, tanto di quel che c'è, quanto di quello mancante, soprattutto del mancante si potrebbe dire, visto che sarebbe ciò che permette di non situare l'analizzante come oggetto alla ricerca di quel godimento che manca, ma di lasciare quel posto vuoto, permettendo all'analizzante di incontrarsi con un desiderio inedito, nel quale per la prima volta non sarà preso come corpo.

Quel qualcosa d'inedito che deve essere trovato nell'analisi ogni volta, seduta dopo seduta, in modo che egli possa continuare e per tanto, intravedere lì, negli andirivieni del proprio discorso, l'Altro che ciascuno si è costruito per sfuggire all'orrore del desiderio materno, oggetto sacrificabile se necessario, o per caso non sia: può perdermi? la domanda del bambino. Desiderio inedito che consentirà l'emergere di un nuovo discorso e la possibilità di un atto. In questo modo sarà possibile, nel dispositivo, non prendere l'analizzante come oggetto, ma puntare alla sua stessa costituzione come soggetto cercando la differenza assoluta, ci dice Lacan.

Questo desiderio, non essendo iscritto nell'inconscio del soggetto o nella sua storia, non porta alcun marchio personale, da qui ciò che Colette Soler ha detto a Barcellona rispondendo ad una domanda riguardo il marchio che alcuni analisti lasciano nei loro pazienti, il che permette a volte d'essere identificati da quel marchio: a più desiderio dell'analista, meno "*marchio dell'analista*". L'enigma non è, per tanto, come appare quel desiderio, uno psicoanalista è ciò che produce una psicoanalisi, ma

come ha detto Lacan, il fatto che una volta arrivati lì, qualcuno voglia sostenere quella posizione. Si pone allora un paradosso.

Abbiamo detto che è soltanto staccandosi dal desiderio d'essere psicoanalista che è possibile accedere al desiderio dell'analista, vale a dire, si può sostenere il desiderio dell'analista solo una volta che si è "*guariti*" dal desiderio di diventare psicoanalista. Il desiderio dell'analista non si sostiene in nessun "*volere*", ma in una posizione etica che implica un "*non indietreggiare*", non indietreggiare di fronte al cammino ripercorso, accettare il fatto che anche se già "*non si vuole*" la scelta è stata fatta, non si può tornare indietro, il tempo è passato inesorabilmente e costituisce un'imposizione che il soggetto si auto-impone, "*deve guadagnarsi da vivere e ormai non sa fare altro*".

Scelta forzata dunque, ma scelta in fin dei conti e non tutti scelgono la stessa cosa, alcuni scelgono qualcos'altro senza nemmeno saperlo, possiamo verificare ciò... Nessun godimento, quindi, nella posizione dell'analista. Desiderio inedito nel mondo dal quale risulta un'esperienza altrettanto inedita per colui che si addentra in essa, l'unico desiderio che, sebbene non puro, possiamo dire che è "*vero*", perché scarnito dai paradossi che il godimento introduce all'interno stesso del desiderio.

Traduzione: Rosana Alvarez Mullner

La relazione tra il Desiderio dell'Analista e la Scuola di Lacan

Fernanda Zacharewicz

Che significa affermare che alla fine di un'analisi si risorge in un soggetto il desiderio dell'analista? Qual è la relazione del desiderio dell'analista con la scuola di Lacan? Quale la relazione di questi meccanismi con le nomine della scuola? Per illuminare queste questioni, visto che non credo possibile offrire una risposta conclusiva ad ognuna di loro, comincio dalla seguente frase: Vivere libero o morire - questa è la sentenza scritta nella scultura principale del Pantheon.

Vivere libero o morire, entrambe sono posizioni estreme che sottolineano la possibilità della scelta. Il vivere libero è una scelta, così come la morte. Come coloro che risiedevano nel Pantheon, ugualmente noi possiamo scegliere.

Si tratta di questo a proposito dell'analista e della sua relazione con la Psicoanalisi, di scelta. Di *escola* (scuola); di *escolha* (scelta), senza *h*, che è scuola. Pertanto, scuola è scelta. Lacan tratta di questo a partire dai suoi primi testi. In *La situazione della Psicoanalisi nel 1956* questa preoccupazione è presente in tutto il testo.

L'etica sostenuta fece sì che Lacan, nel 1963, fosse espulso dall'IPA, episodio da lui nominato come scomunica [*ex-communication*], riprendendo la comparazione tra l'istituzione psicoanalitica con la Chiesa fatta nel suo testo del 1956:

*Per capire a cosa miriamo si deve partire dall'osservazione, che non ci risulta sia mai stata fatta, che Freud ha impegnato l'AIP [IPA] sulla sua via dieci anni prima di interessarsi, in *Analisi dell'io e psicologia della massa*, a proposito della Chiesa e dell'Esercito, ai meccanismi per cui un gruppo partecipa alla folla, esplorazione la cui certa parzialità trova giustificazione nella fondamentale scoperta dell'identificazione dell'io di ogni individuo a una stessa immagine ideale del cui miraggio la personalità del capo fa da supporto. Se fosse divenuto attento prima a questi effetti, certamente Freud si sarebbe interrogato sul campo lasciato alla dominanza della funzione del boss o del*

caïd, in un'organizzazione che per sostenere la sua stessa parola poteva sì, al pari dei suoi modelli, equilibrarsi in un ricorso al legame simbolico, cioè in una tradizione ed in una disciplina, ma non in modo equivalente, perché in essa tradizione e disciplina si davano come oggetto il mettere in questione il loro principio, col rapporto dell'uomo con la parola. (Lacan, 1956, p. 469-470).

Era lì l'intersezione presente tra il soggetto e la scuola di Psicoanalisi esistente all'epoca. Avrebbe potuto esserci un'istituzione di psicoanalisi con una struttura diversa?

Il 21 giugno 1964 Lacan fonda la Scuola Francese di Psicoanalisi, che sarà nominata, più tardi, Scuola Freudiana di Parigi. Tutto indicava che Lacan avrebbe rotto con la solidificazione delle nomine e delle cariche nella sua proposta di scuola. Nel 1967, scommettendo sulla possibilità di ascolto del nuovo, dell'ancora-non-appreso, di ciò che sfugge, Lacan propose il dispositivo della *passe* e del *cartel*, allo stesso modo, come forma di non solidificazione delle relazioni stabilite. Questi due dispositivi di scuola aprono la possibilità del giro, della non stagnazione.

Egli comincia il testo *Proposta del 9 ottobre del 1967* affermando che scriverà specialmente sulle questioni relative all'istituzione psicoanalitica: "*Si tratterà di assicurare alcune strutture nella psicoanalisi e di garantire il loro effettuarsi nello psicoanalista.*" (p. 241) Quali sono le strutture assicurate nella psicoanalisi? Ritengo che l'IPA assicura la struttura, scrive la Legge e la fa rispettare. Lacan non tratta di questo. Di cosa tratta quindi? Comincia la Proposta affermando che è possibile istituire il nuovo nel funzionamento dell'istituzione psicoanalitica. La struttura presente nell'IPA lasciava al lato un principio fondamentale, secondo Lacan: che *«l'analista si autorizza soltanto da sé»*¹.

Lo psicoanalista si autorizza soltanto da sé - in questa frase Lacan distrusse tutto il regolamento precedente. Questo perché non c'è chi possa dire che può essere psicoanalista; compete ad uno solo, se stesso, autorizzarsi, responsabilizzarsi. Non è questo il vivere libero?

¹ Lacan J., «Nota italiana», in *Altri scritti*, Einaudi, Torino, 2013, p. 303.

Lacan continua: “*Cosa che non esclude che la Scuola garantisca che un analista proceda dalla sua formazione*” (Pag. 241) Siamo nella seconda parte del titolo di questa esposizione: la Scuola di Lacan. La scuola garantisce che un analista proceda dalla sua formazione, che avviene per propria iniziativa. Nuovamente, l’analista deve scegliere di esserlo.

Lacan continua: “*E l’analista può volere questa garanzia. Il che lo porterà necessariamente oltre: a diventare responsabile del progresso della Scuola, a diventare psicoanalista della sua stessa esperienza*” (p. 241) Faccio notare: può volere - di nuovo la libertà! Allora il principio della Scuola è la libertà, è quindi il vivere libero. Uff! Per lo meno nella Proposta fuggiamo dal morire.

Sarà che funzioniamo in questo modo? Viviamo liberi in quanto Scuola?

Non spetta a me, in questa presentazione, seguire linea per linea il testo di Lacan, che tutti già conoscono. Tuttavia mi tocca riflettere sul desiderio dell’analista, sulla nostra scuola, la libertà e la morte in quanto possibilità.

In cosa consiste il desiderio dell’analista? Cos’è che conduce alcuni, dopo l’attraversamento del fantasma, della caduta della sottomissione all’Altro, a disporsi ad occupare il luogo del significante qualsiasi, il luogo di *a*, passare da *lettera* a *litter*?

Litter, rifiuto, resto. Questo è il luogo dell’analista. Posizione di sembiante nel discorso, significante qualsiasi nel matema del transfert. Questo è anche il significante che Lacan utilizza in entrambi i titoli della nostra Scuola: Analista Membro di Scuola e Analista di Scuola. Ossia: *litter*, resto, significante qualsiasi Membro di Scuola o *litter*, resto, significante qualsiasi di Scuola.

Perché facciamo tanto rumore su queste due posizioni? Mi arrischio: facciamo rumore perché non sappiamo!

Non sappiamo che cos’è il desiderio dell’analista, come sorge. Anche Lacan non sapeva in cosa consiste il passaggio dall’analizzante all’analista e pose questo al centro del nostro funzionamento. Al centro abbiamo il buco! La *passe*. La *passe* della quale può dare testimonianza

solo colui che scelse di farsi psicoanalista della propria esperienza. *“La fitta ombra che ricopre il raccordo di cui mi sto occupando qui, quello dove lo psicoanalizzante passa a psicoanalista: ecco che cosa la nostra Scuola può impegnarsi a dissolvere.”* (Lacan, 1967, p. 250).

Impegnarsi a dissipare, è quello che ci spetta come Scuola. Sforzo erculeo e infinito.

Così, in questa nuova proposta lacaniana, l'autorizzazione dello psicoanalista era centrata sulla sua persona, sul suo processo analitico e le decisioni prese a partire da questo. Lacan afferma che la Scuola garantisce che l'analista dipende dalla sua formazione, per cui è egli stesso responsabile di questa. Scrive ancora che l'analista può *“diventare responsabile del progresso della Scuola, diventare psicoanalista della sua stessa esperienza.”* (Lacan, 1967, p. 241) e propone due forme possibili. La prima consiste nel titolo di AME (Analista Membro di Scuola), *“costituito semplicemente per il fatto che la Scuola lo riconosce come psicoanalista in quanto egli ne ha dato prova”*. Non scrive niente su ciò che significa *“ne ha dato prova”*. Completa solo dicendo che la garanzia proviene dalla Scuola e ha come base un progetto di lavoro. In cosa consiste il progetto di lavoro? Lacan lascia queste questioni senza risposta nel suo testo.

La seconda forma possibile, il titolo di Analista di Scuola (AE) si dirige a chi *“si iscrive di essere tra coloro che possono testimoniare dei problemi cruciali nei punti vivi a cui sono giunti riguardo all'analisi.”* Questo titolo deve essere chiesto, domandato alla Scuola e sarà conferito attraverso il dispositivo della *passé*, che cerca di raccogliere le testimonianze su come avviene il passaggio da analizzante ad analista.

“Il desiderio dello psicoanalista è sua enunciazione, la quale può effettuarsi soltanto a condizione che esso intervenga nella posizione della x.” (Lacan, 1967, p. 249) La x è l'enigma, l'agalma, ciò che non può essere detto, l'enunciazione che si fa cogliere solo tra i significanti.

Lasciare aperto ciò in cui consiste *“dare le prove”* o *“progetto di lavoro”*, nel caso dell'AME, o preoccuparsi di cogliere nel racconto del proprio candidato ad AE è una proposta di costruzione permanente di un sapere. Possiamo mantenerla aperta nella nostra istituzione? O

l'impossibilità di sapere ha reso propizia la nascita di un nuovo elenco, ripetendo la storia come farsa?

È possibile mantenere aperta questa possibilità di costruzione del nostro sapere? Questo significherebbe sostenere il dibattito di opinioni diverse, questo significherebbe sostenere il non-tutto. Siamo pronti?

Discutendo l'inserzione teorica della Psicoanalisi, nel 1976 Althusser pubblica un nuovo scritto, "Su Marx e Freud" (1976-1994) affermando che tanto la teoria marxista quanto quella freudiana sono materialiste e dialettiche. Materialistiche poiché *"la tesi minima che definisce il materialismo è l'esistenza della realtà fuori del pensiero o della coscienza"* (p. 206) e dialettiche perché l'inconscio freudiano *"non conosce contraddizione"* (p. 206). Ma in seguito Althusser si domanda: *"Queste affinità filosofiche bastano a spiegare la comunanza teorica esistente tra Marx e Freud? Sì e no."* (p. 207). Subito dopo risponde che il carattere conflittuale di entrambe le teorie deve esser preso in considerazione. Althusser afferma:

È un dato dell'esperienza che la teoria freudiana sia una teoria conflittuale. Fin dalla sua nascita, e il fenomeno dura ancora, essa provocò non solo una forte resistenza, non solo attacchi e critiche, ma, e questo è ancora più interessante, diversi tentativi di annessione e di revisione. Tali tentativi sono più interessanti dei semplici attacchi e delle critiche, poiché significano che la teoria freudiana contiene, come riconoscono i suoi avversari, qualcosa di vero e di pericoloso. [...] In Freud c'è dunque una verità, di cui bisogna appropriarsi, ma per rivederne il senso, poiché questa verità è pericolosa: occorre rivederla per neutralizzarla. Si tratta di tutto un ciclo la cui dialettica è inesorabile. In tale dialettica di resistenza-critica-revisione è in effetti notevole il fatto che questo fenomeno, il quale inizia sempre all'esterno fuori della teoria freudiana (nei suoi avversari), si compia sempre al suo interno. È all'interno di se stessa che la teoria freudiana è costretta a difendersi contro i tentativi di annessione e di revisione: l'avversario finisce sempre per penetrare nelle sue fila, e sorge il revisionismo, che provoca contrattacchi interni e si conclude con diverse scissioni. Scienza conflittuale, la teoria freudiana è una scienza passibile di scissioni [scissionnelle], e la sua storia è segnata da scissioni sempre rinnovate. (p. 208)

La nostra Scuola, da Lacan, è frutto di una storia di scissioni. Scindiamo ancora una volta e concordiamo con Althusser, perché consistiamo in fondo in una scienza scissionista? Propongo quindi i seguenti interrogativi: sarà possibile, in quanto Scuola, mantenere il taglio al suo centro, come forza propulsiva della propria teoria e rilancio del desiderio di analista di ognuno dei suoi membri? O saranno, d'altra parte, necessarie rotture istituzionali periodiche affinché l'S1 si mantenga nel luogo della produzione?

Sarà che intendiamo il vivere libero solo come scindere? Mantenere il conflitto, sopportare la posizione di rigetto che marca le due nominazioni della nostra Scuola è morire? Cerchiamo di relazionarci con l'insopportabile dell'inesistenza del rapporto sessuale mettendolo al lato?

Poter, come membro del Forum, pensare, domandare, scrivere e presentare un lavoro su queste questioni, mi rende chiaro il posizionamento della nostra scuola: la libertà. La stessa libertà che segna questa mia scelta.

Anche nella nostra Convenzione ciò che, ancora una volta in gioco, è vivere libero o morire.

Traduzione: Maria Rosaria Ospite

Rilettura: Diego Mautino, Gaetano Tancredi

Riferimenti bibliografici

ALTHUSSER, L., «*Su Marx e Freud*» [1976], in *Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan*. Raffaello Cortina Editore, Milano, 1994.

LACAN, J., «*Lituraterra*» [1971], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino, 2013, p. 9.

LACAN, J., «*Proposta del 9 ottobre 1967*» [1967], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino, 2013, pp. 241- 256.

LACAN, J., «*Situazione della psicoanalisi e formazione dello psicoanalista*» [1955], in *Scritti*, Einaudi, Torino, Vol. 1, p. 453.

IL DESIDERIO E L` INTERPRETAZIONE

L'interpretazione, nella marca del non saputo

Ana Canedo

La psicoanalisi è una risposta che si articola a una domanda, con la quale si presenta un soggetto che soffre di un malessere che turba la sua vita, che lo fa soffrire troppo.

Nel dispositivo, si stabilisce un nuovo legame sociale, il discorso dell'analista. In questo discorso, in cui alloggia il desiderio dell'analista, che si aggancia [*se acorda*] al pentagramma che marca l'inconscio di un soggetto, i luoghi sono ben definiti.

Da questo si può dedurre che ciò che risponde nell'interpretazione è il desiderio dell'analista, è esso che risponde alla domanda dell'analizzante, il desiderio che orienta l'assoggettamento [*sujeción*] dell'analista alla sua etica. Da questo punto di vista non c'è etica senza clinica; la risposta dell'analista deve attenersi strettamente alla lettera, ai significanti e alla logica della struttura di *quel* soggetto.

Sappiamo che da questo *luogo* di risposta, dove alloggia il desiderio del analista, si stabiliscono le regole del gioco, la *chance* che la partita possa avere luogo.

In questo senso possiamo pensare che è il desiderio dell'analista che si innesta al dire dell'analista, che lo porta, come interpretazione?

Abbiamo davanti la varietà che la clinica impone in ogni momento, con il suo interrogativo: quando incoraggiare la via del senso, quando, al contrario, ridurre l'immaginario, con il taglio o con l'equivoco, per propiziare un effetto di scrittura? per quale soggetto? in quale momento della sua analisi?

L'interpretazione mira alla sorpresa, come disse Lacan già nel 1967, perché lo psicoanalista non fa dell'interpretazione un'enciclopedia, ma quello che «*che ci si attende dalla seduta è precisamente ciò che ci si rifiuta di attendersi: [...] la sorpresa*».¹

¹ J. Lacan, «*Della psicoanalisi nei suoi rapporti con la realtà*», in Altri Scritti, Einaudi, Torino, p. 349

Non si tratta, quindi, di ottenere nell'analisi una conoscenza «*illuminante e trasformatrice*», ma, Lacan aggiungerà anni dopo, ciò di cui si tratta è preservare nell'interpretazione l'equivoco e la marca del non saputo: quello che si sa nel non saputo *che sa*.² Riflettendo su ciò ho dato il titolo a questo lavoro.

Alle origini, l'interpretazione freudiana trovava il suo canale nella decifrazione del sogno, destinato a chiarire la verità del desiderio inconscio, via efficace per ridurre il sintomo. Data l'incidenza del linguaggio, nell'associazione libera era quindi possibile vagliare le vie già presenti nelle catene significanti rimosse dell'inconscio.

Nei termini in cui Freud considerava la nevrosi come una malattia della libido, catturata [*apresada*] nel sintomo, il lavoro di decifrazione sarebbe la chiave per scollarla, portando alla coscienza, con l'interpretazione, le idee rimosse.³ Tuttavia, l'interpretazione del desiderio trovava il suo punto limite nella roccia della castrazione, punti di fissazione, modalità della libido che davano conto della materialità del sintomo e dell'immobilità del fantasma nell'uomo e nella donna.

Lacan lo riprende dicendo che l'analisi inizia con l'associazione libera, mettendo al lavoro il sintomo che interroga il sapere: con la mancanza ad essere dal lato del soggetto e la possibile risposta dal lato dell'analista. In questo modo si potrebbero discernere i significanti padrone dell'analizzante, i suoi ideali e le caratteristiche di ripetizione che marcano i suoi oggetti.

Ma la decifrazione trova il suo limite nella deduzione [*deducción*] del godimento, «*insondabile scelta dell'essere*», per sua natura inassimilabile al linguaggio. È il godimento che non dipende dall'Altro, né dalla storia, perché si sperimenta in modo singolare ed intimo in ogni soggetto. Così, se il senso mira alla «*realtà sessuale*», alle finzioni che tessono l'inconscio linguaggio, è a partire dal buco nel sapere che trova la sua causa.

² J. Lacan, Il seminario, Libro XXIV, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, 1976 – inedito.

³ S. Freud, «*Introduzione alla psicoanalisi - Lezione 27, La traslazione*», in *Opere*, Boringhieri, Torino, vol. 8 p. 581

Come condurre una cura lasciando aperta la faglia del non-tutto della verità, se il pensiero stesso si orienta nella ricerca del senso?

Se l'analizzante scivola nella credenza della verità delle sue affermazioni, il posto dell'analista mira all'aldilà della grammatica del fantasma, lasciando aperta la faglia tra il sapere e il godimento, in cui alloggia l'oggetto *a*, causa di desiderio, per rendere possibile il taglio del godimento.

L'analista si fa carico del rilancio della verità, rimanendo sul bordo del non saputo, tendendo all'oggetto *a* causa del desiderio, facendo valere la mancanza che è propria a ogni soggetto. L'offerta del desiderio viene al posto della mancanza di risposta alla domanda, offrendo all'analizzante l'oggetto che manca, nel senso di «*mi rifiuto di darti ciò che mi domandi, perché non è questo*».

Colette Soler si riferiva a questo quando affermava: «*L'interpretazione si riferisce all'oggetto, che allo stesso tempo è presente e manca [frecuenta y falta] alla catena, che è attivo ma non rappresentabile, nel taglio del dire dell'interpretazione.*»⁴

Nel *Seminario XVI Da un Altro all'altro*, Lacan indicava la lettura di un articolo di Bergler, allievo di Freud, per riattualizzare la questione, che era già presente nei postfreudiani. Così possiamo leggere, in un articolo interessante, di una difficoltà della clinica, sino al punto in cui l'interpretazione del desiderio inconscio era al servizio della repressione, aumentando la voracità del Super-Io, senza modificare la passività nella posizione del paziente e favorendo le sue trappole soggettive.⁵

In questo senso ho potuto pensare al caso di un'analizzante di 45 anni che, dopo un percorso d'analisi, era riuscita a dimostrare che il godimento [*goce-oigo*] dell'orecchio non porta al desiderio e al godimento sessuale, producendosi una destabilizzazione nel fantasma. I significanti della domanda non si sostenevano con l'ideale, non trovando le parole per dare corpo al desiderio. La gravidanza dell'oggetto *sguardo* invadeva

⁴ C. Soler, *Florilegio del Mensual*, Publicación del Foro Lacaniano de Medellin, pag.61.

⁵ Bergler, «El subestimado superyó», citato da Lacan nel *Seminario Da un Altro all'altro* – inedito.

la scena, sporcando il senso e riproducendo immagini scomposte, scene di godimento della nevrosi infantile. Effetti che si verificano quando la pulsione non viene agganciata al significante, presente nelle figure senza parole, senza voce, nei suoi sogni. Momenti in cui il discorso scivola sul piano della superficie, interpellando il «*Che sono?*», citando sé stessa. Domanda impossibile da rispondere sull'essere; sarebbe meglio sapere da dove si desidera, se dall'ideale del narcisismo, metonimia del godimento, o dalla propria mancanza, quella vera, che nessun oggetto potrebbe riempire.

Il desiderio dell'analista dovrebbe giocare qui il suo ruolo, come partner di un vuoto, facendo valere la causa del desiderio nel tempo a venire, slacciando i detti interpretativi dal suo passato. Si trattava allora di promuovere l'inedito del desiderio, nell'intervallo tra l'enunciato e l'enunciazione, appoggiandosi alla faglia del senso, in un senso positivo, con un certo umorismo quando era possibile.

Così leggiamo l'indicazione Lacan nel *Seminario XV L'atto psicoanalitico*: «*Ci vogliono alcuni divari, alcune scosse dell'io (je) nel sapere, affinché di colpo si rinnovi quel sapere, che si sapeva da prima*».⁶

Come ridurre il significante al segno?⁷

Con la logica dei discorsi, si produce una rotazione in cui l'interpretazione punta dal significante al segno, dove il sistema simbolico traccia l'impronta di un calcolo a venire. Cambio di paradigma che ha i suoi effetti, fornendo fertili contributi alla clinica.

A partire dagli anni '70 Lacan si riferisce all'interpretazione in «Radiofonia», riprendendo di nuovo la metafora e la metonimia. Se la metafora come condensazione funziona «*nel tempo*» generando un effetto di senso, la significazione proviene dal reale. Le catene dell'inconscio sono, propriamente parlando, al di là del senso, del *godi-*

⁶ J. Lacan, *Seminario XV L'atto analitico*, inedito. Lezione del 17 gennaio : «...il faut quelque décalage, quelque fissure, quelque ébranlement, quelque moment de je dans ce savoir, pour que l'on s'avise tout d'un coup, pour qu'ainsi se renouvelle ce savoir, qu'il savait avant.»

⁷ J. Lacan, «Radiofonia», 1970, In *Altri Scritti*, Einaudi, Torino.

sensu, stabilendo un rapporto primario tra il sapere e il godimento. L'inconscio «è *godimento*» cifrando e decifrando, godimento che deve trovare il suo limite nell'interpretazione. Si rende necessario il taglio nelle catene del discorso per situare il lapsus, caduta del significante, dove si legge altra cosa, «campo d'oro [*campo de oro*]», dove si svela l'inconscio come materializzazione del significato nel reale come impossibile.

In «*Radiofonia*» la metonimia non si serve, infatti, del non senso del simbolico bensì del godimento, dove il soggetto si produce come taglio. «*Questione attuale*», indifferente al tempo, perché ha a che fare con gli avatar dell'incontro con il sapere del sessuale traumatico, che rimane, perché il significante non è adatto a dar corpo a una formula del rapporto sessuale.

Perciò, l'interpretazione dell'analista mira a ridurre il godimento del senso, servendosi dell'equivoco per rifrangere con il significante l'oggetto *a*, quello che divide e causa il soggetto.

Cito: «*È proprio come falsa... che un'interpretazione opera di traverso, cioè: dove l'essere si fa con il lapsus linguae.*»

È negli inciampi del discorso che si rivelano gli effetti di cristallo della lingua, nell'attesa dell'essere che si realizza nel tempo, quello dell'essere che procede dal «*più arcaico*», nel taglio dell'oggetto, cedendo quel godimento, quel poco di godimento dove si aggrappa il soggetto.

Anita Izcovich si riferiva a questo quando diceva che è nell'intervallo in cui l'interpretazione mancata dimostra l'irriducibile: «*È evidente nell'identificazione che è equivoca, che dichiara il falso, è il falso del "al lato" della verità, con un effetto di verità che dipende da ciò che cade del sapere: là dove si fa l'essere, ciò si dimostra, di disfarsi, dell'indimostrabile.*»⁸

Qual è l'obiettivo del nostro dire?

⁸ A. Izcovich, «Quando l'indimostrabile fa prova», Wunsch 13, 2012, p. 13

Alla domanda: Qual è l'obiettivo del nostro dire? Lacan sottolinea che innanzitutto dovrebbe estinguere la nozione del bello, delle belle parole per dire la verità.

Se, come diceva, «*il non saputo si ordina come campo del sapere*», ciò che resta per giungere a fine analisi sarebbe «*l'orrore di sapere*», come rifiuto che resiste alla conclusione. Orrore di sapere di fronte alla prevalenza di un sapere senza soggetto che produce l'inconscio reale.

Sappiamo dell'esistenza di questo reale irriducibile solo attraverso i suoi effetti, «*negli effetti enigmatici del sintomo-lettera che toccano [conmueven] il corpo, nella manifestazione dell'angoscia o del godimento Altro*».⁹

Come potrebbe l'interpretazione mobilitare il desiderio alla fine dell'analisi conservando l'oggetto *a* come causa, a condizione di non mancare nessuna lettera?

Quello da evidenziare ora è il *dire* dell'interpretazione - il dire bene dell'analista - sapendo che è l'equivoco che può mobilitare un sapere che produce risonanze, come la battuta che fa «*solletico*», toccando i segni di godimento nel corpo. L'atto dell'analista spingerà così verso il «*che si dica*» dell'analizzante aldilà dei detti - si tratterà ora di spezzare, di ottenere «*pezzi del reale*» dove qualcosa sia scritto nella tana [*guarida*] de *lalingua*.

Per l'analista si tratterà, quindi, di essere sensibile a «*ciò che risuona nell'equivoco*», abrogando i punti di capitone della catena significante che non rappresentano al soggetto, per distinguere l'insistenza dell'oggetto *a* che lo comanda e da dove si organizza l'insistenza della domanda. Il dire dell'interpretazione, pertanto, non è spiegabile, perché si basa sui detti particolari dell'analizzante, mirando a produrre un sapere sul bordo del non saputo, che dà sostanza, perché si fonda in una «*identità di separazione nell'essere*».¹⁰

In ogni caso l'interpretazione, nelle sue differenti variabili, deriva dal sapere che fonda «*la saggezza della mancanza*», che l'analista ha

⁹ C. Soler, *L'inconscio reinventato*, Franco Angeli, Milano

¹⁰ Ibidem

acquisito nella propria analisi. Per guardare all'orizzonte disabitato della mancanza, occorr avere inteso che, al modo del vasaio, qualcosa si può costruire ancora, dell'ordine dello scritto, «*promessa di un'altra soluzione, di un nuovo sapere*».

Traduzione: Natalia Demagistre

Rilettura: Gaetano Tancredi

L'interpretazione nella sfilata [*défilée*] degli equivoci

Vanina Muraro

Vorrei condividere con voi alcune riflessioni sull'interpretazione e sul senso, più specificamente riguardo il progressivo abbandono della religione del senso che dovrebbe operarsi nel corso di una cura. Abbandonare il senso suppone, abbandonare la credenza nel rapporto sessuale che non c'è e, quindi, le lamentele riguardo l'oggetto, sempre inadeguato, con tutta la sofferenza che questa inadeguatezza comporta. Suppone inoltre lasciarsi alle spalle la soddisfazione fantasmatica e il calcolo eterno nell'attesa delle coordinate ideali per dare luogo, finalmente, all'atto.

Sono note a tutti le riflessioni di Freud sulla compulsione a legare che caratterizza l'apparato psichico. È a causa di questa compulsione che riserva all'analista il compito di scomporre, separare ciò che la sete di senso si occuperà quasi istantaneamente di tornare a riunire; per l'impossibilità di mantenere questo insieme aperto e, paradossalmente, anche per l'impossibilità di chiuderlo perché, tramite la via del senso, si avrà sempre un senso in più, e un altro, e un altro...

Questa sete di senso però, come Lacan l'esplicita nel *Seminario XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, non è attribuibile ad un'esigenza propria del sistema, è il soggetto del significante che per la sua debolezza richiede questo sostegno. Questo è un altro modo di dire che nel reale non manca nulla, assolutamente nulla, neppure una spiegazione.

Come si verifica la dipendenza dal senso nella cura? Di solito, in un primo momento, grazie al dispositivo analitico, l'analizzante prende il godimento come un effetto del discorso, il senso che apporta la decifrazione del sintomo, trasforma questo godimento intrusivo in un godimento che il soggetto può assumere come proprio, vale a dire, plausibile di essere romanizzato - *istorizzato*- al modo di un argomento. Tuttavia, il corso di un'analisi porta a percepire che questa trama non è

altro che una tra tante, una versione romanzata e, in ultima istanza, in sofferenza.

Come scrive lo scrittore Juan Goystisolo, nel suo libro *Oltre il sipario*, si tratterà di avvertire nel guardare all'indietro che la vita "...mancava d'argomento: trovava soltanto frammenti di pagine, pezzi mal combinati o sparsi, bozze di una possibile trama. (...) Il desiderio di attribuire posteriore coerenza a successi sparsi implicava un inganno...".

Nel campo specifico dell'interpretazione, m'interessa differenziarmi da una concezione "a tappe" in cui l'analista interpreta in due modi completamente opposti a seconda del momento dell'analisi. In un tempo 1, si legge: l'interpretazione-decifrazione, vicina alla comunicazione freudiana, fornirebbe di senso, per una buona giornata quando le condizioni transferali si trovino date, per passare alla seconda fase, ossia al tempo 2, e dedicarsi a interpretare ribaltando il senso costruito.

Considero che, anche risultando paradossale, cifrato e decifrato non corrispondano a un primo e un secondo momento del lavoro analitico. Ovvero, che l'astuzia pacificatoria del godimento e il disinganno non rispondano a diverse tattiche interpretative e siano compiti simultanei.

Questa idea mi ha portato a tornare all'esigenza, tante volte segnalata da Lacan, di un nuovo uso del significante, che non faccia appello alla comprensione di chi ascolta, ma alla siderazione per la parola interpretativa. Un uso che propizi un'operazione che violenti il linguaggio nel tentativo sempre mancato di fargli dire il desiderio che se la svigna.

Pensare ad un nuovo uso del linguaggio è stato un compito che storicamente si sono date le avanguardie, in particolare quelle letterarie. Queste, avvertite dalla perdita di efficacia che produce la ripetizione d'artifici, figure retoriche, si dedicarono a caratterizzare l'oggetto dai tratti che fino a ieri si consideravano inessenziali, come un modo per prendere le distanze dalle descrizioni stereotipate - le metafore esplose ha scritto Chaim Perelmann, che è stato un riferimento ripreso da Lacan.

Roman Jakobson, per esempio, nel suo articolo “*Sul realismo artistico*”, utilizza l’espressione “*parola violata*”:

“Quando vogliamo che un discorso sia franco, naturale, espressivo, rifiutiamo gli accessori da salotto, chiamiamo gli oggetti con il suo proprio nome e queste forme hanno una risonanza nuova; in questo caso diciamo: c’est le mot. Fin dal momento in cui facciamo un uso abituale di questo nome per designare l’oggetto, siamo obbligati, al contrario, a fare ricorso alla metafora, all’allusione, all’allegoria, se desideriamo ottenere una forma espressiva. I tropi tornano l’oggetto più sensibile e ci aiutano a vederlo. In altri termini, quando cerchiamo una parola giusta che ci permetta di vedere l’oggetto, scegliamo una che non è abituale, almeno in quel contesto, una parola violata”.¹

Spero che sia visibile il paradosso che pone Jakobson in questa citazione: per accennare la parola giusta che renda visibile l’oggetto è necessario servirsi della parola violata o ingiusta. Si tratta di un apprezzamento prossimo a quello di Lacan in *...ou pire*, dove indica che si tratterà di far vibrare la lira del desiderio, più per ciò che risuona che per quel che si dice effettivamente .

È stato Cortázar a riprendere questo riferimento del linguista ceco, in una conferenza a Madrid all’inizio degli anni ’80. La conferenza è stata intitolata, appunto, “*La parola ingiusta*”. E anche se la sua proposta si oppone radicalmente a quella di Jakobson – lo scrittore propone che puliamo le parole per ripristinare la loro significazione originale – coincide con il livello diagnostico. Dirà :

“...le parole possono arrivare a stancarsi e ad ammalarsi, come si stancano e si ammalano gli uomini o i cavalli. Ci sono parole che a forza di essere ripetute, e molto spesso mal impiegate, finiscono per esaurirsi, per perdere poco a poco la loro vitalità. Anziché germogliare dalle bocche o dalla scrittura come lo sono state qualche volta, frecce della comunicazione, uccelli del pensiero e della sensibilità, le vediamo o le ascoltiamo cadere come pietre opache (...) e a servirci di loro come fazzoletti scartabili, come scarpe usate”².

¹ Jakobson, R., “*Sobre el realismo artístico*” [1921], in AA.VV. *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, compilador Todorov, T., Siglo XXI editores, Buenos Aires 2008, p. 102. [Trad. Ns.]

² Cortázar, J., “*La palabra injusta*” [1981], Conferencia dictada en Madrid. [Trad. Ns.]

Un altro riferimento obbligato per pensare a un nuovo uso del linguaggio è l'antecedente freudiano del motto di spirito. Soprattutto per il versante neologico che sempre contiene l'acutezza verbale; neoformazione significativa o progresso della lingua che sorge dal "collasso di significanti che si trovano, come dice Freud, compressi, schiacciati l'uno nell'altro" - caratteristica ancora più nota nelle parole composte della lingua tedesca, ma il marchio della flessione rende accessibile anche nella nostra.

Riguardo al paio senso/non-senso, Lacan afferma presto, nel suo Seminario V, che:

"...il motto di spirito chiama l'attenzione fin da subito per il senza senso, ci lascia in sospeso e poi ci ricompensa con l'apparizione in questo stesso senza senso di non so quale senso segreto, sempre così difficile da definire d'atra parte"³.

In alcune occasioni non è facile avvertire la differenza tra l'equivoco e il motto di spirito, perché l'aspirazione al senso di questo, opera come punto di sospensione della funzione di significazione del significante.

Lacan segnala nello stesso Seminario che quel senso segreto con il quale il motto di spirito ci inganna è sempre un senso fuggevole, non un senso coagulato, ma un senso sotto forma di un lampo "della stessa natura dello sbigottimento che per un istante ci trattiene nel senza senso". Evidenzia anche l'aspetto inquietante e turbante che possono acquisire le neoformazioni della lingua, difficili da distinguere in numerose occasioni dall'equivoco.

Continuando questo percorso m'interessò l'interpretazione che fa uso di questa possibilità della lingua - l'equivoco - e consente, nonostante il carattere inguaribile della debolezza, che la relazione al senso di un analizzante si modifichi lungo l'esperienza della cura, modificando il rapporto all'impossibile che comporta il reale.

³ Lacan J., *Il Seminario V, Le formazioni dell'inconscio* [1957-1958], Einaudi, Torino 2004.

Ho trovato una brevissima citazione che è stata una scoperta meravigliosa per me, e che vorrei condividere con voi. Si tratta soltanto di un'espressione del poeta francese Paul Valéry, che recita: "*La poesia deve dubitare tra suono e senso*".

Penso che il poeta ci dia un'indicazione molto utile per pensare la parola interpretativa. Specialmente, per staccarci da una concezione di "*tappe*", basata sull'idea che prima ci sarebbero interpretazioni di un tipo e poi altre con un segno contrario; sostituendo quell'idea con quella di un *semi-dire* che oscilla tra il versante semantico e fonetico, che l'analizzante inclinerà verso il senso o verso il suono in base all'ampiezza della sua fede nell'Altro .

Concepita così l'interpretazione, rimane in attesa all'orizzonte per me un'altra mia ricerca, questo è il lato produttivo del senso; nel campo epistemico, ci può condurre instancabilmente a una nuova ricerca, com'era lo spirito socratico; si tratta di fare una precisazione riguardo a chi attribuire l'interpretazione, a chi la dice o da chi la intende. O forse si tratta di un *semi-dire*, precisamente, perché *ciò che si dice* appartiene a entrambi e a nessuno dei due ...

Traduzione: Susanna Ascarelli

Rilettura: Diego Mautino

Riferimenti bibliografici

- Cortázar J., *La palabra injusta* [1981], Conferenza inedita. <http://blogs.perfil.com/lenguaje/2013/02/06/rememorando-a-julio-cortazar-a-traves-de-las-palabras/>
- Freud S., *La interpretación de los sueños* [1900-1901], in *Obras Completas*, Vol. IV e V, Amorrortu, Buenos Aires, 1993.
- Freud S., *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico* [1911] in *Obras Completas*, Vol. XII, Amorrortu, Buenos Aires, 1993.

- Freud S., *El chiste y su relación con el inconsciente* [1905], in *Obras Completas*, Vol. VIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1993.
- Goystisoló J., *Telón de boca*, [2003], in *Obras Completas*, Vol. IV, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2007.
- Jakobson R., *Sobre el realismo artístico* [1921], in AA.VV, *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, compilador Todorov, T., Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2008, p. 102.
- Kundera M., *Un encuentro* [2009], Ed. Tusquets, Buenos Aires, 2009.
- Lacan J., *La dirección de la cura y los principios de su poder* [1958], in *Escritos II*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1987.
- Lacan J., *Subversión del sujeto y la dialéctica del deseo* [1960], in *Escritos II*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1987.
- Lacan J., *II Seminario, Las Formaciones del Inconsciente* [1957-58], in Lacan, Paidós, Buenos Aires, 2005.
- Lacan J., *II Seminario, El Reverso del Psicoanálisis* [1969-70], in Lacan, Paidós, Buenos Aires, 2004.
- Lacan J., *El atolondradicho* [1972], in Lacan, J., *Otros escritos*, Paidós, Buenos Aires, 2012.
- Lacan J., *Seminario 19, ...ou pire* [1971-72], *El Seminario 19. ...ou pire*, Paidós, Buenos Aires, 2012.
- Muraro V., *Los estertores de la resonancia* [2014], in Revista digital del Foro Analítico del Río de la Plata N° 2. <http://www.nadieduerma.com.ar/numero/2/resonancias-de-la-interpretaci-n>
- Perelmann, Ch. e Olbrechts-Tyteca, L., *Tratado de la argumentación. La nueva retórica* [1958], Gredos, Nueva Biblioteca Románica Hispánica, Madrid, 1989.
- Soler C., *El seminario repetido* [2009], Letra Viva, Buenos Aires, 2012.

Il desiderio nella fine e nel (i) seguito (i)

Albert Nguyễn

Nell'insegnamento di Lacan c'è uno spostamento riguardo al desiderio che va dal riconoscimento alla causa, e da lì in poi il desiderio è un effetto, effetto del significante preso nei resti della metonimia. E' il tempo degli sviluppi sull'essere, che Freud aveva indicato con il «*Kern unseres Wesen*», essere da far avvenire attraverso l'interpretazione che libera del senso.

La conseguenza dello spostamento è contrassegnata in questo modo: si passa dal desiderio al godimento, e là l'interpretazione cambia direzione, non ha più di mira il senso e il desiderio, ha di mira la causa del desiderio, tratta cioè il desiderio come una difesa, difesa contro qualcosa che ex-siste e che è il godimento.

Se per qualche verso la psicoanalisi opera riguardo alla mancanza e concerne l'essere e la mancanza a essere, Lacan rompe negli anni '70 con questa concezione ontologica dell'esperienza introducendo - a ragione del godimento - il suo «*C'è dell'Uno (Yadl'Un)*¹»: primato dell'Uno che obbliga a ripensare la questione del desiderio a causa della deflazione del desiderio, e il godimento diventa centrale. Questo momento, che è anche quello della messa in pratica della passe, consegna al soggetto la soluzione del suo desiderio, a cui da quel momento non accorda più la stessa importanza, occupato com'è dal «*C'è dell'Uno (Yadl'Un)*», che traduce ciò che è rimasto fissato, questi famosi resti sintomatici di Freud, il godimento irriducibile.

Questo «*C'è dell'Uno (Il y a de l'Un)*» risponde di ciò a cui il soggetto è stato confrontato al momento della traversata del fantasma, al «*Non c'è (Il n'y a pas)*» del rapporto sessuale. Con «*C'è dell'Uno (Yadl'Un)*» il soggetto si riconosce solo, si riconosce parlare da solo, senza l'Altro che ha costituito il suo tormento ma ha anche condizionato il suo desiderio :

¹ Lacan J. *Le Séminaire Livre XIX, Ou Pire*, Editions du Seuil Paris, leçon du 15 Mars 1972.

é la soluzione, la deflazione del desiderio che si era costituito a partire dalle contingenze della vita, dagli accidenti della sua storia.

Ciò che cambia per il soggetto – che da questo momento si allontana dalla questione dell'essere portata dal fantasma, é che, là dove non ha più da confrontarsi con l' Altro di cui sostentava il godimento, ha da confrontarsi con l'Uno. Il problema attiene allo statuto di *parlessere* del soggetto: se si é disfatto dell'Altro del fantasma incontra però l'Altro in quanto Altro, in particolare quando per un uomo questo Altro é una donna di cui ha fatto il suo sintomo. Là é tutto il dibattito intorno al Φx e all'identificazione a una posizione sessuata. Il problema con il godimento é che esso é autistico mentre invece il desiderio ha a che fare con un partner, con l'Altro.

Ma Lacan é riuscito nel tour de force di congiungere la mancanza a essere (il desiderio) e la questione dell'esistenza (il godimento), l'esiste o il non esiste. Non c'é desiderio che non incontri il godimento pulsionale e la radice dell'Altro, é l'Uno.

Ciò che cambia riguardo al desiderio, e in particolare per il desiderio dell'analista, é che a prendere in conto il « *sinthome* » che, una volta reperita la sua natura di godimento si tratta di usare logicamente per cogliere il suo reale, al termine della quale operazione non ha più sete (au bout de quoi il n'a plus soif²), la pratica dell'analisi non é più orientata sul senso, la verità e il desiderio, ma sul reale e sul godimento del *sinthome*. Diventa una pratica di stringimento del reale del *sinthome*, va aldilà dell'Ideale per giungere a cogliere l'oggetto *a* come causa: la traversata del fantasma apre la finestra sul reale (*Proposta del '67*), sul sapere reale che é l'inconscio.

Se ne può dedurre la formula finale del fantasma e la prospettiva che apre :

$$a \rightarrow \$ \diamond A\text{-barrato}$$

² Lacan J. *Le Séminaire Livre XXIII, Le sinthome*, Editions du Seuil Paris 2005, p.15

Alla fine di una cura la questione è quella del desiderio dell'analista.

Nel « *Discorso all'AFP* » Lacan pone la questione:

« A che cosa deve rispondere il desiderio dello psicoanalista? A una necessità che possiamo teorizzare solo a partire da un dover fare il desiderio del soggetto come desiderio dell'Altro, ossia farsi causa di questo desiderio. Ma, mentre deve soddisfare a tale necessità, lo psicoanalista va preso così com'è nel fatto, e questo non gli consente di far bene in tutti i casi di domanda ».

A questo titolo non di correzione del desiderio dell'analista Lacan propone la passe « *dove l'atto potrebbe cogliersi nel tempo in cui si produce* ». Ciò che la passe registra è che « *il desiderio (désidéro, desiderazione) subisce qui la deflazione che lo riconduce al suo désêtre (disessere)* »³. L'analista, occupando il posto di semblante d'oggetto, si è prestato in-corpo all'operazione analitica che ha messo in luce che l'inconscio gioca solo su effetti di linguaggio. Si tratta di qualcosa che si dice senza che il soggetto vi sia rappresentato, né che vi si dica e neanche che sappia ciò che dice, ma all'uscita il desiderio è marcato da questa deflazione che nota Lacan. Egli va d'altronde più lontano effettuando un passo in più e abbiamo: « *Un dire che si dica senza che si sappia chi lo dice, ecco a cosa il pensiero si sottrae* ».

Ecco ciò che la passe registra, ma ora bisogna entrare nell' « *After* », il dopo passe, il « *Nachpass* » dove il desiderio dell'analista che ha condotto la cura, in conseguenza della caduta del soggetto supposto sapere che mette in luce il suo inessenziale, si trova trasformato.... Può anche porsi allora la questione di sapere come se ne trova modificata questa posizione dell'analista, perché se la passe è superata l'analista si trova messo in un altro posto, implicato in un'altra funzione nel tempo che va dalla passe alla fine, dimostrazione chiara del fatto che la passe non è la fine dell'analisi.

Come formulare questa « *seconda* » funzione dell'analista, che è da dedurre dal campo che Lacan ha aperto con il godimento e il sinthome, ma anche con l'evoluzione della dottrina del padre ?

³ Lacan J. *La méprise du sujet supposé savoir* in *Autres Ecrits*, Editions duSeuil, Paris 2001, p. 335

Schematicamente, tenendo conto del lato riduttore di qualunque schema, si potrebbe dire che la funzione prima dell'analista riguarda il fantasma e il desiderio fino alla traversata, mentre la seconda funzione concerne in primo luogo il *sinthome* e il godimento. Allora quale posizione per l'analista? Direi che mi sembra di poter seguire l'indicazione che dà Lacan nella conclusione della terza risposta di Radiofonia:

«*Mi sposto con lo spostamento del Reale nel simbolico, e mi condenso per far peso con i miei simboli nel reale, com'è opportuno quando si seguono le orme dell'inconscio*»⁴, questo inconscio, com'egli precisa, fatto di detriti e di alluvioni, omogeneo a ciò che dirà di *lalangue* nella Terza.

Nel mio titolo ho incluso il dopo, il (i) seguito (i). Erano previsti da Lacan fin dalla Proposta: «*essa (la passe) permette un controllo non inconcepito dei suoi seguiti*»⁵.

Per situare questi *seguiti*, tra la *passe* e la *fine*, e senza dubbio al di là della *fine* poiché si tratta di occupare il posto dell'analista, dirò che i *seguiti* consistono nel trattamento delle conseguenze del non-rapporto sessuale, del rapporto all'Uno, e del rapporto all'esistenza e all'inesistenza.

A quale tipo di pratica rispondono questi *seguiti*? Essi si sostengono essenzialmente su una pratica della contingenza, cioè il non-tutto e su una pratica della differenza.

Precisiamo il quadro per questi due:

Che ci siano numerose contingenze che abbiano fatto e infiocchettato la vita del soggetto non impedisce che una contingenza e una sola abbia permesso di sciogliere la nevrosi : a ciascuno la sua propria contingenza. Entrata nel registro del non-tutto.

La differenza: riprendo la definizione di Lacan in « *O Peggio (Ou Pire)* » :

⁴ Lacan J. *Radiophonie* in *Autres Ecrits*, Editions du Seuil, Paris 2001 p420

⁵ Lacan J. *Proposition du 9 Octobre 1967 sur le psychanalyste de l'Ecole* in *Autres Ecrits*, Editions du Seuil, Paris 2001 p276

« E' l'Uno tutto solo in quanto, qualunque sia qualche differenza che esiste, tutte le differenze che esistono e che tutte si equivalgono, non ce n'è che una, è la differenza »⁶. Definizione che completa distinguendo l'Uno di differenza e l'Uno di attributo:

« Questo Uno di differenza deve essere contato come tale in ciò che si enuncia di ciò che fonda, che è insieme e che ha delle parti. L'Uno di differenza, non solo è contabile ma deve essere contato nelle parti dell'insieme ». E' l'eco di questo Uno che si trovava fin dal testo di Sovversione: l'Uno che si conta senza essere.

E' questo Uno (in più) che è in rapporto con l' « Esiste » delle formule della sessuazione dove situa il Reale : « où il est-là » (*wiléla*) « dov'è là » come si esprime Lacan nello Stordito⁷.

Questo « Où il est-là », lo illustro :

Fare di una donna il proprio sintomo non promette la pace e l'armonia, la tranquillità. Al contrario, una intranquillità inquietante ed estranea può benissimo far sorgere con un'acutezza particolare questo: la differenza assoluta non è una parola vana. E una tale contingenza certo fa brillare la piegatura del soggetto, la mancanza, interroga l'amore, riattiva il fallimento che la riuscita mascherava, conferma l'hétéros col quale il soggetto urta : è non-tutto.

Ed è anche interrogazione rinnovata sul desiderio: che vuole il soggetto a partire da questa scoperta sconvolgente ? Sapere, in risposta, se vuole ciò che desidera è cruciale...e in più è non definitivo, ha anche la certezza di esservi confrontato di nuovo al momento dell'arrivo di una prossima contingenza.

Confrontato a questa differenza indice del non-rapporto e confrontato a questo « é-là » del reale, il soggetto ha la scelta di farvi fronte e di assumerne la conseguenza : 1/. saperlo, 2/. proseguire a partire da questo punto di reale, 3/. assumere la barra di divisione. Confrontato non a ciò che non c'è ma a ciò che c'è, che ex-siste, può trovare interesse a risponderne.

⁶ Lacan J. *Le Séminaire Livre XIX*, Editions du Seuil Paris p.165

⁷ Lacan J. *L'Étourdit*, Autre Ecrits, Editions du Seuil, Paris 2001 p.455

In definitiva si risolve qui la questione del consenso a ciò che *existe*. La risposta data indica la portata dell' « *existe* » delle formule di Lacan sulla sessuazione che là si verificano: è la scelta dell'esistenza piuttosto che dell'essere, ed è ciò che mobilita nel soggetto il coraggio di cui potrà, o no, testimoniare nel seguito/nei seguiti. Chiaramente finire la propria analisi non mette al riparo dalla contingenza e dal non-tutto, al contrario.

Di colpo la conseguenza etica implicata è facilmente deducibile: è un'etica del desiderio con l'aggiunta del consenso al Reale, all'impossibile: appoggiarsi su ciò che c'è è meglio che (appoggiarsi) su ciò che c'è stato o ci sarà. Un'etica che integra ciò che Lacan indica⁸ riguardo alla posizione femminile tra centro (non-ogni $x \in \Phi x$) e assenza, o « *dé-sense* » (non $\exists x$ tale che Φx sia negato), tra inesistenza e supplemento, integrando l'opposizione, la differenza tra il Yabl'Un (C'è dell'Uno) e il non-rapporto a partire dalla messa in causa radicale del senso.

Nessun dubbio che la direzione della cura ne subisca l'effetto dal momento che l'analista si regola sul nodo che forma questo ternario: Yabl'Un (C'è dell'Uno), Non c'è rapporto sessuale e « *il corpo si gode* », godimento chiuso, senza Altro: priorità del Reale, ma non senza il simbolico per coglierlo.

Per finire vorrei farvi cogliere ciò che tocca questo cambiamento « *sottile come un capello* » e tuttavia decisivo nella pratica dell'analisi e nella vita, questa « *seconda* » funzione dell'analista.

Che si faccia a meno del padre servendosi, in *RSI* e in *Sinthome* Lacan ha mostrato che in effetti l'esperienza svela un al-dilà dell'Edipo, del Ndp, e fino alla père-version (padre-versione). Questa père-version fa valere nel caso Joyce una trasmissione che opera a partire dalla funzione di fonazione, vale a dire una trasmissione che mette in gioco l'oggetto voce come causa. Ricordiamoci il caso riferito da Lacan nella Proposta dove l'analista si vede diventare una voce, e anche il caso Gide il cui

⁸ Lacan J. *Le Séminaire Livre XIX*, Editions du Seuil, Paris, p.206

desiderio resta fissato alla clandestinità a causa di un difetto di umanizzazione: un desiderio non umanizzato. Umanizzato é un termine forte che rinvia a un altro registro che non é il simbolico.

E' per questo che dirò che l'analisi spinta dopo la passe é l'aver percepito, l'esperienza di questa umanizzazione. E vorrei far sentire ciò che tocca questo cambiamento che chiamerò tratto di umanità, tratto che tocca la condizione umana, l'umano come tale, senza dubbio ciò che Lacan ha altrove chiamato « *gli ormeggi dell'essere* ».

Parlo dunque di tratto di umanità, questo tratto probabilmente portato da ciascuno e proprio a ciascuno, effetto dell'Uno e di *lalangue*, ma da distinguere dal tratto comune appuntato da Freud e rilevato da Lacan che concerne l'odio e la crudeltà che la viltà copre, e che l'analisi rovescia in coraggio a certe condizioni, a condizione cioè che questo tratto di umanità abbia potuto essere liberato. Tratto singolare, che risponde di un godimento singolare. Come coglierlo se non facendolo equivalere a questo punto di fragilità del soggetto, la *piegatura* del soggetto per riprendere il termine di Lacan, questo tratto di divisione in cui si trova senza appoggio. Per accedervi occorre anche aver potuto sbaragliare la difesa contro il godimento.

Liberare questo tratto rileva, dice che l'analisi può rispondere alla questione in termini di sapere, ma non dice ciò che il soggetto ne farà o può farne perché, di fronte al reale, questo sapere é da inventare ogni volta... senza garanzia.

L'analisi consegna una risposta differente da quella della nevrosi. E l'analista gioca la sua parte: questa risposta, se 'lo si sa da sé' é da far emergere dal lato dell'analizzante per il quale é in attesa...e può dunque essere intesa. Se così avviene, l'analisi se ne trova allora allargata, specialmente alla sua fine.

E' con questa risposta che é allora possibile intendere la fine del *Seminario XI* dove é l'Uno che Lacan vi appunta, con il suo seguito: la significazione di un amore senza limite perché é fuori dei limiti della legge, un amore che possiamo dire umilmente vivente, e lì solamente può

vivere perché infatti la vita se ne trova cambiata: vivere ciò che ex-siste, vivere a partire da ciò che ex-siste.

Ciò che per l'analista é in funzione nella conduzione delle cure é un rapporto nuovo con l'inconscio, un rapporto trasformato con la psicoanalisi che costituisce la risposta della fine dell'esperienza, e un altro rapporto con la vita, per essere più precisi diciamo il rapporto con il reale della vita.

Il sapere dello psicoanalista é sapere sul *sinthome* e rileva del sapere senza soggetto⁹, cioè del poema che egli é.

Per concludere dirò che questo tratto di umanità é in realtà ciò che protegge dal dolore di esistere, é ciò che dà al soggetto questa via d'uscita di non precipitarsi nel buco (via d'uscita malinconica) o di restarne affascinato (cura interminabile) ma al contrario di andare all'incontro degli imprevisti. E' far vivere « *la volata (volée) di umanità* » per riprendere il termine di Hélène Cixous, da cui ciascuno ha la tendenza a distogliersi. Che si accorga che la volata (*volée*), il volo, si rovescia in *love* e il tratto di umanità può allora vivere nel cuore del soggetto che divide. In altre parole per vivere é necessario il trattamento del reale della vita: essa ex-siste, fa problema la vita, anche il godimento del vivente, ma potremmo applicarle la formula che Lacan ha dato per il reale: dove essa é là (où elle est-là).

Per lo psicoanalista é la stessa cosa, é al volo che può intendere e mollare la sua interpretazione. Dalle conseguenze (seguiti) che ne risultano si potrà concludere che c'è - ancora un « *C'è* » - che c'è stato atto e che c'è stato dello psicoanalista.

Traduzione : Marina Severini

⁹ *Ibidem* p.79

I sogni, via regia

Trinidad Sanchez-Biezma de Lander

Sognavo spesso con mia madre e, anche se i dettagli del sogno variavano, la sorpresa era sempre la stessa. Il sogno si fermava, suppongo perché era troppo trasparente nella sua speranza, troppo compiacente nel suo perdono.
Alice Munro, *Amistad de juventud*
[Amica della mia giovinezza, in pubblicazione per Einaudi]

Freud dal 1895 dice che un sogno è anche un'insognazione [*ensueño*], un'aspirazione e che, nonostante siano brevi, delimitano lo spazio della passione umana e per questo da allora saranno la via regia per arrivare all'inconscio, per arrivare al desiderio che avvolgono. Desiderio inconscio che non enuncia mai ma che è indistruttibile. Desiderio che non dice che è desiderio.

Il sogno è la via regia, però questa via non arriva più lontano che la verità significata dai significanti estratti da lui. Poiché il sogno è una cifratura che potrebbe essere letta a condizione di essere decifrata. In questo senso Freud rinnovò totalmente l'approccio tradizionale del sogno.

La decifrazione, che ci porta a considerare il sogno come un fenomeno di linguaggio, è sempre azzardata. Decifrare è decidere prima il lessico, prima di estrarre dopo il messaggio. L'operazione è sempre problematica, sospettosa di imboccare solo in un'elucubrazione.

Nel corso dell'associazione libera, la rappresentazione di immagini emergenti appaiono vincolate tra sé in funzione della consonanza, il doppio senso delle parole o le sue coincidenze temporali senza relazione interna di senso: Freud parla di *associazione superficiale* delle rappresentazioni nella misura in cui il significante non entra in gioco; per questo giustamente Lacan seguendo a Saussurre lo chiama *associazione per il significante*. Questo tipo di connessione che fa possibile la formazione di motti di spirito e giochi di parole, opera come ponte che conduce ai pensieri latenti. Ogni volta che un elemento psichico è vincolato con un altro mediante un'associazione superficiale e

provocante, esiste anche tra entrambi una relazione più profonda e corretta, che soffre la resistenza della censura. (Freud 1911,666)

Anche nei sogni miglior interpretati lasciamo con frequenza una parte allo scuro, perché vediamo che si trova lì un gomitolo di pensieri che non si lascia sbrogliare, ma che non ha neanche proporzionato nessun'altra contribuzione al contenuto manifesto. Questo è l'ombelico del sogno, il posto dove si posa lo sconosciuto. I pensieri latenti ai quali raggiunge l'interpretazione restano senza conclusione e fluiscono in tutte le direzioni nel tessuto reticolare dei nostri pensieri. In un punto più denso di quella trama si alza allora il desiderio del sogno come un fungo dal suo micelio. (Freud 1911,668)

Nel sogno come in tutte le forme dell'inconscio il desiderio rimosso non si incontra alla fine delle associazioni, non risulta dalla traduzione ultima delle figure, né è il significato al quale rimetterebbe la rappresentazione terminale; emerge dalla trama delle rappresentazioni; si costruisce erigendosi sullo sconosciuto dell'esperienza del soggetto che non potrà mai accedere alla simbolizzazione; si produce nel limite tra l'indicibile e quello che si può dire, ci obbliga ad affrontare l'ineffabile e, per quello, ci esige che continuiamo parlando.

L'interpretazione dei sogni è il fondamento principale della psicoanalisi, la base di quello che si è dato in chiamare la prima topica freudiana, vale a dire la radicale separazione tra il sistema pre-conscio-inconscio; ma i sogni non sono l'inconscio, e non lo sono perché l'inconscio è separato del sistema pre-conscio-inconscio, separazione che ha un nome: censura.

Il modello di censura che prende Freud è quello della Russia alla fine del secolo XIX, i censori russi cancellavano con un grosso tratto di inchiostro la parola censurata. La censura come fatto di discorso separa i due sistemi. C'è tuttavia un momento dove la censura perde forza ed è nel tempo del dormire. Questo rilassamento è determinato per il desiderio di mantenere il dormire, ma ha un limite oltre il quale c'è lo psichico veramente reale.

Freud non disse mai che i sogni fossero sogni di desideri. Non disse mai che fosse desiderio sessuale. Quello che Freud dice è che il sogno era

soddisfazione di un desiderio, e che l'unico desiderio fondamentale del sogno, è il desiderio di dormire.

“Do la mia risposta attuale. È tutto quello che posso dire, sono arrivato fin qui” (Lacan 1975,127). Così comincia Lacan a rispondere alla domanda che gli fa Marcel Ritter, nel contesto delle Giornate di Cartelli della Scuola Freudiana di Parigi, celebrata a Strasburgo nel 1975. La domanda di Ritter parte da un sapere che gli permette di situare di forma chiara un punto difficile. In principio estrae di Freud una differenza tra *l'ombelico del sogno* propriamente detto e *l'Unerkannte*. Lascia per il primo *il punto di difetto nella rete*, la detenzione della catena significativa e per il secondo il *non-riconosciuto*. Abbozza anche una distinzione tra questo *Unerkannte* e il reale pulsionale come due forme di reale. Il primo lo mette in relazione col desiderio ed il secondo in legame con l'organismo pulsionale. (Lacan 1975).

Questo ci ricorda i due interventi freudiani riguardo ciò che nominò come *ombelico*. La prima in una nota a pie di pagina in relazione al sogno di *L'iniezione di Irma*, in quel punto del sogno dove la decomposizione immaginaria viene allo statuto di traduzione soggettiva di quell'abisso, di quell'orrore innominato che si rivela nel fondo della gola della bocca che si apre. *“Fondo della gola, reale ultimo dell'oggetto essenziale che non è più un oggetto bensì qualcosa nel quale le parole si trattengono. Freud lo dice: ormai non voglio più associare”* (Lacan 1954-55, 232). Vediamo dunque che l'ombelico del sogno non è qualcosa di avvertito, riparabile, più che per l'interpretazione del sogno che lo isola e focalizza come tale. Ciò lo isola e focalizza come limite; detenzione dell'interpretabile del sogno. Sottolineo interpretabilità, non interpretazione, intanto quel limite opera nella cifratura stessa e non nella decifrazione.

Il secondo appello freudiano all'ombelico del sogno, appare in sul commento, *La dimenticanza dei sogni*, dove lo presenta come un punto incompiuto dell'interpretabilità, un punto insondabile legato all'*Unerkannte* il *non-conosciuto*. Lacan fece dell'enigmatico paio: non-riconosciuto/ombelico del sogno, un ternario articolato per la logica modale: il non riconosciuto / l'ombelico / il rimosso originario.

Ritornando al testo freudiano, quell'insondabile del sogno, quell'ombelico del sogno legato al *non-riconosciuto* costituisce un punto che Freud non vacilla in nominare come matassa, gomitolino, anche nodo. Ma la cosa certa è che questo gomitolino, matassa o nodo, ci dice, è impossibile da disfare.

Diciamo che *l'ombelico* per la sua condizione di limite, non risponde alla funzione scritturale dell'immagine onirica, ma neanche ha lo statuto del *no-riconosciuto* puro. Incrocia, e come impronta dell'unione segna la causa del desiderio che si articola nel sogno. Ricordate la metafora del micelio del fungo. In base a ciò è che Ritter descrive come se l'ombelico del sogno fosse quel luogo dove il desiderio è contemporaneamente la cosa più vicina e la più inaccessibile. È inaccessibile nella costruzione del sogno, ma che tuttavia causa questa costruzione, e verso la quale questa tende asintoticamente. Propone chiamare a questo, l'impossibile del sogno. È in realtà la cosa impossibile di ogni discorso, è dire quello che si specifica per non potere dirsi in nessun modo.

Quello *no-riconosciuto* indicato per l'ombelico e di fronte al quale il sogno in quanto rete si trattiene: *Può essere pensato come dell'ordine della Reale? Si tratta di un reale pulsionale? Quale articolazione può stabilirsi tra quel Reale ed il desiderio?* (Ritter 1975)

Sono tre punti che estraggo dalla domanda di Ritter, tre punti di difficoltà che trova dopo la sua attenta e rigorosa lettura de *L'interpretazione dei sogni*.

Sono sorpreso di ascoltarvi parlare del reale pulsionale. Così comincia a rispondere Lacan al primo punto nel quale il reale dell'ombelico del sogno, cioè, *l'Unerkannte*, il *non-riconosciuto*, è distinto dal reale pulsionale e nomina a questo reale come quello che nella pulsione si riduce alla funzione di buco, legandolo a sua volta con gli orifici corporali. Differenza in questo punto questo orificio e quello che funziona come tale nell'inconscio. Fa un passo in più e vincola questo *Unerkannte* con *l'Uverdrängt*, con il rimosso primordiale, definendolo come: *qualcosa che non può essere detto in nessun caso qualsiasi sia l'avvicinamento di stare, se uno non può esprimersi così, nella radice del*

linguaggio (Lacan 1975,127). È un buco, qualcosa che è limite dell'analisi e che chiaramente ha a che fare con il reale.

Possiamo sottolineare ciò che segue. C'è un buco nell'inconscio analogo all'orifizio corporale che è ubicato come la radice del linguaggio e che può essere chiamato ombelico, il nodo dell'impossibile da dire. Metafora corporale, marca irriducibile, cicatrice di un incontro con il desiderio dell'Altro.

È per essere nato da un essere che l'ha desiderato o non desiderato, ma che per questo solo fatto lo situa di una certa maniera nel linguaggio, che un parlêtre si sente escluso della sua propria origine, e l'audacia di Freud in questa occasione, è semplicemente dire che si ha in qualche parte, il segno nel sogno stesso. (Lacan 1975)

Ora: *Di quale reale si tratta, è il reale pulsionale?*

Se Ritter riscatta e sottolinea il *non-riconosciuto* freudiano indicato per l'ombelico del sogno dove si radica il desiderio, se Ritter lo formula in termini di *quello che non può essere detto in nessun modo*, Lacan aggiunge: *è l'impossibile di riconoscere, l'impossibile intanto non cessa di non scriversi*. In questo senso, se il non-riconosciuto è dell'ordine di *quello che non cessa di non scriversi*, e aggiunge Lacan. *Lì non c'è nient'altro da estrarre*, (Lacan 1975,129). Perché quello che è dell'orifizio, al livello del simbolico, lì è annodato, non più come la forma di un orifizio, bensì di una chiusura, una chiusura dove il pensiero si trattiene. Più avanti dice che si tratta di un orifizio, *bouclé*, annodato nel senso di chiusura.

Il terzo ed ultimo punto che Lacan risponde è: *che relazioni ci sono tra questo reale e il desiderio, poiché Freud articola l'ombelico del sogno col desiderio?*

Lacan alla fine del suo insegnamento comincia a parlare di *parlessere*. Dire *parlessere* è un'altra maniera di designare al soggetto dell'inconscio, è a partire del desiderio dell'Altro che il soggetto si situa di una certa maniera nel linguaggio. Lacan dirà che un *parlessere* si sente escluso della sua propria origine, e l'audacia di Freud in questa occasione è dire che si ha in qualche parte il segno nel sogno stesso. Segno di ciò che fu impossibile della rimozione primordiale, punto di dove esce il filo,

ma è un punto chiuso al quale è impossibile accedere. Lacan afferma che lascia segni nel corpo, lo nomina come cicatrice. Posto impossibile per il campo della parola, cioè, della rappresentazione. Non può né dirsi né scriversi. Appare l'ombelico del sogno come indice del limite della scrittura ed allo stesso tempo come la sua condizione. Punto di limite nel quale si articola il desiderio, del quale Freud ci dice che opera come il micelio del fungo.

Lacan aveva già articolato il desiderio all'oggetto, (*a*), affermando che il desiderio trova la sua ragione e la sua consistenza nel linguaggio. Orbene, per la sua funzione di rappresentazione, e non di presentazione, il linguaggio segna l'assenza de *la Cosa*, (*das Ding*). Afferma che questa relazione all'inconscio non c'è nessuna ragione per non concepirla come lo fa Freud: che ha un ombelico. Cioè che ci sono cose che stanno per sempre chiuse nel suo inconscio. Quello che sta per sempre chiuso Lacan lo situa in relazione al sesso e alla morte, lo distingue di quello che ha a che vedere con l'inconscio come tale. Quello che nomina come non *relazione-sessuale* resta legato al reale dell'essere umano, l'inconscio passa ad essere quello che viene a costituire un tentativo di risposta ed in questa risposta si articola il desiderio.

Seguendo questo ragionamento è fattibile pensare che abbiamo almeno due reali, *Unerkante* o *Uverdrängt* a modo dell'orifizio dell'inconscio, e d'altra parte il reale pulsionale con il suo orifizio corporale. L'ombelico del sogno dicevamo che era il nodo che chiude l'impossibile dell'inconscio, cioè la radice del linguaggio. Ora: *che cosa fa le volte dell'ombelico per il reale pulsionale?* Lacan dice di non averlo incontrato e segnala qualcosa del simbolico che si trova rimbalzando ed è *per metafora paragonabile a quello che è della pulsione* (Lacan 1975,129), *e di fronte a quel punto la pulsione stessa si opacizza.*

Allora c'è qualcosa di pulsionale che si concatena nel sogno, qualcosa di altro ordine che può interrompere il sogno che è di un altro registro. Freud e Lacan lo nominano in maniera alternativa: *la pulsione emergente, il traumatico, la visione che angoscia, il reale ultimo*; ma ciò che voglio dire che questo interrompe il sogno e sveglia è fondamentale

quando si prova a *immaginare il simbolo* di un reale pulsionale; vale a dire *quando si pone il discorso simbolico sotto la forma figurativa, che non è altra cosa che sognare.* (Lacan 1954-55, 232). Potremmo dire che il sogno offre un segno immaginario per la *illustrazione visuale* patetica del non-simbolizzato, di nessun modo si tratta della brillantezza fallica che offre il fantasma. E potremmo anche dire, che un immaginario svuotato di splendore fallico, può permettere l'apparizione di immagini di orrore.

Allora, abbiamo due limiti del sogno che limitano due reali distinti, ed in entrambi i casi c'è un fermarsi del discorrere significativo.

Situare il pulsionale nel sintomo è come più facile per il suo legame con il corpo –fondamentalmente con il sintomo isterico– nel sogno non succede lo stesso giacché sembrerebbe che nel sogno si sottrae il corpo. Potremmo pensare che il sogno con il suo desiderio di dormire tenta sottrarre al corpo, quando dico corpo mi riferisco all'organismo pulsionale. Freud diceva che nel sogno c'è un ripiego narcisistico; è dire ripiego sull'immagine del corpo che tenta avvolgere ciò che ha di più reale, la pulsione.

Lacan arrivato a questo punto pone da un lato: *“l'identificazione del soggetto a un sesso su due, è qualcosa che non si fa se non secondariamente e di fortuna”* (Lacan 1975, 130). Risalta così la non-iscrizione della femminilità nell'inconscio e la finzione dell'Edipo come risposta secondaria su quella mancanza. Direi, l'ombelico sessuale dell'inconscio sopra il quale si monta la differenza sessuale edipica. Ma a sua volta risalta che *“la pulsione è qualcosa che lascia completamente aperta la formulazione della relazione di un sesso come tale, e trova che il mistero è che non c'è Altro”* (Lacan 1975, 130). Il reale pulsionale è ciò che impedisce che ci sia una relazione tra i sessi, perché il godimento, il godimento dell'uno, sappiamo, è ciò che impedisce il legame con l'Altro sesso.

Supporre un ombelico dell'analisi, ci fa sapere che arrivati a questo punto non si tratta di rompere la corda, ma neanche di restare fermi di fronte a ciò. È quel che appare quando nel sogno della iniezione di Irma, incontriamo l'intenzione di Freud di mettere una placca in quel luogo.

Freud fece qualcosa con la gola di Irma –visione atroce e angosciante rispetto alla femminilità se ce n'è-, al mettere una formula ferma il sogno in quel luogo del buco che è la radice del linguaggio.

Calderón de la Barca mette questi versi nella bocca del Principe Segismundo: *“Che cos'è la vita? Una frenesia? Che cos'è la vita? Un'illusione, un'ombra, una finzione, e il maggiore bene è piccolo, che la vita tutta è sogno, e i sogni, sogni sono”*. (Calderón de la Barca 1993, 76). Ma occhio a Calderón: le pulsioni sono, ed essendo, testimoniano che il nostro mondo non si riduce a una pura immaginazione.

L'interpretazione di Lacan è semplicemente geniale, espone che *“non c'è altra parola, altra soluzione che la parola”* (Lacan 1954-55, 240), vale a dire, che in quel punto non c'è più niente per tirare la corda.

Nel suo seminario *I non zimbelli errano [Les nons-dupes errent]*, Lacan facendo allusione all'ombelico del sogno dirà: *“tutti inventiamo un trucco per riempire il buco del reale, lì dove non c'è relazione sessuale, quello produce un traumatismo. Ci si inventa. Uno inventa, ovviamente, quel che può.”* (Lacan 1973, 100)

Prendere sul serio la specificità di una psicoanalisi ha come conseguenza non incontrare quel che si cerca all'inizio della stessa. Nel luogo della certezza dell'incontro sperato nella sua fantasia e con il suo sguardo fallico, all'analisi introduce una contingenza, l'incontro con il reale. L'analisi spinge al soggetto a un limite, a uno svuotamento della produzione fantasmatica, fino al fondo di produrre un Atto. Lì dove non spera ci sarà un incontro non con l'Altro bensì con il reale. Ed è nella contingenza dell'atto analitico che il desiderio dell'analista inarticolabile, ha posto per un dire, che modifica il soggetto.

Traduzione: Iris Santana

Rilettura: Diego Mautino

Riferimenti bibliografici

Freud, S., *L'interpretazione dei sogni* [1899], in *Opere*, Vol. III, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.

Lacan, J., *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi* [1954-1955], Einaudi, Torino, 2006.

Lacan, J., *Respuesta de Jacques Lacan a una pregunta de Marcel Ritter*, 26 de Enero de 1975; Strasbourg, en Suplemento de las notas de la escuela Freudiana de Buenos Aires. Noviembre de 1980. Nº 1, 126-135.

Calderón de la Barca, P., RBA Editores, S.A. Barcelona 1993.

Il punto nodale del desiderio

Susan Schwartz

Due momenti nell'insegnamento di Lacan mi offrono la cornice per questo intervento. Il primo si verifica nel *Seminario XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*: il desiderio è “*quel punto nodale per cui la pulsazione dell'inconscio è legata alla realtà sessuale*” (1981, 153; trad. it. pag. 156). Il secondo si trova nel *Seminario XX, Ancora*: “*L'analisi presume che il desiderio sia inscritto sulla base di una contingenza corporea*” (1998, 93). Che cosa ci dicono queste due affermazioni rispetto ai paradossi del desiderio e in che modo possono dare un orientamento all'analista, provvisto del desiderio proprio alla sua funzione?

Questi due seminari cruciali segnano non solo il dirigersi dell'insegnamento di Lacan verso gli effetti – affetti – di reale e la loro implicazione rispetto alla natura dell'interpretazione, ma offrono anche due diverse mappature del soggetto, dalla prima topologia di Moebius dell'8 interno (*huit intérieur*) (1981, 271) ribadita nel *Seminario XI*, all'introduzione del nodo Borromeo (*noeud borroméan*) nel *Seminario XX*, formata da un cerchio semplice e un 8 interno (1998, 136). Entrambe le topologie si centrano sull'oggetto *a*: la prima, in termini di separazione dell'oggetto *a* dall'io ideale dell'identificazione, nella seconda l'oggetto *a* è preso come causa, attraverso cui il soggetto si identifica con il suo desiderio in termini di mancanza. In concomitanza, la nozione di desiderio dell'analista passa da desiderio di “*differenza assoluta*” nel *Seminario XI*, ad un desiderio rappresentato nel discorso dell'analista. Ossia, il desiderio dell'analista ha da sostenere il posto di causa, non di oggetto, del desiderio dell'analizzante, occupandone solo all'occasione il posto del semblante e permettendo all'oggetto *a* di installarvisi (1998, 95).

La concettualizzazione parallela del soggetto e del desiderio dell'analista sono accompagnate da uno spostamento di enfasi dalla nozione di desiderio come desiderio dell'Altro, un desiderio orientato dal

significante, a quella di un desiderio orientato dal reale al di là del linguaggio; un cambiamento che ha delle conseguenze a livello della nostra pratica, in particolare rispetto all'interpretazione. Ovvero, c'è uno spostamento l'enfasi dalla decifrazione delle formazioni dell'inconscio del soggetto, al soggetto come essere parlante, il *parlêtre*, l'essere di un essere di godimento, e del quale non si può parlare e si può solo semi-dire. Come dirà più tardi Lacan, il *parlêtre* è l'inconscio freudiano (2001 [1979], 565).

Il desiderio come punto nodale ha le sue co-ordinate nel simbolico e nell'immaginario del soggetto e nel reale del corpo. Questo annodamento sta a fondamento della struttura paradossale del desiderio del soggetto, un desiderio sempre evanescente "*perché la stessa soddisfazione della domanda gli sottrae il suo oggetto*" (2006 [1958], 532; trad. it. 633). In altre parole, l'essere di godimento è sempre altrove. La metonomia del desiderio come mancanza-ad-essere (*manque à être*) si sposta nella catena significante in accordo con la struttura linguistica dell'inconscio; ma l'oggetto *a* che precipita dal corpo è reale e si interseca con l'inconscio sui bordi delle zone erogene e dunque con il locus della pulsione. Qui vediamo la connessione fra desiderio e domanda, una connessione in sé paradossale, giacché il soggetto causato dalla mancanza tenta così di recuperare la perdita nella ripetizione senza fine del godimento in incontri - sempre contingenti - che sono al servizio solo della ripetizione di quella perdita.

A questo annodamento tra desiderio e godimento, nel *Seminario XI*, Lacan aggiunge la molla immaginaria dell'amore nel transfert: "*Il transfert è un fenomeno essenziale, legato al desiderio come fenomeno nodale dell'essere umano*" (1981, 231; trad. it. 236). È evidente che questo punto anticipa il nodo borromeo con il suo oggetto *a* al centro. Nel 1964 Lacan si sta riferendo al peso della realtà sessuale rappresentata dall'oggetto *a*, che corre al di sotto del discorso analitico, precipitando tra i significanti S_1 e S_2 , e ciò che del significante diviene sapere. Diventa allora chiaro perché, a questo punto del suo insegnamento, il desiderio dell'analista come soggetto-supposto-sapere sia condizionato dal sapere

che nessuno può sfuggire agli effetti di significazione, ma che esiste anche un punto di assoluto non-sapere – l'inconscio –, un punto a cui si attacca il desiderio dell'analista per la risoluzione di ciò che può esser rivelato (1981, 253): la natura di quell'Altro ideale che l'analizzante ha sostenuto con tutto il suo essere.

Il desiderio dell'analista è condizione sia dell'interpretazione a livello della decifrazione che della circoscrizione dell'al di là del senso. Nel *Seminario XI*, Lacan si riferisce al tratto unario come ciò a cui il soggetto “*si aggancia*” (*s'y accroche*) e che può essere costituito solo nel campo del desiderio, e dunque nella relazione con l'Altro (1981, 256). Ma gli effetti del tratto unario sono reali: c'è una perdita di godimento, di cui è conseguenza la ripetizione. In secondo luogo, Lacan mantiene il fatto che il desiderio dell'analista è interpretazione (1981, 176), giacché “*l'effetto dell'interpretazione è isolare nel soggetto, un Kern per dirla con Freud di non-sense*” (Lacan 1981, 250; trad. it. 253, corsivo in originale). Perciò se il desiderio dell'analista è interpretazione, ciò ci indica anche un limite interno all'interpretazione definita come produzione di senso attraverso la decifrazione, ossia la produzione di sapere, l' S_2 , che tocca il suo limite in quel nucleo di non-senso. Il soggetto è colpito [*affected* in inglese, N.d.T] dall' S_1 traumatico al quale è a-soggettato [*assujetti*] come soggetto nel campo dell'Altro, un S_1 che è fuori catena, e che perciò non può essere ridotto a sapere. È da questa “*soggezione*”, da cui deve “*uscirsene*” (*s'en sortir*) (Lacan 1981, 188; trad. it. 191). “*Uscirsene*” implica prendere una nuova posizione in relazione sia al desiderio che al godimento e, potremmo aggiungere, all'amore nel suo rapporto con l'identificazione.

Nel *Seminario XX, Ancora*, Lacan sviluppa i limiti sia dell'amore che del sapere. L'amore di transfert è amore indirizzato all'analista come Altro del sapere, ma la domanda ospita una richiesta di più di essere (1998, 126). Come desiderio in relazione al reale, non un desiderio dell'Altro, il desiderio dell'analista non compensa la mancanza-ad-essere del soggetto, quanto piuttosto mira alla rivelazione dell'essere di godimento del soggetto. È un desiderio che trova orientamento dal non-senso della

lalangue che è costitutiva dell'essere del parlante. La domanda d'amore cifrata come domanda di sapere può costituirsi solo come "*jouis-sens*" [*godi-senso*]: un godimento del senso [*jouissance*], un godere del significato, della parola, che porta alla proliferazione infinita dei sensi interpretati, di fatto un *impasse* al sapere del reale.

In *Ancora* Lacan ribadisce il tema de *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, il fatto cioè che anche se il significante non ha alcuna relazione con il suo effetto di significato, nondimeno comanda, ordina. Questo è il legame concettuale tra discorso e scrittura (1998, 30-36), uno scriversi sul corpo come conseguenza del fatto che il significato non ha a che fare con l'inteso, ma con gli effetti incarnati dei significanti che si sono intesi. Questa scrittura cattura gli effetti del linguaggio nel reale, nei marchi del godimento sul corpo (1998, 86). Lacan, in effetti, mette in connessione quelle due asserzioni cruciali che ho selezionato nei seminari XI and XX, quando osserva nel *Seminario XXII, RSI*: "*L'inconscio è ciò attraverso cui il linguaggio determina il soggetto come essere, ma come essere attraversato da quella metonimia su cui io supporto il desiderio... il soggetto è causato da un oggetto, un oggetto che chiacchera (cause), che può essere rilevato solo nella scrittura*" (Lezione del 21 gennaio, 1975). Il gioco di parole di Lacan con "*causer*" - chiaccherare e causare - ci ricorda che parlare è un godimento in sè stesso, che l'essere parlante si costituisce a partire dal dire dell'Altro (*dire*) a livello del fuori catena della *lalangue*, rispetto a cui il linguaggio può solo tentare di dare un senso. Di fatto il linguaggio è il prodotto di questo tentativo di dar senso. Possiamo trovare un primo riferimento alla marca di ciò che il soggetto intende dietro ai significanti detti dall'Altro in *La direzione della cura e i principi del suo potere*, quando Lacan si riferisce al marchio del ferro del significante sulla spalla del soggetto (2006 [1958], 526; trad. it. 625). Questo marchio identitario è il sintomo.

L'immagine del marchio di ferro illumina l'osservazione di *Ancora* in cui Lacan dice che "*l'analisi presume che il desiderio sia inscritto sulla base di una contingenza corporea*" (1998, 93), di un incontro traumatico con l'Altro che marchi il corpo in un modo singolare. Siamo esseri della

contingenza, dell'incontro. Nell'esperienza analitica è ciò che cessa di non sciversi (*ce qui cesse de ne pas s'écrire*). Ciò che può produrre la contingenza è solo l' S_1 , il significante di un godimento "idiotà" (1998, 94). Il necessario è il fallo, ciò che non cessa di sciversi (*ce qui ne cesse pas de s'écrire*). In ogni caso, nella logica di Lacan dell'inconscio, ciò che cessa di non sciversi è in realtà il fallo, il fallo come punto estremo di causa del desiderio, ossia come significante senza significato. È l' S_1 fuori catena, l'Uno fallico del godimento singolare del soggetto. Dunque, è solo una contingenza se il fallo cessi di non sciversi (1998, 94), è la contingenza dell'incontro con l'impossibile a sciversi del rapporto sessuale. Anche ciò che non cessa di non sciversi (*ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire*) è sottoposto alla regola dell'incontro.

L'elaborazione di Lacan nel *Seminario Ancora* di un simbolico, che si dirige al reale rivela, la vera struttura dell'oggetto *a* come semblante della possibilità di colmare la mancanza del soggetto; in altre parole l'oggetto *a* in quanto supporto dell'essere. In ogni caso, scambiare l'oggetto *a* per qualcosa che esiste davvero altro non è se non incontrare il fallimento, giacché non si può sostenere in un approccio al reale. Dunque va fatta una distinzione assoluta a livello dell'oggetto tra immaginario e reale, e di qui rispetto alla nozione di semblante sulla quale è basato il fantasma. È questo ad esser decisivo nella concettualizzazione della *a* in relazione al desiderio dell'analista, ossia alla sua funzione nel discorso analitico. L'analista non è il supporto di una sembianza, e neppure è un semblante lui/lei stesso/a. Tuttavia, dice Lacan, può succedere che l'analista talvolta occupi quel posto e acconsenta a che l'oggetto vi si installi. È proprio mettendo l'oggetto *a* nel posto del semblante che l'analista può fare il suo lavoro di "*investigare lo statuto della verità come sapere*" (1998, 95).

Il limite alla significazione è stabilito ai bordi del vuoto, del reale attorno a cui il soggetto è strutturato, e da questo ne consegue che il desiderio dell'analista in quanto desiderio che si scopra ciò che può esser saputo, ciò che può e ciò che non può esser portato nel linguaggio, è necessariamente orientato da questo reale. Un mutamento nell'economia

del soggetto richiede un atto analitico, definito come tale dal suo effetto di riscrittura nel soggetto di qualcosa nel reale del sintomo, una riscrittura che consente un cambiamento a livello della sofferenza del soggetto.

La definizione di desiderio dell'analista come desiderio in relazione al reale del non-tutto, del non-sapere, non-senso, semi-dire della verità, evoca la natura paradossale della situazione analitica: l'analizzante che vorrebbe più significato, più senso, per comprendere come mai soffre, dovrà, in un processo di destituzione soggettiva, abbandonare il fantasma che ha sostenuto il suo desiderio e indentificarsi con la sua causa in relazione ad un punto di vuoto indicibile. Il desiderio dell'analista si manifesta nel dis-essere (*désêtre*), nella caduta dal posto di semblante del soggetto-supposto-sapere, per rivelare il reale come causa, ossia è l'oggetto *a* a determinare l'urgenza dell'atto analitico. Un tale desiderio può essere effetto solo di un'esperienza di analisi che ha prodotto un cambiamento nell'economia soggettiva dello stesso analista (1995, 8), un desiderio inediti (*inédit*), come dice Lacan. Nel 1976, alla fine della "Prefazione all'edizione inglese" del *Seminario XI*, Lacan si riferisce al suo dovere di fare il paio con i casi d'urgenza su cui è al lavoro. (*faire avec eux la paire*) (1981, ix). Possiamo leggere questa frase attraverso il punto di *Ancora* in cui, in riferimento al tempo logico, parla del posto del desiderio in termini di oggetto *a* che avvia la funzione della fretta (1998, 49). Di fatto, il desiderio è movimento, e tempo e desiderio sono strettamente legati alla contingenza dell'incontro.

Nell'ultimo capitolo de *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Lacan parla del *sine qua non* dell'operazione analitica: instaurare una divaricazione tra l'ideale dell'io dell'identificazione e l'oggetto *a*. In altre parole il posto dell'analista non è quello di oggetto di identificazione, ma di oggetto in quanto causa di desiderio. La *déception* del transfert è consentire la domanda d'amore indirizzata all'analista, che vela la pulsione. È compito dell'analista rimandare la domanda all'identificazione di modo che sia il desiderio, che procede contro l'identificazione, a produrre nel soggetto l'esperienza di separazione e quindi render presente la pulsione. In questo modo l'oggetto *a*, attorno a

cui gira la pulsione, si separa dall'io dell'identificazione e rivela la struttura del fantasma che supporta il desiderio del soggetto (1981, 273). Dunque l'analista deve cadere, perché la sua funzione si realizzi. La topologia borromea dell'essere parlante, *parlêtre*, essere di godimento, raffina ulteriormente il concetto di desiderio dell'analista – rispetto a come era concepito in *l'Etica della psicoanalisi* –, attraverso l'impossibile: orientarsi cioè al reale, a ciò che non cessa di non scriversi – il rapporto sessuale – e che quindi è incompatibile al linguaggio. Quando Lacan introduce il nodo borromeo nel Seminario *Ancora*, lo situa rispetto a questa formula: ti chiedo di rifiutare ciò che ti offro, perché non è questo (1998, 126), giacché “questo” è l'oggetto *a* che per definizione è senza esistenza e, quindi, senza promessa di soddisfazione del godimento. È questo il livello in cui il desiderio dell'analista funziona nella sua relazione impossibile a \$, un desiderio che mira alla produzione dell' S_1 che ordina il godimento del soggetto, e che consegue a che ciò che può esser conosciuto nel luogo della verità, a partire dal fatto che la verità si può dire solo a metà. Questo è il livello del desiderio come punto nodale, desiderio che è garantito solo dall'annodamento tra Simbolico, Immaginario e Reale.

Traduzione di Annalisa Bucciol

Riferimenti bibliografici

LACAN, J. (1962- 1963) *The Seminar of Jacques Lacan, Book X, Anxiety*. Trans. C. Gallagher. Unpublished manuscript.

LACAN, J. (1981) *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI, The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Trans. A. Sheridan. New York and London, W.W. Norton & Company. Trad. it *Il Seminario, Libro XI: I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Einaudi Torino 1979

LACAN, J. (1992) *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII, The Ethics of Psychoanalysis 1959-60*. Trans. D. Potter. London, Routledge.

LACAN, J. (1995) *Proposition of 9 October 1967 on the Psychoanalyst of the School*. Trans. R. Grigg, *Analysis* 6.

LACAN, J. (1998) *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge, Encore 1972-1973*. Trans. B. Fink. New York and London, W.W. Norton & Company.

LACAN, J. (2001 [1979]) *Joyce le Symptôme. Autres écrits*. Paris, Seuil.

LACAN, J. (2006 [1958]) *The Direction of the Treatment and the Principles of Its Power. Écrits: The First Complete Edition in English*. Trans. B. Fink. New York and London, W.W. Norton & Company. Trad. it. *La direzione della cura e i principi del suo potere* in *Scritti*, Einaudi Torino, 1974

IL DESIDERIO E IL PIACERE

Il sintomo interprete...

Sidi ASKOFARÉ

Questo titolo indica una tesi, ma una tesi incompleta e forse incompletabile perché, proprio nel formularla, *in petto*, ne ho misurato il paradosso... Piuttosto che enunciarla, dunque, la tratterò a partire dal suo rovescio.

La cosa che si ammette e si riconosce nel nostro campo, è che il sintomo si interpreta. E non solo che lo si interpreta ma che ci si aspetta da questa interpretazione che il sintomo diminuisca, se non addirittura che cessi, che scompaia... Cosa c'è di più ammissibile in effetti, se si resta nel solco di Freud e del primo Lacan?

Lacan non ha smesso di compitare, sulla base dei “*modi di formazione dei sintomi*” e del “*senso dei sintomi*” di Freud, ciò che lui stesso ha promosso come metafora del sintomo.

“*Anche se io m.y.m.u.p.t. (m’y suis mis un peu tard) mi ci sono messo un po’ tardi*”, come annunciava ironicamente Lacan alla fine della sua conferenza del 9 maggio 1957, mi tornano alla mente le righe, quasi alla fine del testo, di “*L’istanza della lettera nell’inconscio o la ragione dopo Freud*”: “*(...) se il sintomo è una metafora, dire ciò non è una metafora, non più che dire che il desiderio dell’uomo è una metonimia. Giacchè il sintomo è una metafora, si voglia o no dirselo, così come il desiderio è una metonimia, anche se l’uomo se ne ride.*”¹

La coppia, divenuta un classico per noi, da Jakobson tramite Lacan, della metafora e della metonimia, si trova dunque qui raddoppiata da un altro binario, quello del sintomo e del desiderio.

Delle numerose e difficili domande che pone, oggi tratterei solo queste:

Che legame tra il sintomo come metafora e il desiderio come metonimia della mancanza ad essere?

¹ J.Lacan, *L’istanza della lettera nell’inconscio o la ragione dopo Freud*, *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, p. 523.

Che cosa cambia in questa articolazione la funzione borromea del *symptôme* e l'invenzione del *sinthome*?

1. Nel 1958, nel suo seminario del 16 aprile, Lacan esaminerà in modo molto esplicito la questione del rapporto del *symptôme* con il desiderio. Pertanto, per il fatto che la scoperta freudiana, al suo esordio, ha posto l'accento sul desiderio, egli asserisce che:

*“Ciò che Freud essenzialmente scopre, ciò che apprende nei sintomi quali che siano, che si tratti di sintomi patologici o che si tratti di ciò che egli interpreta in quello che si presentava fino allora come più o meno riducibile alla vita normale, e cioè il sogno per esempio, è sempre un desiderio”.*²

Sogno e sintomo, si considerano quindi due formazioni cosiddette classiche dell'inconscio e di cui Lacan stabilisce qui ciò che le unisce e ciò che le separa rispetto alla funzione del desiderio. Il sogno, ci ricorda, non si limita a parlarci del desiderio, ma ci parla – e questo è proprio al cuore della *Traumdeutung* – di realizzazione di desiderio (cioè della sua enunciazione), che è detta anche la sua soddisfazione.

Il paradosso, appena sottolineato da Lacan, sta nel fatto che c'è anche soddisfazione, tanto da porre un interrogativo quando Freud parla del sintomo, o comunque di qualcosa che assomiglia ad una soddisfazione – un godimento, diremo noi oggi – quand'anche c'è *“una soddisfazione il cui carattere problematico è molto marcato, dato che si tratta di una soddisfazione al rovescio”*³.

Lacan ne conclude che il desiderio, ciò che egli chiama desiderio, è *“legato a qualcosa che è la sua apparenza e, per dire il termine, la sua maschera.”*⁴

Ed è dunque, aldilà di questa maschera, che si tratta di afferrare il desiderio, sempre sfuggente. A questo si votano, nell'esperienza, la decifrazione e l'interpretazione.

Si mette così in luce il rapporto tra *senso* e *desiderio*, dato che questo desiderio noi tentiamo di concepirlo a partire dalla sua nescienza,

² J.Lacan, *Il seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio*, Einaudi, Torino 2004, p. 328.

³ *Ibid.*, p. 329.

⁴ *Ibid.*, p. 329.

dal suo statuto inconscio. Lacan arriverà a dire, a proposito del senso, che non è “*altro se non un indebolimento*” del termine di desiderio che, invece, “*dà tutta la sua portata a ciò che si incontra in questo suo primo cogliere l’esperienza analitica*”⁵.

In fondo, tutto lo sforzo di Lacan consisterà nel mettere in evidenza che il carattere problematico, il carattere paradossale del desiderio, nell’esperienza psicoanalitica, si attesta nel sintomo. E la clinica più classica dell’isteria, l’osservazione di Elisabeth Von R., è sufficiente a dimostrarlo. Si tratta di quel dolore sulla parte superiore della coscia – sinistra e destra – che Freud metterà in relazione sia con la lunga permanenza della paziente presso il padre malato sia con l’evidenza, mentre lo curava, del desiderio che la legava ad uno dei suoi amici d’infanzia che lei sperava di sposare. L’analisi illumina un elemento che sovradetermina la situazione, cioè le relazioni di Elisabeth con i mariti delle sue due sorelle. Ella detestava l’uno e provava un sentimento più che tenero per l’altro. Il sintomo del dolore alla gamba sarebbe precipitato attorno ad un certo numero di incontri e di pensieri relativi alle relazioni tra questo cognato, apprezzato, persino bramato, e una delle sorelle più giovani.

Secondo Lacan, si tratta principalmente, in questo caso, dell’interesse che il soggetto prende in una situazione di desiderio:

“C’è una situazione di desiderio, e il soggetto si interessa a essa. Ma ora che sappiamo che cos’è un’isterica, non possiamo neanche aggiungere – da qualunque lato vi si interessi – Sarebbe in effetti già implicare che vi si interessi da un lato o da un altro – che si interessa al cognato dal punto di vista della sorella o alla sorella dal punto di vista del cognato. L’identificazione dell’isterica può perfettamente sussistere in modo correlativo in varie direzioni. Qui è doppia. Diciamo che il soggetto si interessa, che è implicato nella situazione di desiderio, ed è questo a essere essenzialmente rappresentato da un sintomo, cosa che riporta qui la nozione di maschera. La nozione di maschera vuole esprimere che il desiderio si presenta sotto una forma ambigua, che non ci permette di orientare il soggetto in rapporto a tale o talaltro oggetto della situazione. L’interesse del soggetto è per la situazione come tale, cioè per la relazione di desiderio. È precisamente questo a essere espresso

⁵ Ibid., p. 332.

dal sintomo che si manifesta, ed è ciò che io chiamo l'elemento di maschera del sintomo."⁶

Tutta questa citazione, per dire che cosa? Che proprio fin dagli inizi del suo insegnamento, Lacan ha intuito il legame tra il desiderio e il sintomo. E il legame è molto più sottile di quanto uno schema meccanico e banale potrebbe lasciar credere. Infatti, una delle questioni che affronta ogni analista, è *"quella del legame del desiderio, che resta un punto interrogativo, una x, un enigma, con il sintomo di cui si riveste, cioè con la maschera."*⁷

Per questo motivo, in modo veramente paradossale, conviene considerare, con Lacan, che *"il sintomo va dunque nel senso del riconoscimento del desiderio"*⁸, quand'anche questo riconoscimento si presenta in una forma chiusa all'altro. Detto altrimenti, *"riconoscimento del desiderio dunque, ma riconoscimento da parte di nessuno."*⁹ Da cui, necessariamente, si mobilita l'altra sua faccia: non riconoscimento del desiderio ma desiderio di riconoscimento che richiede, fonda e legittima l'intervento dell'analista, il significante in più dell'interpretazione, in quanto questo desiderio è un desiderio inconscio, un desiderio rimosso.

2. Vengo al mio secondo sviluppo, motivato da quanto segue. Anche se io non mi includo tra coloro che potrebbero considerare il desiderio un concetto sgradevolmente tiepido e leggermente superato, una specie di camomilla accanto all'armagnac del godimento, è giocoforza constatare che le occorrenze, nei detti e negli scritti di Lacan, non cessano di declinare e di rarefarsi via via che egli avanza nel suo ultimo insegnamento, soprattutto dal momento della sua generalizzazione del metodo borromeo per ripensare l'esperienza analitica.

La mia seconda domanda potrebbe quindi essere così formulata: quali le ragioni di questo declino?

⁶ Ibid., p. 326.

⁷ Ibid., p. 335.

⁸ Ibid., p. 336.

⁹ Ibid., p. 336.

La più semplice, ma anche la più discutibile, sarebbe quella di considerare che la spanna della categoria del godimento (*jouissance*) è tale – vi includo, certamente, quelle che chiamerei le nozioni derivate: più di godere (*plus-de-jouir*), godimento Altro (*jouissance Autre*), Godimento dell'Altro (*Jouissance de l'Autre*), godi-senso (*Jouis-sens*), senso goduto (*sens joui*), etc. – che finisce per cancellare, tendenzialmente, la nozione di desiderio dal lessico di Lacan.

Quindi, è fondato porsi la domanda: dove è finito, dunque, il desiderio?

Io faccio l'ipotesi che, nell'ultimo insegnamento di Lacan, principalmente, se non perfino esclusivamente, il sintomo lo sostituisce, gli dà il cambio. E questo, non solo a motivo di quanto si può constatare, cioè che al declino progressivo dell'uno corrisponde il carattere sempre più centrale dell'altro. La ragione, mi sembra, è un'altra. Attiene essenzialmente al fatto che l'operazione dell' "ultimo Lacan" è sia una messa in opera e una generalizzazione del metodo borromeo – secondo l'eccellente e pertinente formula di Michel Bousseyroux – che quello che si potrebbe chiamare il primato del sintomo sul fantasma, cioè il privilegio, in psicoanalisi, della relazione col sintomo sulla relazione col fantasma. Difficile del resto rendere conto del passaggio, in Lacan, dalla traversata del fantasma all'identificazione al sintomo come "criterium" della fine dell'analisi, senza tenere conto di questa opzione.

In effetti, il sintomo non saprebbe ridursi alla maschera del desiderio che ho richiamato sopra. Per convincersene, basta sottolineare che la cosa sorprendente nella sovversione dell'ultimo insegnamento di Lacan, è il fatto che egli ricapitola, ritratta e rimette a nuovo tutto quello che aveva elaborato precedentemente sul sintomo nel suo rapporto col desiderio: complesso di castrazione, metafora paterna e significazione fallica, significato del grande Altro, riconoscimento del desiderio e desiderio di riconoscimento.

Ma ciò che, secondo me, costituisce il picco di questa elaborazione – e che, di conseguenza, conduce a concepire il sintomo non come una interpretazione del desiderio, secondo la mia prima intuizione, ma, in

quanto “*evento di corpo*”, come la sua incarnazione -, è il fatto che il sintomo è, anzitutto e prima di tutto, una difesa contro il godimento - che non contraddice al fatto che, con il fantasma, è esso stesso godimento in pericolo di essere svalorizzato -, e, più radicalmente, il rifiuto fondamentale di un soggetto di essere goduto dall’Altro, in quanto il sintomo è, per parodiare Lacan-Duras, “*la diga contro il Pacifico*” del godimento dell’Altro.

Questo valore del sintomo congiunge, si vede, una delle più antiche definizioni del desiderio in Lacan - “*(...) il desiderio è una difesa, difesa dall’oltrepassare un limite nel godimento*”¹⁰, il riferimento alla funzione di separazione e di annodamento del padre e il “tutto ma non questo” che sottrae il soggetto al tutto fallico.

Concludo.

Si può trovare figura più radicale, più efficiente, più paradossale e nello stesso tempo meno disincarnata del desiderio?

Traduzione: Silvana Perich

¹⁰ J.Lacan, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell’inconscio freudiano*, Scritti, Einaudi, Torino 1974, p. 828

Non c'è desiderio senza godimento

Beatriz Elena Maya R

«Il soggetto non soddisfa semplicemente un desiderio, gode di desiderare, questa è una dimensione essenziale del suo godimento»¹

Il *Seminario V* ci avverte della stretta relazione tra desiderio e godimento. Così un enigma estratto dal *Seminario XXI*, dove Lacan definisce il principio di piacere come godere il meno possibile, formula ispirata a Freud dagli epicurei, porta criptata l'impossibilità di smettere godere.² Da «*Dei due principi dell'accadere psichico*» a «*Al di là del principio di piacere*», un grande avanzamento introduce la ripetizione e una correzione di Freud al principio che fonda ciò che è umano.

Lacan si muove tra la separazione e l'avvicinamento del desiderio e del godimento. Nel *Seminario IX* definisce il desiderio sulla base della ripetizione del tratto unario attraverso la domanda,³ con la topologia che differenzia il vuoto della domanda dal non buco del desiderio. Ma, la ripetizione che fonda il desiderio, ugualmente, fonda anche il godimento, posto che si tratta di ripetere il tratto.

È nel *Seminario XVI* dove questo si chiarisce. Qui, Lacan chiama «*evento Freud*» una concezione del piacere diversa da quella sostenuta dalla filosofia; concezione articolata da Freud con il concatenamento significativo che consente ritrovare una percezione identica alla prima, per via della ripetizione, raggiunta solo da ciò che, ai suoi tempi, chiamò allucinazione, parola che colpisce Lacan, perché tenta di «*accentuare specialmente il paradosso del funzionamento del sistema articolato sul*

¹ J. Lacan, *Il seminario, Libro V, Le formazioni dell'inconscio*, Einaudi, 2004, p. 323.

² J. Lacan, *Il seminario, Libro XXI, Les non dupes errent*. Letteralmente *I non zimbelli errano*, inedito in italiano. Lezione del 20 novembre 1973: «...proprio quella formidabile divergenza che c'è tra la nozione di piacere, così come commentata da Freud stesso secondo la tradizione antica, sola scappatoia della saggezza epicurea, ciò che voleva dire godere il meno possibile, perché è questo che ci rovina [emmerde], il godimento!» [NdT]

³ J. Lacan, *Il seminario IX, L'identificazione*, inedito. Lezione del 9 maggio 1962.

principio di piacere»⁴. L'«evento Freud» scopre la realtà come dipendente dal concatenamento significativo che è l'interpretazione selvaggia del sogno, che precede quella «ragionata», «frase ricostituita» che lascia vedere il punto di mancanza, non del senso, ma di ciò che va male nel sogno e che non è altro che il desiderio.⁵ In tutto ciò c'è una «logica minimale» che Lacan chiama differenza e ripetizione⁶, introducendo il paradosso del desiderio rispetto al godimento.

Siamo abituati a pensare al godimento come eccesso, a partire da ciò che Lacan ci ha insegnato nel *Seminario VII*, con il godimento della trasgressione. Questo seminario XVI ha introdotto la nozione di *plusgodere* in omologia con il plusvalore di Marx, che permette di intenderlo come ciò che risponde a una perdita introdotta dal discorso. Questa perdita è proprio quello che permette di cogliere il godimento, poiché, secondo Lacan, non è una trasgressione degli organi regolatori, il godimento «rovinoso» si coglie nell'entropia che si produce nella ripetizione inaugurata dal discorso, perdita che produce la spinta dialettica del movimento del desiderio.

Per questo la produzione dell'oggetto *a* come mancanza prende corpo da un godimento da recuperare⁷ in maniera diversa, diventando oggetto di desiderio. Da causa vuota, passa a qualcosa che si pone davanti, *plusgodere* che fa parte della formula fantasmatica.

Un passo ancora, nel *Seminario XVII*, chiarisce la nozione di compulsione nella ripetizione freudiana. Lacan è prodigo di spiegazioni su ciò che la fonda: il tratto unario. L'impiego della nozione è nuova in Lacan poiché lo situa come la forma più semplice del marchio, l'origine del significante, S_1 , il principio della catena e dell'apparato di discorso, che ha colpito il corpo del soggetto lasciando un segno di godimento, marchio voluttuoso, e una perdita, che possiamo scrivere *a*, come evocazione dell'essere del soggetto perso per sempre; marca che lo

⁴ J. Lacan, *Il seminario*, Libro XVI, *Da un altro all'Altro*, inedito, Lezione del 26 febbraio 1969.

⁵ *Ibidem*

⁶ *Ibidem*

⁷ J. Lacan, *Il Seminario*, Libro XVII, *Il rovescio della psicoanalisi*, Einaudi, Torino, 2001.

dispone alla ricerca incessante e alla ripetizione come ciò che non cessa di scriversi, mettendo in gioco la dialettica del godimento tra un ritorno e una perdita, un'entropia per sostenere il principio di piacere, creando un paradosso, posto che la ripetizione non è altro che ritorno del godimento.⁸ In questa maniera il godimento sorge rovinato dal principio di piacere, quello che darebbe garanzia alla permanenza del desiderio, ma non senza il godimento stesso.

Dunque, il desiderio si articola al godimento perché è il rimpiazzo della perdita, dell'entropia, ma si situa anche come in ricerca, in un movimento che implica ripetizione, assicurando così il suo legame indissolubile con il godimento. Detto altrimenti: tutta questa dinamica del godimento introduce, al suo interno, il desiderio supportato dal fantasma, mediazione tra il desiderio e il godimento, perché sostiene il desiderio ma trasporta godimento per ciò che la ricerca ripetuta comporta. È quindi il fantasma la funzione che *accentua*⁹ la relazione tra il godimento e il desiderio. Così, non possiamo pensare a una separazione che sarebbe ideale tra il desiderio e il godimento, ma piuttosto li possiamo pensare articolati, in modo tale che il godimento è condizione per il desiderio.

Se si pensa l'esperienza analitica come un trattamento del godimento che conduce al Desiderio dell'analista, possiamo interrogarci sulla fine analisi. Il *Seminario XIX* fa un viraggio nelle relazioni che stiamo articolando. Osservando i posti del discorso in questo seminario, nel posto dell'Altro Lacan mette il godimento e nel posto della produzione, il *plusgodere*, che nel discorso analitico appare come S_1 , da cui sorgono varie domande, cioè: Se abbiamo parlato del *plusgodere* come a , perché appare nel discorso analitico come S_1 ? Quale relazione ci sarebbe tra il *plusgodere*, S_1 e a , quando c'è un vettore che li articola nel discorso?

Proprio il passo che Lacan offre riguardo all'Uno tra il tratto unario e l'Uniano potrebbe spiegarlo. Lacan li differenzia lasciando il tratto unario come l'Uno della ripetizione e l'Uniano come l'Uno che si produce nell'analisi, è per questo che l'Uniano evoca il godimento al di là della

⁸ *Ibidem*

⁹ *Ibidem*

ripetizione, però non distaccato dal significante; è significante ma con una qualità, non fa catena, è l'Uno solo, la differenza assoluta. Potremmo pensarlo come la lettera che da conto di un reale.

Così l'S₁ Uniano è quello che si produce dall'esperienza analitica, con il che si risolve il rapporto con la verità¹⁰ punto limite e ultimo dell'esperienza, come dice Lacan: «*L'esperienza analitica incontra qui il proprio termine, giacché tutto quello che essa può produrre, secondo il mio gramma, è S1*»¹¹. Lo chiama anche significante del godimento. Ma essendo questo del godimento, come differenziarlo dall'S1 della ripetizione che comporta anche godimento? Potremmo supporre che il tratto unario, che viene dall'Altro, inaugura il soggetto della ripetizione e del godimento tramite l'alienazione, ma che l'Uniano è prodotto del soggetto, disalienato dall'Altro, anche se contando con questo. D'altro lato, non è il godimento dell'entropia che si cerca di recuperare, è il godimento che, paradossalmente, mostra o dà a sapere la ripetizione di una ricerca inutile perché si costituisce nel sapere di una mancanza di cui l'analizzante rimane avvertito.

A partire dalla produzione dell'S1 della fine, l'analista così prodotto può occupare la posizione d'oggetto a ¹², vale a dire l'Uniano segnala lo scarto della struttura che Lacan scrive a , alla stessa maniera che in logica l'Uno segna lo zero, è così che leggo il vettore che va da S1 ad a del discorso analitico. L'S1 prodotto alla fine sarebbe indice del reale, senza nominarlo, lo indica, come la lettera che annoda sapere e godimento. Scrittura di un desiderio nuovo, il desiderio dell'analista forma di sapere fare con il sintomo, effetto della depurazione significante e della creazione alla fine. Potremmo dire che l'analista è causa per altri, ma egli è causato da un sapere della mancanza, scritto S1.

L'espressione «*desiderio puro*» trova il suo posto in rapporto allo star netto del godimento, forse è l'ideale atteso dall'esperienza analitica, ma ciò che il nostro percorso permette dedurre è che si tratta di una delle

¹⁰ J. Lacan, *Il Seminario Libro XX, Ancora*, Einaudi, Torino, 2011, p. 86.

¹¹ *Ibidem*, p. 89-90.

¹² J. Lacan, *Il Seminario Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, Einaudi, Torino, 2001, p. 46.

forme dell'impossibile. Il seminario XI porta questa espressione alludendo al desiderio dell'analista la cui «*non purezza*» sarebbe determinata dalla differenza assoluta, quella che fa la singolarità che Lacan più avanti chiamerà l'Uniano, nome di godimento, lettera di godimento.

Così l'Uniano introdurrebbe una nuova identificazione che potremmo chiamare reale. Un'elezione rinnovata del finale che rende conto della lingua con cui il linguaggio ha elucubrato un sapere inconscio. Forse è la maniera di rispondere alla domanda di Lacan ne «*La terza*»: Come può *lalingua* precipitarsi nella lettera?¹³ Tramite l'Uniano, dell'S1 prodotto o creato, che dice solo: C'è!

Un significante con il quale si possa «*toccare*» un lembo di reale¹⁴ che per essere un'invenzione è *sinthomo*, se seguiamo Lacan nel *Seminario XXIII*¹⁵, ciò che mi suggerisce che del reale si può fare solo una mostrazione¹⁶, non una dimostrazione perché impossibile e che detta mostrazione si fa con un nuovo annodamento alla fine che implica la solidarietà dei tre registri, condizione necessaria affinché ci sia *parlessere* [*parlêtre*] o soggetto parlato.

Arriviamo al seminario XXIV in cui Lacan ci dice:

«Un significante nuovo, quello che non avrebbe alcuna specie di senso, esso forse sarebbe quello che ci aprirebbe a ciò che, tra i miei non zimbelli [patauds], io chiamo il Reale. Perché non cercare di formulare un significante che, contrariamente all'uso che se ne fa abitualmente, avrebbe un effetto?»¹⁷

Il mio titolo: «*Non c'è desiderio senza godimento*» si conferma tramite il finale dell'analisi, in cui il desiderio dell'analista non è senza un resto di godimento.

Traduzione: Sandra Amaya Melgar

Rilettura: Gaetano Tancredi, Diego Mautino

¹³ J. Lacan, «*La Terza*», in *La psicoanalisi*, Astrolabio, n. 12, p. 28: «...il problema è come possa lalingua precipitare nella lettera.» [NdT]

¹⁴ J. Lacan, *Il Seminario, Libro XXIII, Il sinthomo*, Astrolabio 2006, p. 119: «Come ho già detto poc'anzi, possiamo toccare solo lembi di reale.»

¹⁵ *Ibidem*, p. 130: «... ridurre ogni invenzione al sinthomo».

¹⁶ J. Lacan, *Il Seminario, Libro XXIV, L'insu...*, inedito. Lezione del 26 febbraio 1977.

¹⁷ *Ibidem*, Lezione del 17 maggio 1977.

Nuovi involucri, vecchi desideri

Vera Pollo

È ben nota l'espressione di Lacan "*gli involucri (enveloppes) formali del sintomo*", da lui forgiata in uno dei suoi riferimenti a Aimée (Marguerite), alla quale ringrazia anche per averlo portato fino a Freud, con la sua poesia. L'idea che i sintomi s'indossano come gli abiti di ogni epoca appare prima in Freud, nel suo articolo «*Una nevrosi demoniaca nel secolo decimosettimo*». Egli si esprime così:

"Non dobbiamo stupirci nello scoprire che, mentre le nevrosi dei nostri poco psicologici giorni d'oggi assumano un aspetto ipocondriaco e appaiano mascherate come malattie organiche, le nevrosi d'altri tempi si presentano sotto vesti demoniache."
(Freud, 1923[1922]/1976, p. 91)

Ancora giovane e di formazione psichiatrica, Lacan ha percepito che il sintomo psicotico di Aimée - Marguerite Anzieu - si rovesciava, volgeva [reversione] in effetti di creazione. Ma cosa voleva che dire lui con l'espressione "*il sintomo si rovesciava?*" Se Marguerite si procurava una diagnosi di "*paranoia*", Lacan ha innovato nella classificazione psichiatrica dell'epoca con la sua proposta di una "*paranoia di autopunizione*", mentre, ricoverata nel manicomio, lei riceveva da se stessa la proibizione, la punizione di non poter stare con il figlio. Tuttavia, intendiamo che "*la reversione*" alla quale Lacan si riferiva, parlava del rovescio delle idee persecutorie nelle quali consisteva il sintomo paranoico: idee romantiche esprimendo un lirismo quasi infantile. Forse la grande prova di questa reversione, ossia, dell'esistenza di una banda di *moebius*, si trovi proprio nella possibilità di ritorno al lato destro, cioè, ad una remissione della sua intuizione delirante originale: "*loro uccideranno mio figlio.*"

Ancora riguardo al sintomo, è opportuno ricordare che, nella lezione del 19 aprile del 1977, Lacan ha forgiato l'espressione "*varietà del sintomo*" [*la variété du symptôme*], condensando i termini 'varietà' e 'verità', e accentuando in questo modo che la dimensione della verità, così come la significazione di un desiderio è talmente variabile quanto un

oggetto della pulsione. Ma la questione che vogliamo porre, in questo momento, si riferisce innanzitutto al termine “*involucri*”. Sarà che possiamo parlare di “*involucri del desiderio*” nello stesso modo in cui parliamo di “*involucri del sintomo*”?

Colette Soler viene insistendo da un po' di tempo sulla necessità di distinguere fra il desiderio al singolare, cioè, il desiderio in quanto causa, e i desideri al plurale, per i quali, non per caso, Freud e Lacan utilizzarono lo stesso termine, designandogli come “*resti*”. Freud si ha dapprima riferito ai “*resti diurni*” che risvegliano l'inconscio e lo mettono a lavorare durante il sonno. Resti di desideri insoddisfatti durante la vigilia causano il risveglio di tratti più antichi, ricordi mnesici non necessariamente piacevoli.

Ancora nella decade del 1950, Lacan ha menzionato prima il “*resto*” d'apprensione non-tutta della necessità nello sfilare dei significanti, suggerendo che quello che ritorna in forma di desiderio trova nei sogni la via reggia del inconscio, poiché, se il sogno è metafora del desiderio, il desiderio è metonimia della *mancanza-a-essere* del soggetto. Ci sono dei desideri che si realizzano paradossalmente nell'irrealizzazione del sogno. Trattasi, dunque, di oggetti proposti al desiderio o semplicemente “*oggetti del desiderio*”, da distinguere dall'«*oggetto causa del desiderio*», considerando che quelli rappresentano soprattutto un tentativo di sostituire l'indicibile con il nominabile e numerabile.

Un frammento clinico

Fabiola, una donna di circa trenta anni, sposata e madre di due figli, viene in analisi perché desidera, ma non vuole, realizzarsi come cantante di musica popolare. La più piccola di quattro fratelli molto più grandi di lei, afferma che il ricordo più forte che conserva fin dall'infanzia erano i fine di settimana “*musicali*”, dal momento in cui il padre è andato in pensione e incominciò a dedicarsi alla chitarra. Egli invitava gli amici e la casa era sempre piena, fino a quando i genitori si separarono, quando lei aveva tredici anni d'età. Lei non si è però data per vinta, incominciò a prendere lezioni di canto e di impostazione della voce. Adolescente, canta

in un gruppo di MPB (Musica Popolare Brasileira). Da adulta, ha deciso di fare carriera da solista, ha continuato le lezioni di canto ed incominciò a presentarsi sporadicamente nei teatri e locali notturni. Ciononostante, si lamenta perché mai nessuno le avrebbe detto l'unica frase che veramente desiderava sentire: "*Che bella voce hai!*"

Nel decorrere del suo processo di analisi, relata prima la voce, o meglio, le voci, che sono scomparse nella sua infanzia. Lei aveva soltanto cinque anni, quando un suo fratello di sedici anni è morto annegato in mare e sua madre ha dovuto essere ricoverata in una clinica di riposo dove è rimasta per due mesi. Dei tredici anni fino alla data del suo matrimonio, poco più che ventenne, abitava con la madre. In casa sua, c'erano soltanto loro due, poiché sua sorella, maggiore, e i due fratelli, erano già sposati e abitavano altrove.

Le lezioni di canto, le prove e le attività affini erano i granelli che la permettevano di allontanar-si da una madre malinconica e che la richiedeva insistentemente. Nel frattempo, i giorni prima di ogni spettacolo, Fabiola era sempre raffreddata e con mal di gola. Sul palcoscenico, la sua inibizione era frequentemente censurata. Dietro il godimento nocivo del sintomo, c'era la voce del padre a censurarla: "*Chi non è ricco, deve cantare per piacere, mai per professione.*"

Prigioniera nella sua domanda d'amore, faceva amicizia con musicisti famosi, tornandosi amante di due di loro, in diverse occasioni. Nel frattempo, lei sognava con musicisti importanti, si relazionava con loro e spesso si deludeva, perché "*sono facili nelle promesse e difficili nelle realizzazioni.*" Una notte ha sognato che Chico Buarque, compositore molto famoso, dormiva in casa sua, lui la incontrava dietro le quinte del teatro e la chiamava di "*cara*".

In alcuni momenti, Fabiola sembrava fare eco alle parole de Ysé¹ alla ricerca dell'«*emancipazione dirimente*» (Soler 2003, p. 23):

Sai che sono una povera donna e se parli con me di una certa maniera, non c'è bisogno di molto altro, ma se mi chiami con il mio nome, per il tuo nome, con un nome che sa qual è, e non io,

¹ Personaggio di *Partage de midi*, di Paul Claudel, Éditions Gallimard, Paris 1949/1977.

intendendolo, c'è una donna in me che non potrà impedirsi di rispondervi.²

[...] Ma quello che desideriamo non è creare, ma distruggere, e che, ah! Non ci sia nulla al di là di tu ed io, e in te soltanto io, e in me soltanto la tua posse e la rabbia e la tenerezza, e distruggerti, e non essere più importunata.³

In un primo tempo di analisi, lei ha parlato molto poco dei figli o di qualsiasi altro argomento che non fosse legato alla musica. Cambiava costantemente di agente/promotore, perché queste donne si trasformano invariabilmente in “*capitani crudeli*” che soltanto gli davano degli ordini, per, di seguito, trovare una maniera di tradirla. Riferendosi al marito soltanto per lamentarsi perché lui non la sosteneva nella sua scelta, lui le diceva con frequenza che si sarebbe dovuta dedicare alla carriera di giornalismo nella quale è laureata e a desistere dalla musica. Ma, con il passare del tempo, egli incominciò ad aiutarla economicamente e, infine, decise di sostenerla di maniera esplicita. Nella vigilia di una delle sue presentazioni, sognò che uno dei “*guardiani della sicurezza*” enorme – un poliziotto, pertanto – tentava d’impedirle di entrare nel teatro nel quale doveva presentarsi, ma lei lo vinceva e, superandolo gli disse: “*Sei molto grande, ma non sei due.*” il giorno dopo, cantava disinvolta.

Una distinzione necessaria

C’è da distinguere fra l’oggetto proposto al desiderio e l’oggetto-causa, fra la ricerca per “*designare il desiderabile*” (Colette Soler 2009, pag. 163) e il foro o la mancanza che è nell’origine dell’atto desiderante. Riguarda il foro avviato da *das Ding*, la Cosa materna che i significanti possono soltanto circoscrivere. Le immagini e gli slogan pubblicitari raggiungono “*dirigere le aspirazioni verso gli oggetti più-di-godimento industrializzati*”, fargli desiderabili affinché le forme del desiderio siano soggette alla storia. Nuovi involucri per vecchi desideri, potremmo forse dire. Freud aveva detto: designare il desiderabile affinché diventi soggetto

² Op. Cit., idem, p. 50.

³ Idem, Ibíd, p. 91.

alla civiltà, anche se la causa, effetto di struttura, si sostenga a-storicamente nel parlante in quanto tale.

Ricordiamo che, dopo aver formulare che il sogno è la via regia per l'inconscio, Freud (1920) si è trovato costretto ad aggiungere: "*ma il sogno non è l'inconscio*". Aggiunta che si dispiegherebbe con Lacan (1964) nella dichiarazione conforme alla quale "*l'inconscio è etico e non ontico*". Etico, specificamente, come conseguenza dell'inesorabilità del desiderio. Sarà, allora, che Lacan, nelle sue elaborazioni sul campo del godimento, avrebbe lasciato da parte quello che ha a che vedere con il desiderio?⁴ Non pensiamo così. Egli non ha mai cessato di avanzare sul tema del desiderio, ma lo ha fatto in diverse forme.

Nel decorrere del sesto anno del suo *Seminario*, egli aveva già approcciato "*le vie perverse del desiderio*" attraverso la rilettura congiunta del caso di Dora e della giovane omosessuale. L'aggettivo "*perversa*" riporta alla dipendenza che il desiderio può avere dai fantasmi inconsci sadici e masochisti, ed anche dalla funzione del padre. Un padre non è necessariamente un significante che trasforma l'ideale della madre in metafora del desiderio. In quanto funzione del godimento, esso è quel che divide una donna, permettendole di situarsi simultaneamente come soggetto e come oggetto; soggetto in relazione ai "*figli-oggetti a*", oggetto in relazione al partner sessuale. In una parola, è l'elemento che permette ad una donna d'essere "*non-tutta*" nella funzione fallica.

Nel suo scritto «*Kant con Sade*», Lacan (1963/1998, p. 785) continua ricordando che soltanto "*il fantasma rende conto del piacere proprio del desiderio*", dopo, "*l'esperienza fisiologica dimostra che il dolore, in tutti gli aspetti, è di ciclo più lungo che il piacere, giacché una stimolazione la provoca nel punto in cui il piacere finisce.*" Ciononostante, il dolore non è senza fine, una volta in qui il soggetto sviene, svanisce. Si tratta qui dunque di un dato vitale: dolore non è sinonimo di morte, il fantasma usufruisce di questo dato per creare un prolungamento del

⁴ Cf. l'eccellente lavoro del collega Conrado Ramos (FCL- São Paulo) in *Folhetim* n. 8, Rivista del Forum del Campo lacaniano di Rio de Janeiro, 2014.

dolore. “*Vie perverse del desiderio*” significano ancora che il fantasma può essere detto una ricerca: soggetto desiderio di oggetto, oggetto desiderio di soggetto. Soggetto e oggetto sono lì indistinguibili, ma non reciproci, giacché non è un combaciamento di un soggetto desiderante con un oggetto desiderato. Si tratta di una ricerca.

Riguardo al desiderio del analista, uno dei suoi primi riferimenti sta nel indizio che, contrariamente al carattere impenetrabile del desiderio di Antigone, si spera di un analista un desiderio avvertito. Ma avvertito di cosa? Possiamo domandarci. Ora, non vi è dubbio che Lacan si riferisce alla necessità d’essere avvertito degli effetti della pulsione di morte, che niente sono oltre il godimento non necessariamente fallico, ma del godimento che può arrivare ad essere letale, come non di rado vediamo nella clinica della anoressia e/o delle tossicomanie. Avvertito anche, possiamo dire, che il desiderio ha un prezzo che sale e scende, conforme all’epoca, e che il suo valore non può essere grande nell’epoca del godimento *ready-made*, ossia, della proliferazione degli oggetti pronti-per-il-godimento.

Dall’atto al pensiero “*pieno del desiderio*” e ritorno

Tornando al *Seminario VI*, possiamo dire che il caso clinico che assiste Lacan nel suo lavoro di chiarire la struttura del desiderio è Amleto, non Shakespeare, ma Amleto, eroe sottoposto al desiderio della madre, e non propriamente al desiderio per la madre. Con lui, impariamo l’importanza del lutto nella strutturazione del desiderio: l’oggetto precisa non soltanto d’essere perso, ma anche d’essere rifiutato, respinto in quanto oggetto dell’amore, affinché venga ad essere il fallo come il significante senza pari dell’essere vivo sessuato. Quale cambiamento Lacan notava già nella funzione-Padre? Se seguiamo il discorso di Amleto passo a passo, troveremo prima un soggetto inibito nel suo atto, in seguito un melanconico e, in fine, qualcuno che aveva bisogno di “*attingere il fallo nel reale, il fallo reale*”, per finalmente accedere al desiderio nel suo statuto di atto.

Nel funerale di Ofelia, avanzando verso la fossa, Amleto pronuncia:

Qui è colui il cui dolore ha tale violenza di espressione, le cui parole risuonando di tristezza invocano magicamente l'aiuto sovranaturale dei pianeti e gli immobilizzano come ascoltatori feriti dallo stupore? Questo qui sono io, il Re di Danimarca.⁵

Amleto ha dovuto dare un nome alla casa vuota del desiderio, al luogo occupato finora da un godimento oscuro. A partire da questo, egli può passare all'atto, poiché non aveva più bisogno del "*transfert come ciò che non ha Nome nel luogo dell'Altro*" (Lacan 1963/2005, p. 87).

Due seminari dopo, Lacan leggerà la trilogia tragica de Claudel⁶ come quel che è rimasto dell'Edipo nella contemporaneità. Ostaggio del verbo, diseredato dal Padre, al soggetto gli resta soltanto d'identificarsi con il "*Padre umiliato*" e lasciare che il pensiero la ingravidi. Morte comica, nel primo caso. Non ci sono sembianti di tradizione che gli orientino il desiderio. Il *più-di-godere* sembra essere venuto a sostituire la causa. Ma il desiderio insiste. Ancora e sempre. Qual è, adesso, la sua natura? *Gedanken*, diceva Freud. *Pensée*, dirà Lacan. Lei è giovane, fa parte della terza generazione ed è incinta. Gravida di un pensiero pieno di desiderio, un pensiero che le ritorna dall'atto.

È stato necessario che Lacan inventassi il suo oggetto *a*, di pura consistenza logica, affinché le ricerche sul desiderio potessero avanzare. Se, in un primo momento, esso è stato designato come essendo "*la causa del desiderio*", diventerà sempre di più "*oggetto più-di-godimento*", e ancora "*oggetto condensatore di godimento*", di quel che resta all'essere parlante di un godimento crudo e nudo. Dal seminario sull'angoscia, se non prima, Lacan (1962-63) chiama l'attenzione sulla funzione di separazione di questo oggetto, che si frappone tra il soggetto e l'Altro. Lo nomina come prova definitiva dell'alterità dell'Altro, nella cui assenza i registri del reale, del simbolico e del immaginario diventano indistinguibili, al punto tale che il melancolico va a cercare nel reale dalla morte l'attraversamento dell'immagine. Oggetto privo d'immagine

⁵ Shakespeare W., *Hamlet*, Ed. JB, 1984, p. 128.

⁶ *L'Ostaggio - Il padre umiliato*, Massimo, Milano 1965. *Il pane duro - Destino a mezzogiorno*, Massimo, Milano 1963.

speculare, ma cedibile, ossia, passibile di cessione e di frammentazione. Se lo rompiamo, scherza Lacan, troveremo piccole schegge di corpo.

Abbiamo detto prima che, in senso stretto, il desiderio non invecchia. Lo se tesso vale, dunque, per l'oggetto *a*. Se resta in funzione di causa di desiderio e di un più-di-godere, allora, neanch'esso invecchia. Ma, anch'esso, si lascia abbigliare nel fantasma con i significanti di un'epoca, fra i quali spuntano ad esempio: "*la coppia perfetta*", la *second life*, o *facebook* - e perché no? - la "*inseminazione artificiale*", la "*procreazione assistita*" e la "*fecondazione in vitro*".

Ora, nel suo statuto radicale, cioè, nel registro del reale, il desiderio è, a rigore mancanza d'oggetto. Nella sua funzione di causa, forse possiamo dire che il desiderio viene coinvolto, senza tuttavia aderire completamente agli involucri che lo ricoprono nel fantasma. Nonostante, una volta mascherato, il desiderio sfocia in sintomo nella nevrosi. In questa misura, diversamente dal sintomo, sembrano avere involucri che non si usurano.

Lacan (1960) chiese se gli psicoanalisti dovessero aspettare che la pratica della inseminazione artificiale delle donne con lo sperma dei grandi uomini diventasse quotidiana, per intendere finalmente che il Padre non è che un significante, un "*Nome del Nome del Nome*". Vale a dire, un essere che, a rigore, non ha nome che gli convenga, motivo per il quale è necessaria una creazione. Alcuni anni più tardi, nel suo ritorno all'Ospedale Sainte-Anne (1971- 1972), egli faceva notare il fatto che si sarebbe assistito a un ingorgo di soggetti dicendosi "*omosessuali*" e domandando d'essere ricevuti da psicoanalisti, non per rivedere o mettere in questione la loro scelta sessuale, ma per indagare per quale ragione non riescono a godere e sentirsi "*omosessualmente normali*". Questo è un fatto. Può darsi sia esagerato parlare d'ingorgo, ma la ricerca è grande e la lamentela è rigorosamente lacaniana. E il desiderio? Come si presenta in questi casi? Il desiderio del figlio/fallo rimane, se non in tutte, in una grande parte delle donne, indipendentemente della scelta omo o etero di un partner. In molti casi, sono proprio le impasse e gli ostacoli nella procreazione il primo motore di una domanda di analisi. È curioso che

molte donne dicano di dovere un figlio alla madre, il che ci riporta ancora a Freud. Ossessive si lamentano della procrastinazione interminabile che ha fatto del desiderio di un figlio un desiderio impossibile, in quanto isteriche si lagnano dei compagni, delle compagne, e dei figli che le lasciano insoddisfatte, il che ci riporta ancora a Lacan. Psicotiche, alcune non si lamentano, ma impiegano un linguaggio di invettiva accusando l'Altro, facendolo *ex-sistere* nella forma più crudele possibile. Nei tre casi, "la castrazione è (ora) senza il padre" (Soler, 2009, p. 130). Questo genera nuovi involucri del sintomo sostenuti in vecchi fantasmi piene di desiderio.

Traduzione: Iris Santana
Rilettura: Diego Mautino

Riferimenti Bibliografici

Claudiel, Paul (1868-1955), *Partage de midi* (1905), Éditions Gallimard, Parigi 1997.

Freud, Sigmund, «*Psicogenesi di un caso di omosessualità femminile*» [1920], in *Opere*, Vol. 9, *L'io e l'Es e altri scritti 1917-1923*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000.

----- (1923[1922]) «Una nevrosi demoniaca nel secolo decimosettimo», in *Opere*, Vol. 9, cit.

Lacan, Jacques, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano* [1960], in *Scritti*, vol. II, a cura di G.B. Contri, Einaudi, Torino 1974, pp. 795-831.

----- *Kant con Sade* [1963], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, cit., p. 762.

----- *Dei nostri antecedenti* [1966], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, cit., p. 61.

----- *Le Séminaire, livre VI, Le désir et son interprétation* [1958-1959], Éditions de La Martinière et Le Champ Freudien Éditeur, Paris, 2013.

----- *Il Seminario, Libro VII, L'etica della psicoanalisi* [1959-60], Einaudi, Torino, 1994.

----- *Il Seminario, Libro X, L'angoscia* [1962-1963], Einaudi, Torino, 2007.

----- *Il Seminario, Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* [1964], Einaudi, Torino, 2003.

----- *Il mio insegnamento, lo parlo ai muri* [1971-1972], Astrolabio Ubaldini, Roma, 2014.

----- *Le Séminaire, Livre XXIV, L'insu que sait de l' une bévue s'aile à mourre* [1976-1977], Lezione del 19 aprile 1977, inedito.

Shakespeare, William (1564-1616), *Amleto*, Ed. JB, Rio de Janeiro, 1984.

Soler, Colette, *Quel che Lacan diceva delle donne* [2003], Franco Angeli, Milano, 2005.

----- *Lacan, l'inconscio reinventato* [2009], Franco Angeli, Milano, 2010.

IL DESIDERIO E LA MADRE

DAL DESIDERIO MATERNO A *LALINGUA* MATERNA¹

Gladys Mattalia

L'analizzante parla in un modo sempre più centrato, centrato su qualcosa che da sempre si oppone alla polis, a sapere, sulla sua famiglia particolare. L'inerzia che fa sì che un soggetto non parli, se non di mamma e papà, è una curiosa vicenda - Jacques Lacan. Yale University - 1975

Insensatezza materna

Fin dall'inizio della sua esistenza, dai primi balbettii, il soggetto è assoggettato al godimento materno. La madre è ciò che c'è di più vicino ed intimo, l'Altro primordiale. Un'*extimità* primordiale e fondante. E tutto ciò che lei è ed ha ereditato è marcato affettivamente nel suo inconscio e lo trasferisce nel rapporto col bambino.

Il godimento materno s'impone come una legge insensata e singolare. Una "*legge incontrollata*"² legata al linguaggio ed anteriore alla legge del padre.

Il messaggio materno è una legge che segna il destino, e le stimmate del modo di godere materno si inchiodano nell'essere del prematuro.

Lacan ha battezzato, nei suoi ultimi insegnamenti, questa legge come *lalengua* materna³. Lo ha scritto formando un neologismo "*lalangue*" e ci ha insegnato sugli effetti traumatici ("*troumatisme*") della suddetta lingua. Ciò che è traumatico nei suoi effetti di marchio che si imprimono nell'essere e nel corpo del bambino. *Lalangue* è un'espressione mantenuta fino alla fine del suo insegnamento. Il concetto di "*lalingua*" rinvia alla materialità sulla quale poggia l'inconscio, e apre ad un'altra dimensione, che l'inconscio decifrato e strutturato come un

¹ Un testo orientativo nella costruzione di questo scritto è il testo di G. Morel: *La ley de la madre. Ensayo sobre el sinthome sexual*. Edito da FCE.

² Lacan, J., *Il seminario, libro V, Le formazioni dell'Inconscio*, Einaudi, Torino, 2004.

³ A partire dal 4 novembre 1971 (*Il sapere dello psicoanalista - Seminario XIX - Je parle aux murs*), Lacan ha coniato il neologismo "*lalingua*" che gradualmente acquisirà il valore di un concetto, trovando il suo punto culminante nel Seminario XX .

linguaggio. Dimensione di un “*fuori senso*” ma non “*fuori godimento*” i cui *effetti/affetti* risuonano nel corpo.

La madre in quanto genitrice e partoriente – madri “*ovaiole*”⁴ – è un essere corporeo e la relazione con il bambino è una relazione reale alla quale bisogna rispondere fin dai primi bisogni vitali dell’organismo. Una relazione *corpo a corpo*. “*Organismo che deve far vivere, ma soprattutto civilizzare...*” la madre è la “*polizia del corpo*”⁵. Corpo del bambino marcato dai significanti del godimento materno, da *lalingua* materna. Prima di essere un soggetto, il bambino è un oggetto (*a-soggettato*) nelle mani della madre. “*Il bambino inizia come suddito [assujet]. È un suddito perché si sperimenta e si sente inizialmente profondamente sottoposto ai capricci di quello da cui dipende.*”⁶

Mentre la legge materna è singolare, la legge del padre è universale ed ha un effetto separatore e normativizzante sul cucciolo umano. La legge materna è nella modalità del necessario. La legge paterna è nella modalità del contingente e sappiamo le conseguenze sull’*infans* quando questa è preclusa, inascoltata, debole... il soggetto resta prigioniero del godimento materno e impossibilitato ad accedere al suo desiderio. “*Non c’è virilità che la castrazione non consacri*”⁷, dirà Lacan. La legge del padre ha un effetto separatore, rompe la *con-fusione* madre-figlio.

Separando la confusione e orientando il soggetto nel cammino verso l’identità sessuata per raggiungere il terzo tempo della sessuazione.

Una madre che desidera in altro luogo, desidera al di là del bambino, si assenta, “*chiude la sue fauci*”... non fa della metafora bambino il tappo della sua mancanza. Lacan dice sul modo in cui una madre “*fa della sua parola (Altro), il termine della sua autorità, il luogo che lei riserva al Nome-del-Padre nel promuovere la legge*” (*Di una questione preliminare ...*)

⁴ Lacan, J., *El Seminario, libro 16. De un Otro al otro*, Paidós, Buenos Aires, 2008.

⁵ Soler, Colette: «La madre nell’inconscio», *Le donne e i legami sociali contemporanei*, Quaderno 5 di *Praxis* – FCL in Italia, Edizione bilingue italiano – spagnolo, Roma 2005, e in *Quel che Lacan diceva delle donne*, Franco Angeli, Milano, 2005.

⁶ Lacan, J., *Il Seminario, libro V, Le formazioni dell’inconscio*. Einaudi, Torino, 2004.

⁷ Lacan, J., *Il Seminario, libro V, La relazione oggettuale*, Einaudi, Torino, 2007.

Nelle sue ultime teorizzazioni, Lacan considera che il Padre come funzione fosse un *sinthomo*, “*uno tra altri*” che permette di annodare i tre registri della soggettività: Immaginario-Simbolico-Reale. *Sinthomo* che funziona come separatore e nella clinica attuale vediamo soggetti legati da forme particolari che non sono la classica struttura edipica. Lacan necessitò di pensare un al di là dell’Edipo.

È necessario che il figlio non sia l’unico desiderio della madre, che non risulti colma dalla presenza del figlio... che resti qualcosa di donna in lei. Che sia non-tutta madre. Che la metafora infantile non rimuova nella madre il suo essere donna. Essere donna che può assumere molteplici sembianti.

La madre “*sufficientemente buona*” di Winnicott dovrebbe essere, oltre che madre, moglie. Si necessita di qualcosa in più del Nome-del-Padre. È necessario che la metafora infantile non annulli nella madre il suo essere donna, il suo non-tutto del desiderio femminile.

“*Umanizzare il desiderio*”, o fare in modo che nel bambino il suo “*desiderio non sia anonimo*” suppone, da un lato, che il padre acconsenta al non-tutto femminile. Il padre deve essere un uomo. Dall’altro lato, suppone che il bambino non colmi alla donna. La madre deve essere una donna. Che “*Il bambino non satura la mancanza in cui il suo desiderio è sostenuto*” (*La significazione del fallo - Seminario IV*).

Questo non è proposto come una legge morale, bensì come una necessità strutturale affinché il bambino non soccomba racchiuso nella sfera del fantasma materno. Che le cure che offre al bambino non la dissuadano dal desiderare come donna. La metafora paterna – nome lacaniano dell’Edipo freudiano – va accompagnata dal fatto verificabile nell’esperienza che la madre non si veda dissuasa dal trovare il significante del suo desiderio nel corpo dell’uomo o in qualsiasi altro luogo che la raggiunga o, almeno, la sfiori nel suo non-tutto femminile.

Con Freud la funzione materna riguarda il fatto irriducibile, strutturale e non mitico del complesso di castrazione. Castrazione significa “*faglia di godimento*”, “*godimento non-tutto*”.

Così le funzioni si ripartiscono: da un lato un oggetto di soddisfazione primaria e dall'altro una funzione di limitazione.

Dopo Freud (ci sono state) diverse madri nella Psicoanalisi: quella del corpo pieno di "oggetti kleiniani", quella delle cure winnicottiane "*madre sufficientemente buona*", quella dell'"*amore primario*" balintiano.

Così, conforme a queste dottrine porterà il peso delle gioie e dei dolori della sua funzione: colpevole, assente, presente, terrificante, divoratrice. I sembianti materni sono una gamma variegata, una tavolozza che si dispiega da una madre "*troppo madre*", "*sufficientemente buona*", che mantiene prigioniero il figlio o, a difetto, nell'altro estremo, una madre "*troppo donna*" che abbandona il bambino⁸. E tra questi estremi una serie di sfumature.

Mentre i post-freudiani hanno messo l'accento sulla madre dell'amore; Lacan ha restituito alla madre nel suo desiderio: ha restituito alla donna. Ha restituito alla donna del padre, al Desiderio della madre.

Per concludere, nel suo *al di là dell'Edipo* delle sue ultime teorizzazioni, nella donna barrata, Altra, non-tutta occupata dal bambino non-tutta occupata dall'uomo. Con un godimento che la particolarizza: godimento femminile⁹. Desiderio di donna nella madre che permette di limitare la passione materna per l'oggetto bambino. Una madre non-tutta per suo figlio. Non-tutta di suo figlio, perché la sua aspirazione fallica è divisa tra il figlio e l'uomo. Divisione che consentirà al cucciolo d'uomo di assumere il suo sesso.

Nominazione materna

Nella sua "*Nota sul bambino*" Lacan ci parla del fatto, constatabile nell'esperienza, che l'iscrizione del soggetto nel campo del desiderio implichi l'accesso ad un desiderio che non sia "*anonimo*". Che le cure che

⁸ Raccomando una storia di Georges Bataille: *Mia madre* (ES editore). Una madre non regolata dalla funzione fallica. Testo trovato tra i fogli di testo di Bataille, pubblicato postumo.

⁹ Lacan attribuì alla donna, alla fine del suo insegnamento, quando ha costruito le formule della sessuazione, due domini: un dominio fallico (Φ) ed un altro dominio non-fallico (S(A)). Un dominio chiacchierone ed un altro dominio silenzioso. Ambedue sono necessari per la costituzione del soggetto desiderante che sarà il piccolo bambino.

lei -la madre- prodiga portino il marchio di un “*interesse particolareggiato*”¹⁰. Ma le forme dell’anonimato o della nomina nella teorizzazione lacaniana assumono modalità diverse.

Lacan avverte che la tavolozza nominativa è ampia ed anche precedente alla legge paterna, precedente alla metafora del padre e alla significazione fallica.

Nel suo *Seminario XXIII, Il sinthomo*, introduce una variante che voglio sottolineare. Con la sua nuova teoria del sintomo, emerge anche una nuova teoria dell’inconscio. L’inconscio è ora: tratto, lettera, ripetizione, Uno... e il sintomo è la traduzione di un godimento che s’inscrive nel corpo. Così la legge della madre genera la ripetizione. Un esempio di ciò è il bambino Mishima preso nel godimento materno, incarnato nella sua nonna, che marca il destino dell’adulto Mishima: il suo modo di vivere con i suoi ideali (restituire il Giappone imperiale), il suo modo di godere nella sessuazione (San Giovanni), il suo modo di morire (come un samurai).

Laddove Freud pone il mito di un Dio testimone del suo stesso assassinio, che si conserva nell’inconscio come monumento della rimozione, dove il padre è agente della castrazione e della legge; Lacan pone il mito del Dio-padre che darebbe i nomi. Il padre non agente della castrazione, se non che nella sua funzione, annoda il simbolico al reale attraverso l’atto della nomina.

E le donne? Le madri nominano? Per quale via Lacan arriva a pensare la nomina materna?

Non è Dio che nomina, ma l’uomo. L’uomo nomina le cose del mondo e lo fa nella sua lingua materna. Nella sua *lalingua*.

Lacan dice: (...) *Adamo era una Madam (...) nominò le bestie nella lingua di colei che chiamerò l’Eve. La Eve. Ho il diritto di chiamarla così dato che in ebraico (...) il suo nome (Havvah) vuol dire la madre dei viventi...*¹¹

¹⁰ Lacan, J., *Nota sul bambino*, Altri Scritti, Einaudi, Torino, 2013.

¹¹ Lacan, J., *Il Seminario, Libro XXIII, Il sinthomo* (1975-76), Astrolabio, Roma, 2006.

Adamo poteva parlare soltanto nella sua lingua materna, quella del peccato originale che è la lingua nella quale Eva ha parlato al serpente. Lacan conclude che non esiste nessuna lingua divina per la nominazione, esiste soltanto la lingua dell'uomo che è la sua lingua materna, una lingua particolare che ha a che fare con il "Sin" (senza), con il peccato. Con il non rapporto sessuale.

La lingua in cui l'uomo nomina è la lingua del desiderio e il godimento di questa, la madre. Dal Dio padre, Lacan ci conduce alla madre, a una donna e al suo "*parlottare*" con fini di godimento.

Il *sinthomo* ha preso il luogo centrale che prima aveva la N-P.

Lacan, in quest'epoca, dopo gli anni 70, revoca tutto ciò che ha a che fare con il simbolico. La sua scommessa è quella di definire l'inconscio reale. Il reale fuori dal senso. È così che revoca Dio, la parola diventa parlottio e il linguaggio diventa *lalingua*. In breve, il "sintomo sopprime il simbolo"¹².

Considera il lato di Evidenza, la sua lingua come ben dotata del suo desiderio e il simbolico è ora il luogo degli equivoci.

Lalingua, in una sola parola, è il parlottio che più che comunicare è un artefatto di godimento.

La creazione è un'opera delle *ovaiole particolari*. Si c'è stata una madre particolare è perché il suo desiderio ha segnato il bambino, lo ha segnato dalla sua singolarità.

La madre trasmette il reale vivo della lingua che sostiene il sintomo di ciascuno.

La nominazione è stata tolta dall'esclusività divina al N-P e la madre nomina dal suo lato donna-madre, dal suo lato non-tutto.

Nominazione, quella materna, piena di peccato, di mancanza¹³. La madre è un essere il cui parlottio, la cui chiacchiera, la cui lallazione, la cui ninna-nanna è carica di parole di godimento.

¹² Morel, Geneviève: La ley de la madre. Ensayo sobre el *sinthome* sexual. Capítulo IV, Fondo de Cultura Económica, 2012.

¹³ In francese *faute* ha una doppia connotazione: peccato (mancanza morale) e faglia. Un equivoco nel sintomo che va dalla mancanza morale alla faglia, l'errore.

Le sue parole fanno intendere l'equivoco, la discordanza femminile. Questi equivoci sono prima di tutto legati all'ambiguità del desiderio materno.

Sin-thomo dove risuona l'appetito del godimento materno, che sono le prime parole ascoltate, esclamazioni perentorie ed equivoche che peseranno sul soggetto in un modo, a volte, fatidico. L'appetito di godimento materno comporta l'incesto, il possesso corporale e sessuale dei bambini.

Lacan riscrive la Genesi in cui le donne si trovano in una posizione principale come donatrici di *lalengua*. Il figlio riceve il mandato del padre e la vocazione della madre¹⁴.

Così la madre interessa non nel suo lato nutriente o protettivo, ma piuttosto nel suo potere in relazione al linguaggio. Le madri sono la fonte stessa del simbolico dal luogo de *lalingua* ed i suoi equivoci. Sono la fonte dell'inconscio dell'uomo-bambino.

Il *sinthomo* è il principio di separazione della madre ed è un modo per chiamare ciò che in Freud conosciamo come Edipo. Lacan ha sviluppato un "*Al di là dell'Edipo*". Questo "*al di là*" è la nominazione materna come una legge insensata e singolare.

Traduzione: Susanna Ascarelli

Rilettura: Diego Mautino

¹⁴ Lo ho letto nel libro: *Celia, la madre del Che*, di Julia Constenla.

IL DESIDERIO E LA RIPETIZIONE

DESIDERIO E RIPETIZIONE: *PAS-DE-DEUX*¹

Dominique Fingermann

“L’inconscio, ossia l’insistenza in cui si manifesta il desiderio, o ancora la ripetizione di ciò che vi si domanda” è così che Lacan, in *Televisione* evoca l’inconscio: come “*pas de deux*” del desiderio e della ripetizione. Il Dire della domanda si ripete e da lì, il movimento del desiderio insiste, indistruttibile. Che il desiderio sia indistruttibile è paradossale, ma semplice: se non è mai soddisfatto, affievolisce; se è soddisfatto, scade. Pertanto il desiderio è e non è, soddisfatto: paradosso. I suoi *plus-godere*, diversi e divertenti, non esauriscono mai la sua causa: il godimento reale, inaccessibile. *Pas de deux*, il desiderio, vettorizza il movimento, il passo; la ripetizione apre il “*pas*” (inciampa con il non, non c’è due).

Impressionante come la lingua ostenta la struttura! L’etimologia e le variazioni storiche della lingua francese dimostrano come la parola “*PAS*” – dal latino *passus*, participio passato di *pandere* (estender...) – denota primariamente il movimento *minimo* dell’essere umano, in seguito: la misura, il rastro, il passaggio, e, infine, la forma privilegiata della negazione nella lingua francese “*pas*”. Una sola parola dice il movimento e la negazione, l’impossibilità: il desiderio e il principio della ripetizione.

La danza, a sua volta, mette in scena l’incatenamento del passo come movimento e ritmo: discontinuità. La danza attualizza il va e vieni del movimento del desiderio scandito dalle sue interruzioni ritmate: *pas de deux*, ma il passo continua: *paso doble*, “*and the dance goes on*”. *Pas de deux*.

1. ***Desiderio e ripetizione*** sono due concetti della Psicoanalisi che rilevano della sua esperienza propria e procedono dalla struttura del soggetto così come questa si dispiega nell’esperienza del transfert. A

¹ *pas de deux*, locuz. m., fr. (propr. «passo di due [persone]»), brano coreografico eseguito in due, in francese è omofono a «non c’è due».

prima vista, il desiderio indicherebbe il movimento e la ricerca della differenza, e la ripetizione connoterebbe il ritorno dello stesso. A prima vista, pertanto, un'analisi inizierebbe il suo pellegrinare con l'insopportabile della ripetizione e aprirebbe verso il desiderio: "*non cedere sul proprio desiderio*",² insegna Lacan. Il desiderio apparve incontornabile dai primi passi della metapsicologia freudiana per fondamentare le bozze dell'apparecchio psichico e orientare l'interpretazione dell'inconscio, mentre il problema della ripetizione irruppe *nella clinica del desiderio* tanto per Freud, quanto per Lacan ben dopo e localizzò, referenziò, nominò, un fenomeno che si presentò come ostacolo al trattamento analitico della nevrosi di transfert. Entrambi incominciarono la loro "*praxis della teoria*" sviluppando la *questione/dimensione* del desiderio, ed entrambi hanno dovuto produrre un salto a metà del loro percorso per mettere a fuoco la pulsione di morte, come principio al di là del principio di piacere nel caso di Freud, e, nel caso di Lacan, per dimostrare che se il desiderio orienta la nevrosi e la struttura, ciò che orienta la Psicoanalisi è il reale. È stata l'elaborazione del fenomeno clinico della ripetizione a occasionare tanto la svolta freudiana del 1920 quanto la svolta lacaniana del 1964.

2. Lacan riprese l'articolazione topologica della ripetizione e del desiderio a partire dalla sua esperienza della clinica e degli sviluppi necessari alla teoria che la orienta. Benché non esplicita nel Grafo del Desiderio (tuttavia evocato dal senso delle frecce), è l'articolazione topologica della ripetizione e del desiderio che il toro mostra, fin dal Seminario IX: poiché sono i giri della domanda (la sua *re-petitio*) intorno del suo dire inaccessibile che permettono di circoscrivere come effetto la localizzazione del desiderio e la sua causa impari. Lacan nel *Seminario XIV*, presenta questo annodamento topologico come otto interno "*doppia legatura del tracciato della ripetizione*."³

² LACAN, Jacques, *Il Seminario, Libro VII, L'etica della psicoanalisi [1959-1960]*, Einaudi, Torino 1994, p. 372.

³ LACAN, Jacques, *Il Seminario, Libro XIV, La logique du fantasme, inedito, Lezione del 15/02/1967*.

La *ripetizione* non è soltanto una manifestazione, essa è la struttura: o il suo punto di partenza e di partizione reale. Il *desiderio*, come movimento, è una conseguenza, un effetto di una causa reale, un "*pas-de-sens*" (passo de senso) conseguente al "*pas-de-sens*" (non senso). La ripetizione è il necessario della struttura che non cessa di scrivere l'inciampare con il reale in gioco come impossibile. Accade come un incontro, dice Lacan nel 1964, contingente pertanto, poiché è sempre in una maniera imprevedibile che si manifesta il reale come incontro mancato, con il "*non c'è rapporto sessuale*". La ripetizione, di fatto, è sempre differente. Inciampare con l'incontro mancato del reale accade necessariamente e sempre in una maniera inattesa, incalcolabile.

Pas-de-sens (non senso): è così che essa si presenta nella clinica psicoanalitica prima che l'entrata nell'analisi l'inviti a un *pas-de-sens* (passo de senso), l'equivoco del soggetto supposto sapere e il suo impasse programmato: *pas-de-deux*.

La ripetizione non cessa di scrivere l'Uno che non raggiunge mai il due della relazione, essa "*non si lega*", nonostante permetta che risuoni nella sua insistenza irrevocabile il "*C'è dell'Uno*" del reale che *ex-siste*. La ripetizione fa la differenza, essa da notizia dell'Uno che *ex-siste*: incontro sempre nuovo.

Il desiderio, come effetto, si lega, si connette, sembra fare legame con l'altro, ma, di fatto, è un oggetto che esso lega, un oggetto costretto dall'interpretazione fantasmatica: il principio della monotonia e della "*stessità*". Le erranze del desiderio sembrano non avventurarsi mai troppo lontano dal calcolo fantasmatico e dalla matrice che configura per l'"*oggetto a*".

Il desiderio e il suo modellamento fantasmatico non esonerano dalla ripetizione, tanto che, nella esperienza della psicoanalisi, il transfert, suo vettore e il suo lavoro proprio non guariscono dalla ripetizione.⁴ Al contrario, la sua dimostrazione (dell'impasse del soggetto-supposto-

⁴ SOLER, Colette, *A repetição na experiência analítica* [2010], Ed. Escuta, São Paulo 2013, p. 26.

sapere) produce il limite della serie infinita, unico cammino para, dall'impossibile, dedurre l'*ex-sistenza* del reale.

Chi si *cerca* nel desiderio, trova lì i miraggi della verità che danno senso, ma è nella ripetizione che *trova* la dimensione che Kierkegaard localizza come etica e che Lacan qualifica come “*la differenza, la distinzione, l'unicità*”⁵, “*luogo temporale*”⁶. Kierkegaard percepì che la ripetizione aveva una portata rivelatrice. Ed è questo che può interessare lo psicoanalista, indipendentemente dalla concezione di ciò che fosse rivelato. Per lui, la ripetizione ha un'implicazione ontologica, essa rivela qualcosa dell'essere del soggetto. “*La ripetizione è la parola d'ordine di ogni concezione etica*”, dice, e, inoltre, quando incontra la ripetizione, secondo la sua espressione, accresce: “*sono di nuovo io stesso*”⁷.

Ciononostante, se la filosofia estrae da questa temporalità paradossale qualcosa che ritorna, sempre attuale e unico, mai passato; se l'arte e la musica usano le sue risorse per produrre il più nuovo e sorprendente, se la poesia gioca col suo ritmo per raggiungere la sua rima e la sua pulsazione propria, nella psicoanalisi il fenomeno si presenta quasi sempre come un guasta piacere! Tuttavia, un'analisi può arrivare fino a quel punto di passe, ossia all'estrazione della sua portata etica, ben oltre la sua ridondanza patetica.

Possiamo, dunque, articolare il desiderio come effetto di ripetizione e la ripetizione come effetto del dire; la ripetizione del tratto unario effetto dell'Un-Dire. Una parola unica potrebbe condensare i tre tempi, Dire, Ripetizione, Desiderio: *ENCORE!* dispiegata così: *En-corps - Encore!* - *Encore?!*

En-corps, nel corpo: il Dire -*Ancora!* Un'altra volta!: la ripetizione-un'altra volta?!: *Ancora?!*, il desiderio.

E forse possiamo avanzare che ciò che annoda i tre è qualcosa di un evento di corpo - di corpo: il sintomo.

⁵ LACAN, Jacques, *Il Seminario, Libro IX, L'identificazione* [1961-62], inedito, Lezione del 06/12/1961.

⁶ LACAN, Jacques, *Ibidem*, Lezione del 22/02/1967.

⁷ SOLER, Colette, *A repetição na experiência analítica*, op. cit., p. 48.

3. *In fine, invitiamo alla danza dell'ancora*: M. Duras che, tramite l'affetto della sua pratica della lettera, sferra e prende l'interesse per l'annodamento dell'evento, della ripetizione e del desiderio. Desiderio e ripetizione tramano la lettera e la musica di tutti i romanzi, film e messe in scena di Marguerite Duras. La sua opera permette d'intravedere l'articolazione dell'etica della ripetizione con l'estravaganza del desiderio: *pas-de-deux*.

Il marinaio di Gibilterra (1952) – esca fra tante del “*ravissement*”, rapimento, estasi, “*cattura/ammaliamento*” che la “*pratica della lettera*”⁸ de M. Duras provoca in alcuni, come Lacan, fra tanti altri, è un esempio paradigmatico di questo legame dell'evento, della ripetizione e del desiderio.

*Il marinaio di Gibilterra*⁹ è il nome del desiderio fatto causa, che propulsa Anna nei mari e continenti, alla ricerca dell'istante dell'amore che l'incontro con il marinaio, nella sua contingenza radicale, le proporzione un bel giorno a Shangai. Il narratore della storia interrompe un matrimonio “*normale*”, nel mezzo di un viaggio a Firenze, per accompagnarla in questa persecuzione zelante dall'Italia fino in Africa, passando per i mari della Spagna.

Il miraggio dell'incontro con il marinaio o la sua ombra, sempre ripetuta nei porti e nelle marine, non cessa di iscrivere il non incontro necessario del “*due*”, così mirabolante.

Vettorizzata dal desiderio irraggiungibile, la traversia che salperà nei mari azzurri, verdi e neri, sempre ricominciati, non esonera Anna dai suoi ripetuti corpi a corpi erotici con chiunque potesse darle notizie della passione perduta, neppure inficia l'amore “*vero*” con il compagno di viaggio che rasenta [*tangencia*] tutta la spedizione.

Questo romanzo dell'esilio amoroso mette in scena i movimenti successivi di una coreografia che alterna il languore e il vigore del

⁸ LACAN, Jacques, «*Omaggio a Marguerite Duras, del rapimento di Lol V. Stein*», in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 193.

⁹ DURAS, Marguerite, *Le marin de Gibraltar*, Paris, Gallimard, 1952.

desiderio da un lato, e, dall'altro, tanto tedio della ripetizione quanto sconcerto per le sue irruzioni repentine.

Desiderio e ripetizione si presentano qui nel suo intreccio strutturale e paradossale. Più che de erranza, in quanto fuga o deriva, è una danza che Anna e i suoi compagni (del desiderio, dell'amore, e del corpo a corpo) piroettano: 1, 2, 3, 4 – 1, 2, 3, 4: “*lo ti domando... di rifiutarmi... ciò che ti offro... perché non è quello.*” *Je te demande... de me refuser... ce que je t'offre... parce que c'est pas ça.*¹⁰

È la danza che permette che l'oggetto del desiderio giri e torni come causa, segnando l'Uno di ripetizione che evoca (*invoca*) l'Un-Dire che *existe* a tutti i giri.

La poesia, tanto quanto l'amore, presentifica pure questo *savoir-faire*: intrecciare, trecciare il senso e il senza senso, l'Uno e l'Altro, *encore* e *en-corps*. Niente però di meglio che la danza per produrre, mettere in scena, mostrare, l'alternanza controbilanciata della ripetizione e del desiderio: chi non si ricorda del frammento del balletto *Cafe Müller*, di Pina Bausch,¹¹ che Wim Wenders immortala nel suo film,¹² nel quale una donna si precipita instancabilmente nelle braccia di un uomo che la lascia cadere e, lei, di nuovo, si precipita nelle sue braccia, e la lascia cadere, e, di nuovo... *encore*.

Desiderio e ripetizione sono anche i protagonisti del ballo nella ambasciata di Francia in Calcutta, nel quale Lol V. Stein si trova, scomparsa, stupefatta, dinnanzi al desiderio (*desiderare*) strappatore del suo fidanzato, Michael Richardson, e Anne Marie Stretter.

Il ballo è il luogo della danza e contraddanza del desiderio e della ripetizione che racconta *India Song*, lungometraggio di Duras, del 1975.¹³ È il ballo del desiderio allucinante degli uomini tutti, che ognuno a sua volta, allacciano Anne Marie Stretter in una sequenza assordante di *pas-de-deux*: rumba, tango, *ragtime*, valzer, 1, 2, 3... *pas-de-deux*.

¹⁰ LACAN, Jacques, *Il Seminario, Libro XIX, ...ou pire* [1971-72], Seuil, Paris 2011, p. 81.

¹¹ BAUSCH, Pina, *Cafe Müller* [1978], <http://www.youtube.com/watch?v=3WLazG0bQPI>.

¹² WENDERS, Wim, *Pina* [2011], <http://www.youtube.com/watch?v=CNuQVS7q7-A>.

¹³ DURAS, Marguerite, *India Song* [1975], con Delphine Seyrig, Michel Lonsdale e Mathieu Carrière. <http://www.youtube.com/watch?v=laUM85wOcPA>.

Ballo indimenticabile, per conto della musica di Carlos D'Alessio¹⁴, dello sguardo di Lol V. Stein (la stessa del romanzo del 1964¹⁵) invisibile, preclusa del ballo e a causa del desiderio appaiato con l'al di là del principio di piacere. A volte, il ballo silenzia, con l'*adagio* di un piano, con il taglio di un urlo mostruoso del *Vice-Console*¹⁶ e con il canto della mendicante laosiana, fascinazione de *lalingua*, in contrappunto del dramma del desiderio, silenzi segnando il passo fuori del tempo della ripetizione.

L'urlo, la musica in *scompasso*, le voci in *off* desincronizzate, lo sguardo moltiplicato dallo specchio monumentale della sala da ballo partecipano della coreografia in cui la ripetizione del "*non rapporto sessuale*" avanza il passo del prossimo ritmo, inebriante in cadenza con il desiderio.

La traversia di un'analisi non esime dal remo del desiderio, ma può staccare dalla stessità e delle sue erranze, ossia, dal calcolo del godimento a partire dalla mancanza dell'Altro: «*Come può un soggetto che ha attraversato il fantasma fondamentale, vivere la pulsione?*»¹⁷, domanda Lacan.

Ma al di là del *calcolo* è necessario *contare* con Un Dire, eccezione degli Uni della ripetizione, che ripercuotono "il diverso, distinto, unico", separato.

Staccarsi dell'orrore di saper dell'Uno Solo è necessario, per poter contarsi come Uno unico e devolvere al desiderio alcuna stravaganza.

Danzar è necessario: *pas-de-deux*. È il passo, *doble*.

Traduzione: Diego Mautino

¹⁴ Carlos D'Alessio [1935-1992] è l'autore-compositore della banda sonora del film. <http://www.youtube.com/watch?v=t-emOQ1jBv8>.

¹⁵ DURAS, Marguerite, *Le Ravissement de Lol V. Stein* [1964], Gallimard, Paris, 1964.

¹⁶ DURAS, Marguerite, *Le Vice-Consul* [1965], Gallimard, Paris, 1965.

¹⁷ LACAN, Jacques, Il Seminario, Libro XI, *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* [1964], Einaudi, Torino, 1979, p. 277.

IL DESIDERIO E LA TRASMISSIONE

I PARADOSSI DELL'ESSERE

Jorge Iván Escobar Gallo.

Molto presto rimarranno delusi quelli che sperano, a partire dal titolo, lo sviluppo di un'ipotesi a favore di una ontologia lacaniana. Cerco al massimo, di mettere in tensione alcune espressioni di Lacan: la prima riferita al “*desiderio come metonimia della mancanza ad essere*”¹, con una molto posteriore, in concordanza con la destituzione soggettiva come risultato di una cura, espressione utilizzata in *Un discorso alla Scuola Freudiana, l'effetto di essere forte*², in rapporto al protagonista del “*Il guerriero applicato*”, e a Lacan del 1961, sostenendo contro vento e marea il suo insegnamento e il suo discorso, proscritti per quelli che decisero di tornare all'Internazionale.

In seguito ho incontrato altri due espressioni, *il falso-essere*³ del *Seminario XV* e il *dis-essere*⁴ principalmente in “*La Proposizione*” e in “*Un discorso alla Scuola*”. Quattro termini riferiti all'essere che fanno serie, delle quali, tre di esse li negativizzano. Solo a causa della destituzione del soggetto alla fine della cura compare una positivizzazione dello stesso. Quale è il movimento nella cura analitica per far sì che, senza risolvere la carenza, dato che c'è un inconscio irreducibile, possa prodursi una positivizzazione dell'essere? Qui si può situare il paradosso che cerco di risolvere.

A mio avviso sono espressioni con coerenza interna all'esercizio dell'esperienza analitica, che ordinano e tracciano il compito analizzante che l'analista autorizza con il suo atto. Quattro espressioni che servono come sirene, dando punti di annodamento alla cura, più in là dello slittamento metonimico che possono lasciare intravedere queste locuzioni. L'atto dell'analista ordina la messa in motto dell'analisi, sperando che dalla sua offerta come supporto dell'oggetto del desiderio,

¹ J. Lacan, *Il desiderio e la sua interpretazione*, Seminario del 12 novembre 1958

² J. Lacan, *Il discorso nella Scuola Freudiana di Parigi*, Altri Scritti, p. 291

³ J. Lacan, *L'atto psicoanalitico*, Seminario 10 gennaio 1968

⁴ J. Lacan, *Proposizione del 9 ottobre 1967*, Altri Scritti, p.261

il soggetto possa ottenere un sapere, una elaborazione significativa, anche del suo limite, giacché questo lascia un residuo che conosciamo come la verità, staccato dallo svelamento del fantasma. Queste quattro espressioni segnalano il passaggio fino all'orizzonte dell'essere, che per il soggetto si propone come prospettiva nell'odissea di un'analisi.

Bisogna precisare innanzitutto che il soggetto non è l'essere, ma uno ed altro sono affetti dalla mancanza. L'espressione mancanza ad essere del soggetto fa riferimento alla doppia divisione del soggetto, diviso dal significante, ma anche dal godimento. Il soggetto è l'effetto mortificante del linguaggio, svuotato dal godimento; l'essere fa riferimento a quello che rimane di sostanza, di corpo non mortificato. Il termine "*parletre*", è il tentativo di approssimare il soggetto ed il suo essere, di dargli certa unità. È palpabile l'insostenibile di una divisione netta tra il soggetto e l'essere, come è impossibile pensare una soluzione di continuità tra il soggetto e l'Altro, tra il desiderio ed il godimento, o tra l'Altro e il *das Ding*, dato che il simbolico si trova inestricabilmente tessuto con il reale del godimento.

La mancanza ad essere del soggetto si riferisce alla perdita di godimento data l'immersione nei fatti della parola. È nell'incontro traumatico con l'Altro del linguaggio dove il destino di tutto essere parlante si profila, da lì si scava detta mancanza che finisce per costituirsi in una interrogazione per lui. La nevrosi è la domanda del soggetto in relazione al suo essere: sotto la forma del chi sono? Domanda indirizzata nel piano del significante formulata come "*essere o non essere*", accentuando la divisione stessa, perché in questo registro, quello del simbolico non si troverà la risposta.

Il nevrotico subisce la sua mancanza ad essere, espressa in multipli vicissitudini essa è la fonte del universo della sua lamentele, non solo nell'inizio dell'analisi. Lo scavare del suo essere, a causa della perdita, lo pone nell'orizzonte della sua ricerca attraverso il verbo, facendosi causa del dramma del soggetto, che dispiega la sua domanda per i giri dell'Altro, mettendo alla prova la sua carenza. Ma sebbene detta

mancanza e la posizione di fronte a questa, è quella che fabbrica la miseria del nevrotico, è anche la causa che spinge l'esperienza analitica.

La mancanza ad essere mette in ombra la vita del nevrotico, da lì si elabora quel quadro di multiple sfumature da cui risaltano, la tristezza e la noia, il dubbio e la sua erranza, il disagio e l'astio, la mancanza della più minima compiacenza e del godersi della vita, forgiando le sue disgrazie nell'amore, nel lavoro e favorendo l'inibizione nelle sue creazioni ed in suoi legami. Da lì emerge la vacillazione amara per il sesso, perché la interrogazione per l'essere implica anche la domanda per la posizione sessuata.

Queste quattro espressioni, che in ragione del titolo dell'Incontro, ho chiamato "*I paradossi dell'essere*", formulano la via della cura, dal meno phi, dalla mancanza nell'inizio, passando per suo ricoprimento nel velo del fantasma, fino lo staccamento dell'oggetto come causa, dove il soggetto trova la soluzione possibile alla domanda per il suo essere.

D'avanti all'enigma, che la nevrosi installa nel cuore del suo essere, l'analisi gli propone non solo di riconoscersi nella domanda stessa, ma come unica mappa per trovare una soluzione, che incrociando il tortuoso cammino dell'Altro possa essere varcato e trovare una risposta disalienata. Domanda che nell'isteria prende la forma d'interrogazione per la femminilità: che cos'è essere una donna?. Nell'ossessione la domanda è un'altra, si tratta della questione della morte, formulata in termini di sono vivo o sono morto?

È l'analisi la pratica da realizzare per il soggetto, sempre supposto, nella domanda stessa di questa esperienza. Questa, è possibile per l'atto che realizza l'attualizzazione di un atto primo, quello della sua autorizzazione come analista, per far sì che l'analizzate dispieghi la domanda che lo riguarda, risposta che non sarà dal lato dell'inconscio, ma che non è abordabile e nemmeno risolubile senza occuparsi delle sue formazioni, perché è preciso attraversare le reti del simbolico per meritarsi qualcosa dell'essere.

Ogni sintomo apre la questione che, invariabilmente, prende per il soggetto la via dell'Altro, cercando di riconoscersi in ciò. Dato che l'Altro

non risponde, si rileva per altro interrogante, sotto la forma del che mi vuole, che sono nel suo desiderio?. Questa via accentua la divisione del soggetto e per questo si tratta all'inizio di una cura d'isterizzare il paziente.

La psicoanalisi introduce un effetto di scoppio riguardo il cogito cartesiano all'introdurre il presupposto dell'inconscio, separando l'essere del soggetto, proponendogli all'ultimo una interpretazione riguardo il primo. In principio il soggetto ha una risposta falsificata di sé, supportata nella comodità del suo fantasma, che non implica per niente il pensare, quella comodità che Lacan ha chiamato *il falso-essere*. Il percorso analitico spinge al soggetto installato in quel falso essere a quella interrogazione per l'imbroglio dell'inconscio, per che qualcosa dell'essere si realizzi a traverso un pensiero che implica il non essere lì, giacché qualcosa gli scappa nel pensiero stesso. Questo resto, prodotto dell'operazione, come quello che sempre sussiste irrimediabilmente a livello del falso essere del soggetto, e che lo fa detonare, è quello che chiamiamo l'oggetto a, come la forma incarnata della perdita, la quale è incorporata per il soggetto, dopo aver sottomesso la propria mancanza all'interrogazione a traverso l'inconscio, riducendolo o, meglio, rendendo conto del suo limite, e forgiando quello che conosciamo come l'esperienza soggettiva della castrazione.

L'Altro va svanendosi nella cura, e di fronte alla sua incompletezza per poter rispondere, la soluzione in parte arriverà da una certa consistenza dal lato del corpo in termini pulsionali. C'è una elaborazione in doppio sentiero, una significante, prodotta dal deciframento con un limite, data per l'incompletezza dell'Altro e una depurazione, una decantazione, del plus de godere del soggetto non meno parziale in tanto la verità si enuncia nella parola.

Il transfert attiva l'alienazione data tra l'essere e il pensiero, tendente all'incontro del reale statuto del soggetto, più in là dell'ideale e nella pendenza dell'oggetto. Questa operazione, è possibile grazie alla manovra dell'analista, distaccata nel suo atto, riproducendo al soggetto supposto sapere, che da supporto al transfert, ma quel sapere termina

per dimostrare il suo ostacolo, rivelando la sua faccia d'inganno, al essere l'analista ridotto a quel supporto dell'oggetto che fa la divisione del soggetto causando il suo desiderio. È quello che si gioca nel momento clinico della passe, dove si dà il "*Knock-out*" sopra il soggetto supposto sapere, che è battuto e abbattuto per l'oggetto, nella sua produzione riesce alla realizzazione del dis-essere che scuote quello (SsS) presentificato nell'analista. In altre parole, quello che per effetto del transfert nel tempo iniziale "*era*", e aveva per l'analizzante un certo essere, nella passe, gli si evidenzia che "*non lo è*" più. È a questo sgonfiamento del soggetto supposto sapere al cui Lacan ha chiamato il dis-essere. Nel momento della passe, l'analizzante riceve le conseguenze di esso che lì gli si svela, perché in lui si produce un effetto diverso: è il momento della destituzione soggettiva, lui cade irrimediabilmente e per sempre della catena, dato che non c'è il significante ultimo che indossa il suo essere, quello che produce paradossalmente *un effetto di essere e di essere forte*, che non ha come effetto una restituzione della mancanza o la sutura della divisione, ma porta alla fine della domanda ed a un'uscita dell'infernale vacillazione in cui abitava, data la categoria e irreversibile separazione che il soggetto ottiene dall'Altro.

"*Il guerriero applicato*" costata a suo modo, un decadimento dell'Altro e la sua supposta abilità, riferito questa all'ostilità del mondo, scoprendo che quello non era sufficientemente potente quello che gli concede nel limite un punto di pienezza, intesa come il migliore momento, e una sicurezza unica, risaltando che prima di questo si avvale soltanto della debolezza dell'Altro per assicurarsi la possibilità della sua lamentela. Il precedente fa di Jacques Maast, il nome del guerriero, un soggetto senza domande, senza enigmi e senza dubbi, senza dispute con l'Altro, perché va decisamente alla guerra e la confronta senza maggiori timori. Con una profonda decisione la fa e la vive senza vacillazioni, si vede anche inondato di una conoscenza sicura, concedendogli il carattere di semplicità al nuovo ordine che riesce a raggiungere. In mezzo del caos che abita come guerriero, troviamo un soggetto molto più armato

soggettivamente di fronte alle contingenze, non poche, che succedono nella guerra.

Portare una cura fino alla fine, è vivere l'esperienza del senza riparo assoluto in questa escursione verso l'impossibile, verso quel punto limite, non esente dall'angoscia, che Lacan anche ha chiamato l'orizzonte disabitato dell'essere. Assumerlo alla fine dell'analisi è consentire il colore del vuoto che quello irrimediabile della mancanza concede al soggetto, ma paradossalmente quel colore di vuoto, anche da il coraggio per sopportare l'enigma del rapporto sessuale; l'audacia per reinventare l'esistenza; l'alito per confrontare il malessere che implica abitare con le differenze sintomatiche dei pari; il valore e la fiducia per affrontare il dispositivo della *passé*, ma anche per resistere le conseguenze personali e istituzionali della no garanzia; e se ci sembra poco da lì sorge anche l'entusiasmo e la passione riposata; unici carburanti che accendono il motore per alimentare il cuore della Scuola, la stessa che accettiamo ereditare di Lacan e per la quale, nell'Internazionale dei Forum; scommettiamo più di quindici anni fa.

Traduzione: Maria Cristina Barticevic Ruiz

Desiderio (a) bbordato, desiderio dispiegato

Esther Morere Diderot

Sorteggiata come passeur, è con un effetto di sorpresa tinteggiato da una certa estraneità che ricevo questa notizia, con un colpo di telefono!! Molto intontita da questo colpo...

Sopraggiunge allora un'impressione di gioia, ma anche di angoscia, impronta di un non so che di evanescente. È una sorpresa, così circoscrivo i passaggi logici degli ultimi tempi della cura: tre sogni di cadute, lunghi mesi di una traversata di dolore, di vuoto, di un vuoto fuori-senso, che abito in quel momento, mi lasciano attraversata da quello che avevo provato.

Vi è anche questo rapporto alla psicoanalisi in cambiamento, sia nel mio legame alla Scuola che nel lavoro analitico nei confronti dei miei pazienti. È un'attraversata senza conforto, tempestosa, in cui si gioca questo vivo, questo a-vivo [*à-vif*] nel quale mi trovo.

Questo «vivo» lo ritrovo in ciò che Lacan scrive nella sua *Proposta del 9 ottobre 67* a proposito della passe nella testimonianza che raccoglie il passeur: «*É a costoro che uno psicoanalizzante parlerà della propria analisi per farsi autorizzare come analista della Scuola, e la testimonianza che essi saranno capaci di accogliere proprio dal vivo del loro passato sarà tale che nessuna commissione di accettazione ne ha raccolto una simile*».¹

Questo termine è in connessione con un altro che sembra anch'esso abitarmi: «*Sconvolgimento*» che si declinerà prima, poi al momento dell'ascolto di questa passe e infine durante la testimonianza davanti al jury. Vi è stato un vero e proprio sconvolgimento durante tutta questa esperienza, che si è accompagna di effetti sul versante del mio desiderio d'analista, colpendo come la marca di un sigillo «*l'autorizzarsi*».

¹ Jacques Lacan, *Proposta del 9 ottobre 1967 sullo psicoanalista della scuola*, in Altri Scritti, Einaudi, Torino, 2013; p.253.

Questo passaggio [*passe-âge*] nel quale sono presa, rinvia a ciò che Lacan evoca anche nella *Nota sulla scelta dei passeur* in cui egli avanza:

«Non importa chi interroga chi , anche se lui stesso ne è stupito)
...Un rischio è che questo sapere , costui dovrà costruirlo con il suo inconscio vale a dire con ciò che ha trovato, cresciuto nel suo proprio [inventato da sé] , e che non si confà al modo in cui si situano gli altri saperi».²

Sono qui collegati due termini, inconscio e inventato [*crû*] ... da sé [*dans son propre*], d'altro canto è strano il termine «*crû*». Questa parola, ciò che essa veicola fa questione, dato che è portatrice di più sensi; vale a dire che ciò è potuto passare inconsciamente in questa passe e in questa posizione di passeur nella quale ero presa. Posizione in cui era in atto un certo distacco per accogliere, ricevere, questa testimonianza senza attaccarvisi troppo e, al tempo stesso in cui si gioca questa ebollizione dal lato del mio sapere inconscio, attuale, che ha permesso una traduzione e invenzione propria del mio «*crû*»...

Riprendendo questo «*autorizzarsi*», dal lato del desiderio d'analista che fa là un varco più netto, lo associo parallelamente al punto di svolta dell'angolo di una strada, mi viene in mente una paziente, che chiamerò la Bella Addormentata....Ha in sé una certa bellezza antica, d'altri tempi.

Non evocandola che raramente nel controllo, è come dimenticata, paralizzata. Ciò mi sembra insopportabile, una vocina mi dice: «*Basta, questo gira a vuoto*». Questo il ronzio incessante: lei dorme presa in questo discorso che ruota intorno, mentre sono anch'io in una posizione simile.

Questo risveglio sembra allora convocare il desiderio, dal lato del desiderio d'analista, ma va anche ad operare sul desiderio di quest'analizzante. Lo vedremo più avanti.

Bella Addormentata a mezz'asta, in panne, in più di un aspetto della sua vita, il suo essere sembra immutabile...potremmo pensare a ciò che Lacan diceva nel seminario *Le désir et son interprétation*, richiamando la formula di Spinoza: «*il desiderio è l'essenza dell'uomo*». Nella prima

² Jacques Lacan, *Note sur le choix des passeurs*, lettre adressée aux A.M.E. de l'EFP, Analyse freudienne presse, 1993.

seduta del seminario³, ricorda all'improvviso l'importanza del desiderio, in seno all'analisi come terapeutica. Tale trattamento psichico si gioca a diversi livelli dello psichismo, sui fenomeni residui e marginali, i sogni, i lapsus, il motto di spirito. Lacan aggiunge che queste formazioni dell'inconscio e i diversi spostamenti a livello dello psichismo hanno un'importanza considerevole poiché mettono in gioco il desiderio.

Per quanto riguarda la Bella Addormentata, come dal lato del suo desiderio, vi fosse qualcosa di paralizzato, d'intorpidito, energia del desiderio? Si poco...quel poco che conta tanto, fa tre passi e poi indietreggia di quattro...Nella sua vita, sia nella sua formazione professionale, sia sul versante del suo rapporto agli uomini, eccola là sempre in un movimento di scoraggiamento. Un tema sembra essere straripante, il vincolo materno in cui è prigioniera. Le sedute avrebbero potuto proseguire all'infinito dal lato di questo troppo materno, nulla sembrava poter fermare sospendere questa emorragia verbale...Pianto abissale, eccomi anch'io prigioniera, non sapendo da quale capo afferrare questa litania, come generare del taglio.

Non è senza pensare a ciò che ha scritto Lacan nei complessi familiari, a livello del complesso dello svezzamento. Il suo legame materno, così pregante, per la bella Addormentata le causa della devastazione...Lacan ricorda ciò che formula Hegel: «*L'individuo che non lotta per essere riconosciuto fuori dal gruppo familiare non giunge mai alla personalità prima della morte.*».⁴ Ogni compimento della personalità esige questo nuovo svezzamento. Affinché il complesso di svezzamento sia totalmente liquidato, è necessario l'abbandono delle sicurezze che comporta l'economia familiare. Questo troppo materno, questa invasione costante sembra essere una roccia che impedisce l'accesso della Bella al suo desiderio. Sembra presa ancora nel desiderio della madre, difendendosi anima e corpo e ritornandoci instancabilmente.

³ Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre VI Le désir et son interprétation*, La Martinière, Paris, 2013, p.11.

⁴ Jacques Lacan, *I complessi familiari nella formazione dell'individuo*, in *Altri Scritti*, Einaudi, Torino, 2013, p.36

Questo desiderio a mezz'asta, frenante i suoi slanci, e questo ronzio che caratterizza il transfert in un momento clinico particolare mi è insopportabile...Ciò che è in gioco per me in quell'istante preciso raggiunge ciò che Lacan evoca nel seminario *l'Etica*: «*Propongo che l'unica cosa di cui si possa essere colpevoli, perlomeno nella prospettiva analitica, sia di aver ceduto sul proprio desiderio.*»⁵ Eccoci qui...«*Se l'analisi ha un senso, il desiderio non è nient'altro che ciò che sostiene il tema inconscio, l'articolazione propria di quel che fa sì che ci radichiamo in un destino particolare, il quale esige con insistenza che il debito sia pagato.*»⁶ Per quanto mi riguarda, considero che la mia posizione sia sta fin qui troppo discreta, io non oso mai troppo. In una sorta di fretta spazzo via i miei timori.

Nella seduta successiva si produce una svolta con questa paziente che come avrete compreso sembra gelare il pensiero...In seguito ad alcune parole che pronuncia, le rinvio un intervento che mi sorprende. Ecco questo scambio:

-*La Bella Addormentata*: «*Resto in pigiama, non faccio nulla...mi annoio.*»

-*Le rinvio*: «*La notte dell'uomo.*» -*Io stessa sono stupita del mio intervento.*

-*Lei*: «*Eh?*».- *Silenzio, sembra sconcertata, sottosopra.*

-*Aggiungo*: «*Il suo profumo.*»

Molto rapidamente interrompo la seduta, introducendo una scansione.

Momento incongruo, prossimo all'assurdo, dell'interpretazione dell'ordine dell'equivoco. Questo profumo che le porta «*la notte dell'uomo*» era stato evocato poco prima. Quel nome, non è quello de «*la notte dell'uomo*». Si può intendere in diversi modi, questa noia-notte di con l'uomo, mentre portava su di sé un profumo d'uomo, mettendo in gioco il proprio corpo? La noia della sera cadente di cui parla, noia

⁵ Jacques Lacan, *Il Seminario. Libro VII l'Etica della Psicoanalisi* 1959-1960, Einaudi, Torino, 1994, p.401.

⁶ *Ibidem* p. 401.

dell'uomo? Che cosa nuoce?⁷...dell'assenza-presenza dell'uomo...e di altre possibilità ancora. Questo sta a lei dirlo.

Si opera, durante l'analisi a partire dall'equivoco, con l'interpretazione poetica, fuori senso... nel *Seminario RSI*, Lacan dà una indicazione sulla direzione della cura precisando che non bisogna mai nutrire i sintomi di senso. Nutrirli di senso sarebbe interpretare ciò che essi esprimono: «*Che cos'è questa storia del senso?.. È per questo che ve n'è nella pratica analitica, da lì operate, ma da un altro versante, questo senso, non operate che riducendolo*».⁸

Questa interpretazione, non senso dell'interpretazione resta sufficientemente equivoca per proporre un'apertura a più sensi. Non ferma il dire, ma apre a diversi possibili. Cosa che avrà subito un effetto nella clinica presso la paziente.

Durante le sedute successive si stabiliscono altre connessioni che riducono questo troppo materno e familiare nella quale si era fermata, ricordando l'immagine delle bambole russe tra cui sembra inclusa senza permetterle di avere un piede fuori. Questo è quello che va anche a muovere, a dispiegare è la questione del desiderio, certo un po' freddo. Ma ecco tutto sommato più desiderante, abordando dei temi quasi inesistenti prima. Ne ricorderò due: il suo corpo, l'immagine del suo corpo, gli affetti provati nei suoi confronti e la sua relazione agli uomini, soprattutto quelle che ritiene più importanti e nelle quale sembra mettere tutta la sua energia: la posizione della confidente. Possiamo pensare che ci sia poca presa di rischio attraverso questa posizione di confidente, includendo la relazione amicale certo l'amore, ma senza confrontare il desiderio dal lato della libido, del sessuale. Durante le ultime sedute compare un sogno. C'è una certa apertura dell'inconscio, questo convoca anche il desiderio. Lacan nel *Seminario Il Desiderio e la sua interpretazione*, dice:

⁷ [N.d.T.] Qui l'autrice fa ascoltare l'equivoco dell'omofonia tra nuit (la notte) e nuit (terza pers. sing. del verbo nuire= nuocere).

⁸ Jacques Lacan, *Le Séminaire, RSI*, leçon du 10 décembre 1974, inedito.

«Il desiderio non funziona in modo ridotto, dal lato delle norme, né avanza per le vie tracciate in anticipo, in cui noi andremo a riportarlo quando si scosta. Esso è contrario alla costruzione della realtà, si presenta come tormento dell'uomo. La storia del desiderio si organizza in un discorso che si sviluppa nell'insensato. Questo è l'inconscio»⁹.

Per la Bella Addormentata: qualche varco verso l'inconscio, i suoi affetti, verso altri soggetti. Meno piatta, meno ronzante, una luce, quella del desiderio sembra così fendere l'opacità ben lucidata del discorso.

Proseguendo su questo tema, due desideri sembrano opporsi per essa, ai suoi sentimenti non può annodarsi il desiderio sessuale. Nell'antichità greca solo Eros il dio dell'amore, non poteva intendersi con Himeros, il dio greco del desiderio sessuale. I due sono gemelli e sono presenti fin dalla nascita di Venere, dea della bellezza. Pertanto malgrado la gemellarità di questi due dei, osserviamo nella clinica che i due non s'intendono sempre e che quando uno si comporta bene, l'altro può essere insabbiato... Per la nostra paziente, si tratta di questo, il sentimento amoroso è presente. Noi potremmo dire anche il desiderio dal lato Philia, in greco, amore affettivo. È quello che è in gioco nelle relazioni con le sue confidenti. Philia l'amore secondo Aristotele, è frutto della condivisione, dello scambio, del legame sociale. Amore pacato, più vicino all'amicizia, è lontano dai tormenti della passione che si sviluppa.

Noi possiamo allora interrogarci sul posto del desiderio sessuale, poiché il desiderio Himeros non è qui comparso e resta assente: desiderio, in legame con la questione della libido, dominio delle pulsioni sessuali riguardanti le differenti zone del corpo, che convoca la pulsione orale, anale, ma anche la pulsione scopica, invocante e, aggiungerei, tattile. Possiamo pensare che qui si tratti del suo timore della sessualità, che implica il rapporto al buco del sessuale in ciò che esso può avere di angosciante di fronte alla castrazione. Ma anche in rapporto alla morte, all'abbrivio della morte.

⁹ Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre VI Le désir et son interprétation*, La Martinière, Paris, 2013, p. 564.

Donde la mia posizione algida di fronte alla Bella Addormentata, in rapporto alla sua posizione rispetto al tempo che sembrava infinito, come il materiale portato in una ripetizione perpetua. Il tempo sembrava fissato, il discorso ben levigato, il regno di una certa immutabilità faceva legge. Lacan evoca la questione del legame tra il sessuale e la morte nel Seminario *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*.

Egli fa menzione del fatto che:

«La realtà dell'inconscio è-verità insostenibile-la realtà sessuale...Sappiamo che la divisione sessuale, in quanto regna sulla maggior parte degli esseri viventi, è ciò che assicura la conservazione di una specie...Ciò non toglie che la sopravvivenza del cavallo come specie ha un senso-ogni cavallo è transitorio e muore. Vedete in questo modo che il legame del sesso con la morte, con la morte dell'individuo è fondamentale.»¹⁰.

Dunque, la realtà sessuale che permette la vita è indissociabile di fatto dalla morte che l'accompagna. Realtà insopportabile e impossibile da dialettizzare...Come difendersene allora, come destreggiarsi, se non situando ciò nell'inganno strategico del tempo? La cura permette qui d'infondere un certo divario di fronte a questo discorso immutabile, di permettere un certo vacillamento, di portare un po' di aria fresca di fronte al blocco familiare e materno così pregnante...e questo non può operare che a partire dalla posizione dell'analista che non cede sul suo desiderio.

Percepriamo come il desiderio dell'analista che è stato abordato poi dispiegato, come i fiori giapponesi di cui parlava Lacan, che si aprono al contatto con l'acqua, ha permesso di abordare il desiderio sul versante dell'analizzante. Lacan riprende questo punto nel Seminario *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*:

«Per questo motivo possiamo dire che, dietro al cosiddetto amore di transfert, c'è l'affermazione del legame del desiderio dell'analista con il desiderio del paziente...È ciò che Freud ha tradotto con una specie di rapido raggio, specchietto per le allodole, dicendo-dopotutto non è che il desiderio del paziente, tanto per assicurare i colleghi.».

¹⁰ Jacques Lacan, Il Seminario. Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi, Einaudi, Torino, 2003, pp.145-146.

Lacan prosegue: «È il desiderio del paziente s, sì, ma del suo incontro con il desiderio dell'analista. Questo desiderio dell'analista, non dirò che non l'ho ancora nominato. Ma come si può nominare un desiderio? Un desiderio lo si circoscrive.»¹¹

Abbiamo tentato di circoscrivere come si sono incontrati questi due desideri, a partire dal momento in cui sono stata designata come passeur. Cosa che ha avuto come effetto un capovolgimento soggettivo, svenevole. Questo effetto di desiderio sul versante dell'analista ha avuto un effetto sul desiderio dell'analizzante. Ha permesso un'interpretazione dell'ordine dell'equivoco, in cui l'accento non è da mettere sul dire dell'analista, ma sull'effetto di desiderio osservato nella clinica dell'analizzante. Nell'après-coup possiamo dire che questa interpretazione fuori senso è la realizzazione in atto del desiderio dell'analista e che quest'atto ha una portata sul reale.

Traduzione a cura di Celeste Soranna

¹¹ *Ibídem* p.249.

Desiderio e trasmissione: paradossi

Antonio Quinet

Così come la mancanza, il desiderio inconscio, come desiderio dell'Altro, si trasmette da padri in figli, da madri in figli, da generazione in generazione. Non è stata la psicoanalisi a scoprire questo, è il tema centrale delle tragedie greche. Troviamo in Eschilo la seguente frase riguardo all'eredità ricevuta da Edipo: "*penso alla mancanza antica il cui effetto dura fino a tre generazioni*", dice il coro ne *I sette contro Tebe*. Infine il proprio desiderio del soggetto è "*datato*", dice Lacan, ricevuto, articolato al desiderio di coloro che hanno occupato per il soggetto il luogo dell'Altro. I significanti con i quali il bebè è bombardato fin dalla sua nascita sono significati del desiderio dell'Altro, veicolati da questo.

Il desiderio dell'analista, invece, non è un desiderio trasmesso da padre in figlio per via della castrazione come il desiderio inconscio, neanche dall'analista all'analizzante nelle forme della trasmissione per la successione.

Il desiderio dell'analista non è un desiderio in mancanza, è un desiderio positivizzato, prodotto da un'analisi. Il desiderio come mancanza si declina in desiderio insoddisfatto, desiderio impossibile, desiderio prevenuto. Il desiderio dell'analista non è marcato dalla negatività bensì dall'assertività: desiderio di fare ottenere all'altro la sua differenza assoluta – ciò che lo fa diverso, e di-verso, attraversato per *lalingua*. Il desiderio dell'analista non si presta al collettivo, fa obiezione alla formazione di gruppo, poiché non si presta a identificazione né con qualche S_1 che possa sostenere un Padrone, né con gli uguali e rivali fraterni.

L'emergere del desiderio dell'analista nell'analisi non si dà senza un cambiamento nel dire dell'analizzante – dire che modula i suoi detti. Questo nuovo dire avvenuto nella sua analisi veicola qualcosa di sé originale e unico. È a partire da ciò che il nuovo analista veicolerà tattica, strategia e politica nella direzione del trattamento analitico.

Se Lacan indica che “*il desiderio dell’analista è la sua enunciazione*”, è perché questo non può essere detto, non è in nessun enunciato. Pertanto, non può essere trasmesso per una comunicazione interpersonale, né per trasferimento tipo bancario, né per vasi comunicanti o radiotrasmissione. Se ciò che è l’essenziale in un’analisi non può essere trasmissibile è perché, in certa misura la psicoanalisi è intrasmissibile, come disse Lacan, nel 1978 nelle Giornate della Scuola sulla trasmissione: “*Tale come ora arrivo a pensare, la psicoanalisi è intrasmissibile. Questo è molto noioso. È molto noioso che ogni psicoanalista sia forzato – ed è preciso che egli sia forzato – a reinventar la psicoanalisi*”.

Laddove la psicoanalisi è intrasmissibile c’è il desiderio dell’analista come creazione – è quel che permette di reinventare ogni volta la psicoanalisi.

Il desiderio dell’analista è il nome che Lacan ha dato a ciò che porta un ex-analizzante a fare un altro soggetto analizzarsi, ossia, a trasmettere qualcosa di quello che passò con lui nella sua analisi. Il desiderio dell’analista è sua trans-missione. Questo desiderio di trasmissione non si esaurisce nella clinica, ossia, nel mestiere dell’analista di trasmettere all’analizzante, per via dell’invenzione, quel qualcosa “*di sé*” che si è tramutò nella sua propria analisi e che causa il suo desiderio di stare lì. Quel qualcosa “*di sé*” che risuona nella sua trasmissione è il plus-godere che determina il suo stile come unico. La psicoanalisi è, paradossalmente, trasmissibile e intrasmissibile.

La risonanza del desiderio di trasmissione, come versione del desiderio dell’analista, è quello che, nel dispositivo della *passe*, i *passeurs* procureranno passare ai membri del cartello della *passe*, docili alle risonanze diverse e particolari. Ma essa si fa ascoltare anche altrove nella Scuola e fuori quando l’analista è impegnato nel trasmettere la psicoanalisi. Il desiderio dell’analista come desiderio di trasmissione risuona anche nel suo stile di saper fare con *lalingua*.

Diversamente dal poeta non analizzato, questo sapere viene dalla propria analisi. Si tratta di un saper fare riguardo a ciò che ha ricevuto e

ascoltato de *lalingua* con la quale è stato ninnato, bombardato, costituendo da lì sua *lalingua* propria. E questo accade anche facendo analisi in un'altra lingua differente da *lalingua* materna. L'inconscio è troppo esperto come per lasciarsi imprigionare soltanto da un linguaggio – l'inconscio è trans-linguistico. L'opera di Freud è piena di esempi, essendo uno molto noto quello di *Ein Glanze auf der Nase* come condizione desiderante costruita a partire dall'equivoco translinguistico tra *Glanze*, luccichio in tedesco, e *Glance*, sguardo in inglese. Il *sinthomoscrittura* di Joyce è il miglior esempio di translinguismo, poiché egli non gioca soltanto con *lalinglese*, ma con diverse altre.

Come invenzione per trasmettere l'intrasmissibile l'analista usa giochi di parole, equivoci e poesia de *lalingua* e anche della sua "*spiritosità*" [*chistografia*]. È ciò che lo avvicina al poeta. "*Nel poeta, dice Antonio Houaiss, si rompe l'anello della trasmissione: l'individuo, per istanti, si oppone alla società – cosciente o inconsciamente – e, con gli stessi processi della lingua-sociale – pure conscia o inconsciamente – crea i suoi valori individuali, sua lingua-individuo: stile*". Questa distinzione tra la lingua-sociale e la lingua-individuo la troviamo in Lacan con *lalingua* condivisa da un gruppo e *lalingua*-propria. È mediante *lalingua* propria – la lingua-individuo – che lo stile si trasmette in psicoanalisi – unica via de trasmissione secondo Lacan. Il desiderio dell'analista per la via dello stile si dimostra nel saper fare con *lalingua*.

In un momento dell'analisi di Hilda Doolittle con Freud, egli le mostra una statua e dice alla sua analizzante: "*Lei è perfetta, ma ha perso la sua freccia*". E Hilda ci racconta l'effetto provocato: "*Lui potrebbe stare parlando in greco. Il bel tono della sua voce aveva una forma di estrarre un'espressione inglese dal suo contesto di tal modo che, nonostante stesse parlando inglese senza un resto percepibile di accento, pure così lui stava parlando una lingua straniera.*" Con sua enunciazione, per dove passa il desiderio del analista, Freud estrae la parola dalla familiarità de *lalingua*-idioma per puntare verso *lalingua* che è propria di ognuno, *lalingua* dialetto idiosincratico. Continua H.D.: "*Il tono di sua voce, la qualità cantante (the singing quality) che sottilmente permeava la testura della*

parola parlata fece questa parola prendere vita in un'altra dimensione." Nella prima lettera che lei ricevette da Freud in inglese si sorprese per il fatto che egli si sia rivolto a lei in inglese e non in tedesco. E tutta la sua analisi fu in inglese. Nel parlare la sua lingua (di lei), fu Freud a collocarsi come lo straniero.

Ogni *lalingua* è straniera, Etera, come l'Inconscio. Questo vale anche per *lalingua* condivisa da chi ha la stessa lingua, gli omofonici, che in questo senso non si distinguono dagli *eterofonici*. Ogni *parlessere* è bombardato per una *lalingua* etera che veicola il desiderio dell'Altro e contiene un godimento che incide nel suo essere corporale. Questa *stranierità* de *lalingua* che si sente è poco a poco trasformata in sua, per appropriazione, ma il cui sapere fare – che costituisce il suo Inconscio – continua essendo straniero. Così, para ogni *parlessere lalingua parlallata* è, per se stesso, simultaneamente familiare e straniera, propria e dell'Altro.

In una seduta, un analizzante si sente dire "*Sono un maldicente di poesia*"¹ e constatò che paradossalmente la poesia si faceva sentire con questo neologismo su il male-dire il suo dolore.

Ogni parlante ha una *lalingua* così propria e unica che è, quindi, straniera per tutti gli altri – fondamento del malinteso della comunicazione. Ognuno ha il suo dialetto proprio. Manoel de Barros poeta brasiliano nominò la sua *lalingua* "*idioletto manaelès arcaico*". E dice avere come obiettivo: "disturbare le significanze" – il che può essere una buona indicazione per gli analisti. La lingua propria può andare così lontano nella sua singolarità come la "*lingua fondamentale*" di Schreber o la lingua di Joyce in *Finnegans Wake*.

Oltre l'equivoco de *lalingua*, che disturba la comprensione per favorire l'Inconscio, l'enunciazione determina l'enunciato. Hilda Doolittle scrive "*Faccio ai fiori e alle parole significare quel che voglio*". Considerare che esista una comunicazione perfetta, perché si condivide la stessa

¹ "*Sou um mal dizedor de poesia*", in portoghese mal *dizedor* fa risuonare nel male-dire il termine *dor*, che significa dolore. [N.d.T.]

lingua con un gruppo, è un grande equivoco, poiché *lalingua* e sua enunciazione “*sempre disturbano*”.

L’Inconscio come saper fare con *lalingua* determina il modo di trasmissione del desiderio dell’analista attraverso lo stile di ognuno tanto nella conduzione delle analisi quanto nella sua trasmissione fuori dal consultorio. Nell’analisi l’analista deve essere adatto a sapere fare con gli equivoci, allitterazioni, rime, musicalità de *lalingua* nella trasmissione dello stile nelle sue interpretazioni, da qui Lacan propone l’interpretazione poetica dicendosi lui stesso essere “*poeta non sufficiente*”. L’analista può essere sempre un po’ più poeta, e lasciarsi attraversare dal saper fare del poema. Soltanto in quel momento lui è poeta, ossia, quando si fa poema. Perciò Lacan dice non essere poeta bensì poema. Il vero poeta non è il soggetto ma l’Inconscio. Nell’interpretazione poetica il soggetto del pensiero cede il posto al *parlessere* che, nell’effimerità dell’atto, si lascia attraversare per il poema.

La trasmissione del desiderio dell’analista al di fuori del consultorio deve anche essere regolata nella reinvenzione della psicoanalisi e nell’inconscio come saper fare con *lalingua* in quanto stile. Il termine stesso “*lalingua*” è sorto per Lacan da un suo lapsus, e dalla rima con la parola Lalande, in pieno momento di trasmissione durante un seminario chiamato “*Il sapere dello psicoanalista*”. Per credere nell’Inconscio come sapere che si manifesta nello spazio di un lapsus, Lacan trasformò *lalingua* in un concetto bussola della trasmissione del suo desiderio di analista.

D’altro canto, è possibile intendere qualcosa oltre a ciò che è detto al passare da una lingua a un’altra? Questione di traduzione – che è una questione per la nostra comunità plurilinguistica. Come passare il desiderio dell’analista tra due lingue distinte dentro della concezione dell’Inconscio come saper fare con *lalingua*?

Perché un’analisi possa avvenire, l’analista deve essere in uno stato di disponibilità per sentire *lalingua* dell’analizzante come una lingua straniera, pure se entrambi parlano lo stesso idioma. Questa stessa disposizione deve anche essere presente nel dispositivo della *passé*. In

verità, essa sta nel fondamento della trasmissione nella psicoanalisi e della psicoanalisi: intendere e parlare la lingua dell'altro.

Le analisi in un'altra lingua, non in lingua materna, tanto per l'analizzante quanto per l'analista – e ho esperienza di questo in entrambi i casi – hanno svantaggi e vantaggi. Lo svantaggio è che il soggetto non si muova con disinvoltura in tutte le sfumature dell'altra lingua. Il vantaggio è non stare totalmente incollato all'uso semantico di una lingua soltanto, e poter navigare con più fluidità fra le lingue e stare più disponibile alla materialità sonora de *lalingua*. Non è per niente che tanti scrittori-poeti transitino fra varie lingue e molti facciano traduzioni, come hanno fatto Freud e Lacan.

L'analista può imparare come il poeta-traduttore Haroldo de Campos che propone il termine “*trans-creazione*” per la traduzione del testo poetico. *Trans-creazione* è una traduzione che non è tradimento bensì creazione. Secondo Campos, “*il traduttore deve trans-creare eccedendo i confini della sua lingua, straniandole il lessico, ricompensando la perdita qui con un'intromissione inventiva laggiù*”. In questa concezione la traduzione non è soltanto perdita. Laddove l'intraducibile compare il traduttore crea. Questo ci permette, anche, pensare alla questione della traduzione dell'Inconscio – descritta da Freud nella lettera 52 e tante volte ripresa da Lacan – come una *trans-creazione*, una traduzione dell'Inconscio poeta.

Come traduttore di Lacan, trent'anni fa ho iniziato ad affrontare il possibile e l'impossibile di questo compito. Si perde molto quando la traduzione segue soltanto il senso – senso che è fondamentale, ma non sufficiente. Da qui il concetto di *trans-creazione* affinché, all'acquisire profitto del sapere de *lalingua*-obiettivo, si inventi quello che si è perso de *lalingua*-fonte. Questo non esclude che gli intraducibili devano essere accompagnati da spiegazioni. Evidentemente questo richiede uno studio permanente delle lingue e uno stato altrettanto permanente di disponibilità all'eterità *lalinguacciuta* per passare al desiderio dell'analista.

Queste considerazioni sono importanti per la nostra Scuola plurilinguistica, in cui tanti fanno o hanno fatto analisi in altre lingue diverse dalla materna, e nel cui nocciolo si trova il dispositivo della *passé* nel quale si parlano varie lingue. Questo obbliga i membri del cartello a essere poliglotta e anche traduttori-*trans-creatori*, ossia, *passeurs* di una *lalingua* a un'altra con le sue possibilità e impossibilità. L'apertura a un'altra lingua dovrebbe ancora essere la specialità dell'analista, aperto alla "straniera" dell'Inconscio.

"*Mia patria è la lingua portoghese*" disse Fernando Pessoa. Il poeta brasiliano Caetano Veloso, risponde: "*Mia lingua lambisce la lingua de Camões*" e sviluppa che la lingua non è "*patria*" bensì "*matria*", per concludere: "*Non ho patria, ho matria e voglio fratria*". Anziché della fraternità unita dall'identificazione che porta alla segregazione, come dice Lacan, gli analisti di una comunità plurilinguistica di Scuola possono incontrarsi in un insieme aperto di una fratria di *eteroparlanti*.

Traduzione: Diego Mautino

Paradossi del desiderio, paradossi del passeur del deseo NATACHA VELLUT

Desidero rispondere all'appello del nostro *Rendez vous* Internazionale intitolato "I paradossi del desiderio" per vagliare perché, dopo essere stata *passeur* in tre *passe* (tre *passe* in due anni), non ho, ciononostante, desiderato la *passe* per me stessa. Oltre alla mia esperienza personale, credo che ci sia una logica e proverò a elaborare e proporvela oggi.

Il *passeur* "è" la *passe*¹. Questa formula forte di Lacan entra in paradosso con la definizione di *passe* come "momento di sapere se nella destituzione del soggetto, il desiderio avviene così da permettere di occupare il luogo del dis-essere². Il *passant*, ben che anch'egli sia la *passe*, è convocato come soggetto destituito nella posizione di *dis-essere*, allora, il *passeur* è convocato ad essere, essere la *passe*. Direi che se loro sono "congeneri", loro non hanno la stessa funzione nel dispositivo della *passe*.

Mi sembra che il funzionamento della *passe* si possa cogliere con il suo ternario: *passant*, *passeur* e *Cartel della passe*, come snodando e riannodando il nodo RSI, il che ha delle conseguenze riguardo il desiderio.

Una lettura della *passe* come nodo

La *passe* è come un nodo, un nodo che si snoda e si riannoda in quello spazio-tempo specifico, in quello spazio-tempo inedito che mette in scena un dire altro, un dire in un altro modo. Il dispositivo della *passe* fa apparire la funzione stessa dell'annodamento ed i differenti registri, reale, simbolico e immaginario, che costituiscono quel annodamento. Il *passant* valorizza il registro immaginario, il *passeur* il registro reale e il *Cartel*, il registro simbolico.

¹ La formula esatta di Lacan è: "Desde dónde podría entonces esperarse un testimonio justo sobre el que franquea ese pase, sino de otro que, al igual que él, todavía lo es, este pase..." Jacques Lacan, *Otros escritos*, Paidós, Buenos Aires, 2012, p. 273.

² Jacques Lacan, *Otros escritos*, Paidós, Buenos Aires, 2012, p. 272.

Questo non vuol dire in assoluto, che il *passant* sia unicamente del registro immaginario, il *passeur* del registro reale, il Cartel della passe del registro simbolico. Ognuno si dispiega nei tre registri, ma nel dispositivo della *passe*, ognuno fa consistere (a mano dice contrastare, *contraster*) un registro particolare. L'artificio del dispositivo della *passe* è un'impalcatura che cerne il vuoto del nudo, vuoto opaco di questo passaggio che va dal desiderio dell'analizzante al desiderio dell'analista, quel che Lacan sottolinea come "*l'ombra spessa che ricopre quella giuntura (...) nella quale lo psicoanalizzante passa allo psicoanalista, è questo quello che la nostra Scuola può sforzarsi a dissipare.*"³

Allora, ho l'idea che ogni attore del dispositivo della *passe* illumini, come un tecnico di luce, in una messa in scena, un registro particolare.

Il *passant* enfatizza, pone in valore, il registro immaginario, egli spiega la sua storia, la sua "*storiella*" come soggetto, la storia della sua analisi, trasmette l'aneddoto del suo caso per meglio ridurla, svalorizzarla, egli si sbarazza di tutte le identificazioni che ha attaccate alla pelle, è almeno quel che possiamo sperare.

Egli disarmo l'idea di un "*io*" come il suo luogo di soggetto. Egli è destituito, nel *dis-essere*. In questo stesso spogliamento, egli rivela, al contrario, la consistenza delle immagini e delle identificazioni. In questa formidabile riduzione logica effettuata nella cura e detta nella *passe*, appare come in negativo, in ritiro, in sottrazione, la massa immaginaria che il *passant* lascia cadere.

Questa "*straordinaria riduzione*" è la riduzione significativa che di un lungo trascorso analitico, ha estratto i significanti chiave, ha raccolto uno o due enunciati che hanno fatto destino, setacciato un punto di verità, e fissato un godimento fuori senso in una *fixione* (con *x*) reale.

Il *passant* portato a dirsi senza il suo "*io*", ad apparire senza la sua unità immaginaria, sollevato dalle sue differenti identificazioni come una cipolla spellata fino all'osso (se mi posso permettere questa immagine), è anche sbarazzato dal suo corpo, giacché i suoi detti si presentano al

³Jacques Lacan en "*Proposición del 9 de octubre de 1967*", en Otros Escritos, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2012, pág. 271

Cartel senza il suo corpo. Questa assenza fa risuonare la dimensione immaginaria come superflua, bugiarda, imbrogliosa.

Il *passant*, separato dall'Altro del sapere, come dagli altri, suoi simili, fa ascoltare la dimensione strutturante dell'immagine, immagine, che non è l'unica cosa che egli è. Così dalla mia esperienza di *passeur*: alla fine della testimonianza di ogni *passant*, mi viene addosso quell'impressione molto forte, quasi indicibile de che la vita è così poco, un destino è una parola. Una cura analitica che trascorre durante lunghi anni, si riassume in una magra ma decisiva articolazione significativa e ad un resto: un fonema, una lettera, che non ha più senso. Quello mi produce vertigine -in senso proprio- ed ho disprezzato abbastanza il *bla-bla* ovviamente, così come numerose conversazioni, romanzi, film, troppo gonfiate immaginariamente. Un quasi niente, un individuo ridotto al suo scheletro, incontrato nella *passe*, mette in luce, paradossalmente, il bagno immaginario nel quale gingilliamo e, a volte, affoghiamo senza verità, né desiderio.

In quanto al Cartel della *passe*, esso occupa soprattutto il luogo del soggetto nel dispositivo, egli è il soggetto di un atto: la nomina (o la non nomina) di un analista della Scuola, soggetto di un dire che nomina. Il Cartel della *passe* scrive la *passe* del *passant* a partire dai dire del *passeur*, derivato dai detti del *passante*. Egli legge questa scrittura del dire ascoltato nei detti. Del dire dei *passeurs*, uscito dai detti del *passant*, il Cartel della *passe* estrae un testo, testo che è già nei detti del *passant* e che comanda tutto il dispositivo. Il Cartel della *passe* sorprendentemente è chi mette in logica il soggetto *passant*, si situa nel registro simbolico. Questo Cartel non può (ad ogni modo) astenersi di un lavoro di dottrina, dice Lacan nel 1967⁴.

In relazione con il *passeur*, è il reale del suo corpo reso affetto, quello che mi sembra ci sia in primo piano nel dispositivo della *passe*. Il suo corpo è l'unico essere che è presente nei due momenti della

⁴ Lacan dice en la Proposición del Pase del '67: "El jurado funcionando no puede abstenerse pues de un trabajo de doctrina, más allá de su funcionamiento como selector". Jacques Lacan en "Proposición del 9 de octubre de 1967", en: Otros escritos, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2012. pág. 274.

testimonianza: testimonianza del *passant* al *passeur*; testimonianza del *passeur* al Cartel della *passé*. Il *passeur* è l'individuo nella sua accezione reale: quello che ha un corpo, evidentemente un corpo-immagine ma quello non è quel che conta nella *passé*, è il suo corpo sostanza di godimento quello che è implicato, il suo corpo reso affetto, il suo corpo eco del testo del *passant*.

Parlo di individuo autorizzandomi da Lacan il quale è tornato alla fine del suo insegnamento facendo enfasi, rialzando, la singolarità, di una pura esistenza, di una pura presenza. Lacan ha potuto dire esistono individui, questo è tutto. L'individuo è il *passeur* è la *passé*. Il *passeur* fa specchiare l'individuo nella sua versione reale. Non dice che egli è, né che egli crede essere. Egli potrebbe essere nessuno. Il *passeur* fa risuonare l'impersonale di ogni individuo nella sua dimensione di presenza. Occorre sembrare inconsistenti (*Il est à en paraître inconsistent*). Egli sta in una posizione strutturale di enunciazione che non è più una posizione soggettiva. L'individuo che egli mette in funzione nella *passé*, è certamente un individuo unico, una differenza radicale, come ogni individuo, ma che non è né riconosciuto, né identificato nella *passé*, perché non è di quell'individuo del quale si tratta lì. Egli mette così in valore l'individuo particolare che è il *passant* prestandogli la voce, il corpo e gli affetti. Il *passeur* presta il suo essere di godimento al *passant*. Egli presta il suo corpo all'iscrizione di un'altra marca significativa che non è la sua.

Allora, quando durante la sua testimonianza un *passant* ha l'idea – che io trovo totalmente assurda – di rivolgersi a me come «io» (*Moi*) o come soggetto (*comme «sujet»*), foss'anche per farmi una domanda banale come se stessi intendendo quel che mi dice, io resto senza voce: la mia voce non è già più la mia.

Il giorno precedente alla trasmissione di un *passé* al Cartel, sento angoscia. Ho conservato le mie note, quel tentativo di scrivere i detti? Non li ho persi? Li cerco, e li (ri)trovo. Nella notte sogno che ho gli occhi chiusi, attaccati, e allora non posso né vedere, né leggere. La mattina, mi sveglio con questo enunciato semplice e chiaro: «*lo non so niente*». Ascolto come

un'eco di quel sogno nell'intervista di Denis Podalydès da Cathy Barnier e Marc Strauss per la nostra giornata. Denis Podalydès testimonia che in scena, alcune volte può accanirsi nello stare sul limite del buco della memoria», per dare «*l'illusione del presente*», è dire dell'essere. Se ho sognato (sogno, realizzazione del desiderio) non vedere, non leggere, non sapere, non sarà per condividere quello stesso desiderio di Denis Podalydès?⁵ La presenza e non il semblante, essere piuttosto che provare, essere piuttosto che interpretare. Io sono, come *passeur*, l'operatore nella *passe*, di quello che ha operato nel *passant* (come il desiderio dell'analista è l'operatore della cura analitica). «*Per definizione, il reale non è fatto per essere saputo*»⁶ ed io non so niente. I detti del *passant* saranno il dire della mia voce. Sono, come *passeur*, il reale della *passe*.

La *passe* permette di snodare i registri: i detti del *passant* sono senza corpo di fronte al Cartel della *passe*, il corpo del *passeur*, è senza detti di fronte al *passant* ed enunciano un altro dire che non è il suo di fronte al Cartel della *passe*. La *passe* fa un annodamento inedito *passant-passeur*-Cartel della *passe* per cernere quel vuoto del nodo dove può alloggiare il desiderio dell'analista⁷.

⁵ Denis Podalydès, nato il 22 aprile del 1963 a Versailles in Francia, è un attore, regista, sceneggiatore e scrittore francese e un associato della *Comédie-française*. Ex allievo del Conservatorio Nazionale di Teatro, è diventato residente nella *Comédie-française* nel 1997 e un socio nel 2000.

Nei film, ha interpretato il ruolo di protagonista nel film del fratello Bruno Podalydès e partecipò nella redazione della sceneggiatura. È in particolare Albert Jeanjean in *Solo Dio mi vede* (1998) e Rouletabille ne *Il Mistero della camera gialla* e *Il profumo della Dama in Nero*.

Nel suo primo libro, *Scene della vita dell'attore*, uscito nel 2006, egli descrive la vita quotidiana della sua professione di attore. Due anni più tardi, ha pubblicato *Voice*, un libro sulla sua intima relazione con i voti, i voti dei suoi parenti, le voci dei grandi attori che lui e la sua voce hanno influenzato. In *La Peur, matamore* (2010), racconta la sua passione per la corrida e il fascino per alcuni toreri come José Tomás .

Ha ricevuto il *Molière* alla rivelazione teatrale nel 1999 per il suo ruolo in *Le Revizor* e il Premio *Molière* come migliore regia nel 2007 per la sua realizzazione di *Cyrano de Bergerac*.

⁶ Soler Colette, *Les affects lacaniens*, Paris, PUF, 2011, p.138.

⁷ La *passe paradoxale* (paradosso: del greco *para* e *doxos*: al di là del credibile, oltre l'opinione) in atto: snodando RSI che annoda la verità delle'sistenza di ognuno, riannodando RSI altrimenti spersonalizzando il desiderio dell'analista.

Il *passeur* come reale della *passé*: quale conseguenza per il desiderio?

La *passé* non è comandata dal desiderio del *passeur*, è decisa dal desiderio di un *passant* e vettorializzata dal desiderio dell'analista. Come potrebbe trovarsi senza paradossi il desiderio del *passeur*, giacché lì si accumulano i suoi propri paradossi, i paradossi del desiderio di un *passant* e quelli del desiderio del analista?

L'esperienza del reale in gioco nella *passé* fa naufragare [*chavire*] il desiderio del *passeur*. Lacan mette in evidenza che «*questa esperienza della passé era per tutti[...]una cosa assolutamente logorante, bruciante, assolutamente sconvolgente, no, e ciò si vede in effetti che erano assolutamente considerevoli.*»⁸

Dopo la mia ultima testimonianza di fronte al Cartel della *passé*, sogno con l'occhio di Buddha e con il testo di Lacan al riguardo. Lacan, durante un viaggio in Giappone, si trova di fronte alla statua di una divinità del buddismo alla quale si riferisce in maniera estesa in occasione del *Seminario X, L'Angoscia*. Con quella figura, Lacan illustra “*una certa relazione del soggetto umano al desiderio*”. Sarebbe allora il mio sogno il segno del mio desiderio per *dis-angosciarmi* dopo la prova della *passé*?

La figura buddhica tranquilla, asessuata, con gli occhi quasi chiusi, può rappresentare un aldilà dell'angoscia che nasce dalla distorsione tra il desiderio e il godimento. Questa serenità che ostenta la statua, così come di chi l'ammira, suggerisce per Lacan che “*quella figura prende in carico il punto d'angoscia in carico e sospende, annulla, (sottrae) apparentemente il mistero della castrazione.*”⁹ Il mio sogno può così rivelare un desiderio di incontrarmi con un certo godimento, di recuperare il *plus* di godimento, tanto che in quel sogno prima della testimonianza rimasi con gli occhi chiusi. Grazie al sogno, posso riprendere contatto con l'oggetto *a*, scomparso dalla vista nella esperienza della *passé*, tanto che “*a livello del desiderio scopico, quello in cui la struttura del desiderio è la*

⁸ Lacan, Jacques “Alla Scuola Belga di Psicoanalisi” [1972], in *Wunsch* n°11, in italiano, p. 80.

⁹ Lacan, J., *Il seminario, Libro X, L'angoscia* [1962-1963], Einaudi, Torino 2007.

*più pienamente sviluppata nella sua alienazione fondamentale, (Il desiderio scopico) è così, paradossalmente, quello in cui l'oggetto a viene mascherato di più e in cui, perciò, è più sicuro in quanto all'angoscia*¹⁰.

Farò allora di una pietra due colpi: riprendere contatto con l'oggetto *a*, tuttavia mascherato quanto basta affinché non provochi troppa angoscia!

Ciononostante, non mi basta sognare quello sguardo buddhico, sogno con i detti lacaniani che lo accompagnano. Nel mio sogno, questi detti appaiono in forma di testo, scritto che non avevo potuto leggere nei miei sogni precedenti. Il testo lacaniano non apporta nessuna illusione circa il superamento dell'angoscia: non c'è desiderio consumato, raggiunto, esiste sempre un resto, reale che non può assimilarsi attraverso il significante, e che ostacola ad ogni illusione di serenità, a qualsiasi sentimento di quiete (pacificazione). Il testo lacaniano rivela (mette al presente) anche l'irriducibile della causa del desiderio:

“Se risulta così irriducibile la causa del desiderio, è per quello che si sovrappone, per quello che è identica nella sua funzione a quel che vi sto insegnando [quest'anno] a cernere ed a maneggiare come parte di noi stessi, questa parte della nostra carne, che resta necessariamente presa nella macchina formale, senza la quale la formalità logica non sarebbe per noi assolutamente niente”.

La carne del *passeur* alimenta la formalità del dispositivo della *passe*. Se questo pezzo di carne, questa libbra di carne data o meglio prestata alla *passe*, ha effetti sul desiderio del *passeur*, facendolo naufragare, facendole perdere la bussola, rivela di questa maniera quel che ha di irriducibile.

Traduzione: Iris Santana

Rilettura: Diego Mautino

¹⁰ Ibidem

DESIDERO E PULSIONE

Desiderio, il destino della pulsione

Esther Faye

Nei primi mesi dell' inizio del suo lavoro con me, e appena dopo la prima lunga pausa estiva, una giovane donna compie un passaggio all'atto - compie un tentativo di suicidio. Era venuta per cercare di vedere se la psicoanalisi poteva aiutarla a capire le emozioni estreme e volubili che rendevano le relazioni con la sua famiglia e con i suoi compagni così cariche, di vedere se infatti la psicoanalisi aveva una risposta al suo stato di disperazione e di rabbia, di fronte al suo fallimento apparente nell'ottenere l'amore dell'Altro, famiglia o amici. La sua domanda di essere amata era insaziabile, una domanda che prendeva la forma di un desiderio di essere cullato come un bambino, che lei dimostrava, nelle prime sedute, nel modo in cui si avvicinava al divano come se fosse un lettino di bambino. Diventava chiaro nel corso del trattamento che il suo passaggio all'atto era un tentativo di usare quello a cui si riferiva Lacan come quell' "*organo*" incorporeo e morto di eccesso di vita -la libido che era in lei più che lei- "*per fare della [sua] morte, l'oggetto del desiderio dell'Altro*". Mettendo quindi la carne nella verità della dichiarazione di Lacan.¹

Nel suo seminario *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Lacan presenta la pulsione come il quarto dei quattro concetti fondamentali dell'esperienza analitica. Facendo così egli sottolinea la particolare importanza della relazione della pulsione al desiderio, e al soggetto che costituisce: quel desiderio è il vero destino delle pulsioni; il destino della relazione del soggetto al reale del desiderio che le pulsioni mitificano: "*è il reale che fa il desiderio, riproducendo in esso la relazione del soggetto con l'oggetto perduto.*"² È

¹ J. Lacan, *Posizione dell'inconscio*, in Scritti V. II, Einaudi, 1974, p. 852

² J. Lacan, *Del Trieb di Freud e del desiderio dello psicoanalista*, in Scritti V. II, Einaudi, 1974, p. 857

dato alla pulsione di dividere il soggetto e il desiderio, il desiderio essendo poi sostenuto dal rapporto sempre misconosciuto - essendo questa proprio la struttura della fantasia - tra questa divisione e l'oggetto che la causa, oggetto *a*, l'oggetto della pulsione.³

La castrazione, che è la nuova principale molla che Freud ha introdotto nel desiderio, comporta la sottrazione di godimento dall'essere vivente. Freud chiamava questo "*libido*", e Lacan vi si è riferito una sola volta come "*la presenza effettiva del desiderio.*" Solo da questa sottrazione l'organismo vivente può diventare un corpo, un corpo in grado di essere usato e goduto dall'essere parlante. Immortale e indistruttibile, la libido è in tal modo quella "*Cosa*" incorporea esistente al corpo, e tutte le forme di oggetto *a*, come Lacan ci dice, non sono altro che i suoi rappresentanti, che vi si associano come "*l'oggetto più profondamente perduto*"⁴. L'attività delle pulsioni è ciò che costituisce la relazione frantesa della fantasia tra il soggetto e i vari rappresentanti *corporei* di questa cosa *incorporea*. Attraverso la loro attività il corpo che è frutto dell'effetto mortificante del linguaggio è nuovamente animato con un godimento che ora è chiamato come fallico.

E qualunque cosa che rianima il corpo, dice Lacan, riporta indietro qualcosa della "*mitica perdita*" [perché senza precedente] godimento dell'essere vivente ed è quindi da intendersi come desiderio, dato che il desiderio è proprio il movimento stesso verso il REALE di questo godimento, quel godimento fallico e il suo emissario - il godimento della pulsione - che ora si associa.

Costituendo l'unica forma di trasgressione consentita al soggetto da questa parte del muro del linguaggio, le pulsioni e la fantasia che le accompagna sono quindi il mezzo con cui il desiderio del soggetto è sostenuto. Ma solo attraverso un incontro che è sempre mancato, un incontro con quei sostituti corporei residui della libido incorporea, un

³ Ibidem.

⁴ J. Lacan, Il Seminario, Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi,, Einaudi, 2003, p. 193

incontro che, pur essendo ancora mancato, permette al soggetto di realizzare "*che ci sia un godimento al di là del principio di piacere.*"⁵

Freud usò la nozione grammaticale di voce, *diatesi*, per rappresentare l'attività delle pulsioni. Diatesi designa il modo in cui il soggetto di un verbo è affetto dall'azione - così la voce attiva di un verbo è quando il soggetto è l'agente dell'azione; la voce passiva è quando il soggetto è il destinatario di un'azione; e la riflessiva, o, come anche la chiama Freud, la voce di mezzo, è quando il soggetto è sia l'agente che il destinatario dell'azione. Freud può aver confuso la voce di mezzo con quella riflessiva, ma diversamente dalla voce riflessiva moderna, il soggetto nell' antica voce di mezzo non è anteriore a, ma interno all'azione, è infatti in un *tempo di mezzo*, che infatti fa eco proprio al concetto di pulsione di Freud come una frontiera o concetto fra i due. Un esempio da Roland Barthes: se prendiamo la parola "*sacrificio*", opportuna in relazione al caso di cui sto parlando qui, la voce è attiva quando è un altro, come un prete, che sacrifica la sua vittima; ma è di mezzo quando la vittima, quando io sacrifico me stesso. Faccio il sacrificio *di e per* me stesso; sono dentro l'azione dalla quale sono affetto.

Come sottolinea Lacan, la soddisfazione del soggetto attraverso la pulsione richiede questo mezzo, nel frattempo in cui il soggetto non è né soggetto attivo né oggetto passivo dell'azione. Anche se Lacan farà riferimento alle voci di Freud come "*un mero involucro*", essendo la pulsione pura attività, l'elaborazione di Lacan della pulsione si basa su questo terzo momento riconosciuto da Freud, questo momento in cui il soggetto grammaticale scompare e il soggetto acefalo (la pulsione essendo -acefala) è realizzato - nella fantasia - come l'oggetto della pulsione. *Machen (farsi), non werden (diventare se stessi)*, come in Freud. Poiché questa sottile ma radicale riformulazione dell'azione della pulsione fatta da Lacan illumina, l'attività della pulsione implica il soggetto nel suo punto più essenziale di ex-sistenza, cioè come puro

⁵ Ibidem, p. 178

godimento. Per essere sentito come voce, visto come sguardo, espulso come merda, battuto ... o anche "*annientato*", come la vignetta del caso che porto oggi mostrerà - come il modo in cui l'essere vivente si fa presente, cioè quando "*il soggetto diviene il taglio [una lacerazione nel tessuto del reale] che fa brillare l'oggetto parziale nella sua indicibile vacillazione*".⁶

Così, per riprendere di nuovo la mia paziente- così come il suo tentativo di suicidio, la mia paziente è guidata in altri modi per farlo apparire e *lei stessa* scomparire. O spinge se stessa verso il bordo di un abisso al di là del quale è il reale della sua libido, il reale del suo desiderio, e che per lei comporta l'annientamento: gli incontri pericolosi e esplosivi con le auto che avrebbe spesso con la sua bicicletta, una ripetizione degli accessi di collera violenta che scoppiavano in lei verso la madre; la punizione grave e pubblica che sollecitava, e in un'occasione riceveva, da parte delle autorità giuridiche in relazione alla sua militanza; i tarttamenti abusivi e degradanti che lei stessa mette nel modo dei suoi incontri sessuali, dicendomi: "*Preferirei piuttosto mettermi fuori da quello che sta abusando di me.*" Oppure, teme, come ha fatto fin dalla prima infanzia, il suo annientamento imminente per mano di un altro - un intruso durante la notte - dalla cui paura terribile e paranoica si difende attraverso uno stato di iper-vigilanza, nonché attraverso una serie di rituali ossessivi. La sua è una pulsione organizzata attorno all'asse di "*rendere se stesso abusato, annientato, che ha vergogna*", illustrando così la definizione di Lacan della pulsione come "*l'eco nel corpo del fatto che c'è un dire,*"⁷ un dire dell'Altro: "*che si dica resta dimenticato dietro ciò che si dice in ciò che si intende*"⁸. Un dire che ha funzionato come una sorta di comando per lei, il dire della voce di sua madre dietro quello che ha sentito dire: HAI ROVINATO TUTTO! VERGOGNATI! Ma il suo terrore di fronte a ciò che è immaginato da lei come proveniente dall'esterno del suo corpo - qualcosa che può

⁶ J. Lacan, *Nota sulla relazione di Daniel Lagache*, in Scritti V. II, Einaudi, 1974, p. 652

⁷ J. Lacan, *Il seminario, Libro XXIII, Il Sinthomo*, Casa Ed. Astrolabio, 2006, p. 16

⁸ J. Lacan, *Lo Stordito*, in *Altri Scritti*, Einaudi, 2013, p. 445

emergere dal buco che si apre nella toilette dell'aereo proprio nel momento in cui lei lo svuota - è più che uguagliato dal suo orrore di fronte a ciò che da lei è immaginato come proveniente dall'interno del suo corpo. Entrambi l'orrore e il terrore in relazione ad un segreto, la malattia nascosta che sospettava che gli altri sapevano fosse in lei, ma che non parlerebbe chiaro della gentilezza, e che diventa la molla per una serie di paure iperipocondriache⁹ in relazione al suo corpo - tanto che i vari organi del corpo le farebbero difetto: polmoni, reni, seno, sangue. Una stranezza disumana dentro di lei che è sempre in pericolo di eruzione, di esplosione, tramite la sua voce, come pure in un altro, molto particolare modo, e che sarebbe stato la rovina di se stessa, e del mondo.

Nelle sue parole il suo corpo è una "*bomba ad orologeria*". Ma il suo orrore per questa Cosa che potrebbe esplodere dal suo corpo se lei non si vigilasse rigorosamente è localizzata in un particolare organo del corpo - il sangue che corre nelle sue vene. Banalmente, lei è inorridita al pensiero di sviluppare vene varicose (anche solo parlarne la agita, perché per la sua mente il sangue in loro è "*morto, sangue stagnante*"), ed è particolarmente terrorizzata che esploderanno durante il parto. Questa rappresentazione di un godimento perturbante che minaccia sempre di tornare dall'altro lato del litorale che separa il reale dal sembiante, altro lato che ha rappresentato una volta in un sogno come un olocausto nucleare, è collegata da lei alla storia del suo concepimento e per associazione dalla sua nascita al suo proprio corpo che partorisce: una scena di morte, sangue stagnante disegnato dagli sciamani da un corpo malato e testimoniato da una madre che, incapace di concepire la mia paziente nel suo paese natale lo ha fatto subito dopo essere emigrata in questo paese.

Questo orrore della morte, sangue stagnante - la vita e la morte nell'unico stesso organo - e la sua connessione alla linea di sangue

⁹ N.d.tr., hyperchondriacal: una condensazione fra hyper e hypochondriac, tradotto con iperipocondriaco.

tedesco della sua famiglia la perseguita nel suo sintomo. L'orribile peso del razzismo e del genocidio che lei porta nel suo corpo, il suo concepimento e la sua nascita legata alla morte di altri, è drammaticamente reso presente per lei nelle parole che dice in un sogno ad alcuni amici che discutono del conflitto israeliano-palestinese, parole che le causano di perdere la sua seduta successiva, ma che finalmente si lascia sfuggire con me: NON MI BIASIMARE, IO SONO TEDESCA! Proprio in queste parole che protestano per la sua innocenza, con ironia non può alleviare ma registrare la colpa che ha assunto a nome dell'Altro tedesco, il suo desiderio alienato al comando superegoico: "*NON DOVREI ESSERE VIVA A MENO CHE NON SONO IMPEGNATA A CERCARE DI FARE QUANTO POSSIBILE PER AGGIUSTARE IL MONDO CAUSATO DA NOI.*" In queste parole si confronta con se stessa come l'oggetto-causa accusato dell'annientamento dell'Altro, del mio annientamento nel transfert. E le sue associazioni la portano a ricordare una frase il cui tempo la confondeva al momento in cui per la prima volta pronunciò le parole molto tempo fa, un tempo identificato da Lacan come tempo di mezzo, futuro anteriore tempo del soggetto diviso dalla pulsione, e che lei ora porta nel suo transfert per il suo analista ebreo: IO TI AVRÒ PORTATO LA MORTE.

Attraverso la sua pulsione lei tenta di affrontare i punti-limite di questo desiderio in lei, il "*disumano*" godimento che è il "*punto essenziale della sua ex-sistenza*", e che ritorna nei suoi atti come una passione per la distruzione. Di qui gli scenari di fantasia che accompagnano i suoi rituali di masturbazione e attraverso i quali cerca di mantenere se stessa in questo lato del litorale del suo "*desiderio evanescente*"¹⁰ Lo scopo dei suoi riti masochisti non è solo di raggiungere l'orgasmo; è di *farsi essere* ferita e di vergognarsi. Negli scenari è costretta a eseguire qualche atto degradante secondo il capriccio di un maschio altro che è in una posizione di autorità su di lei;

¹⁰ J. Lacan, La direzione della cura e I principi del suo potere, Scritti, Einaudi, 1974, p. 633

in questo modo lei si rende l'oggetto degradato che non ha altra scelta che sottoporsi volontariamente al comando di questo altro: alzarsi, rotolare, bere il sangue mestruale, ecc *"Fallo 150 volte o non sarà possibile ottenere alcun cibo."* Un vecchio le comanda di fare sesso con tutti gli uomini a una festa, o con lui ed i suoi figli, mentre gli altri guardano, essere osservato essendo un requisito per la soddisfazione derivata dalla pubblica umiliazione, la vergogna. *"Questa è la cosa più fottuta [dice], tradire te stesso fino a quando non c'è nessun se stesso da tradire."* Dopo aver incatenato il suo essere al duro comando dell'Altro con cui interpreta il suo gioco letale di annientamento - tu rovini tutto; VERGOGNATI! - Lei cerca di pagare per il suo desiderio omicida con la propria abiezione, sperando in tal modo di raggiungere se stessa come il reale del desiderio dell'Altro nascosto dietro le parole di sua madre.

Molto è cambiato nella vita di questa giovane donna da quando ha assunto l'offerta di questo luogo nel quale parlare della sua pulsione e del suo desiderio. Ma fondamentale per la possibilità del suo arrivare a un rapporto diverso al reale del suo desiderio, il reale del desiderio mitificato da queste pulsioni (e con lei la soddisfazione primaria della pulsione è masochista), è stata la sua scelta determinata di parlare di questo a un analista che lei sa essere ebreo. Un analista al quale un giorno lei fu in grado di indirizzare queste parole dall'Eucaristia cristiana: *" Signore, io non son degno di partecipare alla tua mensa, ma di soltanto una parola e io sarò salvato"*. Queste parole parlano della sua richiesta di una Parola che potrebbe avere una possibilità di essere ascoltata in questa analisi, una parola che non solo assolva lei - di non essere colpevole di un desiderio che la porta verso la ripetizione di un godimento punitivo - ma più profondamente, che avrebbe aperto per lei un altro modo di essere in relazione alla sua pulsione, un modo che le avrebbe permesso di desiderare più liberamente, e senza così tanto senso di colpa.

Traduzione di Paola Malquori

Riferimenti bibliografici

LACAN, J. (1973) , *Lo Stordito* , in Altri Scritti, Einaudi, 2013

LACAN, J., *La direzione della cura e I principi del suo potere*, Scritti, Einaudi, 1974

LACAN, J. [1964] *Del Trieb di Freud e del desiderio dello psicoanalista*, in Scritti V. II, Einaudi, 1974

LACAN, J. (1960), *Nota sulla relazione di Daniel Lagache*, in Scritti V. II, Einaudi, 1974

LACAN, J. *Il Seminario, Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Einaudi, 2003

Il desiderio in analisi e la pulsione invocante

Gabriel Lombardi

Con l'autorevolezza conferitagli dal fatto di essere cieco da decenni, uno psicoanalista dichiara che a livello della voce siamo nudi. In effetti, l'orecchio non possiede palpebre né sfinteri. Come abbiamo imparato così bene a non ascoltare?

La risposta ci arriva subito se consideriamo le possibilità offerte dalla domanda: cos'è "*non ascoltare*"? si tratta di un deficit della percezione o di una negazione della volontà, di non potere o non volere? L'inconscio *une-bévue* si situa, per la precisione, nell'equivoco tra un caso e l'altro; la saggezza popolare tratta questo tema nel detto "*non c'è peggior sordo di chi non vuol sentire*".

D'altronde, sin dalla prima infanzia abbiamo appurato che il dire causa delle risposte nell'Altro, provoca spesso reazioni di rifiuto, risposte educative o di dominio intransigente, e quindi non diciamo più o diciamo in modo subdolo, diciamo a metà, come per sbaglio. Molto spesso ascoltiamo e non ascoltiamo, diciamo e allo stesso tempo non diciamo; così spiega Freud in *Psicopatologia della vita quotidiana*.

Il dire, l'ascoltare, diventano atto, l'atto proprio del *parlessere*. Normalmente si può parlare senza dire e si può sentire senza ascoltare. In quest'area si colloca ciò che è analizzabile, quando la divisione soggettiva diventa patetica, si fa sintomo del volere e non del potere, oppure del potere e non del volere – dire, ascoltare. Allora un'altra voce ci indica la divisione, quella voce afona ma che è spesso punzecchiante, quella voce che segnala un sentimento di colpa, conscio o inconscio, che costituisce l'affetto tipico nei confronti della lacerazione etica del *parlessere* come *res eligens*. In quel punto nasce il reus, quel soggetto diviso, quel soggetto-sintomo che permette all'analisi di raggiungere il suo reale, un reale che conserva il senso di una scelta rimandata.

L'organo della voce

Anche molto tempo dopo gli apporti decisivi di Theodor Reik e di Jacques Lacan, non c'è stato un grande avanzamento nel campo psicoanalitico riguardo alla localizzazione dell'oggetto voce in tanto oggetto pulsionale e causa del desiderio, sul quale l'atto di ascoltare/dire si appoggia e prende consistenza.

Ricordiamo in primo luogo la complessità dell'organo della voce in quanto esso può essere separato dal corpo e dalla sonorità. Robert Fliess lo ha preso in considerazione appena quando, nell'articolo "*Silence and verbalization*" ha postulato che il silenzio equivale ad una chiusura sfinterica: la ritenzione di parole equivale alla ritenzione escretoria, il silenzio è anale/erotico oppure orale/erotico. Nella regola analitica, quel silenzio interrompe il flusso delle parole e più spesso ancora, il flusso di parole interrompe ciò che si svolge nel silenzio, in altra zona erogena.¹ Lacan commentò questo testo, elogiandolo:

*L'eccellente articolo scritto dal figlio di Fliess – compagno di autoanalisi di Freud – Robert Fliess, denomina in modo corretto il silenzio: è il posto in cui appare il tessuto sul quale si sviluppa il messaggio del soggetto; è proprio lì che il niente impresso {rien d'imprimé} lascia intravedere di cosa si tratta in quella parola: l'equivalenza con una certa funzione dell'oggetto a.*²

Ma Fliess non ha focalizzato con esattezza l'erotica specifica dell'interruzione del flusso della voce. Tuttavia, sin dal Progetto Freud ha parlato del grido, poi ha stabilito un registro pulsionale proprio del sadomasochismo e infine, ha dato delle indicazioni sull'incidenza traumatica di ciò che si udisce nella formazione del superio. Lacan, d'altra parte, sin dal primo seminario, quando commenta La dinamica del transfert, spiega che quando il soggetto tace è perché la funzione della parola si rivolge alla presenza di chi ascolta, ovvero alla presenza di un orecchio, luogo in cui la pulsione si allaccia al desiderio dell'Altro. La dimensione invocante acquisisce un'importanza decisiva a partire dal seminario sulle psicosi.

L'oggetto voce, la cui complessa topologia è stata abbozzata da Lacan, si ritaglia non da uno sfintere solo ma da molti; Forse, ancor più importante è il fatto che la voce risuona in un orifizio privo di sfinteri, cioè l'orecchio. Senza tener conto per il momento dal fatto che i tubuli bronchiali possono chiudersi leggermente e che il diaframma fa scattare il sospiro, bisogna prendere in considerazione il quasi-sfintere delle corde vocali, in cui si possono produrre dei fonemi occlusivi o fricativi glottidali caratteristici della lingua inglese, del tedesco o dell'arabo (hello!, heil!, Hamas). La lingua e i denti formano un altro sfintere che può occludersi completamente (t di tetta) o parzialmente (d di dito), può affricare (z degli spagnoli di Madriz, fonema che gli argentini usiamo raramente). Un altro sfintere è costituito

¹ Robert Fliess, "*Silence and verbalization. A supplement to the theory of the analytic rule*". Int. J. Psa., XXX p.1

² Lacan seminario *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* (inedito), lezione del 17 marzo 1965.

dalle labbra, che spesso si occludono totalmente (p di papà) o parzialmente (b di bebè). Intervengono pure il naso, che sonorizza una bilabiale occlusa (m di mamma, che lascia scappare dal naso ciò che papà non permette), oltre all'occlusione labio-dentale sonora (n di nene³, notevolmente diversa dalla t di tetta che curiosamente, è occlusiva), eccetera. Tutto questo serve all'*emissione* della parola.

Per ascoltare abbiamo, nel migliore dei casi, soltanto due orecchie e nessun sfintere. A volte compensiamo questa mancanza tappandoci le orecchie con le mani, con dei tappi o con la sordità funzionale auto-indotta da un intenzionale e deciso non voler sapere – ognuno ci è riuscito a modo proprio. Attualmente si usano anche gli auricolari, la radio, il sistema di musica permanente, tipico in Latinoamerica.

In terzo luogo, come se tutto questo non bastasse, il corpo stesso fa parte dell'organo della voce, nel senso della pulsione. Ricordiamo Lacan quando imprecava contro gli psicoanalisti inglesi, che lui definiva "*filosofi*", perché questi credevano che la parola non avesse effetti: "*Loro non immaginano che le pulsioni sono l'eco (sic) nel corpo del fatto che ci sia un dire.*"⁴ In questo modo, il registro invocante, su cui poggia l'atto di dire, singularizza, coprendo le pulsioni e il corpo. Il corpo consona, dissona, risuona, danza a rovescio; cosa che, secondo Artaud è il suo vero "*dritto*".⁵ Esso si contrattura o sposta i suoi organi come effetto della dissonanza del dire; espande, esporta, cede o deporta i suoi organi, lo sguardo e la voce.

Il dire, atto proprio dell'essere parlante, non è la voce; il dire si istituisce come taglio negli incatenamenti dell'udibile. Nell'atto la voce diventa afona. La voce è però lo strumento del desiderio dell'Altro che prende consistenza nel vivente, diventando così causa di quel desiderio, che il soggetto incorpora dandogli vita.

Dalle voci della psicosi al desiderio dell'analisi

Freud si è posto la questione del desiderio grazie alle isteriche e grazie a Charcot, ma non ha trovato la vera risposta, né la risposta analitica, né il desiderio

³ [N.d.T. nene = bambino in spagnolo]

⁴ J. Lacan. Seminario *Le sinthome*, Seuil, Paris, 2005, prima lezione.

⁵ "*Alors vous lui réapprendrez à danser à l'envers/comme dans le délire des bals musette/ et cet envers sera son véritable endroit*". *Pour en finir avec le jugement de Dieu*. A. Artaud. A. Dimanche. Paris. 1995

dell'analisi, né il desiderio deciso e auto-autorizzato, non senza l'incontro con la psicosi di Wilhelm Fliess.

Il registro invocante è ciò che permetterebbe alla psicoanalisi di riconoscere il proprio campo e il proprio oggetto, l'oggetto fondamentale, e di inoltrarsi con decisione nel senso nell'analisi senza il "psico", voluto da Lacan, cioè l'analisi senza finzione, per spostare l'accento da ciò che è "psichico" a ciò che è "tichico" da tychique, ciò che si incontra}. Il significante non è completamente inorganico, è una torsione della voce. Attraverso la voce, il significante equivoca e consente quel poco di dialogo che noi, presenti in questo uditorio di Parigi, riusciamo a mantenere.

Tutto ciò presuppone una revisione radicale della versione nevrotica dell'oggetto: quella che presentano i filosofi inglesi che non colgono la differenza tra il significante e i suoi effetti. E porta a percepire che l'oggetto che ne costituisce il fondamento non viene ricavato dalla nevrosi, bensì a partire dalla psicosi. La voce di Fliess padre, quando augura a la morte ai 51 anni a suo amico Freud. La voce dello stesso Fliess, accusandolo di plagio (successivamente sarà un'abitudine negli ambienti psicoanalitici) e mettendo fine in questo modo alla fertile amicizia prima che Freud arrivi a 51 anni. La voce di suo figlio, Robert Fliess, al dichiarare che suo padre aveva abusato di lui quando aveva due anni, dichiarando che il fatto era realmente accaduto, e che non si tratta di una finzione isterica. La voce incriminante e punitiva di Aimée, quando manda a Lacan a riunirsi con gli isterici della psicoanalisi che "gli impongono" a Freud, così come spiega lui stesso nella ultima *Prefazione nel 1976*.⁶ A tutte queste voci aggiungerei quella di Jacques Alain- Miller, già in potere dei "diritti morali" dell'opera del suocero, nel tentativo di impadronirsi anche del campo e della causa freudiana, accusando Colette Soler di plagio, e anche a me, di sfuggita, ad Angers, nel 1996 – tutto ciò è documentato a pagina 110 in *Los inclassificables de la clínica psicoanalítica*.

Si usa dire che l'oggetto voce si è imposto a Lacan tramite l'esperienza clinica della psicosi. Sono tentato di dire che il grande segreto della psicoanalisi è che il desiderio dell'analista è incitato dal desiderio nella psicosi. Questa mia considerazione è ispirata dalle ricerche di Julieta De Battista, che sta lavorando sulla

⁶ « *Maintenant, soit sur le tard, j'y mets mon grain de sel : fait d'hystoire, autant dire d'hystérie : celle de mes collègues en l'occasion, cas infime, mais où je me trouvais pris d'aventure pour m'être intéressé à quelqu'un qui m'a fait glisser jusqu'à eux m'avoir imposé Freud, l'Aimée de ma thèse* » Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI. 1976, *Autres Écrits*, p. 571.

storia della psicoanalisi, sulle scissioni, sulle dispute, in quanto marcate da questa relazione occulta ma evidente, tra il desiderio dell'analisi e il desiderio nella psicosi.

Ciò che Fliess è stato per Freud, ciò che Aimée è stata per Lacan, sono equiparabili a ciò che è stato il tema della voce in relazione al padre al momento della scomunica, le giornate e i dibattiti sulla psicosi in contiguità con ogni crisi della Scuola che Lacan ha fondato... Tutto ciò è troppo per continuare a non ascoltarlo. Sarebbe necessario aggiungere alla lista ciò che Cantor, da curioso cognome, è stato per l'Occidente, per Gödel, per Turing e per tutti noi che ignoriamo che cosa ha reso possibile che Internet invadesse le nostre vite a partire dal desiderio di un folle a cui è venuto in mente di logificare la trama afona degli infiniti attuali che produce il linguaggio - l'espressione "*il dire di Cantor*" compare tre volte ne *Lo Stordito*, la stessa quantità di volte in cui si cita "*il dire di Freud*".

Non possiamo continuare a disconoscere l'influenza del desiderio nelle psicosi sul desiderio dell'analista, evidentemente sedotto dall'esercizio della libertà nella psicosi, nonostante si tratti di una libertà negativa, nel senso stabilito da Kant nella terza antinomia della ragione pura.⁷ L'oscura seduzione della follia ha di per sé un potere litico per l'essere parlante in quanto *res eligens*, perché mette profondamente in questione i legami sociali. Il desiderio nella psicosi si afferma, più che in qualsiasi altro tipo clinico, come condizione assoluta; ed è proprio in relazione ad esso che alcuni ci siamo sentiti chiamati. Separarsi dal folle, dalla sua posizione di eccezione, estrarre da lui la sua auto-autorizzazione, separarsi dal padre-orangotango, nel caso dell'analista è un'operazione costituente. In questo senso, della follia, *on peut s'en passer à condition de s'en servir*.

Ho conosciuto personalmente l'angoscia. Ho provato l'angoscia più estrema quando ascoltavo, senza volere o senza potere, un'analizzante psicotica. Questa esperienza mi ha portato nuovamente in analisi, analisi prematuramente interrotto in precedenza a causa della dittatura militare in Argentina - la mia analista, Silvia Bleichmar, era emigrata. Soltanto alcuni anni dopo quell'esperienza delle voci nella psicosi mi sono sentito totalmente autorizzato come analista di analizzanti nevrotici, di analizzanti psicotici e dopo, anche di perversi. Non senza quell'incontro con qualcuno che, certamente, aveva la voce dalla sua parte. Mi ci è voluto diverso tempo per separarmi da quella seduzione dell'essere e per

⁷ *Kritik der reinen Vernunft*, libro II, sezione II, capitolo II. Felix Meiner, Hamburg, 2001

riconoscere il limite della follia, fino a quel momento impossibile da attraversare. Non diventa pazzo chi vuole, aveva scritto Lacan nella parete di un ambulatorio. Né un corpo di ferro, né delle identificazioni sufficientemente potenti, né le compiacenze del destino mi hanno aiutato in quel senso. Siccome non ho potuto slacciarmi dei legami sociali, sono diventato analista.

Cito ora una questione, secondaria ma senza dubbio connessa: è sicuro che la nevrosi sia la migliore materia prima per produrre degli analisti? Non sarebbe invece necessario pensare piuttosto la nevrosi come una sorta di aggregazione di ciò che è analizzabile? La psicosi, la perversione, compresa la forma gay del desiderio, non sono forse dei buoni materiali per la formazione dell'analista? Diverse istituzioni e autori hanno cominciato a prendere in considerazione queste questioni e a mio avviso bisognerebbe farlo anche nella nostra Scuola. A questo proposito dovremmo situarci in una posizione eticamente conveniente, in quanto analisti, evitando qualsiasi uso segregativo della diagnosi, delle categorie clinici degli analizzanti e dei passanti. Con questo obiettivo sarebbe utile mettere in dubbio la doppia credenza, molto diffusa nel nostro ambito, secondo la quale la nevrosi costituisce la migliore "*struttura*" e la psicosi, invece, viene intesa come completamente deficitaria. La storia ci fornisce così tanti esempi contrari!

È interessante ricordare quel principio freudiano sottolineato da De Battista nel suo testo "*Il desiderio nella psicosi*". Il paranoico non proietta nell'aria, si fa guidare dalla sua conoscenza dell'inconscio e sposta sull'inconscio dell'Altro l'attenzione che sottrae al proprio inconscio. Se si tratta di una "*vera paranoia*", secondo la prospettiva di Kraepelin, il soggetto non ha la voce dalla sua parte, bensì l'ascolto e l'interpretazione, ragione per cui spesso e con facilità, rimane fuori dal legame sociale. Gli altri credono che sia pazzo, ma anche se lo fosse, ha la sua certezza, ascolta i dettagli e li interpreta secondo il proprio desiderio, un desiderio che si sostiene a qualsiasi prezzo, nell'esempio più radicale che si possa immaginare di condizione assoluta che lo contraddistingue.

L'analista, il masochista e il folle

Se possiamo definire il *parlessere* come *res eligens*, è perché il significante gli offre la possibilità di desiderare, vale a dire, di sconnettersi radicalmente, e in alcuni casi, assolutamente rispetto a ogni necessità, permettendogli di incontrare il proprio destino nel reale, fuori dalla legge. Il reale è senza legge, così come è senza

legge il desiderio, è senza legge una scelta ed è senza legge ciò che è tichico. Affidare alla sorte un desiderio pre-esistente con una moneta, testa o croce, non sarà indifferente bensì un atto fortunato o un infortunio.

Il significante, che è l'inconscio in quanto *une-bévue*, si appoggia alla trama transfinita delle torsioni di voce che la lingua offre. L'analista in quanto tale, così come il folle o il masochista ha l'oggetto voce dalla sua parte. Di conseguenza, impersona la causa e anche lo strumento del desiderio dell'Altro. Ricordiamo la formula del discorso dell'analista:

$$a/S^2 \rightarrow \$/S^1,$$

ed un commento importante:

La voce dell'Altro deve essere considerata un oggetto essenziale. Ogni analista sarà incitato a conferirli il suo posto e a seguire le diverse incarnazioni, tanto nel campo delle psicosi, quanto nel punto più estremo della normalità, nella formazione del super-io. Se si riuscisse a localizzare nell'origine a del superio, forse molte cose diverrebbero chiare.⁸

Le allusioni di Lacan all'eventuale masochismo che la pratica analitica offre all'analista sono numerose. Si tratta di un godimento dal quale egli si riguarda («*il se tient à carreau*» scrive in *Autres Écrits* p. 359) e non lo fa attraverso un esercizio spirituale particolare né tramite la preghiera o la penitenza ma semplicemente attraverso la funzione del suo desiderio di analisi, che si appoggia alla logica collettiva della Scuola.⁹ Il masochismo, gioco della voce che lo eccita e lo divide, che lo strappa alla destituzione soggettiva, è per l'analista una tentazione futile e quotidiana, come lo è per Saint-Antoine nel deserto, nel romanzo di Flaubert. Lacan confessa nel seminario VIII, che a lui stesso possono venire in mente diverse tentazioni diverse a ogni istante, che riguardano i suoi analizzanti più seducenti o repulsivi, ma per fortuna, o meglio, per scelta, il desiderio dell'analisi è più forte; allora, l'analisi è possibile. Con questa idea è andato molto lontano, tanto quanto può portare un'analisi:

⁸ « *La voix de l'Autre doit être considérée comme un objet essentiel. Tout analyste sera appelé à lui donner sa place, ses incarnations diverses, tant dans le champ de la psychose que dans la formation du sur-moi.* » J.Lacan, *Seminario Des noms du père*, Seuil, Paris, 2005.

⁹ Ps. 348 e 359 di *Autres Écrits*, Seuil, Paris, 2001. Nella prima pagina dice : « *Cet acte qui s'institue en ouverture de jouissance comme masochiste, qui en reproduit l'arrangement, le psychanalyste en corrige l'hybris d'une assurance, celle-ci : que nul de ses pairs ne s'engouffre en cette ouverture, que lui-même saura se tenir au bord.* »

“Più l’analista sarà analizzato, più sarà possibile che rispetto al suo partner sia francamente innamorato o francamente in uno stato di avversione, di repulsione, secondo i modi più elementari del rapporto fra i corpi... egli è posseduto da un desiderio più forte dei desideri di cui potrebbe trattarsi, come quello di passare a vie di fatto con il suo paziente, di prenderlo tra le braccia oppure di buttarlo giù dalla finestra.”¹⁰

L’analista in quanto tale non passa all’atto, non si distacca dal legame sociale, non elimina l’Altro come realizzazione dell’alienazione. Il desiderio dell’analisi non è un esercizio negativo della libertà; la sua regola fondamentale è l’esplorazione metodica dei margini di libertà positiva effettivamente praticabile, aperta all’incontro e al caso. Non si tratta di essere liberi da Bensì di essere liberi per... o in favore di Cosa che si collega con il desiderio strumentato dalla torsione della voce e non dalla forma “domanda”, che è anche la degradazione nevrotica dell’uso del significante. Il desiderio dell’analista, può, anch’esso, imporsi come condizione assoluta.

In effetti, il desiderio dall’analista deriva dal desiderio indistruttibile dell’infanzia, come la curiosità tubulare di Cora Aguerre, desiderio incitato, riformulato, rieditato, étourdit dall’incontro con quella follia depersonalizzante ma civile che è semplicemente l’analisi, esso porta l’analizzante ad una vocazione per l’interrogazione, per la messa a nudo ed eventualmente, lo snodamento che è lisis, Lösung di tutti i grovigli che ostacolano la realizzazione del desiderio. Quella stessa realizzazione che viene facilitata invece quando le coercizioni della struttura nodale sono ridotte alla loro forma più semplice, irriducibile e consistente. Possiamo essere soltanto felici e ritenerci fortunati- casualità per libertà - grazie alla struttura, dice Lacan in *Televisione*.

Il desiderio dell’analisi come destino della pulsione invocante.

Nel suo ultimo seminario, *Dissolution*, Lacan precisa che per lui il desiderio non è una categoria obsoleta. In questi tempi di promozione capitalista del godimento, in cui l’Altro, secondo alcuni psicoanalisti, non esiste più, vale la pena tornare a quel documento in cui Lacan, lungi da proporre metodi non analitici di limitazione di godimento, torna al desiderio considerandolo un destino possibile della pulsione. Il desiderio non è sempre difensivo (prevenuto, insoddisfatto,

¹⁰ Seminario *Le Transfert*, lezione del 8 marzo 1961

eccetera). Al contrario, la realizzazione del desiderio può soddisfare una pulsione anziché opporvisi; in tal caso il godimento pulsionale potrebbe sublimarsi nello stesso atto di realizzazione del desiderio e del desiderio di desiderio che si iscrive in qualche legame sociale.

Coloro che esercitano quotidianamente come analisti, me compreso, sanno che c'è una soddisfazione inerente all'attività analitica, difficile da spiegare e che tuttavia, gli analisti conoscono. Conoscono e nel contempo disconoscono. Questa soddisfazione si produce nel punto di giuntura tra la pulsione invocante ed il desiderio dell'Altro. Qui la voce gioca un ruolo essenziale in questo punto, non solo come causale del lavoro analitico, ma anche come articolazione di quel richiamo dell'infanzia e di questo dire dell'analisi che è compatibile con la destituzione del soggetto. L'analista sa cosa implica la destituzione soggettiva riguardo alla "salubrità", come ha detto Lacan, e anche rispetto alla soddisfazione vera e propria, alla *Befriedigung* freudiana, alla pacificazione che consente al parlere di godere in modo diverso rispetto all'essere soggetto. Nel caso dell'analista, ciò si verifica semplicemente, quando la posizione di soggetto viene ceduta a colui che viene a richiedere una consulenza. Quando riceve l'analizzante, proprio in quel momento, scompaiono magicamente il mal di denti, la preoccupazione per qualsiasi situazione familiare, economica o istituzionale; l'analista si cura mentre analizza, si cura destituendosi come soggetto ed incarnando la voce dell'analizzante. L'analista cede la posizione di sintomo \$ all'analizzante e quest'ultimo cede la voce all'analista, quella stessa voce su cui si sostiene il sembiante dell'atto analitico.

Credo che l'idea sia stata presente sin dall'inizio nell'invocazione lacaniana, nella sua concezione della trasmissione della psicoanalisi, nel gioco del silenzio e del dire a metà, con cui Lacan caratterizza la posizione dell'analista nel legame sociale e nella pratica di insegnamento, che non è esattamente orale, come si suol dire, bensì invocante; Egli stesso evoca esplicitamente il gesto di Cristo nella Vocazione di San Matteo del Caravaggio, che si può ammirare per la modica somma di 1 euro nella chiesa di San Luigi dei Francesi – dopo uno o due minuti la luce si spegne. In quest'opera Cristo invita Matteo, esattore delle tasse, ad unirsi alla sua causa con un semplice gesto. Caravaggio dipinge un Cristo sereno e deciso, e rappresenta Matteo proprio al momento esatto della divisione soggettiva, al momento traumatico di una scelta che implicherà una svolta radicale nella sua vita: smettere di lavorare per "l'agenzia delle Entrate" dell'impero per diventare

discepolo dell'uomo più famoso della storia e successivamente il suo biografo. È un momento molto pungente. Volendo fare un paragone, Lacan invece chiama i nevrotici, i perversi e gli psicotici a farsi sostenitori di una causa ancor più semplice della causa religiosa – causa che congiunge, unisce, lega ed incolla- la semplice causa di ascoltare il significante nella singolare dimensione che gli viene riconosciuta dall'analisi, la torsione della voce, la equi-vocazione, con la sua caratteristica liberatrice: essa offre un'altra via, un altro raccordo, un'altra orientazione, dato che nessun senso è totalmente necessario per la res eligens.

Tutto ciò presuppone che il desiderio dell'analista venga inteso non solo come funzione iterativa, di routine ma come qualcosa che si incarna, ogniqualvolta si riceva un analizzante che vada a dargli corpo.¹¹ Ciò si può affermare non solo perché il dire dell'analisi ha degli echi pulsionali nel corpo, ma anche perché senza un deciso appoggio nella pulsione invocante, negli echi del corpo del dire dell'analisi, il desiderio dell'analista non esisterebbe.

Il desiderio di analisi non è un desiderio puro, per diverse ragioni, in principio perché si annoda a una vocazione, ad una soddisfazione invocante, ad un destino da analista che sublima qualche fissazione perversa dell'infanzia. Come ogni destino, anche questo si può dimenticare, lasciar cadere e tornare alla fissazione, oppure risolverla diversamente.

Heidegger aveva notato che la vocazione (*Ruf*) priva di qualsiasi tipo di fonazione, che è un destino (*Shicksale*) o richiamo della cura (*Sorge*) e che è indicativa dello stato di debito del *Dasein*.¹² Siccome era filosofo non ha potuto inoltrarsi nella pratica dell'analisi ed è rimasto intrappolato nella fenomenologia della coscienza e per un lungo periodo è rimasto al servizio del discorso estremo del padrone, discorso su cui poggia la filosofia, nella spinta "*per tutti*" che essa promuove sin da Platone.

Lacan offre una versione clinicamente più proficua dell'afonia dell'invocazione, quando spiega la differenza, impercettibile se non per via dell'iniezione metonimica del contesto, tra *tu es celui qui me suivra* (tu sei colui che mi seguirà) come un automa che non ha diritto di scegliere,¹³ e *tu es celui qui me*

¹¹ Mi riferisco a quando l'analista lo riceve in modo genuino, quando lo ascolta e interviene in quanto analista, cosa che non succede in tutti i casi né in tutte le sedute.

¹² Paragrafi 54-59 de *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tubingen, 1993.

¹³ La terza persona è una non- persona, spiega E. Benveniste in "*La nature des pronoms*", *Problèmes de linguistique générale I*, Gallimard, Paris, 1966.

suivras (tu sei colui che mi seguirai), se vuoi, invoco il tuo desiderio, convoco il tuo essere. La *s* (*esse*) che marca la differenza tra i due enunciati non è udibile in francese ma non è così per l'essere (*esse* in latino) che risponde all'appello deducendo che c'è una *s* ad esprimere un invito tramite il quale il desiderio può divenire desiderio di desiderio e quindi può tramutare il tedio dell'esse in interesse. In alternativa l'essere risponde sentendo soltanto un comando alienante che obbliga all'obbedienza dovuta o al rifiuto radicale. È proprio il fatto di ascoltare il messaggio senza la esse, il soggetto psicotico rende spesso indipendente la voce dell'Altro, fugge dal discorso. Questo spiega il senso originario dell'ascoltare voci (allucinazione proviene dal verbo *αλύω, αλύσσω*, estraniarsi, perdersi, andare a passeggiare fuori dal "se" riconoscibile, andarsene con le voci da un'altra parte, termine ipoteticamente vincolato a, comunque parzialmente omofono con *λύω*, slegarsi).

Il dispositivo della *passé* è stato disegnato per porre rimedio alla difficoltà che incontriamo quando cerchiamo di definire il punto di incontro con il desiderio dell'analista, non con il desiderio dell'Altro, non quello del didatta bensì il nostro, il desiderio che ci incita ad ascoltare, intervenire e mettere il corpo a disposizione dell'incontro con l'analizzante. Sinceramente, non mi sorprende l'inefficacia degli analisti ma piuttosto la regolarità con cui si disconosce la loro efficacia. Mi risulta evidente, lavorando con i partecipanti del Collegio Clinico, che essi non avvertano quando e fino a che punto la propria pratica è stata veramente analitica; in tal senso, lavoriamo assieme sull'elaborazione logica del caso.

Inoltre, mi sorprende maggiormente il fatto che dei *passseurs* abbiano ricevuto la benedizione di AE da parte della nostra Scuola, senza che sia stato detto come si siano interessati pulsionalmente, come si siano sentiti invocati e chiamati ad officiare come analisti con un certo entusiasmo, a partire dagli effetti didattici della propria analisi. Mi sembra importante distinguere ancora una volta, da una parte gli effetti didattici dell'atto del didatta, con tutto ciò che implicano in quanto vocazione ed appello e dall'altra, l'assunzione di tale appello e l'assunzione del desiderio, che a momenti può diventare persino ardente. Il fatto che in un analizzato nasca effettivamente il desiderio di ascoltare l'Altro, di chiacchierare con il suo inconscio, di promuovere l'incontro tra esseri parlanti che altrimenti sono condannati a parlare da soli o a parlare ognuno con il proprio sintomo, questo è per me il miracolo del destino degli analisti: il miracolo per cui sorge la vocazione,

non di sapere, come Edipo, ma di analizzare che è piuttosto il contrario di sapere. La vocazione dell'analista consiste in disarticolare, scomporre, semplificare, incontrare il buco afono del reale per accarezzarlo pulsionalmente e poi, eventualmente, inventare a partire dal bordo di quel buco, qualche sapere.

Da questo punto di vista la passe è un commutatore dell'analisi come elaborazione della libertà negativa o pratica (liberarsi *da*gli imbrogli, le coercizioni della fantasia, il sintomo, ecc) per arrivare alla libertà positiva, la libertà *per*...: essere aperti a..., concedersi di o essere determinati da..., destinarsi a... Kant la chiama libertà cosmologica o trascendentale, noi possiamo parlare semplicemente della legge del desiderio, particolarmente presente nel momento *tichico* e non *psichico* in cui, proprio per incontrarsi con un reale senza legge, il desiderio incontra un'opportunità di *essere* la legge.

La libertà, in tal senso, è l'apertura, la possibilità di un auto-inizio di uno nuovo stato ed è in questo stesso senso che concepisco il passaggio suggerito da Lacan dal *reus* all'*inocente*, colui che non ha altra legge se non quella del proprio desiderio.

Traduzione: Cecilia Randich

DESIDERO E SAPERE

FOUCAULT CON LACAN

Armando COTE

« Le savoir se réfugie quelque part dans cette endroit que nous appelons pudeur originelle, par rapport à quoi tout savoir s'institue dans une horreur indépassable au regard de ce lieu où git le secret du sexe' »
Jacques Lacan

Foucault con Lacan non vuol dire che il pensiero dell'uno è conforme al pensiero dell' altro. Tra i due non c'è rapporto. La questione della sessualità è al centro di questo non incontro.

Lacan è stato un lettore rigoroso e costante dell'opera di Foucault, in particolare dei suoi libri. Il solo cui ha fatto riferimento in modo esplicito nei suoi *Scritti* è *Nascita della clinica*. Ma, in una nota a piè di pagina della prima versione di *Kant con Sade*, Lacan rimandava il lettore alla *Storia della follia*. Nel 1966, per la pubblicazione dei suoi *Scritti* la toglie. Tutte le altre opere, anche se sono state lungamente commentate, come nel caso dell'introduzione de *Le Parole e le Cose*, non figuravano in nessun testo scritto da Lacan.

Lacan parlava di Foucault come di un «amico di lunga data». Ricordo che Foucault studiava psicologia all'Ospedale Sant'Anna. Arriva alla laurea in psicopatologia e psicologia sperimentale, negli anni in cui Lacan dava il suo seminario² nello stesso ospedale. Negli anni sessanta si trovano due momenti forti del loro legame, il 18 maggio 1966, Foucault assiste al seminario di Lacan, *L'Objetto della psicoanalisi*, Lacan fa un commento del primo capitolo del libro in cui parla delle *Meninas* di Velasquez è l'occasione per Lacan di mostrare

¹LACAN Jacques, Les problèmes fondamentaux de la psychanalyse, 19 mai 1965.

² « J'étudiais la psychologie à l'hôpital Sainte-Anne. C'était au début des années cinquante. À l'époque, le statut professionnel des psychologues, dans les hôpitaux psychiatriques, n'était pas clairement défini. En ma qualité d'étudiant en psychologie (j'ai d'abord étudié la philosophie, puis la psychologie), j'avais, à Sainte-Anne, un statut très bizarre. Le chef de service était très gentil avec moi et me laissait une totale liberté : je pouvais faire n'importe quoi. J'occupais, en fait, une position intermédiaire entre le personnel et les patients, mais, je n'avais à cela aucun mérite, ce n'est pas le résultat d'une conduite particulière de ma part, c'était la conséquence de cette ambiguïté dans mon statut, qui faisait que je n'étais pas vraiment intégré au personnel si ce n'est que quelques années plus tard, lorsque j'ai commencé à écrire un livre sur l'histoire de la psychiatrie, que ce malaise, cette expérience personnelle ont pu prendre la forme d'une critique historique ou d'une analyse structurale »
Foucault M., Introduction, in DE, Tome I ; p ; 68.

come l'*oggetto a* ordina il dipinto. Lacan ha aggiunto il suo tocco al commento parlando del secondo giro del quadro ci si ritrova la topologia del soggetto diviso e il suo legame con il fantasma.

Tre anni dopo, nel 1969, è Lacan che assisterà alla conferenza di Foucault *Che cosa è un autore?* Sono stati fatti già molti commenti sul breve intervento che Lacan farà alla fine della conferenza³. Bisogna ricordare che ci troviamo nel periodo detto strutturalista in cui Foucault e Lacan ne erano loro malgrado inclusi. Lacan prende la parola alla fine di questa conferenza per sottolineare che esiste una «*dipendenza del soggetto rispetto al significante*»⁴, che non ha niente a che vedere con la sparizione del soggetto o con la sua negazione. Questa dipendenza è all'origine del non rapporto sessuale degli esseri parlanti.

Dopo questo intervento, da quel che so, Lacan non farà nessun altro riferimento all'opera di Foucault. Nel 1976 viene pubblicato il primo volume *La storia della sessualità*, Lacan non farà nessun commento ma i suoi sviluppi sui quattro discorsi così come le formule della sessuazione rispondono ampiamente al discorso di Foucault contro la psicoanalisi.

Maurice Blanchot, nel suo libro su Foucault, scrive: «*Foucault, che la psicoanalisi non ha mai appassionato*»⁵. In effetti, l'interesse di Foucault per la psicoanalisi è esterno al campo analitico. Possiamo reperire due momenti distinti dell'uso della psicoanalisi fatto da Foucault. Il primo, nel 1966, nel suo libro *le Parole e le Cose*, dove la psicoanalisi accanto all'etologia occupa un posto importante nell'archeologia delle scienze umane. Poi, dieci anni dopo, la posizione completamente contraria. Nel 1976, in *La Volontà di Sapere* è apertamente dichiarato un attacco contro la psicoanalisi. Foucault ha creato, al di fuori della psicoanalisi, un'utopia per la quale cerca di immaginare un corpo fuori dalla differenza dei sessi, un corpo pieno di piacere, un'*arte erotica* legata ad un sapere sull'erotismo.

Negli anni '90 un movimento politico ha preso *la Volontà di Sapere* alla lettera questa utopia prende corpo nella politica *Queer* negli Stati Uniti. I

³ MILLOT, Catherine, « Le fantasme de Foucault », in *Essaim*, N°10, 2002.

⁴Foucault, M., *Dits et Écrits*, tome I. Paris : Gallimard, 1994. Pp.820-821.

⁵BLANCHOT, M. *Michel Foucault, tel que je l'imagine*, Paris, Fata Morgana, 1986. p. 25. Ed.it. Costa e Nolan, 1988

militanti della politica *Queer* hanno fatto una lettura parziale di Foucault isolando la nozione di «*desessualizzazione del piacere*». Politica che vuole cancellare la differenza, reclama un'uguaglianza simmetrica all'eterosessualità⁶. Non possiamo fermarci qui su questo punto, ma gli ultimi libri di Foucault sulla sessualità mostrano bene che non cercava di creare un partito politico ma di mettere in questione criticare l' accanimento del mondo moderno sul sesso.

Cercherò di condensare le proposte di Foucault concernenti la sessualità. Per Foucault, la sessualità e il sesso sono in un certo senso un'invenzione dei tempi moderni. Possiamo riassumere i suoi ultimi lavori sulla sessualità in tre età: i piaceri, che corrispondono all'antichità pagana, la carne, al cristianesimo, il sesso alla borghesia. *Nel piacere* quello che conta non è il sapere, l'importante è essere temperante, la differenza tra le ragazze e i ragazzi non è un problema in quest'epoca. Con *la carne*, l'età cristiana, quello che conta è la concupiscenza, il desiderio è già cattivo. Nel sesso, c'è un doppio gioco tra il corpo oggetto e la conoscenza di sé, una conoscenza scientifica. Tra i tre periodi non c'è rapporto.

La tesi generale di Foucault riguardante il dispositivo di sessualità è che il meccanismo del potere, nelle società contemporanee, esige un controllo serrato della vita privata degli individui e allo stesso tempo una messa in opera di un «*dispositivo*» ben organizzato suscettibile di regolare la pratica sessuale, allo stesso modo della teorizzazione e della sua medicalizzazione. I due ultimi volumi de *La Storia della Sessualità: l'Uso del piacere* e *La Cura di sé* comportano una proposizione per resistere al potere del discorso sulla sessualità.

La pubblicazione di *Sorvegliare e Punire*,⁷ ha segnato un svolta, in effetti, la sessualità non ha smesso di essere messa in parole nella società

⁶Léo Bersani critique cette volonté de faire nation, de faire standard identificatoire. Voir « *Homos Repenser l'identité* », Editions Odile Jacob 1998

⁷« *J'ai bien changé à partir d'une étude précise que j'ai essayé de faire, que j'ai essayé de rendre la plus précise possible, sur la prison et les systèmes de surveillance et de punition dans les sociétés occidentales aux XVIII et XIXe siècles, fin du XVIIIe surtout. Il m'a semblé qu'on voyait se développer, dans les sociétés occidentales, en même temps que les capitalismes d'ailleurs, toute une série de procédés, toute une série de techniques pour prendre en charge surveiller, contrôler le comportement des individus, leurs gestes, leur manières de faire, leur emplacement, leur résidence, leurs aptitudes, mais que ces*

occidentale. Dopo il Medioevo, la pratica della *Confessione* si inserisce e nella procedura giuridica, che ha invaso in seguito la letteratura sotto forma di confessioni, autobiografie, fino alla psicoanalisi. La sessualità ha dei rapporti stretti con la verità dopo l'inquisizione, con la penitenza, l'esame di coscienza, la guida spirituale, l'educazione, la medicina, l'igiene, fino a raggiungere la psicoanalisi e la psichiatria.

L'occidente ha sviluppato una *scienza sexualis*, in contrapposizione con l'*arte erotica* segreta e iniziatica degli orientali.

Ma uno degli apporti, secondo il mio punto di vista, più importanti, nella *Storia della sessualità* di Foucault è quello che riguarda il potere supremo e la trasformazione che ha avuto luogo e di cui viviamo ancora gli effetti. Prima del XVII secolo, il potere utilizzava un meccanismo di sottrazione, aveva il diritto di appropriarsi di una parte di ricchezza, estorsione di prodotti, dei servizi, un diritto sulle cose, il tempo, il corpo e infine la vita. Questo diritto che arriva alla pena capitale, aveva un principio: *far morire e lasciar vivere*.

Una trasformazione molto profonda si produce in seguito in questi meccanismi del potere. Dopo il XVII sec., il potere non preleva più la vita, vuol produrre delle forze, farle crescere e ordinarli, un potere che si organizzerà attorno alla vita e alla sua gestione. Le sue forme principali: addestramenti dei corpi, una concentrazione sui processi biologici, le nascite, la mortalità, la durata della vita. Il principio di questa nuova era: *far vivere e lasciar morire*. Foucault forgia allora un neologismo: il biopotere⁸. Il biopotere è accompagnato dalla squalificazione progressiva dei rituali della morte, dell'aumento del numero dei suicidi, come se «*un'ostinazione a morire*» fosse apparsa contro un potere del controllo sulla vita.

Contro questa fascinazione per la vita si assiste alla proliferazione delle tecnologie politiche che investiranno sul corpo, la salute e l'abitazione etc. Il paradosso è che le società si arrogano un diritto di uccidere in nome dei popoli, per preservare la nostra vita dobbiamo uccidere; è nata una fascinazione per

mécanismes n'avaient pas pour fonction essentielle d'interdire » Foucault, M., « Sexualité et pouvoir », in *Dits et Ecrits*, t. III. Paris, Gallimard, 1994.p.569.

⁸Foucault, Michel. Naissance de la biopolitique - résumé du cours au Collège de France In *Annuaire du Collège de France, 79e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1978-1979; Dit et écrits*. Vol. III. Gallimard, 1979.

il genocidio. Al presente, le violenze legate al sesso e al genere mostrano bene che la questione della sessualità fa sempre sintomo. E' un effetto della biopolitica che è un modo di controllare l'effetto sociale del non rapporto sessuale. Le statistiche sono eloquenti, secondo il rapporto della Médecins du Monde⁹, sul nostro pianeta, una donna su cinque subirà un giorno una violenza o degli approcci sessuali. In Asia mancano, 90 milioni di donne nelle statistiche demografiche, conseguenza di aborti selettivi o di infanticidi in nome della preferenza per il figlio maschio, tra 100 e 140 milioni di donne e bambine hanno subito delle mutilazioni genitali per delle ragioni culturali e religiose¹⁰.

Il liberalismo dei costumi, la quasi estinzione dei divieti, ha prodotto, parallelamente, una emergenza di una crudeltà sessuale propria alla nostra epoca che pone la questione dei limiti, dove trovare un limite riguardo al rispetto dell'altro? I diritti degli uomini e dei bambini tentano di fare sbarramento a questi straripamenti di godimenti nel mondo. Il sesso è diventato un gioco politico attraverso questa tecnica della gestione della vita, il controllo della sessualità rileva della disciplina del corpo e dell'altro, è un potere proprio alla regolazione delle popoli nel XIX e XX secolo che la sessualità è perseguita fino al più piccolo dettaglio.

Per mostrare questo accanimento sulla sessualità e sul « *vero sesso*¹¹ » Foucault pubblicherà le memorie di Erculine Barbin, la storia di un ermafrodita¹². Foucault vi sottolinea l'importanza del posto della medicina in questo compito di definire un vero sesso¹³. Per Foucault, questa idea di un vero sesso è molto lontana dall'essere dissipata. Uno stato diffuso nella psichiatria, la psicoanalisi e la psicologia persiste ancora oggi tra il sesso e la verità. Per

⁹ Prévention et réponse aux violences liées au genre, Médecin du Monde. 2014.

¹⁰Violences lié au genre. Médecin du Monde.

¹¹ Foucault, M, Herculine Barbin dite Alexina B, préface « le vrai sexe », Paris, Gallimard, 2014. Ed. It. Einaudi, 1979

¹²Foucault, M. Herculine Barbin, dite Alexina B. Paris, Gallimard, 2014. Ed. It. Einaudi, 1979

¹³ « *tout le monde appuie sur la coupure, je me dis : essayons de faire tourner le décor, et partons de quelque chose qui est tout aussi constatable que la coupure, à condition de prendre d'autres repères. On voit apparaître cette formidable mécanique, machinerie d'aveu, dans laquelle, en effet, la psychanalyse et Freud apparaissent comme un des épisodes.* » Foucault M., « Le jeu de Michel Foucault » in Dits et Ecrits, t. III., p. 314.

Foucault, la psicoanalisi è una tecnica che promette non soltanto di trovare il nostro sesso, il vero, ma anche la verità che veglia in lui.

La psicoanalisi diventa per Foucault una parte di un dispositivo più generale: « *nella sua emergenza storica, la psicoanalisi non può dissociarsi dalla generalizzazione del dispositivo di sessualità e dei meccanismi secondari di differenziazione che vi si sono prodotti.*¹⁴»

Siamo nel 1976 quando Foucault scrive questa frase sul posto della psicoanalisi. Quello che ignora Foucault è che Lacan ha già posto le basi per dissociare la psicoanalisi da questo dispositivo di sessualità generale per includerla nella storia come una rottura maggiore.

Lacan vedeva il discorso analitico come una rottura, come l'ultimo discorso che è emerso. Foucault, di contro, vedeva una continuità. È il motivo per cui Jean Claude Milner nel suo libro *L'oeuvre Claire*¹⁵ confronta Foucault con Lacan a partire dalla questione della discontinuità. Riprende un tema proprio all'epoca strutturalista che propone l'assioma « *ci sono dei tagli*», cioè un prima e un dopo. Secondo Milner, Foucault a differenza di Lacan non accetta questo assioma, ma piuttosto l'esistenza di una « *eterogeneità tra i discorsi*¹⁶» che lascia delle tracce reperibili e databili in una cronologia.

Lacan accetta l'esistenza di un taglio che Milner qualifica maggiore seguendo gli sviluppi di Alexandre Koyré¹⁷ et Alexandre Kojève¹⁸. Da questo taglio maggiore, il soggetto della psicoanalisi dipende, Lacan lo formulerà nel modo seguente: « *il soggetto su cui noi operiamo in psicoanalisi non può essere che il soggetto della scienza*¹⁹»

In Foucault, questa coincidenza di taglio è impossibile, è il motivo che l'ha spinto a scrivere per ogni taglio, per ogni discontinuità una storia. Questo spiega in parte questo viraggio che ha avuto tra le *Parole e le cose* e la *Volontà di sapere* riguardo alla psicoanalisi. Foucault fa corrispondere la storia del dispositivo della sessualità a quello della psicoanalisi, come una « *archeologia*

¹⁴ FOUCAULT M., *La volonté de savoir*, p.170. Ed. It. Feltrinelli, 1978

¹⁵ MILNER, J-C., *L'oeuvre claire*, Lacan, la science et la philosophie. Paris, Le Seuil., 1995.

¹⁶ Foucault M., « *entretien avec Michel Foucault* », in *Dits et Ecrits*, t. IV, p. 52

¹⁷ KOYRE A., *Etudes des pensées scientifiques*, Paris, Gallimard-tel, 1973.

¹⁸ KOJEVE A., « *l'origine chrétienne de la science moderne* », in *L'aventure de l'esprit*, Paris, Hermann, 1964.

¹⁹ LACAN J., « *La science et la vérité* », in *Ecrits*, p. 858. Ed. It. Scritti, Einaudi, 2002

della psicoanalisi», cancellando così ogni rottura prodotta dal discorso psicoanalitico²⁰».

C'era, allora un'urgenza per Lacan di sviluppare un sapere attorno ai discorsi, per mostrare la differenza del discorso analitico in rapporto agli altri discorsi, ma allo stesso tempo si comprende meglio perchè ha incluso nella sua scuola un dispositivo, con tutte le risonanze foucaultiane, della passe. Mi sembra importante ricordare la dimensione, non soltanto politica, ma storica della proposta della passe come il dispositivo che nella sua struttura sovvertirà tutta la *Storia della sessualità* descritta da Foucault. Cioè che non si tratta di un dispositivo di *confessioni*, o dire il vero sul sesso, ma di tentare di rendere conto in modo singolare degli effetti della dipendenza del soggetto in rapporto al significante e l'urgenza di tirarne una conclusione per il soggetto e per la comunità analitica.

La psicoanalisi non è un sapere sessuale, non comporta nessuna iniziazione, nè prescrive alcuna pratica. La psicoanalisi, per Lacan, non costituisce una rivoluzione, ma una sovversione e più precisamente a livello della struttura del sapere. Il sapere dell'inconscio è un sapere in-su che è strutturato come un linguaggio. E' l'emergenza di questo sapere che provoca un nuovo discorso. Freud stesso, ha dovuto abbandonare l'idea di un piacere, di un principio di piacere per far avanzare una clinica che rende conto della ripetizione che è godimento. La psicoanalisi ha scoperto un nuovo sapere che rende conto « *di un reale che è prima che non pensiamo e che è impossibile da scrivere*». ²¹

La critica di Lacan agli altri discorsi che sostengono il rapporto sessuale è abbastanza esplicita: producono della segregazione e del razzismo. La proposta della psicoanalisi è quella di un sapere che è in legame con l'impotenza, ma che non marca una rivoluzione, ma una sovversione che ha come mezzo il linguaggio. Non l'abborda affatto come conoscenza, ma, qualcosa come la costituzione di un campo che non è affatto reale, ma che noi

²⁰ « *la fonction de la psychanalyse, c'est ce qui au moyen du langage, j'entends par là, la fonction de la parole, approche, mais dans un abord qui n'est nullement de connaissances, mais, je dirais, de quelque chose comme d'induction, au sens que ce terme a dans la constitution d'un champ, d'induction de quelque chose qui est tout à fait réel, encore que nous n'en puissions parler que comme signifiant.* » Ibid.

²¹ LACAN, Jacques, *Le savoir du psychanalyste* séance 4 novembre 1971.

possiamo trattare solo come significante²². Di questo reale, noi non sappiamo niente, come nel caso degli uomini e delle donne « *degli uomini e delle donne, è il reale*», dice Lacan.

Per approcciare questo reale di cui parla Lacan, occorre il discorso analitico, che per la via matematica può rendere conto di questo reale in gioco. L'apparizione del discorso analitico ha come preambolo l'emergenza del discorso della scienza, perché essa è l'inserzione del linguaggio nel reale matematico. Lacan allora produce una tesi fino ad allora inedita riguardo il sesso: « *non c'è un secondo sesso a partire dal momento in cui entra in funzione il linguaggio*»²³ L'eterosessualità è giustamente, il luogo dell'Altro, la parola greca *eteros* è la stessa che in greco serve per dire Altro, il luogo dell'Altro è per prima cosa incontro di un vuoto.

Il discorso analitico, grazie a Lacan, si ritaglia un posto proprio e distinto tra gli altri discorsi. In rapporto alla scelta del sesso, le sue coordinate non hanno niente a che vedere con la bio politica ma con la sessuazione che è propria all'inconscio. La Scelta del sesso è dunque un fantasma nato con la scienza moderna. Quello che mette in luce l'analisi è la scelta di godimento tra il tutto e il non tutto fallico. Anche la topologia²⁴ deve rendere conto, dice Lacan, di questi tagli di discorso che modificano la struttura e che danno una possibilità di scelta etica all'interno del discorso analitico.

La psicoanalisi è un residuo di questa mancanza di sapere che fonda un nuovo pudore che permette di passare dall'orrore di sapere verso il desiderio di sapere proprio al discorso analitico. Rovescerà il *pudore morale* che è quello del fantasma in un *pudore etico* che è quello dell'inesistenza dell'Altro.

Traduzione: Roberta Giacchè

²²« *la fonction de la psychanalyse, c'est ce qui au moyen du langage, j'entends par là, la fonction de la parole, approche, mais dans un abord qui n'est nullement de connaissances, mais, je dirais, de quelque chose comme d'induction, au sens que ce terme a dans la constitution d'un champ, d'induction de quelque chose qui est tout à fait réel, encore que nous n'en puissions parler que comme signifiant.*»Ibid.

²³ LACAN, Jacques, Le savoir du psychanalyste, séance du 3 mars 1972

²⁴ Lacan, Jacques, L'étourdit, in *Autres Ecrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 478. Ed. It. Altri Scritti, Einaudi, 2014

Il desiderio, il sapere, la Scuola

Claire Montgobert.

« *Non so che mi è preso...* ». E' ciò che mi sono detta dopo aver inviato questa proposta d'intervento. Qualcosa mi ha messo in movimento...e con mia sorpresa, da allora non mi ha lasciato. E' con questo, con questo qualcosa, che s'indirizza alla Scuola e che è dell'ordine di un desiderio, che cercherò di spiegarmi.

Il mio titolo, « *il desiderio, il sapere, la Scuola* » fa eco agli effetti della mia cura, ma anche al lavoro che si è fatto nel polo dell'EPFCL di cui faccio parte: da più un anno, ciò che noi chiamiamo « *la discussione dei cartel* » - è un gruppo aperto a tutti e a coloro che si riuniscono ogni mese - interroga il dispositivo di cartel. Interrogarsi sul cartel, « *organo di base della Scuola* » ha aperto su un nuovo interrogativo, quello del rapporto al sapere e alla Scuola. Vi propongo di articolare in due punti, questi interrogativi intorno al sapere e alla Scuola:

-Innanzitutto, che cosa la cura analitica cambia, modifica nel rapporto al sapere,

-poi, in cosa la Scuola è necessaria per sostenere un desiderio in rapporto con il sapere, al punto in cui è ciascuno, analizzante, non-analizzante, e analista ?

Per affrontare il primo punto, quello del rapporto al sapere nella cura, seguirò il filo a partire da tre paradossi :

-primo paradosso : l'entrata nel discorso analitico ha per condizione un'offerta di rifiuto,

-secondo paradosso : del sapere che egli domanda, l'analizzante non vuole saperne niente, l'amore del sapere va di pari passo con la passione dell'ignoranza,

-terzo paradosso : l'apertura a un sapere nuovo passa attraverso l'incontro con l'orrore di sapere.

Primo paradosso : l'offerta di rifiuto dell'analista

La cura è un dispositivo di parola che da una parte, stabilisce le condizioni del transfert, dunque dell'amore, ma dall'altra, necessita per operare che egli abbia avuto un rifiuto dal lato dell'analista. All'inizio della cura, c'è l'amore indirizzato al

sapere, ossia il transfert : « ...il transfert rivela la verità dell'amore, e precisamente in questo che esso s'indirizza a ciò che ho enunciato del soggetto supposto sapere ¹». Soggetto supposto sapere che l'analizzante incarna nell'analista. La domanda analizzante mutua le sfilate della domanda di sapere, ma al di là, e come ogni domanda, è richiesta...Richiesta della soddisfazione che procura l'amore, e che l'analista dovrà rifiutare per aprire ad altra cosa...

Il rifiuto dell'analista è giustificato dalla struttura della domanda, che è partita legata con la pulsione che Lacan scrive S barrato punzone D (D, la domanda). Nella cura, non si tratta né di rispondere alla domanda, né di soddisfare la pulsione, ma al contrario, di mantenere aperta la beanza della mancanza, beanza consecutiva all'entrata del soggetto nel significante e che si traduce nel lamento analizzante in mancanza a sapere, mancanza a essere e mancanza a godere. E' il perché l'analista risponde al lamento e alla richiesta di soddisfacimento attraverso un rifiuto – salvo che per ciò che rileva dell'interpretazione : parola, silenzio o taglio della seduta. Perché, dietro ogni domanda, c'è ciò che ne ha detto Lacan nel Seminario XX : « *io ti domando di rifiutare quel che ti offro perché non è questo* ²». Questo (ça), è l'oggetto *a*, ossia ciò che soddisferebbe un godimento tutto³. Rifiutando di esaudire la domanda d'amore e di sapere l'analista offre altra cosa: un dispositivo di parola in cui l'oggetto *a*, causa del desiderio, è in posizione di agente del discorso analitico. E' dunque a partire da questo rifiuto che il desiderio analizzante potrà avvenire come motore della cura.

Secondo paradosso : la passione dell'ignoranza

Apro questo secondo paradosso con una questione : questo desiderio analizzante che avviene grazie al rifiuto dell'analista, è un desiderio di sapere ? La risposta è no, perché ciò che è domandato non ha niente a vedere con ciò che si libererà alla fine della cura. No, Lacan è formale su questo punto : il transfert « ...è amore rivolto al sapere. Non desiderio : quanto al *Wisstrieb*, [...]non ce n'è la

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXI*, « *Les non-dupes errent* », inedito, lezione del 23 aprile 1974. [Traduzione nostra]

² Lacan J., *Il Seminario, Libro XX, Ancora*, Einaudi, 1983, p 126 : « *Non è questo, vuol dire che, nel desiderio di ogni domanda c'è solo la richiesta dell'oggetto a, dell'oggetto che verrebbe a soddisfare il godimento [...] quella in cui si iscriverebbe un rapporto che sarebbe il rapporto pieno, iscrivibile, dell'uno con ciò che resta irriducibilmente*».

³ Un godimento tutto, senza limite in cui si iscriverebbe ciò che non c'è : il rapporto sessuale. (cf. nota 4).

minima traccia. Tanto è vero che vi si fonda la maggiore passione presente nell'essere parlante, che non è né l'amore né l'odio ma l'ignoranza⁴». Passione dell'ignoranza...allora, qual è dunque questo sapere, oggetto della domanda dell'analizzante? Ciò che domanda, l'analizzante, ciò che spera all'entrata della cura, è che sia prodotto un sapere che potrà liberarlo dal sintomo, ossia da ciò che non va e lo fa soffrire. Questo sintomo che è il suo, non ci si riconosce. Da qui la sua domanda di un sapere in cui potrebbe riconoscersi, di un sapere che direbbe la sua verità di soggetto, ciò che egli è « *veramente* ». Un sapere che gli darebbe il senso del suo sintomo, che gli consegnerebbe la chiave del suo essere e arriverebbe a otturare la beanza della mancanza- a- essere.

Ma allora, se l'amore non ha niente a che fare con il sapere⁵, se l'amore non è ciò che dà accesso al sapere, se non c'è desiderio di sapere ma passione dell'ignoranza...che cosa spinge l'analizzante a interrogare la causa del suo sintomo? E' ciò che chiamiamo isterizzazione analizzante, ossia credere che un sapere possa essere prodotto sulla causa e il senso del sintomo. E' dunque il riconoscimento - almeno parziale- della propria ignoranza che spinge l'analizzante alla decifrazione e al lavoro della cura. Ma riconoscere - un po' - la propria ignoranza non basta a se stessa, occorre anche il transfert. Se il transfert è amore, dunque ostacolo al sapere, è diverso dalle altre forme dell'amore, perché si dà un partner che ha probabilità di rispondere⁶, un partner che rifiuta di soddisfare la domanda d'amore. La risposta di questo partner, è l'atto analitico, l'atto che istituisce il supporto dato al *soggetto-supposto-sapere*⁷, atto attraverso il quale lo psicoanalista supporta la funzione dell'oggetto *a*, ossia « ciò che autorizza ciò che sarà realizzato come il compito psicoanalizzante⁸ ».

Il riconoscimento della propria ignoranza, però, può anche avere per effetto un'altra ricerca di sapere, quello dal lato di un sapere detto teorico, forse con la speranza che potrebbe dirne un po' di più sul lavoro della cura. Speranza vana,

⁴ Lacan J., « Introduzione all'edizione tedesca degli scritti », Altri Scritti, Einaudi, Torino, 2013, p.550

⁵ Lacan J., 1973, *Il Seminario, Libro XX, Ancora*, Einaudi, 1983, p 121: « ... l'amore - che non ha nulla a che fare, contrariamente alle elucubrazioni della filosofia, con il sapere... ».

⁶ Lacan J., 1973, « Introduzione all'edizione tedesca degli scritti », Altri Scritti, Einaudi, Torino, 2013, p.550

⁷ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XV l'acte psychanalytique*, inedito, lezione 17 gennaio 1968.

⁸ Lacan J., 1968, *Le Séminaire, Livre XV l'acte psychanalytique*, inedito, lezione del 20 marzo 1968.

perché il sapere inconscio non s'insegna. Peggio, la formazione può fare ostacolo e, come misconoscimento del sapere inconscio, può essere la peggiore alleata della passione dell'ignoranza. Lacan, nel suo « *Allocuzione sull'insegnamento* » si stupiva « *che in ogni momento sia sembrato andare da sé che l'insegnamento sia trasmissione di un sapere...*⁹ ». Se, però, come il transfert, può essere un ostacolo, questa ricerca di sapere teorico può anche sostenere un desiderio analizzante, ma senza dubbio non in qualsiasi ambito di lavoro...

Terzo paradosso : l'apertura a un nuovo sapere passa attraverso l'incontro con l'orrore di sapere

Ciò che si apprende da un'analisi, è che c'è del sapere inconscio, più precisamente del sapere insaputo [*insu*] che ha effetti di godimento : sono i godimenti del sintomo, del fantasma e della ripetizione. Questo sapere, però, non è quello che è stato supposto all'inizio. L'associazione libera e le sue emergenze di verità permettono di ridurre una parte del godimento, ma non consegnano tutta la significazione. C'è sempre e ancora da dire : che sia il senso del sintomo o quello delle formazioni dell'inconscio, sogni, lapsus, atti mancati...la corsa alla verità fa fuoco di ogni bosco.

Ciò che mette fine alla questua della verità, alla ricerca del senso ultimo, non è la stanchezza- le analisi non durano così a lungo !- è ben altra cosa : l'incontro con l'orrore di sapere, con l'insopportabile, l'innominabile, con ciò che è da riconoscere come ciò che è al contempo il più intimo e il più estraneo. E' l'esperienza dell'intravisto di un reale, di un impossibile a dire, ma di cui c'è da prendere atto di un « è questo ». Lacan ha avanzato che « non è il desiderio che presiede al sapere, è l'orrore !¹⁰ ». Superato il proprio orrore di sapere, apre a un nuovo sapere, quello degli effetti de *lalingua* : *lalingua* come elemento dell'inconscio, come sapere senza soggetto, di cui non possiamo dirne che briciole, e che si manifesta attraverso i suoi effetti nel sintomo, nel fantasma e nella ripetizione.

In cosa la fine della cura modifica il rapporto al sapere ?

⁹Lacan J., 1970, *Altri Scritti*, Einaudi, Torino, 2013, p.293

¹⁰ Lacan J., 1974, *Le Séminaire, Livre XXI, Les Non-dupes errent*, inedito, lezione del 9 aprile 1974.

Il sapere prodotto dal riconoscimento degli effetti de *lalingua* e della caduta dell'oggetto *a* mette fine alla questua della verità e dell'amore del sapere che va con essa. Questo pezzo di sapere prodotto dalla cura, è un « *sapere importuno*¹¹ » dice Lacan. Se ne prende atto, ma non è un sapere che si possa amare. Allora, che cos'è che permette di sostenere un desiderio di sapere, a partire da ciò che fa evento alla fine della cura ? Farò l'ipotesi, che arrivati a questo punto, non c'è altra scelta per vivere con questo sapere, e per tentare di mantenere vivo ciò che ha fatto evento nel rapporto all'esistenza, non altra scelta che di farsi causa della propria intranquillità, e di cui testimonia l'avvento di un desiderio nuovo.

La Scuola per sostenere il desiderio prodotto dalla cura

Alla questione : come mantenere vivo questo punto di svolta del rapporto al sapere ? Risponderei che mi sembra – è in tutti i casi l'ipotesi che vi sottopongo – che passi per due vie, che sono l'interrogare e la messa alla prova. L'interrogare è quello dell'esperienza analitica, quella della propria cura e quella delle cure che si conducono. Ma ciò che si può elaborare deve in seguito essere messo alla prova, ossia confrontato con il sapere elaborato da altri. La messa alla prova non può farsi da soli, passa attraverso altri, loro stessi in posizione di interrogare. Ciò suppone dispositivi di trasmissione che siano allo stesso tempo dispositivi di messa in questione.

Offrire un luogo in cui pensare, interrogare, mettere alla prova l'esperienza analitica e le teorie che ne rendono conto, mi sembra che sia il proprio della Scuola, e ciò che la differenzia contemporaneamente da un'associazione professionale e dall'istituzione universitaria. E' a questo punto, quello che fa il proprio di una Scuola, che evocherei un ultimo paradosso : se il desiderio prodotto dalla cura chiama la necessità di un luogo per pensare l'esperienza, questa non può farsi se non a partire da una posizione insostenibile. E' ciò che ci ha trasmesso Lacan, nel suo testo « *Della psicoanalisi nei suoi rapporti con la realtà* » :

« ...lo psicoanalista si trova in una posizione insostenibile : un'alienazione condizionata da un « io sono » di cui, come per tutti, la condizione è l' « io non penso », ma rafforzata da questa aggiunta che egli, a differenza da ogni altro, lo sa. E' un sapere che non è portabile, poiché non c'è nessun sapere che possa essere portato da uno solo.

¹¹ Lacan J., 1974, Le Séminaire, Livre XXI, Les Non-dupes errent, inedito, lezione del 11 giugno 1974.

Da qui la sua associazione con coloro che condividono con lui questo sapere unicamente per non poterlo scambiare.¹² »

Dunque, a partire da ciò, come fare Scuola? Non si tratta di attenersi all'ineffabile di un sapere che non potrebbe dirsi, né di ricoprire questo insostenibile attraverso il ricorso al *prêt-à-penser*, fosse anche della miglior lega, quella degli autori riconosciuti, compreso Freud e Lacan. Ciò di cui si tratta, è di fare Scuola a partire da questo insostenibile, di pensare l'esperienza a partire dall'impossibile a dire. Fare Scuola, è mettere al centro il punto in cui manca un dire sul sapere, affinché il desiderio di sapere, « *desiderio che è anche una possibilità di identificazione*¹³ » al desiderio dell'altro, possa far legame tra i membri della Scuola. E' così che capisco la frase di Lacan sull'associazione dello psicoanalista con coloro che condividono questo sapere che non si può scambiare. Mi sembra che sia a questa condizione che la Scuola possa sostenere il desiderio prodotto dalla cura. I dispositivi di Scuola istituiti da Lacan, passe e cartel, ne sono il luogo privilegiato.

L'offerta della Scuola e il desiderio analizzante

Nell'intenzione di Lacan, così come la afferma nel suo *Atto di fondazione*, la Scuola è un luogo in cui si deve compiere un lavoro, « *Tale obiettivo di lavoro è indissociabile da una formazione che va impartita in questo movimento di riconquista*¹⁴», movimento stabilito con il suo insegnamento. L'offerta della Scuola, attraverso i suoi diversi dispositivi di lavoro e di trasmissione, si iscrive in questi obiettivi. Nel tempo della cura, quando il desiderio è in rapporto con l'amore che si indirizza al sapere e che si dispiega nel transfert, l'offerta della Scuola può contribuire a sostenere il desiderio dell'analizzante. Le conferenze, i seminari, i cartel, i collegi clinici. Ciò riguarda anche i non-analizzanti. Successivamente, al tempo della fine dell'analisi, c'è l'offerta della passe come luogo di messa alla prova e della trasmissione degli effetti che questa cura ha prodotto; offerta che non è un passaggio obbligato.

¹² Lacan J. 1967, « Della psicoanalisi nei suoi rapporti con la realtà », Altri Scritti, Einaudi, Torino, 2013, p. 355.

¹³ Lacan J., 1975, *Le Séminaire, Livre XXII, RSI*, Inedito, lezione del 15 aprile 1975. [Traduzione nostra]

¹⁴ Lacan J., « Atto di fondazione », Altri Scritti, Einaudi, Torino, 2013, p.229

Per concludere, se il desiderio analizzante è quello che mantiene l'analista in posizione di analizzante della propria esperienza, allora è necessario un luogo in cui indirizzare il proprio lavoro. Il desiderio analizzante, non si comanda, ma questo non ci dispensa dall'interrogare le condizioni che ne favoriscono l'emergenza e la perseveranza. Per questo occorre la Scuola.

Traduzione: Maria Domenica Padula

DESIDERO E STRUTTURA

DESIDERIO <> PSICOSI

Sonia Alberti

Ancora una volta Leonardo è arrivato dicendo che oggi stava male. Questo perché Silvia non era ancora presente alla lezione di pittura. Successivamente Joana l'ha invitato a restare nella festa di anniversario che ci sarebbe stata dopo la lezione, ma lui non è voluto restare. Se ne andò a casa. Non vede più ragione per vivere, è triste. Joana è alquanto più avanzata negli anni di lui, e non vorrebbe restare con lei, è anche grassottella, e non è molto bella. Vuole restare con Silvia, ma non sa se lei vuole restare con lui. In alcuni momenti hanno già scambiato messaggi via *face*, ma c'è stata anche quella volta in cui presero il caffè insieme e lui non sapeva cosa dire e se ne andò a casa, lasciandola sola con la sua propria tazza. Vergognandosi di ciò, trova che questo lo renda idiota. Allo tempo stesso, prova a parlarle quanto si incontrano, ma lei non gli dà molta corda. Nella sua fantasia è capace di creare scene di una relazione che a volte può essere tanto perfetta come era stato, per dei momenti, soprattutto nel sessuale, la relazione che aveva con Lucia. Ma questo è stato molto tempo fa... dopo le cose andarono molto male nella relazione con Lucia, perché lui cominciò a rendersi conto che lei aveva altri uomini, lei parlava di loro e lui era molto geloso. La relazione di entrambi diventò un inferno nello stesso modo come accadde nella relazione fra i suoi genitori: il padre ubriaco e la madre indifesa, litigavano incluso fisicamente di un modo così violento che varie volte Leonardo e i suoi fratelli pensavano che sarebbero stati uccisi dai genitori.

Lacan partì dalla psicosi per avanzare nella traccia lasciata da Freud. È ancora la psicosi il campo clinico che, attraverso lo studio di un caso, mi permette di accettare l'invito di Colette Soler di verificare il desiderio e il *parlessere*. Se, come dice, la clinica della psicosi non esclude il desiderio, è necessario riprendere le definizioni di questo, tanto in Freud, quanto in Lacan, mirando a disgiungerli dagli effetti della castrazione simbolica – quella che identificavamo, inizialmente, come aprendo la possibilità di far sorgere un soggetto desiderante. Da qui la domanda: sarebbe ancora in riferimento alla castrazione? E in caso, di quale castrazione si tratterebbe?

Le informazioni che sono arrivate all'analista è che, nella piccola famiglia, sono tutti psicotici, con eccezione della madre. Ma i fratelli vinceranno nella vita, uno di loro riuscirà addirittura a costruire una famiglia, sostenendosi finanziariamente. La madre lavora e riceve i dividendi di una eredità con la quale sostiene la casa e Leonardo. Il più giovane, ancora non consegue diventare indipendente finanziariamente come i fratelli, ma lo desidera enormemente, come anche desidera viaggiare con i suoi amici - conosciuti precedentemente al suo primo scatenamento, accaduto nell'adolescenza, quando iniziò le sue esperienze con le droghe. In queste esperienze metteva in dubbio la realtà, voleva attraversarla, come proposto da Don Juan, indiano Yaqui intervistato da Carlo Castañeda per la sua dissertazione di post grado in antropologia, *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*, pubblicato in portoghese sotto il titolo *L'erba del diavolo*. Se quello scatenamento di Leonardo lo lasciò alla mercé degli S1 sparsi nel momento in cui le sue *Gestalten* si disfacevano (inclusa la sua precedente dimensione corporale), e se non può contare con il significante del Nome-del-padre per un ancoramento simbolico in ragione della preclusione, il turbine nel quale si è visto gettato, e nel quale disperse idee paranoiche che gli davano alcuna certezza, non cessò di confrontarlo alle impossibilità. Ecco l'interesse che suscita il caso di Leonardo: desidera, ama e concepisce delle impossibilità. Siccome ho molto poco tempo, andrò direttamente ai punti.

Il desiderio di Leonardo: Non è edipico. Da un lato, incrementa il suo fantasma. Leonardo mi racconta il sogno fatto questa notte: usciva con Raquel, la segretaria del corso di pittura, godeva con lei. D'altro lato, è impossibile: quel sogno lo ha disturbato, non era degno del nome che porta la famiglia della madre, che esige che si relazioni con donne che abbiano anche un nome e famiglia e non una semplice segretaria. Ecco l'aporia del desiderio, la sua difficoltà. Desidera una compagna, si sente solo, desidera conversare con lei, uscire con lei, avere un rapporto sessuale con lei, corteggiarla, sposarsi. Ma non può fare niente di tutto ciò. Si angoschia enormemente con la profezia del padre che certe volte gli disse: un giorno incontrerai un ragazzo ed allora resterai con lui. Inorridito davanti a questa possibilità nella stessa maniera che accadde con Schreber, più di un secolo fa. L'aporia del suo desiderio si dà nel corpo che contrae quando mi parla di questo.

Suo padre, al contrario, incontra delle donne per internet, vive dei loro soldi, dopo non riesce a sostenere la relazione e ritorna a vivere in un inferno – ciò che sempre si ripete a partire dalla relazione con la madre di Leonardo. Si irrigidisce nuovamente – è così che lo percepisce. Leonardo desidera, finalmente, avere una vita confortevole, una indipendenza finanziaria e una sposa, diventare ricco con la vendita dei suoi quadri, viaggiare e soprattutto, poter fare surf indefinitamente: l'unica attività nella quale si sente realmente appagato, quando è sopra le onde, nella sua tavola, libero...

L'amore, in Leonardo: Sorge in due movimenti paradossali, indicati da Freud: sul versante amore-odio e sul versante che lo afferma e al contempo lo contraddice (Freud, 1915): *amare-esseramato*. Nella prima interferisce, senza nessun dubbio, la relazione con la madre. È con lei che si cristallizzò il versante amore-odio e, la immagine della relazione della coppia genitoriale, ripetutosi nella relazione con Lucia, a chi ha iniziato a trattare nella stessa maniera in cui il padre trattava la madre quando ancora vivevano insieme. Nel secondo, versante *amare-esseramato*, è puramente speculare, narcisistica. Bleuler già osservava nel 1906 che, nel caso di schizofrenia (al contrario della paranoia) non c'è dubbio: è molto facile identificare i meccanismi freudiani¹, questo ci porta all'ipotesi che la relazione amore-odio con la madre presentifica, nel caso di Leonardo, un versante dell'Edipo che, nonostante non essere quello del desiderio, che sarebbe il versante del senso, da una significazione (Lacan, *Seminario 24*). *“Il desiderio ha un senso, ma l'amore, nel modo in cui l'ho trattato nel mio Seminario su L'etica, nel modo in cui l'amor cortese lo sostiene, questo è soltanto una significazione”* (lezione del 15/3/1977)². Per Leonardo anche è una significazione, poiché in qualche modo lo lega nella relazione con la madre. Ma tale annodamento è così pieno di difficoltà che la significazione si attenua – e per questo è soltanto una – e impone una impossibilità particolare.

¹ *“Bei letzterer Krankheit [die Dementia praecox] ist der Nachweis der Freudschen Mechanismen sehr leicht”*. Bleuler, E. (1906/1926) *Affektivität, Suggestibilität, Paranoia*. Halle a.S., Marhold. S. 97 Fussnote.

² *“Le désir a un sens, mais l'amour tel que j'en ai déjà fait état dans mon séminaire sur l'Éthique, tel que l'amour courtois le supporte, ça n'est qu'une signification”* (Lacan J., *Le Séminaire, livre XXIV, L'Insu que sait d'une bévue que s'aïlle à mourre* - 15 mars 1977).

L'impossibilità: È topologica perché implica il taglio strutturale – nel modo in cui Lacan definisce la struttura nel *Seminario 24* – che indica l'impossibilità come il Reale della impossibile continuità tra i tori che “*in un'epoca inventai che sarebbe quel nodo tra R S e I' [...] “Non c'è progresso [...]. L'uomo gira intorno se quel che dico della sua struttura è veritiero, perché la struttura, la struttura dell'uomo è torica.”* (Lacan J., Sem. 24, lezione del 14/12/1976)³. Lacan propone che si potrebbe, eventualmente, cambiare questo, togliendo il “o” di “torico - torique”, ciò che porta a *trique*, in francese, ossia, *bastone*. Se da un lato questo ci rinvia nuovamente alla significazione del fallo, de 1958, da un altro può aprire alla pura equivocità, già senza significazione *a priori*. È qui che il lavoro con Leonardo avanza: egli ottiene risorsa nel gioco de *lalangue*, che gli permette di fare qualcosa con tutti quei significanti *mal-legati*, allo stesso modo in cui Joyce si è visto appagato con i testi che ha potuto scrivere. Come nelle onde in cui fa surfing, fa anche surf nel linguaggio, ciò che gli permette di poter prendere qualche distanza da un Altro assoluto che lo mortifica. Ecco dove si presentifica la castrazione che non è simbolica, ma reale. Oltre il reale del corpo che si contorce, è del reale de *lalangue* che Leonardo, in qualche modo, si umanizza, è *parlessere*. Ma questo non risolve e non risolverà i paradossi del suo desiderio, che a volte lo fa arrivare alla seduta con la frase: “*oggi sto male*”.

Traduzione: Iris Santana
Rilettura: Diego Mautino

³ “*Il n'y a pas de progrès, parce qu'il ne peut pas y en avoir. L'homme tourne en rond si ce que je dis de sa structure est vrai, parce que la structure, la structure de l'homme est torique*” (Lacan J., idem, 14/12/1976).

Il colmo del desiderio, il desiderio impossibile

Isabelle Cholloux

Il desiderio è auspicabile?

Il desiderio è auspicabile? E' la questione che si potrebbe porre pensando al titolo del nostro Rendez-vous internazionale «*I paradossi del desiderio*». Sappiamo bene che, per quel che concerne il desiderio, non ci si dà pace, lo si loda o lo si maledice. D'altra parte, «*se sapessimo che cosa l'avarò chiuda nella cassetta, ne sapremmo molto del desiderio*»¹. Il fatto è che esso è presunto tracciare per ogni soggetto la direzione della sua esistenza, Lacan² sottolinea che il soggetto è il «*soggetto del desiderio*»³ per eccellenza poiché quel che va desiderato è evidentemente sempre ciò che manca (rapporto al fallo) ed è proprio per questo che in francese il desiderio si chiama *desiderium*, che vuol dire rimpianto. Il desiderio, attraverso la sua presenza, garantisce il fatto che il senso della vita non è vano. Lacan parla di Sade nel seminario su *L'identificazione*⁴, «*Quest'uomo esemplare, i cui rapporti con il desiderio devono sicuramente essere marcati da un certo ardore poco comune, checché se ne pensi*». Sade, notevole per un fatto assai preciso. Ad ogni conquista femminile, tirava un tratto sulla testa del proprio letto, contabilizzava le proprie avventure. Il desiderio sfida la morale ed è in questo una via d'espressione privilegiata alla singolarità di ciascun soggetto. Del resto, nell'ambito dei rilanci (*Rilancio n°6*), Thierry Lévy parla del teatro della crudeltà che rivela con grande chiarezza gli interessi vivi, la curiosità ardente, in fin dei conti i desideri inconsci legati all'accusato. Lacan parla del «*pericolo che costituisce questa pendenza del desiderio*» ed al tempo stesso dice che questo stesso desiderio è «*una difesa e non può essere un'altra cosa*», dal momento che permette al soggetto di riconoscersi come tale quando si trova «in preda ad ogni sorta di attitudine contorta e paradossale che lo designa a se stesso».

¹ Simone Weil (*La Pesanteur et la Grâce*, Paris, Plon, 1988) citato da J. Lacan in *Le Séminaire, livre VI, Le désir et son interprétation*.

² J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IX, L'identification* (1961-1962), inedito

³ Poiché dell'amore si è normalmente la vittima (*L'identification*).

⁴ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IX, L'identification*

Con la psicoanalisi e con Freud abbiamo appreso che il desiderio non è per forza auspicabile, poiché esso incede mascherato, nascosto. Il desiderio più potente è un desiderio interdetto. E' verosimilmente questo il senso del desiderio freudiano, che sia nei sogni, nei lapsus e negli atti mancati: il desiderio non cessa di dirsi, è di una forza temibile, ma in una lingua che ci sfugge. D'altra parte, nel caso Signorelli, Freud parla di un desiderio assai particolare, il desiderio di dimenticare che è all'origine di un meccanismo molto comune, la rimozione.

(Al posto di Signorelli emergono due altri nomi: Botticelli e Boltraffio attraverso l'«*effetto di una perturbazione del nuovo tema da parte del tema precedente. Poco prima aver domandato al mio compagno di viaggio se fosse stato ad Orvieto, ci eravamo intrattenuti su alcune caratteristiche dei Turchi che abitano la Bosnia e l'Herzegovina*». Freud aveva raccontato al suo interlocutore quel che un collega medico, che esercitava tra quelle genti, gli aveva riferito; quando viene loro annunciato che un loro parente è spacciato, il capo famiglia commenta: «*Herr [Signore], che ho da dire? Io so che se vi fosse salvezza, tu la daresti!*»

«Questi turchi attribuiscono un valore eccezionale ai piaceri sessuali e quando sono affetti da disturbi sessuali sono presi da una disperazione che contrasta in maniera singolare con la loro rassegnazione di fronte alla morte. Quando non funziona più, la vita non ha più alcun senso».

Oggetto dell'oblio: un malato, che aveva fatto assai penare Freud, s'era suicidato poiché soffriva di un disturbo sessuale incurabile.

Con Freud questo desiderio è interdetto perché si forgia articolandosi alla legge attraverso la castrazione e l'Edipo. Per il piccolo soggetto freudiano (il piccolo Hans), il bambino diventa desiderante integrando gli interdetti fondamentali: interdetti sessuali incestuosi e interdetti omicidi. Tuttavia, ne resta un residuo nella cultura, come attestano tutte le storie di mostri o di omicidi celebri. Nel corso della serata preparatoria del Polo 14 a Parigi, Francis Dombret, studiando il *Diable amoureux*⁵ di Jacques Cazotte, ha rintracciato lo storico del diavolo (dal greco: «*colui che divide*»). Originariamente il diavolo è

⁵J. Cazotte, *Le diable amoureux*

greco ed è un incontro tra l'uomo e la bestia, una specie di satiro. Nella mitologia greca esso è presentificato da Pan e ne trae gli zoccoli, le corna, il becco, le zampe villose e l'odore pestilenziale. Francis Dombret ci ha esposto questa evoluzione del diavolo che, in funzione delle epoche, è più o meno bestiale, mentre nella Bibbia è Lucifero, l'angelo caduto. E' così che viene rappresentato nell'Inferno di Dante, dove appare come il maestro dell'inganno, quello che cambia sempre volto.

Questo caro desiderio, il desiderio analizzante.

Al di là dell'Edipo, con Lacan, nel Seminario *Il desiderio e la sua interpretazione*⁶, il soggetto diventa desiderante attraverso il processo che lo trasforma in piccolo soggetto, cioè il bambino che non è più toccato unicamente dai suoi bisogni e dalle cure, ma che è toccato dal linguaggio e incomincia a porsi le questioni. Questa operazione cambia la natura del desiderio freudiano, poiché il desiderio diventa una questione di significante e di logica. Attraverso la sua natura significante, il desiderio si situa al di là del bisogno ed anche della domanda. Ogni soddisfazione, ogni compimento, mortifica il desiderio: il fuoco ridiventa cenere e il soggetto ha solo da raccogliere i resti di brace per alimentare un altro fuoco, che sia sul versante dell'insoddisfazione

(Cfr. Il sogno della bella macellaia⁷: il desiderio insoddisfatto. La bella macellaia vuole mangiare del caviale, ma non vuole che suo marito gliene compri. La funzione che l'isterica dà a se stessa: è lei che non vuole, è lei la posta in gioco, in realtà. «Nelle situazioni ch'ella trama, la sua funzione è quella di impedire che il desiderio giunga a termine per restare essa stessa la posta in gioco». L'ossessivo ha una posizione differente: egli è fuori gioco. L'ossessivo non è mai veramente lì, nel posto in cui qualcosa del suo desiderio è in gioco. Rimandare a domani il proprio ingaggio nel suo vero rapporto con il desiderio. Aspettando, fa le sue prove e può anche acquisire dei meriti. Meriti in riferimento all'Altro, nei confronti dei suoi desideri).

o dell'impossibilità. E' l'*artifex*⁸ del desiderio: «*quel che il desiderio deve affrontare è questo timore di non mantenersi nella sua forma attuale che in*

⁶ J. Lacan in *Le Séminaire, Livre VI, Le désir et son interprétation*.

⁷ Ibid., pp. 454-455

⁸ Ibid., p. 114

quanto artifex... perisca. Questo artifex... può perire solo secondo il suo proprio dire. E' nella dimensione del dire che questo timore si elabora e si stabilizza». Tuttavia Lacan indica che la natura stessa del desiderio è quella di essere impossibile: «*ciò che lo caratterizza, così tanto, è il fatto che per la natura stessa dei fondamenti del desiderio c'è sempre questa nota d'impossibilità nell'oggetto del desiderio; ciò che lo caratterizza non è dunque il fatto che l'oggetto del suo desiderio sia impossibile, poiché non sarebbe lì, e per questo tratto non è lì solo una delle forme specialmente manifeste di un aspetto del desiderio umano*»⁹, poiché il desiderio si articola ontologicamente al significante. Lacan nel *Seminario VI con Amleto* mostra in che modo il desiderio accade per il nevrotico: gli cade addosso, senza nemmeno che abbia domandato nulla e senza che sappia il perché. Per Amleto, la storia comincia con una contingenza assoluta: senza che cerchi la benché minima cosa, gli viene fatta una rivelazione da uno spettro. Semplicemente perché è il figlio di Amleto, una rivelazione dev'essergli fatta. Sappiamo bene che il padre di Amleto è stato avvelenato dall'orecchio. Ma dopo la rivelazione dello spettro è proprio Amleto che, a sua volta, riceve il veleno nell'orecchio. L'eredità è fatale, Amleto non ha altra scelta (essendo principe e figlio di suo padre) che quella di divenire un omicida a causa di un crimine di cui è il solo a essere al corrente e che nessun tribunale, a parte quello di dio, potrà giudicare. D'altra parte, è per questa ragione che non uccide lo zio in preghiera, perché a quel punto non potrebbe esserci giustizia divina, la sola possibile (Claudio è ormai re ed è irraggiungibile). La giustizia divina è la sola possibile per l'assenza di prove. Ogni rivelazione della dichiarazione dello spettro potrebbe far passare Amleto per matto ed egli decide allora di giocare quel che lo anima (sapere senza poterlo provare): fa il matto, quello che delira, quello che pensa senza fondamento, senza prove. In effetti, la rivelazione dello spettro è insostenibile alla luce del sole, nessuno la crederebbe, salvo il pubblico e il lettore, naturalmente! Fare il matto diventa allora il comportamento manifesto di un pensiero latente: suo padre è stato assassinato e questo gli è stato rivelato da un fantasma. Grazie a Lacan, capiamo che il desiderio di Amleto è un desiderio

⁹ J. Lacan in *Le Séminaire, Livre VI, Le désir et son interprétation*, p. 357.

impossibile per eccellenza, poiché è un desiderio di morte. Ne consegue una questua di Amleto, dolorosamente diviso, su quel che è il suo desiderio (fa il folle, disprezza Ofelia, uccide ciecamente Polonio) per uccidere, alla fine, dopo l'incontro con Laerte (il suo rivale, il suo doppio) nella tomba di Ofelia, lo zio. Amleto può eseguire l'atto solo quando già mortalmente ferito, poichè, come spiega Lacan, Amleto è sempre puntuale all'appuntamento con il desiderio dell'Altro.

Volere (o no) quel che si desidera

Così come dice Freud, occorre farsi un destino dall'anatomia (la differenza dei sessi), ossia, come ha mostrato Lacan con le formule della sessuazione, posizionarsi: avere o no il fallo, essere o no il fallo. Sembrerebbe che l'analisi conduca a farsi un destino dei propri desideri, a conoscerli, ad avere un'idea delle loro cause ed a posizionarsi, decidendo la maniera con la quale essi potrebbero realizzarsi o piuttosto rifiutando la loro realizzazione. Alla fine dell'analisi, l'analizzante potrebbe avere un'idea del *quid* dei suoi desideri: perché, come, dove e con chi? E apportare una risposta: «sì» o «no», ogni volta che il soggetto è portato ad incontrare il proprio desiderio. Sapendo che là dove si trova la confusione («non so», «forse»), lì nidifica il sintomo.

Il presente del quotidiano, il desiderio dell'analista

L'analisi conduce l'analizzante a situare il desiderio, «*L'analisi porterebbe un sapere, quello che il desiderio, (l'uomo) ha da situare, deve trovare in sé*». Questa operazione ha come conseguenza il fatto di destituire il transfert analizzante, poiché l'analista non fa più funzione di semblante d'oggetto, non è più supposto detenere un sapere sul soggetto. Per questa stessa via, si effettua un'operazione sul desiderio e sulla sua soddisfazione, poiché l'analizzante adesso sa che nessun oggetto potrà colmare il suo desiderio. Arresterà la sua ricerca di un oggetto che possa corrispondere alla soddisfazione di questo desiderio «*impossibile*», che è per essenza significativa (articolato alla castrazione, al fallo e al fantasma). Qui si compie il passaggio all'analista, se egli accetta che questo desiderio «*impossibile*» per sua natura

accondiscenda a trovare una realizzazione, una messa in atto nel desiderio dell'analista.

Traduzione: Carmine Marrazzo

I paradossi dell'effetto di scritto

Anita Izcovich

Partirò da un primo paradosso proprio della nostra società contemporanea che moltiplica le offerte di soddisfacimenti, ossia più il soggetto è spinto al godimento, meno accede al suo desiderio per costruire la stoffa del suo fantasma. Il discorso della scienza e del capitalismo ha, come dice Lacan, un'ideologia della soppressione del soggetto. Si può costatare che malgrado tutto, il soggetto, in questo contesto di discorso, ha ancora ricorso alla psicoanalisi. E' ciò che permette di passare da un godimento standardizzato proposto dal discorso sociale, a un godimento che si elabora per ciascuno, in modo singolare, in un'analisi, e differentemente seguendo le strutture cliniche. E' ciò che mi propongo di sviluppare. Mi chiederò, prima di tutto, sapendo che ogni contesto di discorso determina un rapporto particolare al linguaggio, a quale contesto possiamo riferirci per illustrare la sostanza del soggetto nel suo rapporto al paradosso del desiderio e della legge.

Ricordiamoci come Lacan ha insistito, a più riprese, nel suo insegnamento, sul movimento delle Preziose, nel 17° secolo, in particolare nel *Seminario Le Psicosi*, dal punto di vista della lingua: ossia che espressioni passate nel linguaggio attuale e che ci sembrano naturali trovano la loro origine nei saloni delle preziose. Fa notare che l'espressione « *Le mot me manque* » (1) risale a questo periodo, e che ci sono ben altri esempi di nuove locuzioni che si trovano nel Dizionario scritto all'epoca da Somaize. Nella nostra società contemporanea, si dice ancora « *la parola mi manca* »?

Quest'origine della lingua che ricercavano le Preziose si basava sulla questione della verità del loro « *essere donna* », tra di loro certamente, ma anche per l'uomo. Erano alla ricerca dell'enigma della lingua al di là del linguaggio. E' il significante esterno a loro e impossibile da definire che ricercavano nella parola che mancava loro, in un'eteronomia. Lo prendevano nelle locuzioni che designavano la parte per il tutto o una parola per un'altra, nella metonimia della mancanza e del desiderio e la metafora dei loro sintomi, dei mali scritti nel loro corpo. Si noterà che i loro romanzi sono percorsi dai paradossi del nodo del desiderio e della legge: che sia nell'anatomia dei sentimenti che mentono nella *La carte de Tendre*, o nelle

lettere perdute, rubate nei loro percorsi e nelle loro cancellazioni della traccia, travestite nei pretesti al di là del testo né *La principessa di Clèves*. Ciò che questa scrittura della lettera metteva in gioco, erano i paradossi dell'opacità soggettiva per dare una stoffa alla sostanza del desiderio che si presenta al soggetto come ciò che non vuole, sotto la forma assunta della denegazione.

Si può costatare che se le Preziose del 17° secolo hanno permesso di inventare parole nuove nella lingua, le isteriche, loro, hanno permesso a Freud di scoprire, come diceva né « *L'etiologia dell'isteria* » nel 1896, i geroglifici di un alfabeto, di una lingua, i simboli mnestici da decifrare per avere accesso all'inconscio. E' dalla scrittura del sintomo che Freud ha dato nascita alla psicoanalisi, prendendo l'isterica come l'inconscio in esercizio, che assegna al padrone il compito di produrre un sapere.

Arriverò al paradosso del desiderio che caratterizza l'isteria. Ricordiamo il paradosso che Freud aveva rilevato concernente la bisessualità dell'isterica, che nella sua crisi, mantiene con una mano il suo vestito stretto contro il suo corpo in quanto donna, mentre con l'altra mano si sforza di toglierlo in quanto uomo. Quanto a Lacan, va più lontano, mostrando, in questo paradosso, che il desiderio non si mantiene che nell'insoddisfazione sottraendosi come oggetto. Si tratta del desiderio come metonimia della mancanza a essere. L'isterica si identifica così alla mancanza come causa di desiderio. Il paradosso è che domanda qualcosa che non vuole che le si dia. Preferisce che il suo desiderio sia insoddisfatto affinché l'Altro ne custodisca la chiave. E' così che tenta di rianimare, completare l'Altro, è un modo di assicurarsi del desiderio dell'Altro sostenendolo. E' per questo che si presta così bene, d'altronde, al suo padrone: si fa oggetto *a*, che contiene il prezioso e il mistero del suo sintomo scritto nel corpo. Così facendo, scambia il suo desiderio per il segno del fallo e della sua mancanza. E' in ciò che Lacan dice che l'isterica è una « *procuratrice* », ossia una procuratrice del segno del fallo sotto la forma immaginaria. Egli utilizza il termine di « *privilegio paradossale* » che è quello del fallo nella dialettica inconscia. In cosa è paradossale? La dialettica è quella del nodo del desiderio e della legge. Per permettere all'infinito del godimento di accondiscendere al desiderio, si tratta di marcarlo di un'interdizione, che implica un sacrificio: la scelta del fallo e della castrazione dà corpo al godimento nella dialettica del desiderio. Lacan lo dice in un altro modo nel *Seminario Ancora*: il godimento dell'Altro si coglie attraverso il godimento del corpo dell'Altro. E' così

che il soggetto simbolizza il godimento dell'Altro nella mancanza, il godimento colpevole, quello che non occorrerebbe, di cui il correlato è che non c'è rapporto sessuale.

Cos'è che fa paradosso nel sintomo nevrotico? E' precisamente di tentare di scrivere il rapporto sessuale che non esiste. L'impossibile del rapporto sessuale, è precisamente che non cessa di non scriversi. Lacan precisa che è al punto in cui « *sgorgano i paradossi di tutto quel che giunge a formularsi come effetto di scritto, che l'essere si presenta, si presenta sempre, come par-être, come par-è.*»(2) E' in relazione con il par-è che è articolato ciò che supplisce il rapporto sessuale in quanto inesistente.

E' così che l'isterica fa la copula, gode dello stupro paterno. E' per questo che ricorre all'altra donna, per inscrivere precisamente il suo desiderio per procura, che è alla fine un altro modo di essere una procuratrice. Lacan utilizza, in questo punto, ancora il termine di paradosso, quando afferma che « *ella resta sintomo chiamato isterico, da intendersi come ultimo. Ossia che paradossalmente è interessato solo da un altro sintomo* » che quindi « *esso si dispone dunque come penultimo* ». (3) Il paradosso è che l'isterica si situa come penultima perché l'ultima è un'altra donna alla quale suppone di incarnare la causa del desiderio per un uomo. Il paradosso del desiderio isterico, Lacan lo chiama ancora così nel seminario *D'un Autre à l'autre*, è di promuovere il punto all'infinito del godimento come assoluto, di promuovere la castrazione al livello del Nome-del-Padre simbolico volendo esserne, alla fine, il suo godimento. E' perché questo godimento non può essere raggiunto che lei ne rifiuta ogni altro godimento che sarebbe insufficiente. Si può correlare questo punto a ciò che Lacan diceva nello *Stordito* della devastazione nel rapporto alla madre, là dove la donna « *sembra attendersi qualcosa di più sostanziale che dal padre* ». (4)

Prenderò l'esempio di una donna il cui paradosso del desiderio era di avere allo stesso tempo il desiderio di incontrare un uomo e di mantenerlo insoddisfatto mettendolo a un posto di ideale impossibile da raggiungere. Aveva anche la dedizione isterica di sedurre gli uomini, poi di sottrarsi e di presentarli a un'altra donna.

In seguito all'elaborazione che riguarda l'assenza di risposta, nei riguardi di sua madre, sulla donna che era, fa un sogno : vede un uomo molto virile che batte con una barra di ferro su un altro uomo. Occorre che vada a dire alla polizia che ha

visto una scena orribile. Piange davanti ad una coppia di poliziotti di cui la donna le dice che le darà dei fazzoletti, e lei le dà un portacenere in cambio.

Mi interrogherò su ciò che ha elaborato da questo sogno. Ciò che chiama scena orribile, è lei stessa in quanto uomo virile che colpisce un altro uomo. In effetti, adolescente, litigava molto con suo padre. Era ben un paradosso, perché se cercava di ferirlo facendo l'uomo lei stessa, era un modo di riabilitarlo, diceva, poiché questo la indeboliva come ragazza che non sente il desiderio di sua madre per suo padre. Si coglie come il paradosso era al tempo stesso di castrare il padre e di farlo uomo. Quando l'isterica fa l'uomo, è un modo di dire all'uomo « *fa vedere se sei un uomo* ». E' supplire all'inesistenza del rapporto sessuale, perché è dare il fallo al padre per inscrivervi il desiderio della madre al fine di alloggiarvi il proprio desiderio. E' rispondere alla questione di che cos'è una donna per un uomo.

Ritorniamo al sogno : per ciò che riguarda l'altra donna della coppia di poliziotti, che cosa sostituisce precisamente il portacenere ai fazzoletti, quale è stata l'elaborazione dell'analizzante? Bisogna precisare che è particolarmente incline all'uso delle parole, è linguista ed ha una certa cultura della psicoanalisi. I fazzoletti, è, dice, ciò che cade floscio, è fermarsi a riabilitare suo padre a partire dal floscio. Quanto al portacenere, le evoca l'incenso della religione, e come lei prendeva appoggio e credeva in suo padre di fronte al vuoto che sentiva in sua madre. L'arresto della seduta si fa sull'equivoco dell'interpretazione « *cendre-ier* » [cenere-iera]. L'elaborazione della seduta successiva è che adesso lei lascia deporre le ceneri della sigaretta del padre che si è consumata, piangendone, ossia facendone il lutto della sua posizione di sostenere il padre, in ciò che « *cade floscio* ». Cadeva dunque, in questa enunciazione, sull'inverso dell'incenso di sostenere la religione del Nome-del-Padre, nella sospensione della funzione, nel fatto che ciò che tampona cade. L'analizzante è dunque passata dall'incenso della religione per il padre, dal culto del fallo e di far esistere il rapporto sessuale, a ciò che cade floscio, meno *phi* della castrazione, per cadere sulla causa del suo desiderio nei depositi delle ceneri che ex-sistono al rapporto sessuale.

E' ciò che permette di reperire ciò che tiene luogo, nel godimento, di mitico, l'incenso e il senso della credenza nel padre, nel prodursi come « *effetto di tessitura* », e che è de-posto dell'in-esistenza del rapporto sessuale. E' proprio ciò che tocca la causa del suo desiderio, nelle catene che non sono di senso ma di godi-senso, al di là dei resti caduti del sapere, e si è fatta lei stessa il messaggero del

deposito delle ceneri come resto, nel suffisso « *ier* » del *cendre-ier* [cenere-iera]. Concludendo, possiamo dire che l'interdetto della funzione della polizia passa all'inter-detto, in due parole, di ciò che cade come resto depresso. C'è una formula di Lacan, nello *Stordito* che mi sembra appropriata quando parla degli « *equivoci, con cui si iscrive l'a-lato di un'enunciazione* ». (5) E' toccare, in questo a-lato dell'enunciazione, la faglia a partire da cui si dice l'essere.

Adesso mi interrogherò sui paradossi del desiderio e degli effetti di scritto nell'ossessivo.

Mentre la dialettica e il paradosso del desiderio si manifestano nell'isterica mantenendosi nell'insoddisfazione e nel sottrarsi come oggetto, l'ossessivo nega il desiderio dell'Altro per assicurarsi del suo impossibile svanimento come soggetto. Entrambi hanno un modo differente di supplire all'inesistenza del rapporto sessuale. E' in un gioco a nascondino che l'ossessivo misura i suoi oggetti di desiderio al fallo immaginario. Soffre degli imbarazzi del fallo con le sue conseguenze, ossia il timore della castrazione. Si vota allora al fallicismo, mette gli oggetti del desiderio in funzione nelle equivalenze erotiche, fino all'erotizzazione del labirinto dei suoi pensieri. Il paradosso del suo desiderio si coglie nelle sue ruminazioni compulsive, sue misure di protezione e di difesa, di lotta contra contro il dubbio. Lacan dice, nel Seminario *D'un Autre à l'autre*, che il godimento è pensabile solo quando tratta con l'Altro, non si autorizza che attraverso un pagamento sempre rinnovato ma che non si eguaglia mai poiché riposa su di un insaziabile barile delle Danaidi.

E' questo paradosso del desiderio che permette di cogliere la posizione dell'analista nella cura dell'ossessivo. Lacan dimostra come l'interpretazione dell'analista può essere presa dall'ossessivo sul versante del senso del sintomo, sul versante della metafora che nutre il sintomo. L'interpretazione è allora presa dal lato del fantasma immaginario del fallo dell'analista, del più di decifrazione del fallo. E' bene che lo psicoanalista ne sia avvertito, perché lo scopo di un'interpretazione è di perorare il falso, ed è come *falsa*, caduta, che essa opera di essere di lato, producendo degli effetti d'essere. E' ciò che dimostra la ricchezza di una clinica centrata su ciò che si inventa in un'analisi, sul taglio dell'enunciazione, negli effetti di taglio tra una verità e ciò che se ne stacca.

Riferimenti Bibliografia

LACAN Jacques, *Il Seminario III, Le Psicosi*, Einaudi, 1974,135

LACAN Jacques, *Il Seminario XX, Ancora*, Einaudi, 1983, p. 44-45

LACAN Jacques, *Altri Scritti*, « *Joyce il Sintomo* », Einaudi, 2013, p.561

LACAN Jacques, *Altri Scritti*, « *Lo Stordito* », Einaudi, 2013, p.462

LACAN Jacques, *ibid.*, p.488

DESIDERO E LETTERATURA

Don Chisciotte, Sancho Panza e l'aporia incarnata del desiderio

Raul Albino Pacheco Filho

Ha senso, riguardo il desiderio, interrogarsi se ci sono dei paradossi? Impresa possibile, sentenzieranno i più attenti. Rilevante, diranno gli psicoanalisti. Compito imprescindibile, grideranno coloro che hanno voluto andare oltre ai primi seminari e testi di Lacan!

Cervantes potrebbe avere qualche valore rispetto alle questioni su questo argomento? Sarebbe un contesto allegorico appropriato, un Don Chisciotte *paradossalmente* scoraggiato e abbattuto alla fine di quest'opera magistrale, in piena contraddizione con la forza pulsionale e la certezza che lo animarono nei centoventisei capitoli delle sue avventure?

Non è forse più insolito che sia per l'indolente e paffuto Sancho Panza, che il finale dell'opera riservi l'entusiasmo e la convinzione sul valore del desiderio? A quali riflessioni potrebbe condurci Cervantes, mettendoci faccia a faccia con queste antitesi? Forse qualcosa circa *l'aporia incarnata del desiderio*? Quali sono le sue implicazioni per il processo analitico?

Non pretendo battermi a duello con il più famoso cavaliere errante, brandendo nozioni di *Verwerfung* e struttura psicotica: armi teoriche di una Psicoanalisi Applicata presuntuosa e superficiale, che si limiterebbe alla distribuzione di diagnosi tra personaggi di opere letterarie. Mi avvicino curioso e attento, scudiero di una Psicoanalisi che vuole lavorare i suoi più importanti concetti e proposte, a partire dall'ascolto e dialogo con le opere d'arte. D'altronde, il dialogo si apre già con una domanda riguardo il peregrinare di questo nobile cavaliere: in che consiste il suo *errare*? Almeno dai suoi cinquant'anni, quando iniziano le sue avventure con l'adozione del nome di Don Chisciotte della Mancia, fino al suo rimpianto nel suo letto di morte, vale la memoria del Seminario XXI :

“tutto quello che volevo dire quest'anno a proposito dei non-zimbelli [non-dupes] che errano, è che colui che non è innamorato (amoureux) del suo inconscio erra. Questo non dice nulla, in assoluto, contro i secoli passati. Essi erano, tanto quanto gli altri, innamorati del loro inconscio e, quindi, essi non erravano. Semplicemente, non sapevano dove stavano andando.”
(Lezione dell'11 giugno 1974).

Don Chisciotte potrebbe andare oltre, allungare il cammino oltre l'istante di vedere il suo desiderio (e di tentare, probabilmente invano, di apprenderne tutto il senso)? Potrebbe proseguire per il tempo di palpare il godimento paradossale, sottostante il desiderio, che forse lo avrebbe condotto al momento di circoscrivere l'orrore di sapere l'inesistenza del rapporto sessuale? Achille e la tartaruga, desiderio e godimento: questa sarebbe più un'omologia con l'aporia di Zenone di Elea (oltre la notazione nel *Seminario XX*, per l'impasse del godimento sessuale)? Come riassumerla? "Là dove si *parla*, si *gode* e non *sa niente*" (Seminario XX, lezione dell'8 maggio del 1973, p. 114, It.)? Zenone illustra il suo paradosso per allinearsi a Parmenide e proporre l'illusione del movimento. Sarebbe, quindi, il vicolo cieco dell'illusione, ciò che attende l'analizzante nel futuro di un'analisi? Sarebbe, il futuro di ogni analisi, quindi, "*il futuro di una illusione*"? O, senza vicolo, ma anche senza uscita: sarà, l'obiettivo dell'analisi, il camminare senza fine e senza meta dei viandanti senza destino? Analisi infinita ed interminabile? Senza tergiversare: ci sarà una qualche luce in fondo a questo tunnel? Sarà possibile superare l'impasse, a partire dal confronto con l'antinomia tra desiderio e godimento? Qualche soluzione logica? Matematica? Filosofica? La parola greca aporia si riferisce a "*senza cammino*" o "*cammino senza uscita*".

Si potrebbe sostenere che il movimento, in questo caso, 'si dimostra camminando', *solvitur ambulando*? Supponendo di sì: camminando per quale via? Solo per il terreno pavimentato da un chiarimento del senso? Attraverso costruzioni razionali formalizzate, che siano elaborazioni filosofiche, interpretazioni o teorie? O, senza intenzioni oscurantiste, sarà richiesto qualcosa di diverso, nel percorso di un'analisi?

Il processo analitico sarebbe un'aporia? Investigazione irrequieta, esperienza commossa e inquieta, ricerca di una soluzione veemente e convulsa? Giri energici e stremati, cercando inutilmente di rendere conto delle aporie che emergono nel confronto con il reale? Con quale obiettivo: quelle di una teologia della rassegnazione, che avrebbe come punto finale soltanto la demolizione del fantasma e la destituzione del soggetto?

E che cosa opporre al reale, quando si dovrà deporre lo schermo del fantasma, che sia lo scudo di Perseo, o i sogni ad occhi aperti della cavalleria? La melanconia e la morte?

«Credendo che il dispiacere di vedersi vinto e di non veder adempiuto il suo desiderio circa la liberazione e il disincanto di Dulcinea lo tenessero in quello stato, cercavano in tutti i modi possibili di rallegrarlo (...) Ma Don Chisciotte continuava ad essere triste. (...) Il parere del medico fu che stesse per consumarsi una vita troppo oppressa di disgusti e di afflizioni.» (CERVANTES [SAAVEDRA], 1615/2005, p. 907-908)

Il suicidio può essere un atto, ricorda Lacan: *“l’unico atto che riesce senza fallire.”* L’unico capace di essere ben-riuscito, nel fuggire dagli artigli dell’Altro e realizzare la rottura radicale, che tutti i passaggi all’atto hanno come orizzonte. Ma sarebbe questo il caso dell’automortificazione di Don Chisciotte? La sua morte avrebbe realizzato la rottura radicale? O, al contrario, Don Chisciotte muore per reinserirsi nell’Altro e fuggire dal passato, autorappresentandosi come la follia di Don Alonzo, ‘preso’ dalle letture della cavalleria?

«Le misericordie, (...) sono quelle che in questo istante Dio ha avuto con me, senza impedire (...) i miei peccati. Ho il senno libero e sano, scevro dalle ombre caliginose dell’ignoranza in cui mi aveva posto una continua e detestabile lettura dei libri di cavalleria. Ora riconosco le loro sciocchezze e i loro inganni e mi pesa essere arrivato così tardi a questo disinganno, senza avere più modo di risarcire il tempo di perduto, leggendone altri che siano luce dell’anima. Mi sento (...) all’ora della morte; vorrei farla passare, al fine di mostrare che non era così male la mia vita, da lasciare dopo di me la reputazione di folle, e pur essendolo stato, non voglio confermare questa verità morendo. Chiamami i miei buoni amici, il curato, il notaio Sansone Carrasco, il maestro Nicola, il barbiere, che mi voglio confessare e fare testamento.» (Ibid., p. 909).

Alla fine, automortificato, egli può ritornare alla ‘normalità’ delle sue azioni nella ‘vita civile’: fare il suo testamento, la sua confessione, istituire la nipote come erede e ristabilire la ‘normalità’ di tutti i precedenti legami di Don Alonso. La morte di Don Chisciotte sarebbe dunque, una volta consumata, l’opposto di una rottura radicale: un ritorno di Don Alonso al suo mediocre passato? Cosa posizionerebbe, nel *lócus* riservato dall’Altro all’insanità e alla follia, tutte le conquiste e aspirazioni di D. Chisciotte, compresa la sua ricerca di un mondo in cui l’etica, la bontà, la cavalleria e la solidarietà possano combattere contro la cattiveria, la meschinità, l’immoralità e l’egoismo? Perché D. Chisciotte attraversa i tempi come opera immortale? Solo perché tocca la nostra stessa follia: *“Di medico e folle, tutti noi ne abbiamo un pò?”* *“Da vicino, nessuno è normale”* come dice Caetano Veloso? Oppure, molto più di questo, perché ci coglie nel nucleo più fondamentale: nel desiderio, nel godimento che lo muove e nell’antinomia che li unisce?

Questa contraddizione, cosiddetta inconscia, può essere interamente risolta, nel senso che la logica tradizionale attribuirebbe al termine? Che difficoltà presenta: è una pietra nella scarpa? Una pietra nel cammino? “*Nel mezzo del cammino c’era una pietra? C’era una pietra nel mezzo del cammino*” (Drummond de Andrade, 1930)? “...*O peggio*”: è una roccia che ostacola il cammino con l’angoscia di castrazione e l’invidia del pene? Come andare avanti, ostruito il passaggio alla Ragione, al Senso e alla protezione di ogni Garanzia? Soltanto accompagnati dalla Morte e dal Nulla? Oppure sarà necessario provvedere ad un altro destino? Quale? Scoprire una totalità superiore che gli dia coerenza? Distruggerla per implosione? Per dissoluzione? Oppure, in via alternativa: preparare accuratamente il cammino, anche se non senza *know-how* e quindi non senza direzione e teoria, che alla fine faccia operare ciò che merita di essere chiamata una riduzione? Ridurre il sintomo, tutta un’invenzione? Ridurlo a quel che si dice una elucubrazione dell’inconscio? Oppure, suprema contraddizione ed ironia: ricondurlo a quel che si dice la realtà stessa dell’inconscio!?

Sancho appare nel momento dell’automortificazione di Don Chisciotte, lasciando intuire nel suo incantesimo e nelle sue circonvoluzioni, nel suo accarezzare l’oggetto del desiderio, più che la semplice follia. Folle? ...No. *Sciocco*, forse! “*Non è necessario sapersi innamorato del proprio inconscio per non errare*”: basta ... essere sciocco! (Seminario 21, *op. cit.*) E Sancho convoca Don Alonso a compiere un atto. Non un atto diretto dal principio del Nirvana, la cui tendenza radicale riducesse a zero l’eccitazione, estinguendo il desiderio stesso. Non un atto ‘*ben-riuscito*’, nel senso del godimento della morte e del trionfo della pulsione che la porrebbe come obiettivo (*Ziel*).

[D. Chisciotte] – Perdonami, amico, per averti dato occasione di apparire pazzo come me, facendoti cadere nell’errore, dove sono caduto io, di pensare che ci sono stati e ci sono cavalieri erranti nel mondo.

*-Ai!- risponde Sancho Panza, piangendo – non muoia Vostra Grazia, signore mio padrone, ma segua il mio consiglio e viva molti anni, perché la maggiore pazzia che possa fare un uomo in questa vita è lasciarsi morire così, senza che nessuno ci uccida, né altre mani lo finiscano fuorché quelle della malinconia. (CERVANTES [SAAVEDRA], *op. cit.* p. 912-913).*

Inoltre non è il ritorno di Don Chisciotte alla pazzia, che Sancho propone come ostacolo al godimento della morte. Egli evoca un Don Chisciotte nuovo, il quale, nell’*après-coup* del taglio effettuato con il suo atto, possa reintegrarsi nel

legame sociale in un modo nuovo: una creazione singolare, a partire da un margine di libertà possibile. Una *'passe'*?

Esiste contraddizione tra desiderio e godimento? Il massimo del godimento mira oltre il principio di piacere e la distruzione del desiderio e della propria carne? Ma chissà se Don Chisciotte non possa trovare un *al di là* che non sia un semplice ritorno dello *'stesso'*? Una possibilità di trasformazione effettiva del soggetto e del suo modo di godimento? Chissà se il suo *errare* apparentemente senza una meta e senza direzione (come l'altalenare delle navi ormeggiate al molo) non nasconda un trucco dell'inconscio e del desiderio? Chissà se, a partire da ciò, egli riesce ad elevare la posta del gioco ad un nuovo livello? Al *al di là* della realtà del fantasma? Al *sapere* cosa si nasconde nella ripetizione? Al *sapere* del sintomo?

Espropriato del fantasma del cavaliere errante, Don Chisciotte ci mostra il versante del desiderio come *manca*za. Sancho gli indica un altro versante: quello del corpo, del godimento e del resto pulsionale. E convoca la presenza di un nuovo Don Chisciotte, che stabilisca, con il mondo e con la sua Dulcinea- sintomo, una nuova forma di relazione: una relazione alla quale non manchi l'entusiasmo.

"Ascolti, non sia pigro Vostra Grazia: si alzi da quel letto e andiamo per campi vestiti da pastori, come concordato. Forse in qualche bosco incontreremo la signora Dulcinea." (Ibid., Pag 913)

Nel punto di incontro con l'inconsistenza del desiderio dell'Altro, è possibile scoprirsi che, chi *sa*, è il sintomo!

Traduzione: Bernardino Sisti

Rilettura: Maria Rosaria Ospite

Riferimenti Bibliografia

CERVANTES [SAAVEDRA], Miguel de (1615/2005), D. Quixote de la Mancha (parte seconda). eBooksBrasil, 2005. Disponibile all'indirizzo: <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/quixote2.html> [9 febbraio 2014]

DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos (1930), Alcuni Poesia, Pindorama, Rio de Janeiro, 1930.

LACAN JACQUES, Il Seminario, Libro XX, *Ancora* [1972-1973], Einaudi, Torino 1983, p. 114; ristampato in Piccola Biblioteca Einaudi Ed., Torino, 2011.

----- Il seminario, Libro 21, *Les non-dupes errent* [1973-1974/2014].
Disponibile in: http://www.valas.fr/IMG/pdf/S21_NON---DUPES---.pdf [9 febbraio
2014]

SHAKESPEARE IN LOVE

Il mistero dell'amore

Françoise Josselin

Chi meglio del poeta può fare segno di questo sapere parlato, di questo sapere goduto dell'inconscio reale? «C'è, dice Lacan, più verità nel dire che è l'arte – un verbale alla seconda potenza- che in un qualsiasi bla-bla» (1).

L'interesse di Lacan, interesse che egli stesso definisce insistente, sulla struttura dell'opera di Shakespeare, è di interrogare il saper-fare del poeta capace di rendere conto degli effetti di godimento del linguaggio di cui è costituito l'inconscio.

Lacan studia in un primo tempo l'arte di Shakespeare di mettere in scena il fantasma, di avvicinare l'elisione del soggetto (S barrato) davanti all'oggetto del suo desiderio (a) via il significante fallico, il significante del desiderio.

Poi, nella misura del suo rimaneggiamento del concetto di inconscio, interroga il genio di Shakespeare, l'enigma stesso del sapere inconscio, sul sapere incommensurabile de *lalingua* e il suo rapporto con il godimento.

«Shakespeare, dice, è certamente stato uno di quegli esseri che si sono spinti lontano nell'esplorazione dei rapporti umani ma con questa stimata che si chiama desiderio in quanto punto marcato che designa irriducibilmente il soggetto». (2)

Shakespeare, come Ulisse, ha incontrato l'orrore della castrazione materna. Ha dovuto sfidare la tempesta, un termine ricorrente nella sua opera, affrontare spesso il Cerbero, attraversare numerose passe senza altri passeur che i suoi scritti fino a gettare la sua penna magica, come Prospero il mago de La tempesta, l'ultima opera all'indomani della morte di sua madre.

Amleto (3) è una creazione poetica che mette in scena il segreto del desiderio e la sua dialettica fallica più di qualsiasi dimostrazione di una nevrosi particolare.

Amleto è la più problematica delle opere nella misura in cui Shakespeare utilizza una serie di paradossi, vere creazioni come il *ghost* o il personaggio di Ofelia.

Il dramma di Amleto concerne, contrariamente al dramma edipico, l'orrore di sapere sulla castrazione, sapere che differisce il suo atto. La chiave della castrazione è mancata agli eroi per umanizzare la sessualità. Il fallo ha mancato di colpire il soggetto affinché egli potesse compiere il suo atto.

La rivelazione del fantasma di Amleto risale a un periodo cruciale per Shakespeare, l'anno 1601, marcato non solo dalla morte di suo padre e quella del fratello Edmond, anche lui attore, ma del dramma personale dell'esecuzione del conte d'Essex, l'amante dei Sonetti, l'oggetto dei suoi amori.

Se Amleto accede in extremis alla rettifica del suo desiderio, non va allo stesso modo per coloro che seguono i quali non entrano in gioco con il fallo. I cadaveri si accumulano risolvendo in niente l'identificazione al fallo mortale (meno phi). Amleto dovrà passare attraverso il lutto del fallo (la morte di Ofelia) per in fine essere toccato dal fallo e accedere al suo atto, questo al prezzo del suo essere.

Ciò che fa per noi il valore di Amleto, dice Lacan, è che ci permette (aldilà del fallo) di accedere all'S(A barrato), al doppio enigma del desiderio dell'Altro reale, la madre, e del suo godimento opaco, fuori fallico. Non c'è nessun significante nell'Altro che possa rispondere di ciò che io sono. «*Il grande segreto della psicoanalisi e che non c'è Altro dell'Altro*» (4) che altrove non esiste.

Il crimine supremo che abita l'opera di Shakespeare è il crimine contro la castità. La sua ripugnanza per l'atto sessuale non cessa di crescere fino al Timone d'Atene.

Il problema della donna è ovunque. Di fronte alle prime streghe e ai drammi storici, le ragazze delle commedie sono all'immagine della loro verginità, belle pure e spiritose, venate di un'ambiguità sessuale, conducono il ballo. Anche la Megera può essere addomesticata a quest'epoca. Le amenità dell'amore, l'arte di fare la sua corte sono sostenute dal meraviglioso della lingua di miele del poeta. La ricchezza del vocabolario (Shakespeare draga più di 15.000 parole), quella delle metafore, la fluidità di un linguaggio specifico a ciascun personaggio, dà al testo il naturale di una lingua parlata (spoken word) : fondo comune ereditato dalla prosa latina e dal parlare popolare, dialetti rurali e provinciali, gerghi dei mestieri, dell'arte militare, della navigazione, della giurisprudenza, dei teologi, preziosismi dei cortigiani e dei poeti, truculenza della malavita, vocabolario delle scienze esatte e inesatte del suo tempo, medicina, alchimia, botanica e fino ad alcune locuzioni straniere (c'è anche tutta una scena in francese in *La dodicesima notte*).

Fin dalla fine del secolo, però, il prezzo della libbra di carne risuona negli accenti melanconici del Mercante di Venezia. Le commedie si mettono a stridere a partire da Amleto che marca la linea di divisione tra il versante della speranza e quello dell'ombra, dell'impotenza della perdita del desiderio.

L'amore non vela più l'orrore. Con Giulio Cesare e Amleto entriamo nel periodo nero delle tragedie. La donna, che sia vittima (Ofelia, Desdemona, Cordelia...) o istigatrice di passioni criminali (Lady Macbeth, Regan, Goneril...) è al cuore del dramma.

Con le tragedie non sono più le forze politiche che devastano, il conflitto interiore aliena la ragione e la morte è la sola uscita possibile. Dai sarcasmi alle imprecazioni, mira sempre al fallo attraverso la donna. La dissoluzione dell'oggetto d'amore legato all'omicidio del padre, alla colpa del padre e al debito inespiabile, fa riversare il fantasma verso l'oggetto. E' il fallo che Amleto aggredisce attraverso Ofelia.

Ofelia, è una creazione, è l'intumescenza vitale che maledice e di cui si augura il prosciugamento. Questo significante della vita, rigettato in exteriorità dal soggetto, produce uno squilibrio nel fantasma che si scompone e viene a raggiungere l'immagine dell'altro. Questa interrogazione melanconica dell'oggetto fino al più profondo del suo essere che è il proprio dell'odio, questi momenti di uscita dal fantasma confinano con la follia nelle tragedie che seguono quella di Amleto, da Otello a Re Lear e a Macbeth. L'oggetto sparendo attraverso la via del lutto fa manifestare, dice Lacan, la vera natura di ciò che gli corrisponde nel soggetto ossia le falloforie, le apparizioni del fallo. I fantasmi e gli elementi del soprannaturale vengono a riempire la beanza della perdita reale là dove i riti hanno mancato a simbolizzarla.

La rivelazione del fantasma fallico è quello dell'insondabile tradizione dell'amore con la sua angoscia di inghiottimento, quest'amore oceanico di un Altro assoluto che Lacan ha definito come il Godimento Altro, quello dell'Altro sesso, davanti al quale Amleto non riesce più a innalzare lo sbarramento dell'immagine speculare per salvare dalle acque l'oggetto del suo desiderio. La barriera della bellezza non funziona più con la sparizione di Ofelia per riapparire nelle ultime opere al prezzo del lutto e della morte.

Lacan, nel suo procedere verso l'inconscio reale, riduce la dicotomia tra il desiderio e il godimento riprendendo il complesso di castrazione non più a partire

dal fallo, dalla metonimia del desiderio, ma dal godimento reale de *lalingua* fuori senso. La castrazione è castrazione di godimento, è dappertutto come l'irriducibile di un « *sapere senza soggetto* » che l'amore narcisistico non saprebbe risolvere.

Se Shakespeare, dice Lacan, è invertito a livello sessuale, non è così tanto perverso sul piano dell'amore, rivelatore del sapere goduto e ri-goduto, senza perdita, dell'inconscio reale. Dopo aver spiegato tutti i miraggi dell'amore ingannevole e comico, al suo culmine nelle tre opere dette problematiche : *Toilo e Cressida*, *Tutto è bene quello che finisce bene*, *Misura per misura*, gli eroi delle quattro ultime opere che seguono la morte della madre di Shakespeare nel 1608, potranno dopo una certa rinuncia fantasmatica, abordar la riva dopo la tempesta.

Non conosciamo niente del legame che univa William Shakespeare a sua madre, solamente che nel 1610 ritorna pacificato a Stratford-upon-Avon per morirvi nel 1616 presso sua figlia e la sua nipotina. Nel suo testamento poetico, *La Tempesta*, Prospero libera Ariel, lo spirito della poesia, e si ritira nel suo ducato presso sua figlia. Questo ritorno alla purezza pastorale in contrasto con la corruzione della corte, è ciò verso cui aspira Pericle che parte alla ricerca degli oggetti perduti al prezzo di mille peripezie.

Come in un'analisi portata al suo termine, l'eroe de *Il racconto d'inverno*, considerato come il capolavoro del poeta, non affonda sotto il peso della colpa, ritrova la donna che aveva espulso, un amore nuovo liberato da ogni oggetto sacrificale.

« *Il dire del poema, omologo al sinthomo - mi riferisco al libro di Colette Soler, Gli affetti lacaniani (5) - il dire del poema, così come il dire dell'analizzante, annoda gli effetti di senso e gli effetti fuori senso de lalingua* », prova che « il peso delle parole resta ancorato nell'erotizzazione congiunta del corpo e dei suoni tanto quanto lo fece la lingua originale ». Di qui la tesi di un inconscio poema e di un'interpretazione poetica come pure una proposizione nuova per la *passé* : l'analisi, un poema che posso firmare malgrado la sua incompletezza.

Traduzione: Maria Domenica Padula

Riferimenti Bibliografia

(1) Lacan J., *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre*, Ornicar ?, Bulletin périodique du Champ freudien, Paris, leçon du 18 janvier 1977, p. 9. [Traduzione nostra.]

(2) Lacan J., *Le Séminaire*, livre VI, Paris, Editions de la Martinière, 2013, p.480. [Traduzione nostra.]

(3) Lacan J., idem

(4) Lacan J., id. p.353. *In La Psicoanalisi*, Astrolabio, n.5, 1989, p. 63.

(5) Soler C., *Les affects lacaniens*, Paris, PUF, 2011, p.168. [Traduzione nostra.]

La tragicommedia del desiderio

Panos Seretis

In un'epoca in cui la scienza consegna la promessa della pretesa «*naturalizzazione dello spirito*»¹ e delle sue malattie, può esser opportuno sostenere che la psicoanalisi reintroduca qualcosa del *dramma* nella vita umana? Giacché il tragico che ha delle affinità con il nobile, potrebbe forse ridar prestigio della psicoanalisi ma c'è da chiedersi se si accordi con la sua pratica.

In effetti la psicoanalisi non restaura il senso del tragico nel soggetto, piuttosto lo alleggerisce dai pesi di ciò che ci sarebbe di drammatico nella sua nevrosi. D'altronde, è un fatto che Lacan, all'epoca in cui tratta della questione del desiderio, ha fatto ricorso sistematico alla tragedia: Amleto, Antigone, Sygne de Coûfontaine e la sua discendenza tengono occupato Lacan nel corso di lunghe lezioni. Si tratta di ciò che ha chiamato la tragedia del desiderio.

Nella sua conferenza «*Freud nel secolo*», afferma che: «*Freud è fondamentalmente anti-umanista*» e che «[...] è da situare in una tradizione realista e tragica»². Si tratta di prendere posizione a favore del realismo della struttura contro Sartre. Conosciamo le critiche che quest'ultimo ha rivolto allo strutturalismo di Lévi-Strauss³: studiare gli umani come se fossero delle formiche. Può apparire paradossale, ma il ricorso al tragico serve a Lacan per dare una base strutturalista e antiumanista al desiderio, nella misura in cui nel desiderio si tratta di un assoggettamento al significante che va contro al precetto sartriano «*l'uomo condannato ad essere libero*».

¹ In conformità alla terminologia anglosassone del riduzionismo contemporaneo: *naturalizzazione della mente, dell'intenzionalità...*

² LACAN J., *Le Séminaire Livre III, Les psychoses*, Paris ; Seuil, 1981, p.275/276.

³ Lacan anticipa qui un dibattito, che è di molto posteriore. Si veda in particolare la risposta a Sartre di Lévi-Strauss nell'ultimo capitolo di *La pensée sauvage*, Paris; Plon, 1962.

Il tragico e la famiglia

Nella tragedia antica, in modo piuttosto sistematico, si tratta di storie di famiglie e, quando sono trilogie, troviamo persino storie di famiglie attraverso più generazioni.

Allora la colpa è della famiglia? Questo "*famigliarismo*", che a torto si imputa alla psicoanalisi, non rende in realtà giustizia già a Freud. Vuol dire dimenticare il posto che Freud assegnava da un lato al trauma, dunque al contingente, ma anche la sua propensione all'originario (scena, padre, rimozione originaria), come anche il suo credere alla filogenesi al di là della storia – familiare o meno – dell'individuo. Vuol dire inoltre dimenticare l'importanza che accorda alla nevrosi infantile, che permette al fantasma di costruirsi in retroazione all'Edipo. «*Se ho desiderio di vedere una donna nuda, mio padre dovrà morire*»⁴. È un pensiero ossessivo del giovane Uomo dei Topi già a 5 anni, conseguenza del gusto recentemente acquisito per l'esplorazione del corpo femminile e di un commento offensivo sentito da una governante. La nevrosi infantile implica un accidente, il trauma del sesso in sé stesso, la perplessità davanti a un significante disancorato, enigmatico. Lacan concepisce il trauma come discontinuità dell'intervallo significante, è questa beanza che il significante tutto-fare della fobia, così come il rituale ossessivo, si ingegnano ad evitare e colmare rispettivamente. Non sarebbe meglio dire che il determinismo familiare è antinomico alla struttura del significante? Non c'è forse sempre la serie dei significanti binari e, dunque, un tra-due e un resto?

Per rifiutare il famigliarismo possiamo evocare anche il fatto che, in Lacan, il grande Altro non si limita all'emissione del messaggio, sempre singolare, ma contiene anche il codice e tutto ciò che è istituito al di là dell'Altro familiare. Altrimenti detto, la struttura dà il quadro del contingente, ma genera anche del necessario e soprattutto la castrazione.

Il che non impedisce che la famiglia sia il luogo di una trasmissione. Allora, che cosa si trasmette in fondo in una famiglia? A conti fatti, niente di più che un desiderio. Lacan opera uno spostamento con la sua espressione

⁴ FREUD S., "*L'homme-aux-rats*", *Cinq psychanalyses*, Paris; PUF, 1954, p. 203.

«legge del desiderio». In effetti, non è l'ordine simbolico ad essere trasmesso dal padre, ma la castrazione in quanto tale. Ne è l'agente il padre reale e niente affatto il padre simbolico. «Nell'osservazione del piccolo Hans è notevole» dice Lacan nel 1961 «la contemporanea carenza e la presenza del padre: carenza sotto forma di padre reale, presenza sotto forma di padre simbolico, invadente»⁵. Per il soggetto la questione è il desiderio dei suoi genitori, «il mistero della loro unione o della loro disunione, secondo i casi»⁶ come fa notare Lacan in *Una questione preliminare*. Il padre si misura sulla bilancia del suo desiderio per una donna e Lacan aggiunge, nel passaggio tanto commentato di RSI⁷, che non c'è niente di peggio [*pire*] che un padre [*père*] che proferisce la legge: innanzitutto, non un padre educatore! Dunque, il padre tramette la castrazione a partire dalla legge del suo desiderio.

È vero che Lacan ha fatto ricorso alla tragedia, peraltro anche con l'intenzione di dare una rispolverata al significante paterno, in un periodo dominato dei teorici della relazione d'oggetto e della frustrazione. Attraverso la stessa operazione il fallo, non essendo né l'oggetto né l'organo, venne elevato al rango di significante sul quale si regola l'identificazione sessuale e il rapporto al partner.

È il desiderio della madre in quanto donna a determinare i destini di questo significante per il soggetto. È il tema del commento all'Amleto. È per il fatto che il pasto dei funerali del padre serve l'indomani per le nozze della madre, che Amleto si ferma davanti a Claudio. È verso costui che si dirige il desiderio della madre e ad Amleto è impossibile colpire il significante di quel desiderio, cioè il fallo, che lì è rappresentato in carne e ossa da Claudio.

L'anno seguente, nel commento di Lacan ad Antigone, troviamo la struttura dell'alienazione all'Altro del desiderio nella sua forma più pura. Antigone è già, all'inizio dell'opera, a-fine-corsa. Non c'è per lei da compiere un atto, propriamente parlando. Nessun impedimento, né dubbio. Trova il suo bene senza esitazione nella morte, perché ha voluto assicurare la sepoltura al fratello Polinice. Non si tratta dello stesso bene, degli stessi beni, che per

⁵ LACAN J., *Il Seminario Libro VIII, Il transfert*, Einaudi Torino; 2008, p.416.

⁶ LACAN J., "Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi" in *Scritti*, Einaudi, Torino, 1974, p. 57.

⁷ LACAN J., *Le Séminaire livre XXII, RSI*, lezione del 21 gennaio 1975, inedito.

l'appunto protegge Creonte nella città. «*Avessi perduto un marito, avrei potuto prenderne un altro, e se insieme al marito avessi perduto anche un figlio, avrei potuto fare un figlio con un altro marito. Ma qui si tratta di mio fratello nato dallo stesso padre e dalla stessa madre. Ira che il padre e la madre sono scomparsi nell'Ade, non c'è più alcuna possibilità che rinasca*»⁸. Vediamo che sia un marito che un bambino sono dal lato dei beni, al plurale. Si tratta di un altro bene, la sua stessa *Até*. Suo fratello è nato dalla stessa matrice, la stessa matrice del desiderio dell'Altro. Fa parte della linea che avviò quel desiderio, quello di Giocasta per dargli il suo nome, e che è un desiderio criminale. «*Non c'è nessuno per assumere – dice Lacan – il crimine, la validità del crimine al di fuori di Antigone*»⁹.

C'è qui continuità con il discorso di Roma: la morte veicolata dal significante, l'importanza della sepoltura per la condizione umana, poiché è il corpo del simbolico che *corpseifica*¹⁰. È una traduzione di Lacan della pulsione di morte in termini d'iscrizione o ciò che chiama funzione storica del soggetto. È già un paradosso del desiderio: la funzione della parola vivifica nella metonimia ciò che il campo del linguaggio mantiene morto, irrevocabile, prescritto.

Il debito della catena significante

Tale alienazione alla catena significante riflette l'indistruttibilità del desiderio di cui parla Freud. C'è qualcosa che insiste, senza cui la stessa ipotesi dell'inconscio non potrebbe sostenersi. Ora, mi sembra che non si tratti di vedere, in questo, un destino. Il concetto di destino comporta qualcosa di compiuto, completo, funziona all'inverso del fallimento reiterato che comporta il sintomo. In ciò che insiste, perché non vedere invece qualcosa dell'ordine dell'incalcolabile? Lacan vedrà nella ricorrenza del numero aureo o nella successione di Fibonacci, il mezzo per tradurre la ripetizione freudiana. Tutto questo è uno sviluppo ulteriore, in continuità – mi pare – con ciò che è

⁸ LACAN J., *Il Seminario, Libro VII*, Einaudi, Torino, 1986 p. 323. Si tratta dei versi 905-915 dell'*Antigone* di Sofocle.

⁹ *Ibid.*, p.357

¹⁰ In francese: *qui «corpsifie»*. Si tratta di un neologismo che allude alla parola *corpse* (cadavere in inglese) omofona di *corps* (corpo in francese).

proposto negli anni '50, dove il tragico è il correlato non della trasmissione di un destino, ma piuttosto della trasmissione di un debito.

È nella tragedia contemporanea di Claudel che si mostra chiaramente il meno, la negatività, che produce la struttura sotto forma di debito. Lacan procede ad una scomposizione strutturale della trilogia dei Coûfontaines. Tutto si trama a partire da una serie di rinunce e autosacrifici che legano tra loro le generazioni. Lacan conclude le sue osservazioni dicendo «*Affinché possa esserci una trama che annoda tra loro le generazioni, una volta conclusa questa operazione in cui vedete la curiosa coniugazione di un meno che non si raddoppia in un più, ebbene, l'uomo deve ancora qualcosa*»¹¹. Tale debito è uno dei nomi del desiderio come castrazione che è il vero oggetto, mi sembra, della trasmissione dell'Altro del desiderio.

È questo debito contratto attraverso la catena significante, che potrebbe esser illustrato dalla vignetta clinica, che di seguito presento.

Una donna di 35 anni mi mette a parte di una sua fobia d'impulso: quando vede dei coltelli, le viene l'idea che potrebbe far del male ai suoi bambini. Quest'idea è apparsa la prima volta poco dopo la nascita di suo figlio, adesso ha 7 anni. Ha anche una figlia, di quasi due anni, di cui dice di averla concepita in parte per colpa, per salvare il suo matrimonio. Aveva, in effetti, appena tradito il marito con una vecchia conoscenza.

Suo marito, conosciuto verso la fine del liceo, è stato il primo uomo della sua vita. Senza dubbio ne era innamorata all'epoca, ma predominava un certo sentimento di trionfo per aver sfidato l'autorità dei suoi genitori, troppo restrittivi in materia di flirt con le tre figlie. Ella aveva all'epoca un'idea molto nobile del matrimonio ed era una vera credente. Per esempio, si faceva il segno della croce ogni volta che passava davanti ad una chiesa. Quando si trasferisce nella capitale per studiare, stringe una relazione parallela con un uomo, un po' un *viveur*, un po' un cosmopolita, in breve un grande affascinatore che la fa sognare. Non ne resta instupidita, sa che ci sono altre donne nella vita di lui e che non smetterà mai di averne. Alla fine dell'università, fa ritorno nella sua città e si sposa subito, perfettamente cosciente di non esser più

¹¹ LACAN J., *Il Seminario Libro VIII, Il transfert*, Einaudi Torino, 2008, p.357.

innamorata di suo marito. Sua madre, così restrittiva in adolescenza, prova paradossalmente a dissuaderla, incoraggiandola piuttosto a restare nella capitale per cercare una vita migliore.

La paziente è nata in un paese straniero, in un altro continente, dove i suoi genitori si erano trasferiti per cercare, appunto, una vita migliore. Un mese dopo la sua nascita, venne mandata in patria dai nonni, dove raggiunse le sorelle. Per seguire i loro sogni, i genitori dovevano separarsi dalle loro bambine. Invece, due anni dopo, per queste stesse bambine e sotto pressione dei nonni, i genitori ritornano in patria e a mani vuote. È più il padre a cedere o a trovarsi delle scuse per annullare il suo desiderio.

Come che sia, la madre non riuscì a rassegnarsi. Per un lungo periodo ebbe i nervi a fior di pelle, rifiutava qualsiasi cosa proponesse il padre, fossero progetti o divertimenti. Si opponeva silenziosamente codardia del padre. La paziente si ricorda di un'immagine di sua madre con un coltello in cucina, dove passava gran parte del tempo. Con quel coltello tagliava ciò che c'era da tagliare per preparare da mangiare, comprese le gole dei polli dell'aia. E questa madre, che viveva solo nel dispetto, colpì qualche volta sua figlia alla testa con il coltello, col manico, un gesto d'ira in risposta alle sue marachelle.

Un sintomo più recente sono state le vertigini, avvertite al di sopra del primo piano di un immobile, e la paura, più o meno forte, di cadere nel vuoto. Un giorno, scoprendo «*Google earth*» nel computer e giocando con il cambiamento di scala e la traversata rapida di continenti e oceani, fu presa allo stesso modo da vertigini. È il «*così lontano, così vicino*», in rapporto a quel paese dell'occasione mancata dove è nata e subito rientrata e le cui speranze sono state protette da sua madre, che la mette sulla pista del vero abisso in cui rischia di cadere.

Una volta decifrate la fobia d'impulso e le vertigini, il suo desiderio si cristallizza un po' alla maniera di M.me Bovary: avere un'altra vita, da qualche altra parte, con un altro uomo. Si pente del suo matrimonio. E tutto questo benché nessuno l'avesse obbligata, avrebbe potuto restare nella capitale a far la sua vita, così come l'aveva incoraggiata sua madre. Un episodio dell'adolescenza mostra chiaramente l'ambivalenza del desiderio materno. Una delle sue sorelle più grandi fu scoperta avere una relazione amorosa. Si

volle a tutti i costi che sposasse quell'uomo, aveva appena 18 anni. Sua sorella non riuscì ad opporsi, fu la nostra paziente allora quattordicenne che prese le sue difese e che iniziò una ribellione perché si lasciasse in pace sua sorella. Fu un'opposizione piuttosto violenta. Un giorno, i suoi genitori le annunciano che l'avrebbero portata – che lo volesse o meno – a far visita ad una famiglia, per combinare un matrimonio. Se non era sua sorella, allora sarebbe stata lei. Si lascia fare. Una volta terminata la visita, le dicono che era per finta, per farle paura. Oggi, il suo matrimonio le appare combinato, ed anche una punizione.

I significanti della sua storia si ordinano attorno a quel desiderio materno, le speranze deluse da un lato e dall'altro i rimproveri al desiderio vacillante del padre. Il debito trasmesso a questa donna è anche la benedizione di sua madre, e cioè che sua figlia riesca là dove ella ha fallito, il che è allo stesso tempo una maledizione. In effetti, la figlia contrae un debito sotto forma di promessa di un'unione assoluta, che fa sì che il suo godimento non possa esser per lei che clandestino, precario, insufficiente oppure occasione di disgusto. Un'unione assoluta è una possibilità o una fantasticheria? È questa la sua questione, che non è che un eco dell'ambivalenza del desiderio materno.

In effetti, Lacan rifiuta qualunque concetto di Karma rispetto alla parola genitoriale e aggiunge in *«La cosa freudiana»* che *«ciò che colpisce nel dramma patetico della nevrosi, sono gli aspetti assurdi di una simbolizzazione sconcertata, in cui il quiproquo appare tanto più decisivo, quanto più lo si penetra»*¹².

Dunque, non l'ultima parola del destino, ma piuttosto dell'incalcolabile della catena significante che prende la forma di un debito.

Il comico della cilecca

All'incalcolabile dal lato della catena significante, potremmo opporre il prodotto finito dell'operazione sotto forma di oggetto. In quanto prodotto di un discorso, si è sempre nel posto dell'oggetto. Lacan si riferisce alla legge dello scambio di Levi-Strauss a proposito dell'episodio della sua scomunica in

¹² LACAN J., *"La cosa freudiana"*, in *Scritti*, op. cit. p. 426.

cui si è trovato nella posizione di esser, per l'appunto, oggetto di una negoziazione, vedendoci, ciò che chiama, il comico puro¹³: la verità alla fine svelata – si potrebbe dire – è che dietro l'illusione del soggetto-padrone non c'è che l'uomo-oggetto, puro prodotto, puro scarto. Questa struttura è già articolata, a un altro livello, nel fenomeno del riso in sè e per sè, del ridere provocato dalla scena minima di un uomo che cade per terra, alla quale tanto Freud che Lacan si riferiscono per introdurre al comico. Il corpo nella sua caduta si separa dalla sua immagine più o meno pomposa, più o meno fiera, il corpo eretto che, una volta a terra, si stacca dal significante ideale che lo supportava.

Al di là dell'oggetto, il desiderio dell'Altro non lascia che una sola significazione: la significazione fallica, la mancanza. Non si desidera che il desiderio nell'altro, non si desidera se non lì, dove si è stati desiderati.

Ed è sempre la significazione fallica ad esser la risorsa del comico. Lacan nel suo insegnamento ulteriore, accentuerà l'aspetto del comico a detrimento del tragico. L'impossibile del rapporto sessuale, che mette al centro della sua elaborazione, implica leggere la ripetizione freudiana come ripetizione prima di un incontro mancato, poi come ripetizione del fallimento, del far cilecca. Sono il malinteso dell'amore e la svista del desiderio ad esser materia prima della commedia¹⁴.

Già in «*L'etica della psicoanalisi*», Lacan oppone, al trionfo dell'essere-per-la-morte della tragedia, la dimensione comica, che situa precisamente nello scacco dell'azione umana in rapporto al raggiungimento del desiderio. In questo far cilecca, in questo scacco, Lacan vede, cito

«la vita sguscia via, si ritrae, sfugge, di sottrae a tutte le barriere che le vengono contrapposte e proprio alle più essenziali, quelle costituite dall'istanza del significante. Il fallo non è nient'altro che un significante, il significante di questo sottrarsi. La vita passa, trionfa comunque, qualunque cosa succeda. Quando l'eroe comico inciampa, cade nei pasticci, ebbene, purtuttavia, eccolo ancora lì, l'ometto, vivo e vegeto»¹⁵.

¹³ LACAN J., *Il Seminario, Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Einaudi, Torino p.10.

¹⁴ *Le Balcon* di Genet, *l'Ecole de femmes* di Molière et *Le Nuvole* di Aristofane sono oggetto delle osservazioni di Lacan ne *Il Seminario, Libro V, Le formazioni dell'inconscio*, Parigi, Seuil, 1991, capitoli VII e XIV.

¹⁵ Op.cit. p. 394.

Si avverte in questo nodo di significanti, in che consiste il sintomo passato attraverso la comicità del debito? Mi sembra di no. Il comico del far cilecca verifica il sintomo, non disfa il suo nodo. Qui Freud, come Lacan, mobilita l'equivoco ed è per questo che l'interpretazione ha sempre la struttura del motto d spirito, del *witz* che è dal lato del non-senso e non dal lato del senso sessuale che rimbalza nel comico. Dunque, né il senso del tragico, né il senso del comico. Giacché «*il comico*», come fa notare Lacan, «*non funziona senza il sapere del non-rapporto che c'è nella coppia, la coppia del sesso*»¹⁶.

Traduzione: Annalisa Buccioli

¹⁶ LACAN J., *Télévision*, Paris ; Seuil, 1974, p.19.

DESIDERO E SCRITTURA

Del desiderio...al rischio della scrittura?

Wanda Dabrowski

Per introdurre questa difficile questione del desiderio...al rischio della scrittura, vi propongo di accostarlo con il tratto di indistruttibilità che Freud ha dato al desiderio a partire dall'Interpretazione dei sogni. Marcel Ritter, nella Giornata dei Cartel del 1976, rivolge a Lacan una questione relativa ad un certo numero di parole che troviamo in Freud e che si caratterizzano per il fatto che cominciano per Un: *Unbewusste, Unheimlich, Unerkannte*.

Quest'ultimo termine che si traduce con il non-riconosciuto si trova articolato in Freud con la questione dell'ombelico del sogno; Marcel Ritter si rivolge così a Lacan:

“La questione che io mi pongo, è se questo Unerkannte, questo non-riconosciuto indicato da questo groviglio di pensieri, se noi possiamo vederci il reale, un reale non simbolizzato...., di quale reale si tratta? È il reale pulsionale? E anche i rapporti di questo reale con il desiderio, perché Freud articola la questione dell'ombelico, con il desiderio, perché è il punto in cui il desiderio sorge come un fungo.”

Estraggo dalla risposta di Lacan quello che dice per la prima volta a proposito del desiderio: *“Tuttavia se c'è qualcosa che Freud rende evidente, è che dall'inconscio risulta che il desiderio dell'uomo è l'inferno e che è il solo modo di comprendere qualcosa.”* Per di più precisa che non desiderare l'inferno dipende dalla resistenza.

Questo ci porta al cuore dell'orientamento verso il reale sostenuto da Lacan e la sua cura nel segnare il posto nel corso del suo insegnamento. La dialettica del desiderio si pone in un rapporto di dipendenza del desiderio dalla parola ma il desiderio si trova anche nel rapporto di tensione con il godimento. Il soggetto non è puro desiderio e *“non cedere sul proprio desiderio”* come Lacan lo conduce nel suo seminario sull'Etica non va senza annodare il desiderio al godimento irriducibile che si rivela nella cura, quello che viene ad interrogare ciò che ne è di questo desiderio cosiddetto deciso in cui il godimento può prendere il sopravvento sul desiderio. Se Lacan ha mantenuto la costituzione del desiderio come desiderio dell'Altro, la questione che richiede l'esperienza analitica è quella di discernere se la sua incidenza rileva soltanto uno svelamento del desiderio del soggetto o se

tocca questo desiderio fino al punto di dargli un colore e un orientamento che produce un desiderio singolare o un desiderio inedito. Uno degli scogli relativi al desiderio è che, se si trova articolato non è in alcun caso articolabile, è impossibile dirlo come tale, incompatibilità della parola e del desiderio, il desiderio è la metonimia della mancanza, corre sotto la catena significante. È dunque nelle conseguenze e nelle modificazioni introdotte nella vita del soggetto che si potrà reperire autorizzando forse un *“non è più come prima”*.

Torno a questa questione di Marcel Ritter e di quello che chiama *“reale pulsionale”* correlato al desiderio. Lacan, dopo aver affermato che non si può parlare del reale pulsionale precisa che c'è un reale pulsionale *“unicamente per il fatto che il reale è quello che nella pulsione io riduco alla funzione di buco. Vale a dire quello che causa che la pulsione sia legata agli orifizi del corpo.”* Aggiunge che per Freud è la funzione dell'orifizio del corpo che caratterizza la pulsione, cioè la costanza, vale a dire quello che accade intorno a questo orifizio, e di questa costanza dice che *“è sicuramente un elemento di reale”*. Poi Lacan invita a distinguere quello che accade su questo piano dell'orifizio corporeo da quello che funziona nell'inconscio, pur sottolineando, lo cito: *“credo che nell'inconscio qualcosa di estremamente analogo è significabile”*. Proseguo la citazione:

“Davanti a cosa Freud si ferma nell'occasione come ombelico del sogno dato che è a questo proposito che impiega il termine Unerkannt non riconosciuto, credo che quello di cui si tratta, è quello che chiama, che designa espressamente altrove come l'Urverdrängt, la rimozione originaria, vale a dire quel qualcosa che si specifica di non potere essere detto in alcun caso quale che ne sia l'approccio, di essere, se si può dire, alla radice del linguaggio.”

Lacan mette l'accento sul fatto che si tratta di un buco, qualche cosa che è al limite dell'analisi e che ha a che fare con un reale. L'ombelico è preso là come cicatrice in un punto del corpo che fa *“nodo orientabile non più al suo posto, ma nel campo della parola.”* Si tratta della marca, la traccia che lascia nel parlessere il desiderio o non che l'ha preceduto ma che lo *“pone in una certa maniera nel linguaggio”* e che lo esclude dalla sua propria origine.

E' proprio la questione del reale che è in gioco con la dimensione dell'impossibile che non può né dirsi né scriversi con l' *Un* di *Unerkannt*, è l'impossibile a *“riconoscere”* in quanto non-avvenuto, e Lacan precisa: *“il non cessa*

di non scriversi, è là che mi sembra il senso dell' Unerkannt in quanto Urverdrängt. Non c'è niente di più da ricavarne."

Quello che non si scrive nell'analisi perché non inscrivibile nell'inconscio costituisce il reale come impossibile: non c'è rapporto sessuale. Cosa che ha per conseguenza che quello che potrà scriversi nel discorso analitico parte da questa impossibilità di scrivere il rapporto sessuale come tale. Il reale del sesso è che è marcato fin dall'entrata in un punto di mancanza in cui nessun sapere può prendere posto se non il sapere del non sapere...

Se il desiderio si rivela come condizione per accostare il godimento, l'esperienza del desiderio condurrà a dei punti di opacità. In effetti il desiderio include la perdita di godimento iniziale dovuta all'entrata nel linguaggio con come effetto di linguaggio maggiore l'oggetto *a*, causa del desiderio di cui non c'è né idea, né rappresentazione, eterogeneo alla catena significante. Il cambiamento che opera Lacan quanto all'oggetto, è che l'oggetto a cui si mira diviene l'oggetto causa del desiderio e l'oggetto della pulsione gli è indifferente perché è il giro dell'oggetto, il percorso che ne costituisce la soddisfazione. La questione sollevata da Lacan nel seminario XI, cioè *"come il soggetto vive la pulsione una volta attraversato il fantasma?"* darà la priorità al reale e al godimento. Nell'analisi la lacerazione del fantasma che copre il reale, che opera la disgiunzione del soggetto e dell'oggetto e che permette la traversata del piano delle identificazioni offrirà al soggetto la possibilità di ritrovare la via del suo desiderio. Quale è la funzione dell'oggetto causa nella soddisfazione della pulsione? Rimane in effetti, dopo questo prospetto sulla causa del desiderio che si rivela vuoto, del godimento sintomatico e transferenziale che resiste, il soggetto si trova allora confrontato al reale della castrazione che il suo fantasma ricopriva, e alla castrazione reale e non più immaginaria, con la questione di come assumere questa castrazione. Il soggetto deve affrontare il divenire della pulsione. Un resto di godimento irriducibile, che diventerà lettera di sintomo funzione di godimento del sintomo, essendo questo ciò che il soggetto ha di più reale (ma non è il reale) condurrà Lacan a dare tutto il suo palmo al reale con l'inconscio reale e i suoi effetti. C'è del godimento ineliminabile ed è in questo che l'etica del desiderio non va senza l'annodamento a questo godimento irriducibile e che andrà ad interrogare la posizione del soggetto di fronte a questo godimento irriducibile e che allontana la psicoanalisi dalla ricerca del senso.

Cercando di accostare quelle conseguenze che condizionano una fine di cura, nelle mie letture sono stata fermata da quello che Lacan dà come indicazione, nel seminario...*Ou pire*, cioè che l'oggetto *a* si rivelerebbe "*inadeguato per l'accostamento del reale*", trovando il suo limite nella sua consistenza logica. E poi è in questo seminario che Lacan scandisce pur sottolineando l'importanza di questa cosa inverosimile, *C'è dell'Uno, che ci fosse dell'Uno*, che viene a fare eco al *non c'è rapporto sessuale*. Lo cito a pag. 152: "*è sempre del significante che io parlo quando parlo del Cè dell'uno. Per intendere questo dell'Uno alla misura del suo impero, perché è sicuramente il significante padrone, bisogna accostarlo là dove si sono lasciati i propri talenti, per metterlo con le spalle al muro...non avendo la scelta che di questo...o peggio*". Nella sua conferenza La Terza, evoca "*l'S1 che ho spinto alla dignità dell'Uno*". Parla dell'Uno come di un reale prendendo appoggio sulla teoria degli insiemi e sulla matematica. Sottolinea la difficoltà che introduce questo Uno nel pensiero, non si deduce, ma deve essere convocato per quello che tratta la questione dell'esistenza, e afferma che non esiste che dell'Uno.

Questo Uno che fa valere come un reale e al quale non si può accedere che attraverso il simbolico fonda l'esistenza a partire da una non esistenza, è "*quello che non esiste che a condizione di non essere*" p.135. L'Uno che si segnala come distinto, più esattamente come differenza pura, radicale, non comincia che al livello in cui non ce ne è Uno che manca, vale a dire, questo Uno del rapporto sessuale che non c'è. L'Uno risponde strettamente a quello che non c'è. Lacan differenzia l'Uno reale, del tratto unario, quest'ultimo a partire da una marca simbolica permette un'identificazione immaginaria, mentre l'Uno reale non è all'origine di alcuna identificazione. Il tratto unario che si marchia della ripetizione come tale e la cui cifra affetta il godimento di un effetto di perdita è implicato nella decifrazione dell'inconscio al lavoro.

L'Uno che Lacan specifica del "*sorgere*" non saprebbe fondarsi sullo stesso, c'è dell'Uno tutto solo, e questo indica la difficoltà di porre il due, un'altra maniera di dire che non c'è l'Altro della completezza, l'Altro non esiste, *La donna*, come Altro dell'Uno non esiste. L'Uno non si sa essere come essere, "*fa l'essere*" ci dice Lacan ciò che equivoca con la lettera, ed è lì che la scrittura è convocata, qualcosa si scrive nell'inconscio a partire dai dire nell'analisi che ha valore di soluzione singolare in rapporto all'impossibile. Nel seminario *Ancora* p. 137, precisa che questo Uno che resta indeciso tra il fonema, la parola, la frase perfino tutto il

pensiero, si incarna nella *lalingua* e lo cito: “È in *lalingua*, e non altrove, in quanto essa viene interrogata come linguaggio, che si configura l’esistenza di quello che una linguistica primitiva ha designato col termine *stoïkeion*, elemento, e non a caso. Il significante Uno non è un significante qualsiasi.”¹

Questi Uni inconsci de *lalingua* come effetti, tracce di scrittura al cuore dell’esperienza prodotte dall’inconscio reale, fuori senso, possono provocare il sorgere di un sapere nuovo che emerge dal reale, un sapere senza soggetto, ma che si trova sotto la dipendenza della contingenza. Questa modalità della contingenza che iscrive il cambiamento, appaiata all’impossibile, autorizza a dire con Lacan che questo *Yad’lun* è quello che cessa di non scriversi, e testimonierebbe da lì la marca di un desiderio, desiderio che si iscrive da una contingenza corporea. È così che avvicinerei quello che ne è dell’indistruttibilità del desiderio, o piuttosto del reale del desiderio indistruttibile. Liberare il rapporto che un soggetto intrattiene con l’inferno può aprire alla possibilità di una soddisfazione “*di*” desiderare che non è soddisfare il desiderio.

Traduzione: Paola Malquori

¹ J. Lacan, *Il Seminario Libro XX, Ancora 1972-1973*, p. 137, Einaudi, 2011, To.

Di un nuovo desiderio, dunque, “*un discorso che non sarebbe del semblante*”.

Maria Claudia Dominguez

Per Lacan, il paradosso del desiderio è quello che ci confronta simultaneamente con il reale del godimento e con la vita.

I tre registri sono stati articolati da Lacan attraverso il nodo borromeo, indicato da Colette Soler come Aleph borromeo. Nell'intersezione dei tre registri si colloca un punto nel quale il reale del godimento si esprime come quello che Lacan chiama oggetto “*a*”.

Lacan nel *Seminario XI, I quattro concetti*, realizza una metafora, quella della cesta-nasa, noi possiamo vedere solo il reale del godimento attraverso questo buco, nel quale ogni tanto si può veder passare il pesce, ma non lo si può vedere completamente. (Pag. 146)

“*Quale è il legame tra lo scritto ed il desiderio se non il luogo dell'impossibile rappresentazione dello scritto?*” si chiede in questo flusso di godimento, visibile attraverso il buco. “*Noi abbiamo la suggestione che il Reale non cessi di non scriversi*”.¹ Questo buco è il vero trauma. Lacan non nega che ci siano altri traumi, ma non parlerà più di trauma bensì di “*Troumatisme*”.

Il troumatisme è il trauma che tocca l'essere del soggetto. Se aggiungo “*mon grain de sal*” non posso dire che i traumi in generale non affettano il soggetto, ma ciò non avviene mai nello stesso modo.

Sarebbe da ignoranti negare ai bambini di “*rua*”, che sopravvivono a “*Cracolandia*” nella periferia di Rio de Janeiro o a Fortaleza in Brasile, la sofferenza dovuta all'assenza se non alla mancanza assoluta dei genitori, che forse non sono mai esistiti. I bambini vivono tra di loro e come adulti di riferimento trovano tra loro gli spacciatori, gli stupratori e la polizia di pace. Utilizzano il crack come infelice rimedio alla loro disperazione, terapia che agisce in un lasso di tempo che va dai 5 ai 7 secondi ed attutisce per 6 o 7 minuti il vuoto che spinge compulsivamente alla nuova assunzione innescata dall'astinenza.

¹ Lacan J., *Le moment de conclure* Seminaire 10/01/78. Pag. 32. Gagoa.

La sofferenza traumatica c'è, il rimedio non guarisce e serve una nuova dose per lenire il dolore psichico. Ci si potrebbe domandare se esiste un artificio di finzione che possa attutire il trauma di questo reale e farlo diventare "*troumatisme*". Quando non c'è stato nemmeno il desiderio dei genitori e non c'è stato quindi un desiderio nei loro confronti, forse trattiamo di un paradosso diverso, nel quale non si può collocare il reale, quello del buco della nasa. Gli Altri, che si trovano attorno a questi bambini, saranno quelli del solo godimento.

Qual è il destino per il soggetto che non ha un "*troumatisme*"? Quando non c'è mancanza nell'Altro che gli permetta di accedere ad un luogo nel desiderio, è il desiderio, l'unico a tenere a bada il godimento mortifero. Questo è quello che manca e questo è quello che fa la differenza.

Il reale, lo si evita ed è la cosa più difficile da affrontare, a meno che non venga negato o proiettato, ecc.

Ci si potrebbe chiedere "*cosa c'entra il godimento con il desiderio?*".

Il desiderio lega il soggetto alla vita nella sua ricerca di essere più di un essere; è nella desertificazione di godimento del corpo che il soggetto trova la sua dipendenza strutturale dal significante, dalla quale poi potrebbe separarsi. Questa dipendenza non è come la dipendenza dal crack, che non nasconde nessuna verità sul godimento, e quindi non ci permette di sapere "*dove ad uno stringe la scarpa*".

Il reale è lì per artificio della scrittura. Il reale non appare, se non per l'artificio, che è legato alla parola e al dire. Il dire concerne quello che noi chiamiamo verità. Lacan evoca nel *Seminario, Le moment de conclure* : «*la réalité n'est constituée que par le fantasme, et le fantasme est aussi bien ce qui donne matière à la poésie.* ». (Pag. 27).

"C'est bien pour quoi je dis que la verité on ne peut pas la dire".²

Una formidabile espressione del reale è il lapsus. Dire "*sono stato ad un funerale*" al posto di "*sono stato ad un matrimonio*", o dire "*amato*" al posto di "*affumicato*" sono esempi inequivocabili di espressioni dell'inconscio.

Nel lapsus c'è qualcosa di non elucubrato, che viene a collocarsi nel posto di quel piccolo "*a*". Non si tratta di altro che dell'espressione del reale. Il reale è epifanico, è una rivelazione, perché il lapsus stesso, e qua tutti lo sappiamo, è un'apertura che fa sorgere, in quella parola, un segno inatteso. Quello che

² Lacan J. *Le moment de conclure* OP. Cit.32

dell'inconscio Reale si intrufola attraverso "*l'esp d'un laps*" nei nostri discorsi della vita quotidiana, ovvero in quelli del sembiante, nel desiderio insoddisfatto o impossibile o del padrone o dell'universitario, ci fa scoprire qualcosa dell'essere, anche se non il senso.

Nel 1976, uno dei suoi ultimi anni di insegnamento, Lacan si spinge al di là della teoria di Freud nel porre la questione dell'inconscio come Reale ed afferma a proposito del lapsus che "*siamo sicuri che siamo nell'inconscio*".³

Sarà il discorso dell'analista, "*un discorso che non sarà dei sembianti*" ci dirà Lacan nel *Seminario XVIII*, ad andare incontro al Reale per sguinzagliare il godimento in lui appreso. Questi spezzettamenti o distaccamenti dal Reale che si trasformano in *a*, "*plus de godimento*" e causa di desiderio, si affacciano senza senso. L'inconscio Reale, ha a che vedere con l'essere e rimane al di fuori dell'annodamento tra i registri. Sarà impossibile da rappresentare e quindi da interpretare, perché al di fuori dal simbolico, dal senso e non significante per il soggetto. L'inconscio Reale è astrutturale, resta fuori della catena significante e fuori dal senso.

La castrazione reale del vivente verrà da "*Lalingua*". Una parte dell'ordine del Reale, che viene civilizzata per mezzo di "*Lalingua*", è qualcosa che viene tramandato da un modo familiare di esprimere gli affetti e le emozioni, che non passa nemmeno per il simbolico, ma che civilizza un po' di godimento.

Un'altra parte del Reale sarà la "*Litter*", la spazzatura, quella che non si scrive. È un concetto che Lacan introduce sia in "*la lettera rubata*" '55/'56, che in "*Lituraterre*", '72/'73, ed è "*in quanto fare lettiera della lettera*" acciocché il godimento si faccia parziale.

In "*Impossible donc de savoir qui lit*", gioca con il problema di leggere il "*litter*" e lo confronta con la passe:

"Passer par écrit, ça a une chance d'être un peu plus près de ce qu'on peut atteindre du Réel que ce qui se fait actuellement, puisque j'ai tenté de suggerer à mon E'cole que des passeurs pouvaient être nommés par quelques-uns.⁴ C'est là couché sur le papier, mais le papier, c'est aussi le papier hygiénique. Le chinois se sont aperçus de ça, qu'il y a du papier dit hygiénique, le papier avec lequel on se torche le cul. Impossible donc de savoir qui lit"

³ Lacan J. *Prefazione all'edizione inglese, del Seminario XI. Des autres écrits*. Seuil. 2001

⁴ Lacan J. *Le moment de conclure*, Op. Cit. pag.32

Il desiderio dell'analista è quella "sorta di desiderio che si manifesta nell'interpretazione".⁵

Questo è da una parte, l'unico antidoto etico per l'identificazione alienante che permette che, prima del tramonto dell'interpretazione, l'analista guardi la propria ombra e non copi la sua forma, e dall'altra il "postulato" di base di ogni formazione dell'analista nella realizzazione in atto.⁶

"L'indecidibile" apre nell'analisi delle feritoie che causano il desiderio e che si possono articolare nel godimento, nell'amore, nel passare per l'Altro, nell'assumere una posizione di fronte al problema della relazione tra i sessi o nel problema della propria esistenza, che sono per ogni soggetto fonte di angoscia. Sarà la stessa psicoanalisi, l'atto analitico e la fine dell'analisi ad affrontarli.

Sarà il desiderio di voler vedere quello che non si può vedere ad aprirsi ad un desiderio nuovo, senza smettere di godere però in una posizione etica riguardo al godimento, con la soddisfazione di conoscere sufficientemente l'essere dell'analista, rinunciando alla presa del fantasma, che sappiamo essere materia della poesia.

Questa etica ci permette di non mescolare il godimento dell'analista con quello dell'analizzante, affinché quest'ultimo non rimanga in preda alle sue immaginazioni del reale nella sua posizione di oggetto di godimento o in quella dei suoi partners traumatici, che è un punto cruciale per il desiderio dell'analista.

Così facendo ci si apre ad un nuovo desiderio, quello dell'analista. Questo desiderio non sarà dei sembianti, avrà risonanza nel suo dire e nei suoi atti, tesi a far uscire l'analizzante dalle impasse.

La posizione dell'analista non deve essere quella di mantenere la servitù del rapporto con l'altro per renderlo privo di mancanze, come dimostrerà una vignetta clinica che esporrò qui di seguito.

Un analizzante analista: - Mi viene una strana sensazione di piacere dal fatto che ho tante cose da fare. Una specie di piacere, dispiacere che non mi permette di dedicarmi ad altre cose. - Perché? - riposare, conoscere persone nuove, non so se questo c'entra con quella signora nuova che è venuta nel mio studio. -Perché? - Do a lei un'estrema importanza, è venuta per la prima volta. -Perché? - Non è una

⁵ Lacan, J. *L'angoscia Seminaire libro X* (1962-63) Torino. Einaudi. 2007.

⁶ Lacan J. *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi. Il Seminario. Libro XI* (1964). Torino. Einaudi. 2010.

persona qualunque. -In che senso? - Ci tengo a fare un buon lavoro. - Non lo fai di solito? - Non sempre, tento di avere una posizione molto etica. - Taglio la seduta. Seduta successiva: - con lei, che è giudice, cerco di darmi da fare un pò di più. - da cosa dipende fare un po' di più o di meno ?. - Perché lei, per il suo modo di fare, fa delle lusinghe e queste cose mi "tocco", volevo dire, mi toccano. - .? silenzio ... - Parla del suo godimento, ecc.

Un'analisi, si sa, dipende da come lo stesso analista, come semblante d'oggetto *a*, si colloca in una posizione etica, e dall'analizzante, come essere parlante, affetto dalla propria analisi. Testimonianze a riguardo si trovano nelle supervisioni degli analisti.

Il silenzio dell'analista non è l'astensione dalle parole; è un silenzio etico quando è teso a far nominare l'oggetto del desiderio dell'analizzante.

Laddove si è istaurato il presupposto di credere nel *soggetto supposto sapere* (SSS), non come religione, bensì come finzione, si deve mettere in atto il desiderio dell'analista. Il desiderio dell'analista è un desiderio avvertito. L'analista suppone l'esistenza dell'inconscio dell'analizzante e il nome del padre ed ha delle ipotesi riguardo alla struttura clinica.

Il riposizionamento dell'analista al posto dell'*a* permette al soggetto entrare in rapporto con il suo inconscio.

Perché un sintomo possa incarnarsi ed essere considerato come isterico, dovrà poter trovare il suo correlato nel fantasma e la sua traduzione nel sogno. Queste tre dimensioni sono necessarie e non si può diagnosticare se non si è dentro la cornice del transfert.

La fine della mia analisi e l'inizio della passe, oltre a dare luogo ad un nuovo desiderio dell'analista, mi hanno portato ad incontrare la bellezza e l'estetica della scrittura connettendo il reale con un dire.

L'estetica della poesia può solo dire qualcosa sull'essere, può dire poco, lo vede di traverso, non lo può nominare, né articolare, ma cerca di abbellirlo, di fare un "*trompe l'oeil*" dell'oggetto *a* o un "*clin d'oeil*", un "*ci siamo*" nell'*a* del godimento.

Il modo in cui Borges ci illustra in una sola riga che non c'è l'Altro dell'Altro è magistrale:

"Dio muove il giocatore, e questo il pedone. Che Dio dietro Dio la trama inizia?"

L'artista o lo scrittore e l'analista non lo possono incontrare e nemmeno nominare. Quello è il paradosso del desiderio.

L'analisi permette di afferrare qualcosa in più dell'*a* del soggetto, non solo di girargli attorno come fa il poeta. Non si tratta di un "trompe l'oeil", bensì di un "troumatisme".

Freud, nel suo articolo "il perturbante" ci avverte: "lo psicanalista non sente, se non raramente, l'incentivo di intraprendere ricerche estetiche, anche se non si pretende di restringere l'estetica alla dottrina del bello, considerandola bensì la scienza della qualità della nostra sensibilità."

Alcuni aspetti di *Lalangue* coincidono con il "heimlich" e sostengono che non tutte le emozioni causate dal perturbante coincidono con l'angoscia e con l'"unheimlich".

Come psicoanalista credo di appartenere al club di quelli che "raramente intraprendono ricerche estetiche", poiché per me l'inizio della mia passe ha coinciso da una parte con l'inizio della scrittura, giacché ho scritto un libro, e dall'altra con una certa soddisfazione nel rinnovare il mio desiderio di essere analista.

Un sogno, a seguito del primo colloquio della passe, mi ha portato a fare una narrazione che leggerò qui in *avant premier*...

La Finlandia non è mai stata un posto familiare a Chéri Marzahoui, non "Heimlich", come direbbe Freud, bensì "Unheimlich". Marzahoui nutriva una notevole curiosità per chissà che cosa dell'altro, si dedicava a ripetuti e quasi maniacali viaggi per il mondo, cercando di soddisfare la propria passione per lo sconosciuto. In Finlandia, dove si è presentato circondato dalle sue amiche isteriche, tranne la sua amica polacca che riusciva a risalire dallo sfondo della mediocrità dell'invidia, Chéri decide di incamminarsi per le strade interrotte da canali, con indubitabili segni di civiltà marinara. Dopo aver camminato a lungo per quelle strade di costruzione anseatica, tra case di due piani con un verricello collocato al primo piano, destinato evidentemente a sollevare cose voluminose, sentì una sensazione di grande impotenza, tale da non poter attraversare i canali. Il confine acquatico gli sembrava inutile, bisognava attraversarlo, andare dall'altra parte, ma era come attraversare il Bosforo a Istanbul per andare in Asia.

Ogni tanto emergeva un dubbio nella mente di Chéri: "Ce la farò a ritrovare la locanda, di cui non conosco il nome?" Ma, a differenza della tigre di Borges che non conosce il nome del fiume che ripercorre ma si muove con proprietà

ineguagliabile nell'ambiente dove nuota, mangia, e si riproduce, Chéri sa, senza preoccuparsi più di tanto, che ritroverà il suo nome. Ed è la volta in cui prende il traghetto; le direzioni sono scritte in una lingua del tutto incomprensibile. Chéri conosce molte lingue, alcune più profondamente di altre, con le quali può solo comunicare le cose più elementari, ma l'ungaro-finnico che si parla in Finlandia, per lui, poteva essere paragonato al Cinese. Quindi prende traghetti che lo portano in posti sconosciuti e con nomi difficili, che, anche se a mala pena potesse ricordare come un'immagine fotografata nella propria mente, non riuscirebbe a pronunciare, essendo quella fonetica/faunetica a lui totalmente sconosciuta.

Chéri comincia a chiedersi, con una certa angoscia, come farà a tornare sull'isola di cui non ricorda il nome, e alla strada sconosciuta in cui si trova la locanda della quale non è mai riuscito a imparare il nome. Nulla era lì per caso. Riconosceva i canali, che erano come quelli di Venezia. Al culmine della sua preoccupazione, incontra uno studente, non gli succede niente. Lo studente non era un delinquente, ma cercava "Qualcuno", e pensava che quel "Qualcuno" potesse essere Chéri. Approda all'isola di partenza. Fa un altro giro e trova la parola "*fine*". Si sveglia in una voragine di sogno, che va dalla Finlandia alla fine della sua psicoanalisi. Finlandia, terra della fine e della finzione, in cui si gioca una psicoanalisi nella quale uno scopre le cose più sconosciute e temute di se stesso. Come nel sogno di Chéri, la terra sconosciuta, che rappresenta il proprio inconscio, si fa "*chair*" (carne), per me...

Di un nuovo desiderio, dunque, un discorso che non sarebbe del semblante, bensì dell'analista. Nella neutralità dell'analista, come semblante dell'oggetto *a*, si esprime la frase "*Je ne suis pas un poète mais un poème*" "*Non sono un poeta bensì un poema*", sul quale non si è cessato di non scrivere. "*Et qui s'écrit, malgré qu'il ait l'air d'être sujet*", "*E che si scrive, malgrado che abbia l'aria di essere un soggetto*".

Accedere alla voce silenziosa dell'Altro, la quale concerne la fine del processo analitico personale, consiste nella sparizione della voce del super-io. La voce dell'Altro diviene la causa del desiderio. Essa è dalla parte del desiderio, non da quella del comandamento. Bisognerà, nella clinica di fine analisi e della passe, aprire un interrogativo sui legami tra desiderio e atto, ma c'è un altro *boucle* da fare perché non basta portare fino alla fine il limite della verità nell'"*io mento*": bisogna

poter situare lì la relazione dell'analista con la sua fonte pulsionale e con quella del dire che nomina.

Un' analisi che perfora i sembianti, fa tremare le identificazioni e permette di accedere ad un'identità che non sia più un'identità di alienazione. Permette la nascita di un nuovo desiderio dunque, dell'analista. Nel percorso della mia passe questo desiderio è diventato a sua volta sempre più il desiderio di sapere e toccare la palude di me stessa, e passando dall'identificazione alienante al sintomo a sapere di non sapere abbastanza di me stessa, di cambiare le scarpe che costringono me e a nessun altro.

Questo desiderio comprendeva anche il poter ascoltare "*autrement*" come analista. "*C'est de manquer autrement qu'il s'agit*".⁷

La passe si può non fare ma per me è stato entusiasmante arrivare all'indirizzo al quale ero già arrivata: la locanda era quella, la strada ed i colori sconosciuti gli stessi, così come il suo nome, ma attraverso la passe ho avuto l'occasione di vedere il numero civico. Una cifra, che poi era uguale a 0.

Di fronte alla passe mi sono detta: Sono il poema, l'analista, e pure la poetessa quando scrivo. Dunque sono tutto? E' impossibile. Allora quando sono poema non sono poetessa. E' una questione di discorsi.

⁷Lacan J. *Seminaire Le moment de conclure*. Pag.33 Le 10 janvier 1978. Gaogoa.

Dall'orrore al desiderio di sapere: sapere *a* prendere?

Rosane Melo

Quel che cerchiamo di approcciare qui, segue alcuni riferimenti di Lacan sulle relazioni tra il linguaggio, lo scritto e la lettera, a partire dai quali discuteremo i casi nei quali l'orrore di sapere emerge e produce effetti d'inibizione, sintomo e angoscia all'iniziare la scolarizzazione formale, ossia, quando la scuola prende come obiettivo insegnare ai bambini a leggere e scrivere di forma sistematica. Benché la funzione della scrittura e delle lettere in psicoanalisi non si confonda con le definizioni provenienti dall'ambito educativo per queste funzioni, consideriamo pertinenti alcune approssimazioni tra i due campi che possono contribuire alle elaborazioni degli psicoanalisti che ricevono bambini.

Perché quel momento, in cui diventa un compito quotidiano nello scenario scolastico, manipolare suoni e lettere, può costituire un apice insormontabile, temporaneo o permanente per alcuni? Cosa c'è in quel apprendimento, che possa convergere allo spegnimento della scintilla di un volere sapere dell'infante, che da molto presto è capace di realizzare *elucubrazione di sapere*¹? Successo e fallimento nel discorso contemporaneo sono un binario conduttore dell'angoscia per avvolgere il piano dell'essere², e in quei casi nei quali il non apprendere costituisce un sintomo, che cosa si accentua se non il godimento-della-mancanza-di-godere?

L'11° *Relazione del Monitoraggio Globale dell'Educazione per Tutti*³ annuncia che il numero di analfabeti nel mondo è di 774 milioni

¹ Lacan, J., Il Seminario, Libro XX, *Ancora* [1972-1973], Einaudi, Torino, 1983, rist. 2011. *O Seminário, Livro 20, Mais Ainda*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, p.190.

² Soler, C., (2013) *A repetição na experiência analítica*, São Paulo, Escuta, p. 110.

³ La "Dichiarazione Mondiale sull'Educazione per Tutti: soddisfacimento delle necessità basiche di apprendimento" è stata lanciata in Thailandia nell'anno 1990, in occasione della Conferenza Mondiale di Educazione per Tutti. Nell'anno 2000, a Dakar, il Forum Mondiale di Educazione, tramite il documento "Quadro d'azione di

- malgrado il numero di analfabeti adulti⁴ sia diminuito nell'ultima decade in 150 paesi - dei quali due terzi sono donne, e che intorno a 57 milioni di bambini si trovano ancora fuori dalla scuola. Questo rapporto indica il Brasile al 8° posto tra i 150 paesi con maggior numero di analfabeti adulti e considera il problema dell'analfabetismo come multi determinato, relazionato con la cattiva qualità dell'educazione, con la mancanza di attrattive nelle classi e deformazione continua adeguata per i professori. Il Brasile è tra i 53 paesi che non hanno ancora raggiunto e non sono neanche vicini al raggiungimento della democratizzazione dell'insegnamento auspicato da organismi internazionali come l'Unesco, dalla sua fondazione nel 1945.

Questo tema è ricorrente nei dibattiti in area educativa, e sono molte le questioni lanciate sul fallimento scolastico, sulla qualità della trasmissione che avvolge il processo di alfabetizzazione, la natura di quel che è il sapere, quel che è l'apprendimento, quel che si trasmette. Tali questioni hanno aperto porte per una serie d'interlocuzioni tra i campi dell'educazione, la linguistica, la psicologia e la psicoanalisi. Imparare a leggere e scrivere nel contesto scolastico può essere considerato un momento critico, perché allo stesso tempo tale acquisizione è la porta di entrata per la cultura letteraria, per rendere possibile una serie di apprendimenti futuri, è anche uno spartiacque nella scolarizzazione quando il soggetto fallisce. Come afferma Anny Cordié⁵, l'era del proletariato è stata sostituita dall'era dello studente, il che ha reso il fallimento nella scuola per molti soggetti sinonimo di fallimento nella vita, principalmente nelle società *grafocentriche*.

Dakar Educazione per Tutti: realizzando i nostri obiettivi collettivi", stabilisce il 2015 come l'anno nel quale si raggiungerebbe l'Educazione per Tutti, per ogni cittadino e per ogni società. L'Unesco, a partire dal 2002, pubblica Informazioni sul Monitoraggio Globale dell'Educazione per Tutti, nei quali sono analizzati e discussi un serie di indicatori che permettono di valutare la portata e gli obiettivi stabiliti dal "Quadro di azione di Dakar". Nel 2014, è stato pubblicato l'11° Informazione sul Monitoraggio Globale di Educazione per Tutti. Ved.:

<http://unesdoc.unesco.org/images/0022/002256/225654POR.pdf>

⁴ Per questi dati sono considerati i soggetti con più di 15 anni.

⁵ Cordié, A. (1996). *Os atrasados não existem: psicanálise de crianças com fracasso escolar*. Porto Alegre: Artes Médicas.

Il luogo del soggetto e il suo sapere nel campo dell'educazione

Tributaria della Modernità, l'educazione contemporanea suppone un soggetto⁶; tra tanto, la sua pratica omogeneizzatrice e massificatrice non opera con un soggetto, ma su di egli, trattandolo come oggetto da trasformare. Eccezioni a questa regola partono dalle esperienze in alfabetizzazione⁷ e nel campo dell'Educazione Infantile. Innumerevoli investigazioni iniziate all'inizio degli anni '70 del secolo passato riconobbero che i bambini, quando iniziano l'acquisizione della lettura e della scrittura, formulano – quel che si conferma anche nei lavori realizzati con giovani e adulti in processo di alfabetizzazione – una serie di ipotesi sulla naturalezza e la funzione della scrittura. Tali ipotesi sono considerate tipiche in differenti lingue, e gli apprendisti scoprono alcune regole *grafotattiche*⁸ prima di qualsiasi insegnamento sistematizzato. Altre elaborazioni avvenute tanto dell'educazione infantile come dell'alfabetizzazione, avvertono sull'importanza dei giochi come facilitatori dell'apprendimento, come mezzi di apprendimento, e risaltano quanto giocare con le parole, può contribuire nel dominio della lettura e della scrittura.

Quel sapere extra-scolastico non è sufficientemente diffuso nelle pratiche pedagogiche, per quanto abbia spazio in molte pubblicazioni sul tema. C'è persino molta resistenza degli educatori per ammettere questo tipo di sapere che sovverte il sapere scolastico legittimato e fa *ex-sistere* nel circuito scolastico *coloro che non sanno che sanno quel che sanno*. Quello che troviamo attraverso questi saperi extra-scolastici, sono i soggetti con i suoi saperi goduti, soggetti portatori di un sapere

⁶ In generale troviamo concezioni universaliste su un soggetto epistemico, conoscente, definito come un centro di funzionamento comune a tutti gli individui dello stesso livello.

⁷ Ved. lavori di Emilia Ferreiro e coll. sulla *Psicogenesi della Lingua Scritta*.

⁸ Sono le regole che determinano le combinazioni possibili dei grafemi in un sistema alfabetico dato, i valori derivati dai contesti che lo limitano, e le posizioni possibili e vietate che questi possono occupare. In Portoghese "r" e "t" non possono combinarsi con la stessa sillaba in quest'ordine, ma "t" e "r" sì possono (questa regola vale anche per lo spagnolo). Ved. Scliar-Cabral, L. (2003), *Princípios do sistema alfabético do Português do Brasil*, São Paulo, Contexto.

che non si comunica ed è attraversato dall'esperienza con il linguaggio parlato e con la scrittura che abita le società *grafocentriche*.

Ora, i bambini, scoprono molto presto che la lingua parlata è impura, cambia sempre, e con i loro giochi di linguaggio *disimbalsamano* la lingua, facendo delle parole giochi. Apprendono nel gioco con le parole, quello che nell'Altro del linguaggio ci oltrepassa ed eccede.

Il riconoscimento nel campo dell'educazione che c'è *soggetto* può essere considerato tardivo in relazione alle affermazioni freudiane datate 1908⁹. Il bambino al pensare con le sue pulsioni parziali e fare dei suoi oggetti compagni, formula teorie come risposta abbozzate sulle *impasse* dell'Altro di fronte alla castrazione. Il bambino può essere definito come quello *che non ha ancora rifiutato, per causa dell'orrore, quello che comincia a sapere e quello che inizia a pensare*¹⁰. Queste risposte e teorie circolano nello spazio scolastico, ma come afferma Freud¹¹, come possono gli educatori che soffrono di amnesia in relazione alla loro infanzia rendere conto di quelle elaborazioni?

Un frammento dell'incontro con un bambino in un'aula della classe di alfabetizzazione: al domandargli se sapeva i nomi delle lettere, il bambino rispondeva "*culo*" ogni volta che non le identificava. Al quale replico "*culo non è*". Ancora sorpreso con la mia enunciazione, gli dico che continuando con il "*culo*" nella testa, sarà difficile leggere e scrivere. Gli domando se sa che esistono altri buchi nel corpo. Immediatamente il bambino chiede di poter andare al bagno, al che rispondo che allora sì il "*culo*" è al suo posto.

Se il linguaggio è un'elucubrazione di sapere su *lalingua*¹², il bambino al *lallare* con la lingua, maneggiando la sua materia sonora, scopre presto manipolando la materialità del significante, quel che è fatto dagli uni fuori senso e che ci costituisce. Quel sapere trae un

⁹ Freud S., «*Tre saggi sulla teoria sessuale*» [1905], traduzione di Cesare Musatti, Bollati Boringhieri, Torino, 1984-9, 2012.

¹⁰ Soler, C. (2012), *Declinações da angústia*, São Paulo, Escuta, p. 246.

¹¹ Freud, S. (1913), O interesse científico da psicanálise, *ESB*, vol. XIII, p. 224.

¹² Lacan, J. (1972-1973), op. cit.

godimento che tocca la musicalità di *lalingua*. Incontri di godimento che lasciano le loro tracce, incontri sempre traumatici, già lo notava Freud. Che cosa si elabora? Un sapere, risposta agli enigmi della vita e del sesso, postulate nelle teorie infantili per rendere conto dell'assenza d'iscrizione nell'Altro del godimento sessuale. Oltre, un sapere elucubrato che tocca il reale del godimento della lettera. Questo è un sapere rimosso che istituisce l'inconscio-sapere senza soggetto. È quel che ci dice Lacan al collocare la lettera tra il sapere e il godimento, la lettera che fa litorale nella sua linea di contatto e assicura il passaggio del litorale, al letterale, com'è indicato in *Lituraterre*¹³.

Dal sapere goduto al sapere a essere preso

Il dominio rudimentale dei principi del sistema alfabetico della scrittura, implica da parte dell'apprendista un ritaglio nella catena del parlare in unità minori e la segmentazione del *continuum* dei suoni che si ascoltano nelle parole parlate. La scritta alfabetica si produce per la rappresentazione dei suoni minimi della lingua parlata attraverso segni grafici¹⁴. Questa relazione tra fonemi e grafemi torna imprescindibile un incontro con quel sapere saputo che c'è nelle lettere qualcosa che passa, indipendentemente dal senso.

Lettura e comprensione sono attività diverse, è quello che ci insegnano i lettori principianti, gli *iperlessici*¹⁵, e anche i casi nei quali identifichiamo una debilità psichica. Alcuni autori dell'area dell'educazione affermano essere il lettore sperimentato portatore di un

¹³ Lacan, J. (1971), "*Lituraterra*", in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, pp. 9-19.

¹⁴ Il sistema di mezzi grafici utilizzati per produrre scritti include i grafemi [implementati da lettere] e i segni diacritici, oltre a regole di combinazione dei grafemi. Segni diacritici sono i segni che conferiscono alle lettere un valore speciale, come gli accenti ortografici, le diresesi, o la virgoletta nella ñ. Le lettere sono segni grafici con i quali riproduciamo nella scrittura le parole della nostra lingua. Nella scrittura le lettere rappresentano i grafemi. Una o più lettere rappresentano un fonema, quei suoni del parlare che hanno un valore differenziale. Nella scrittura la parola "eccetto" ha sette lettere e sei grafemi per rappresentare /esepto/.

¹⁵ L'*iperlessia* si definisce da una capacità di decodifica fluente e bassissima capacità di comprensione. Gli *iperlessici* sono considerati lettori atipici, e in generale si troverà una relazione di co-varianza tra decodifica e comprensione. Si associa frequentemente all'autismo.

processo articolato, rapido e inconscio per mezzo del quale il lettore estrae informazioni e cerca un significato nello scritto. Processo che non deve essere ridotto all'atto di decodificazione, ossia, atto di *grafiare* una sequenza sonora (scrittura) o di sonorizzare segni grafici (lettura). Si ammette, così, che la lettura fluente implica il soggetto e va oltre la mera identificazione di quello che è fissato in una ortografia. Lettura, dirà Lacan, è un'altro nome per l'interpretazione giustamente perché leggere non è *alfabestizzar-si*¹⁶.

Mi domando quello che succede con il bambino *“lì dove il raggiunge il senso si interrompe, questo è, lì dove la parola di lalingua si stacca dal senso goduto che il soggetto concedeva”*¹⁷. La scrittura alfabetica promuove un'incontro con la *littera*¹⁸, quei segni grafici elementari con i quali simbolizziamo gli effetti del significante¹⁹. Il luogo della lettera è tra due domini eterogenei, come terra e acqua, e lo scritto è il risultato di un graffio, quello che del dominio dell'acqua si disegnò sulla terra, quelle *“erosioni idriche del significato”*²⁰. Scrivere implica allora graffiare i sembianti, graffiare i sensi forgiati nelle teorie infantili per imbustare la castrazione dell'Altro? Che cosa può significare evitare gli effetti della scrittura? Lacan risponde nel Seminario 20²¹: [...] *negarsi alla riferimento della scrittura è proibirsi quello che, di tutti gli effetti del linguaggio, può arrivare ad articolarsi...*

Se leggere è interpretare ed scrivere è rigare, graffiare, l'orrore di sapere può in quell'incontro infiltrarsi e convergere con l'orrore di sapere e complicare il soggetto. Arriviamo così agli ostacoli ad essere affrontati per quelli che imparano a leggere e a scrivere. L'atto di

¹⁶ Lacan, J., Il seminario, Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi [1964], Giulio Einaudi, Torino, 1979, p. 264.

¹⁷ Soler, C. (2013), A repetição na experiência analítica, São Paulo, Escuta, p. 123.

¹⁸ Letra en Latín.

¹⁹ Effetti di significato studiati dalla linguistica, da un lato, e dall'altro, effetti di godimento intesi dalla psicoanalisi.

²⁰ Lacan, J. (1971), *“Lituraterra”*, in Altri scritti, op. cit. pp. 9-19. In una lezione del seminario XVIII, Di un discorso che non sarebbe del sembiante, intitolata Lezione su Lituraterra, Lacan scrive: *“La scrittura, la lettera, è nel reale e il significato nel simbolico”*. In questo senso, *“la scrittura può essere detta nel reale, l'erosione idrica del significato.”* (p. 122).

²¹ Lacan, J. (1972-1973), op. cit., p. 61.

leggere implica interpretazione, opera con l'equivoco e produce enigmi, implica l'incontro con quelli effetti di significanti e di godimento rappresentati attraverso la lettera. L'atto di scrivere, permette di realizzare quello che il parlare non realizza e gioca con qualcosa che è brutale²², da lì le impasse nella sua acquisizione e nel suo esercizio. E se il sapere si alloggia nell'Altro, come prenderlo da un maestro che trasmette a partire da una *severità inopportuna e non-intelligente*²³?

Le pratiche pedagogiche di massa, e molte volte addestratrici, si realizzano attraverso di una trasmissione che elide il soggetto, e impongono al silenzio nel salone di classi. Atti che contribuiscono alla legittimazione di un sapere che si alloggia nell'Altro di tal modo che non è possibile prenderlo, non lasciano margine per coloro che attraverso la psicoanalisi, sappiamo che è un mezzo per le conquiste culturali²⁴, per i giochi e i suoi effetti di superamento e separazione.

L'orrore è un affetto, affetto suscitato dal tipo di sapere annunciato dalla psicoanalisi: "*C'è un sapere che non si sa, un sapere basato nel significante in quanto tale*"²⁵. Lacan riprende ciò che disse nel 1971-72²⁶, quando affermò che la psicoanalisi rivela un sapere non saputo da sé, ma si articola come un linguaggio. Che sapere è quello che suscita l'orrore? Se l'orrore è un affetto, l'orrore del sapere è un effetto, spiega Freud²⁷. Ci sono qui due accenti possibili quando scriviamo orrore *di* sapere e orrore *del* sapere. Un sapere che dice rispetto al reale²⁸, e che allo stesso tempo è enigma, enigma per il soggetto. Enigma reso presente dall'inconscio, decifrabile, il cui senso veicola tutta la problematica della relazione del soggetto con l'Altro. Il lavoro analitico di associazione collega quell'unità fuori senso con altri significanti associati che gli diano un senso, ma c'è nel *sinthomo* un

²² Lacan, J. (1972-1973), op. cit., p. 68.

²³ Freud, S. (1913), op. cit., p. 225.

²⁴ Freud, S., «Al di là del principio di piacere» [1920], in *L'io e l'Es e altri scritti*, a cura di Cesare L. Musatti, in *Opere*, Vol. 9, Bollati Boringhieri, Torino, 1987.

²⁵ Lacan, J. (1972-1973), op. cit., p. 129.

²⁶ Lacan, J. (1971-1972), *Le savoir du psychanalyste*, 03/02/1972, inedito.

²⁷ Freud, S. (1940[1922]), *A cabeça de Medusa*, *ESB*, vol. 18.

²⁸ Soler, C. (2013), op. cit.

godimento opaco, un nucleo reale fuori senso, e deve essere proprio per questo risolto da quel reale. Il nucleo del *sinthomo* porta il sapere parlato di *lalingua*, sapere che è a livello del godimento, che fa di ogni analizzante un analfabeta, quel soggetto che ignora le lettere dell'inconscio che abitano il suo essere. Disortografici per scelta, i nevrotici mantengono quella passione per l'ignoranza. Se l'analisi opera e permette un passaggio dall'orrore al desiderio, possiamo domandarci sugli effetti di un'analisi nei casi di disortografici sintomatici a partire dalla concezione che c'è lì un'aporia del desiderio. È quel che abbiamo potuto imparare con la profusione di referenze che Lacan fa sullo scritto e la lettera, nel suo tentativo di precisare la relazione tra la scrittura e la verità, e indicarci un sentiero sugli effetti di un'analisi come effetto di uno scritto.

Siamo in condizioni di rivedere la connessione tra il campo dell'educazione e quello della psicoanalisi e proporre come Millot²⁹, di portare l'etica della psicoanalisi al campo dell'educazione, l'etica del desiderio che sempre implica una mancanza e la causa del desiderio. Il sapere analitico lì "*dà la chance di far sorgere al soggetto del linguaggio che possa appropriarsi della sua storia di desiderio*"³⁰. Come fine, una scommessa in direzione al sapere-non-tutto, un sapere desiderante, ma un sapere trasmissibile.

Traduzione: Iris Santana

Rilettura: Diego Mautino

²⁹ Millot, C. (1987), *Freud Antipedagogo*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

³⁰ Quinet, A. (2009), *A estranheza da psicanálise: a escola de Lacan e seus analistas*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, p. 100.

ANNESSO

Una risposta basata sull'evidenza¹

Leonardo S. Rodríguez

Da oltre venticinque anni diverse autorità governative e universitarie hanno richiesto che i professionisti, che operano nel campo denominato «della salute mentale», mettano in ordine le loro pratiche in funzione delle conoscenze basate sull'evidenza. Lo studio delle «pratiche basate sull'evidenza [*evidence-based practices*]» nell'esecuzione dei servizi di sanità pubblica è diventata una vera e propria disciplina, e le organizzazioni professionali e le istituzioni che amministrano questi servizi (*Organizzazione Mondiale della Sanità* compresa) hanno fatto sforzi considerevoli per stabilire tale modello come *il* modello a seguire. Il dibattito generato intorno alla questione dell'evidenza nelle pratiche cliniche è lungi dall'essere meramente accademico. Esistono interessi in gioco: l'assegnazione di risorse finanziarie si è ridotta alle forme di trattamento che si considerano basate sui principi scientifici e sono valutate secondo il modello delle pratiche basate sull'evidenza.

Di conseguenza, le opportunità di formazione e di occupazione nelle istituzioni di salute mentale dipendono dall'affiliazione a scuole e centri d'educazione professionale che favoriscono quel modello. Fino a non molto tempo fa in Australia e in altri Paesi le istituzioni pubbliche responsabili della salute mentale offrivano un trattamento psicoanalitico, sebbene solamente su scala modesta. Poiché le nostre autorità (in Australia) hanno deciso che la psicoanalisi non risponde ai requisiti del modello, la pratica clinica psicoanalitica nelle istituzioni pubbliche del Paese è diminuita fino ad arrivare al punto di un'estinzione quasi totale, a favore di pratiche ritenute più efficienti. Come psicoanalisti e membri di una scuola di psicoanalisi con responsabilità sociali dobbiamo occuparci di questa situazione.

¹ il presente articolo è stato presentato nell'Incontro Internazionale dei Forum del Campo Lacaniano del 2012, ma non venne pubblicato nel precedente numero di *Eterità*, ragione per la quale viene presentato come annesso alla presente edizione.

Sarebbe inutile imbarcarsi di nuovo in difesa della psicoanalisi di fronte ad un altro attacco contro la creazione di Freud o la sua persona. È forse più utile fare di necessità in virtù e affrontare i problemi che riguardano l'evidenza nella psicoanalisi. Perché l'evidenza è un problema per la psicoanalisi, come lo è per altre discipline e altre pratiche. Non siamo tenuti ad affrontare il problema nei termini dettati dai sostenitori delle pratiche basate sull'evidenza - lungi da questo. Si tratta piuttosto di conferire dignità alla nozione stessa di evidenza, sottoponendola a una critica razionale e, più precisamente, alle prove d'evidenza. Noi analisti, a cominciare da dallo stesso Freud, sappiamo molto bene che nell'esperienza analitica dobbiamo affrontare la questione dell'evidenza, e questo per ragioni concettuali, cliniche ed etiche.

Alcuni psicoanalisti di orientamento diverso dal nostro hanno adottato il linguaggio ed i criteri ideologici delle pratiche basate sull'evidenza. Mi riferisco in particolare a un libro che ha avuto influenza nel mondo anglosassone, i cui autori sono Anthony Roth e Peter Fonagy, intitolato «*What Works for Whom? [Cosa funziona e per chi?]*» (Roth e Fonagy, 2005). La questione ha la sua pertinenza: molti dei pazienti che vengono a trovarmi, particolarmente quelli che non hanno familiarità con la psicoanalisi, mi chiedono se il trattamento che offro «*funzionerà*» per loro, e quanto sia efficace la psicoanalisi rispetto ad altri metodi. Queste domande sono legittime, e uno psicoanalista deve essere in grado di rispondervi.

La parola *evidenza* viene dal latino *videre*, «vedere». Bisogna vedere per credere: questa è la nozione soggiacente al problema dell'evidenza nella scienza. Secondo Willard Quine, è la norma dell'epistemologia empirista: nulla esiste nella mente che non sia passato attraverso i sensi. Scrive Quine: «*Questo punto è normativo, e contiene una avvertenza sui telepatici e gli indovini*» (Quine, 1990, pag. 19). Ma non è obbligatorio intendere e utilizzare il termine in accordo con la concezione di un empirismo ingenuo. Il modo di definire l'evidenza e la sua funzione nella produzione di conoscenza è un problema epistemologico fondamentale che potrebbe impegnarci per lungo tempo (tempo che ora non abbiamo).

Basti dire che, da quando la ragione è cambiata grazie a Freud, possiamo legittimamente enunciare alcune cose sull'evidenza nell'esperienza psicoanalitica e - perché no? - sull'evidenza in generale, sulla base di quel che la nostra esperienza ha dimostrato.

La valutazione dei trattamenti secondo il paradigma «*basato sull'evidenza*» è stata guidata prevalentemente dai criteri sostenuti dall'*American Institute of Medicine* e dall'*American Psychological Association*, che definiscono la pratica basata sull'evidenza come «*l'integrazione del meglio della ricerca disponibile con la perizia clinica nel contesto delle caratteristiche, della cultura e delle preferenze del paziente*». (Australian Psychological Society, 2005). Lo strumento di verifica del fatto che una pratica sia basata sull'evidenza valida è il metodo sperimentale, e la modalità preferita è rappresentata dai controlli a campione [*randomised control trials*], perché questi offrirebbero la migliore garanzia possibile contro l'intervento nel trattamento dei cosiddetti «*fattori comuni*», vale a dire fattori che da una prospettiva psicoanalitica sarebbero da considerare come parte della relazione transferale (Jackson, 2005). Ogni traccia di manifestazione soggettiva, che è considerata come interferenza indesiderabile, dovrebbe essere eliminata. Se ci mettessimo a valutare la psicoanalisi con questo modello, dovremmo progettare [*diseñar*] esperimenti ben peculiari in cui il paziente non sappia che si lo tratta psicoanaliticamente, e che solo l'analista sappia che il paziente soffre di *un*, e solo *un*, sintomo, o problema, definito con precisione. Questo perché si considera la cosiddetta comorbilità come un problema metodologico serio che tende ad invalidare anche le situazioni sperimentali meglio progettate. Si tratterebbe semplicemente di trovare, per l'esperimento, volontari che soffrano di *un* unico problema. La cosa straordinaria è che i rappresentanti della Scienza nei servizi di salute mentale considerino che l'evidenza risultante da tali condizioni sia *solida*.

Il lavoro di Roth e Fonagy è una revisione delle investigazioni che sono state fatte per valutare le forme di trattamento che possono accordarsi alle prove richieste dal modello «*basato sull'evidenza*». Gli

autori sono consapevoli dei problemi metodologici in gioco, dei limiti del paradigma, e aderiscono all'idea che una modalità di trattamento non deve essere considerata inefficace solo perché non è stata sottoposta alle richieste dal modello. Tuttavia, storicamente, questo sembra essere un caso in più in cui qualcosa di facoltativo e volontaristico diventa obbligatorio: in realtà, decisioni politiche, accademiche e finanziarie vengono adottate sulla base dell'efficacia «dimostrata» di determinati trattamenti – e allora succede che la psicoanalisi venga esclusa.

Roth e Fonagy hanno intitolato il loro lavoro «*What Works for Whom? [Cosa funziona e per chi?]*». L'espressione si fonda sul principio «*there are horses for courses*», ovvero che il trattamento deve essere specifico e deve corrispondere rigorosamente all'entità patologica in gioco. Chi ha il mal di testa si prende un analgesico, non si sottopone a una terapia elettro-convulsiva. La medicina opera su questo principio, ma anche in medicina si riconosce che gli effetti terapeutici degli agenti farmacologici raramente sono specifici, e che la comorbilità è la regola e non l'eccezione. «Cosa funziona e per chi?» non è stata la domanda di Freud, semplicemente perché non aveva a sua disposizione un repertorio di trattamenti tra cui scegliere: egli ha dovuto inventare un trattamento che funzionasse. Per chi? Per gli isterici, tanto per cominciare. Gli isterici rappresentavano un mistero prima di Freud, perché la scienza positiva, rappresentata dall'attività stimolante e in rapido sviluppo della medicina moderna, rifiutava (con alcune notevoli eccezioni) di riconoscerli come autentici oggetti epistemologici per il lavoro serio di ricerca. Gli isterici erano esclusi come oggetti della ricerca scientifica e come pazienti nella pratica clinica *sulla base dell'evidenza disponibile*. L'evidenza è evidenza solo per coloro che vogliono dargli un'occhiata, e questo dipende dal *desiderio* di coloro che guardano e dalla metodologia che implementa questo desiderio nel campo della ricerca e della pratica. Senza quel desiderio - che nel nostro caso è il desiderio dell'analista - l'evidenza rimane forclusa.

Ci sono numerosi casi di evidenza che la psicoanalisi ha riscattato dall'oblio e dall'oscuro regno dell'inconscio che l'isterico incarnava in altri

tempi: evidenza, questa, dell'esistenza dell'inconscio e delle sue formazioni, del reale come sua condizione e dei suoi effetti, e del discorso psicoanalitico che è efficace per delucidarli e operare su di essi.

Freud studiò l'evidenza che era a sua disposizione e a disposizione di altri medici che lavoravano con gli isterici nel suo tempo - come Charcot, che fece qualche progresso con le sue ricerche, ma che non inventò la psicoanalisi. Freud dovette superare gli ostacoli epistemologici che esistevano in sé, e che i suoi predecessori affrontarono e furono incapaci di vincere. Freud studiò quello che i pazienti isterici gli presentavano come fatti clinici; ma attraverso la creazione di un nuovo discorso estese in maniera rivoluzionaria anche il campo di quei fatti. Egli rese effettivamente possibile l'acquisizione di evidenza nuova e inedita. L'esperienza in cui quest'evidenza sorse non fu un esperimento, per quanto lo sembrasse, nella misura in cui alcune ipotesi furono proposte affinché passassero la prova della loro validità in una situazione relativamente ben controllata.

Ciò che è evidente lo è *per qualcuno: il soggetto dell'evidenza*. Ebbene, in psicoanalisi il soggetto supposto all'evidenza è in questione: questo è ciò che distingue il nostro discorso e la formazione dell'analista ne è responsabile. Questo vuole dire anche che l'evidenza accumulata in centoventi anni di psicoanalisi non deve essere sufficiente, come risposta, per l'essere umano che ponga la domanda «*funzionerà la psicoanalisi con me?*». La sua psicoanalisi produrrà l'evidenza, e non può darsi nessuna garanzia in anticipo su come funzionerà per lui, se mai funzionerà. Nessuno ha trovato la formula per garantire che *una* psicoanalisi singolare sia efficace. La nostra etica ci separa dal praticante clinico la cui pratica si suppone basata sull'evidenza e che pensa di sapere quale sarà il risultato dell'esperienza.

Ma non è che centoventi anni di psicoanalisi non contino nulla rispetto al compito di provvedere l'evidenza che il cittadino onesto ci chiede. Grazie a quest'esperienza, e al lavoro in più che aggiungiamo, ognuno di noi può accedere al *desiderio dell'analista*, quel desiderio che Jacques Lacan chiama *averti*: informato, sperimentato, attento, l'orrore

dell'amministratore della salute che preferisce che nessuno menzioni l'evidenza dell'esistenza di esseri parlanti desideranti.

Freud è stato il primo a sollevare la questione delle indicazioni e controindicazioni della psicoanalisi. Era convinto che la psicoanalisi non è per chiunque, e persino *l'esclusione* positiva di alcuni soggetti è desiderabile, mentre può raccomandarsi con sicurezza ad altri. Ebbene, solo il rischio, e la bellezza, cioè l'evidenza dell'esperienza concreta può convincere sia il paziente sia l'analista dell'efficacia della psicoanalisi, uno dei pochi discorsi, come diceva Lacan, di cui possiamo ancora avvalerci (Lacan, 2001 [1974], pag. 518).

Traduzione: Natalia Demagistre

Rilettura: Gaetano Tancredi, Maria Cristina Barticevic

Referenze bibliografiche

Australian Psychological Society (2005) *In Psych*, 27:6, p. 20.

Jackson, H. (2005) *A description and case for evidence-based praxis in psychology*. *In Psych*, 27:6, pp. 14-19.

Lacan, J. (2001 [1974]) *Télévision*. En *Autres écrits*. Paris, Seuil.

Quine, W.V. (1990) *Pursuit of Truth*. Cambridge, Mass. y Londres, Harvard University Press.

Roth, A. y Fonagy, P. (2005) *What Works for Whom? A critical review of psychotherapy research*. New York, Guilford Press.