



L'inconscio
Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

16

inconsci

ISSN 2499-8729

Lucia Arcuri / Miriam Belluzzo / Sergio Benvenuto / Domenico Licciardi / Stefano Oliva /
Giovambattista Vaccaro / Francesca Perotto / Andrea Velardi /



UNIVERSITÀ
DELLA CALABRIA

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 16 - Inconsci
Dicembre 2023

Rivista pubblicata dal
Dipartimento di Studi Umanistici
dell'Università della Calabria
Ponte Pietro Bucci, cubo 28B, II piano -
87036 Arcavacata di Rende (Cosenza)

Pubblicazione classificata come Rivista Scientifica dall'ANVUR
Area 10 (Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche)
Area 11 (Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche)

Registrazione in corso presso il
Tribunale di Monza N. 518 del 04-02-2020

ISSN 2499-8729

L'inconscio.

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

N. 16 – Inconsci

Dicembre 2023

Direttore

Fabrizio Palombi

Comitato Scientifico

Charles Alunni, Sidi Askofaré, Claudia Baracchi, Pietro Bria, Antonio Di Ciaccia, Anna Donise, Alessandra Ginzburg, Burt Hopkins, Alberto Luchetti, Rosa Maria Salvatore, Maria Teresa Maiocchi, Luigi Antonio Manfreda, Bruno Moroncini †, Francesco Napolitano, Mimmo Pesare, Rocco Ronchi, Francesca Tarallo, Francesco Saverio Trincia, Nicla Vassallo, Olga Vishnyakova

Caporedattrice

Deborah De Rosa

Segretario di Redazione

Claudio D'Aurizio

Redazione

Lucilla Albano, Lucia Arcuri, Filippo Corigliano, Raffaele De Luca Picione, Maria Serena Felici, Giusy Gallo, Micaela Latini, Stefano Oliva, Roberto Revello, Arianna Salatino, Andrea Saputo

I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti al processo di double blind peer review.

Indice

L'io chimerico e il soggetto acefalo.

Itinerari sulla misura nel Seminario II di Lacan

Lucia Arcuri.....p. 9

La predominanza del registro immaginario nelle forme della perversione: leggere L'essere e il nulla alla luce del primo insegnamento di Lacan

Miriam Belluzzo.....p. 35

La seduzione pessimista.

Perché ai giovani piacciono i pessimisti?

Sergio Benvenuto.....p. 59

La plasticità dell'inconscio.

Temporalità e spaziamiento della pulsione di morte

Domenico Licciardi.....p. 102

L'elefante e il poeta.

Lacan lettore di Angelus Silesius

Stefano Oliva.....p. 117

Istinti e società. Note su Herbert Marcuse

Giovambattista Vaccaro.....p. 137

L'integrazione tra psicoanalisi e neuroscienze.

Il contributo della teoria dell'inconscio non rimosso di Mauro Mancia

Andrea Velardi.....p. 158

Note critiche

Non c'è più differenza tra il concetto e la vita.

A partire da Deleuze. Filosofia di una vita (2023)

di Filippo Domenicali e Paolo Vignola

Francesca Perotto.....p. 181

Notizie biobibliografiche sugli autori.....p. 190

L'elefante e il poeta.

Lacan lettore di Angelus Silesius

Stefano Oliva

Sulla copertina dell'edizione originale del primo seminario di Jacques Lacan (1953-1954), dedicato agli scritti tecnici di Freud, campeggia un'immagine bizzarra, soprattutto come illustrazione di un libro di psicoanalisi: un grande elefante grigio scuro che con la sua mole riempie quasi tutto lo spazio della fotografia, emergendo dall'erba verde di quella che, possiamo intuire, è la savana africana. Perché un elefante sulla copertina del primo Seminario?

La fotografia rimanda a un passaggio della seduta XVIII del 9 giugno 1954, intitolata - nella traduzione italiana di Antonio Di Ciaccia del testo stabilito da Jacques Alain-Miller - *L'ordine simbolico*. Come accadrà di frequente in tutti i seminari di Lacan, molti e apparentemente diversi sono gli argomenti trattati in questa seduta. Li riportiamo brevemente: il desiderio perverso; il padrone e il servo; strutturazione numerica del campo intersoggettivo; l'olofrase; la parola nel transfert; Angelus Silesius.

Ecco il secondo protagonista del titolo di questo saggio: Johannes Scheffler (1624-1677), "Angelo della Slesia", secondo il nome da lui assunto a 29 anni, quando si convertì dal protestantesimo al cattolicesimo. Laureatosi a Padova in filosofia e medicina, divenne uno dei più noti poeti mistici tedeschi, considerato a

ragione il «versificatore di Eckhart» (Schürmann, 1972, p. 160), vicino dunque per ispirazione ai temi propri della mistica renana. Il nome di Angelus Silesius ricorre nella riflessione di Lacan: facendo un notevole salto temporale, dal *Seminario I* al *Seminario XX* (1972-1973),¹ vediamo come lo psicoanalista raccomandi ai suoi ascoltatori la lettura del *Pellegrino Cherubico* (1675), opera cui si deve la notorietà del poeta, e non esiti a inscrivere la sua stessa elaborazione teorica nel contesto della letteratura mistica:

Queste giaculazioni mistiche non sono né ciance né vaniloquio, sono in definitiva quanto di meglio si possa leggere - nota a piè di pagina: Aggiungere gli *Scritti* di Jacques Lacan, perché sono dello stesso ordine (Lacan, 1972-1973, pp. 71-72).

Incorniciato da queste due menzioni, rispettivamente all'inizio dell'insegnamento di Lacan e nella fase matura della sua riflessione, possiamo concludere che l'interesse per il poeta mistico sia stato una costante nel panorama intellettuale dello psicoanalista.

Con ciò, si ritengano concluse le presentazioni. Dirigiamoci piuttosto al nodo teorico che lega insieme l'elefante e il poeta,

¹ Nel *Seminario XX* Lacan richiama la figura di Angelus Silesius e la colloca all'interno della tradizione mistica, non senza distinguerne la postura rispetto alla posizione femminile che, nella sua riflessione, è propria dei mistici: Silesius, infatti, si troverebbe «piuttosto sul versante della funzione fallica» (Lacan 1972-1973, p. 72). Riguardo al rapporto tra mistica e psicoanalisi nel pensiero di Lacan, e in particolare nel *Seminario XX*, cfr. Oliva (2021), pp. 47-63.

compresenti nella seduta XVIII del *Seminario I*. Partiamo dal primo, ingombrante protagonista.

1. La parola e la cosa

Il discorso di Lacan, vivace e sinuoso, parte dal tema del desiderio perverso e, passando per un riferimento alla dialettica hegeliana di signoria e servitù, si sofferma incidentalmente su un'opera di Edward John Payne, *History of the new world called America* (1892), in cui, tra i vari temi, viene affrontata la questione dell'origine del linguaggio. Ora, proprio tale questione secondo Lacan è «viziata da un'irrimediabile puerilità e anche da un indubbio cretinismo» (Lacan, 1953-1954, p. 263). In poche battute Lacan delinea i contorni di uno dei più grandi problemi filosofici della modernità, se pensiamo che nel 1866 la Società Linguistica di Parigi stabiliva di non ammettere comunicazioni riguardanti l'origine della lingua, divieto di fatto infranto dalla storia degli studi sull'evoluzione umana, che proprio sul tema dell'origine del linguaggio avrebbero concentrato, e concentrano ancora in epoca contemporanea, sforzi considerevoli. Ma evidentemente Lacan è d'accordo con l'antico divieto della Società parigina, dal momento che considera un'impresa irrealistica e addirittura ingenua cogliere sul piano storico e teorico l'emersione del linguaggio da qualsiasi forma precedente di pensiero.

È in questo contesto che compare il noto passo dell'elefante, da cui deriva come si è detto la scelta dell'immagine di copertina dell'edizione originale del Seminario:

Pensare è sostituire agli elefanti la parola *elefante* e al sole un tondo. Voi vi rendete ben conto che tra quella cosa che fenomeno logicamente è il sole – centro di quanto circola nel mondo delle apparenze, unità della luce – e un tondo vi è un abisso. E quand’anche lo si superi, che progresso c’è rispetto all’intelligenza animale? Nessuno. Vale solo se questo tondo è messo in relazione con altre formalizzazioni, che insieme a esso costituiscono la totalità simbolica in cui detiene il suo posto, al centro del mondo per esempio, o alla periferia, poco importa. Il simbolo vale solo se lo si organizza in un mondo di simboli (Lacan, 1953-1954, p. 264).

La parola sostituisce la cosa, ne tiene il posto e ne garantisce una presenza linguistica anche laddove venisse a mancare la presenza reale. Radicalizzando ancora, si potrebbe dire che la sostituzione della cosa con la parola liquida la *res*: non abbiamo più l’elefante ma, al posto di tutti i movimenti vitali che in esso si condensano, c’è ora un termine linguistico, astratto e statico.

Riflettendo ulteriormente, si può arrivare a pensare che non sostituiamo la cosa con la parola, ma è proprio la parola che rende pensabile (in questi termini) la cosa: l’elefante non esisteva – in quanto tale – prima che lo chiamassimo così. Proviamo a immaginare: avevamo grigio, verde, bianco, estensione, rumori, una molteplicità di impressioni non organizzate ma che, appunto, si ordinano a partire dal termine “elefante”. Non è dunque la parola a sostituire la cosa ma la cosa a essere concepita – *in quanto* cosa – a partire dalla parola che ne ritaglia la forma, sullo sfondo della massa confusa dei dati percettivi.²

² L’idea che il linguaggio organizzi una massa di pensieri altrimenti amorfi è uno dei capisaldi della linguistica di Ferdinand de Saussure. In tale prospettiva, la contrapposizione tra una percezione “innocente” e naturale,

Notiamo di sfuggita che, con un approccio pienamente corrispondente alla linguistica inaugurata da Ferdinand de Saussure, la parola per Lacan non ha alcun significato di per sé, ma solamente se considerata all'interno di una «totalità simbolica»: il simbolo non è mai solitario, è sempre posto all'interno di un sistema, o come dice Lacan «in un mondo di simboli».

Distaccandoci per un momento dal testo, notiamo che è solamente dal momento che noi stessi viviamo in questo mondo popolato di simboli che l'elefante ci appare in quanto tale: non un insieme confuso di impressioni ma una sorta di parola rivestita di pelle, zanne, proboscide. Il mondo degli umani è come infestato, posseduto dal linguaggio, e anche quella che saremmo inclini a considerare un'esperienza immediata (cosa c'è di più sorprendente e imprevedibile di un grosso animale?) è in realtà un'immagine linguisticizzata. In un certo senso, rispetto all'idea comune secondo cui il linguaggio è immagine della realtà, è quasi più verosimile il contrario: i contorni della realtà sono tracciati su base linguistica, a partire dalle parole che popolano il nostro mondo.

e una cognizione strutturata secondo le ripartizioni concettuali introdotte dal linguaggio risulta ingenua ed erronea: ciò che vediamo, ciò che udiamo, ciò che percepiamo è per noi, animali parlanti, già strutturato a partire da coordinate linguistiche. In questo senso, si può dire che l'esperienza percettiva non costituisce un fuori-linguaggio. Riguardo all'influenza di Saussure sulla filosofia francese del Novecento e in particolare su Lacan, cfr. Cimatti (2023).

2. L'aldilà del linguaggio

La riflessione sul rapporto tra linguaggio e mondo continua ma, come spesso accade in Lacan, lo sviluppo del pensiero si nutre di scarti, brevi incursioni in opere e autori, convocati in modo apparentemente episodico. È questo il caso dello psicoanalista ungherese Michael Balint, di cui, nel corso della seduta che stiamo esaminando, Lacan prende in esame la teoria del transfert. L'ottica è quella di una critica a un approccio reputato eccessivamente legato alla sfera psicologica, come rivela il titolo stesso del contributo di Balint discusso da Lacan, *On transference of emotions* (1933). Nella trattazione di Balint il simbolo ha una connessione intima con le emozioni, di cui è considerato forma espressiva. Questa corrispondenza tra simbolo ed emozione è ciò che Lacan intende porre in discussione, tornando sull'argomento precedentemente toccato del rapporto tra parola e cosa:

È la parola a instaurare la menzogna nella realtà. Ed è precisamente perché introduce quello che non è che può introdurre anche quello che è. Niente è o non è prima della parola. Indubbiamente tutto è già lì, ma solo con la parola esistono cose che sono – che sono vere o false, cioè che sono – e cose che non sono. Non c'è né vero né falso prima della parola. Con essa si introduce la verità, e così pure la menzogna e altri registri ancora [...]. Simmetricamente si scava nel reale il buco, la falla beante dell'essere in quanto tale. La nozione di essere, dal momento in cui cerchiamo di coglierla, si dimostra altrettanto inafferrabile della parola. La parola introduce la cavità dell'essere nella tessitura del reale, l'uno e l'altra si sostengono e si bilanciano, sono esattamente correlativi (Lacan, 1953-1954, p. 268).

Naturalmente, ammette Lacan, «tutto è già lì»: colori, rumori, movimenti non sono originati dalla parola. Non ci troviamo alle prese con una versione, seppur raffinata, di idealismo linguistico, per cui è la parola creatrice a porre la realtà. Il punto, piuttosto, è che la massa preesistente al linguaggio è informe e disorganizzata, non ancora strutturata in base alle coordinate offerte dall'uso delle parole, e dunque *non è*, se con “essere” intendiamo l'essere linguisticamente organizzato con il quale abbiamo a che fare nella nostra comune esperienza col mondo. Siamo abituati a pensare a un essere che preceda il linguaggio ma, ingenuamente, lo concepiamo talvolta come un catalogo di oggetti e fatti che già recherebbe in sé i segni di un'organizzazione che invece solo il linguaggio potrà istituire. In questo senso «niente è o non è prima della parola»: è il linguaggio a istituire quelle linee di forza in base alle quali possiamo pronunciarci sul vero e sul falso. Se dunque concepiamo l'essere come “essere qualcosa” (un oggetto, un animale, una pianta, un umano, un evento...) e come “essere vero” (corrispondenza tra fatto ed proposizione), si comprende bene come «la parola introduce la cavità dell'essere nella tessitura del reale»: in un mondo caotico e compatto, denso e non ancora ripartito secondo le nostre categorie ontologiche - che sono in ultima analisi categorie linguistiche - solamente il linguaggio può operare ritagli, distinguere, dividere, introdurre un essere che non è la pienezza del paradiso perduto ma la cavità di ciò che non è parola, e che la parola fronteggia.

È a partire da questa prospettiva sul linguaggio che Lacan giunge a evocare il tema dell'ineffabilità, ovvero dei limiti cui giunge la parola proprio in virtù del suo esercizio, e a indicare un “aldilà” che già ci mette sulle tracce del rapporto tra psicoanalisi e mistica.

La parola non si dispiega su un solo piano. La parola ha sempre, per definizione, i suoi sottofondi ambigui, che arrivano fino al momento dell'ineffabile, dove essa non può più dirsi, fondarsi in quanto parola. Ma questo aldilà non è quello che la psicologia cerca nel soggetto e trova in non so quale sua mimica, nei suoi crampi, nelle sue agitazioni, in tutti i correlati emozionali della parola. Il cosiddetto aldilà psicologico sta infatti dall'altra parte, è un aldiquà. L'aldilà di cui si tratta è sempre nella dimensione stessa della parola (*ivi*, p. 270).

L'ineffabilità evocata da Lacan scaturisce dalla parola e anzi proviene da una sua costitutiva incapacità di autofondazione. Nella misura in cui parliamo, ciò che diciamo non si fonda su un pieno: ricordiamo il rifiuto nei confronti del luogo comune che vorrebbe la parola come mero sostituto di una *res* preesistente ma surrettiziamente concepita secondo un paradigma linguistico.³

È invece il linguaggio stesso a scavare l'essere nel reale. L'aldilà del linguaggio non può dunque essere ricercato in maniera regressiva nelle manifestazioni psicosomatiche inarticolate che precedono l'avvento della parola («mimica», «crampi» e «agitazioni» emozionali). L'aldilà del linguaggio si collocherà

³ Come ha mostrato Roberto Esposito il termine latino *res* è «accostabile al verbo greco *eiro* - che significa “parlare di qualcosa”, “trattare di una certa questione” -, indica ciò che riguarda gli uomini, un caso, o una causa, che li concerne. Da qui l'italiano “cosa” e il francese “chose”. Ma anche, in un senso affine, il lemma altotedesco *Ding*, o *thing*, che allude a una riunione per discutere di un tema controverso, l'assemblea in cui si giudica di qualcosa» (Esposito, 2014, p. 39). La cosa, in quanto tale, è sempre ciò che è *in causa*, una cosa parlata; di contro, si parla sempre di una cosa - intesa non come oggetto fisico ma come ciò che è in gioco nel discorso.

allora «nella dimensione stessa della parola», di cui rappresenta l'irrepresentabile centro di gravità. Nessuna via di ritorno ma piuttosto una via d'uscita, un esito inscritto nello stesso funzionamento del linguaggio.

3. La caduta della contingenza

Ben si comprende come qui Lacan enfatizzi il «registro simbolico dell'analisi» (*ibidem*) contro l'interpretazione a suo dire troppo psicologista di Balint, che appunto esamina il transfert secondo un approccio emotivo trascurando la dimensione propriamente simbolica del rapporto che si instaura nella clinica. Così come la parola “elefante” non sostituisce nulla che sia già formato e definito prima che il linguaggio istituisca il suo senso, così il transfert non è una «ectopia della situazione infantile» (*ibidem*) ma è un evento nuovo che si produce proprio all'interno di una relazione linguistica, ritmata da parola e silenzio, modellata da ascolto e discorso. Pur rifiutando la teorizzazione di Balint, ma riconoscendone al contempo il talento clinico, Lacan prende in prestito dallo psicoanalista ungherese una citazione dal *Pellegrino cherubico* di Johannes Scheffler:

Costui, che all'inizio del secolo XVII fece degli studi medici assai spinti - la cosa aveva probabilmente più senso a quell'epoca che non ai nostri giorni -, ha scritto sotto il nome di Angelus Silesius un certo numero di distici estremamente sorprendenti. Mistici? Forse non è il termine più esatto. Parlano della deità e dei suoi rapporti con la creatività che pertiene per essenza alla parola umana, e che va tanto lontano quanto la

parola, fino al punto in cui finisce per tacere (Lacan, 1953-1954, p. 271).

Solamente la parola può tacere, e in questo senso la poesia di Angelus Silesius viene assunta non tanto nel suo significato mistico-religioso quanto per il suo valore speculativo inerente a una riflessione sulla facoltà di linguaggio e sulla creatività peculiare della parola. Sulla qualifica di “mistico” in riferimento a Silesius, Lacan è esitante, proprio a motivo del possibile equivoco in cui incorre Balint, vale a dire l'errore di interpretare in maniera regressiva l'esperienza suggerita dal poeta, che indica non un percorso a ritroso ma una «realizzazione del soggetto» (*ibidem*) frutto di un pieno dispiegamento del parlare, fino al suo esaurimento nel tacere. Il ricorso alla poesia di Silesius diviene allora per Lacan un modo di alludere al termine dell'analisi, espresso da Freud nella nota massima *là dove era l'Es, deve essere l'io*. Ma anche in questo caso il fraintendimento e l'inversione tra aldiquà e aldilà è in agguato.

No, a essere costitutivo è l'atto della parola. Il progresso di un'analisi non risulta dall'ingrandimento del campo dell'ego, non è la riconquista da parte dell'ego della sua frangia sconosciuta, è un vero capovolgimento, uno spostamento, come un minuetto eseguito tra l'ego e l'*id* (Lacan, 1953-1954, p. 272).

La massima freudiana va facilmente incontro all'equivoco secondo cui l'io dovrebbe colonizzare lo spazio che prima era occupato dall'Es. Non così secondo la lettura offerta da Lacan: il rapporto tra Es ed io non va verso una sostituzione o un'occupazione di spazi - una sorta di *Risiko* della psiche - ma, giungendo al termine dell'analisi, implica un passo di danza, un

movimento di dislocazione. Immagine di questo passaggio è quanto dice Angelus Silesius nel trentesimo distico del secondo libro del *Pellegrino Cherubico*, qui citato da Lacan:

*Mensch, werde wesentlich! Denn wenn die Welt vergeht,
So fällt der Zufall weg, das Wesen, das besteht.*

Uomo, fatti essenziale! Ché quando il mondo passa,
Passa anche l'accidente, ma l'essenza rimane
(Silesius, 1675, p. 166).

Commentando il distico, Lacan osserva:

Proprio di questo si tratta al termine dell'analisi, di un crepuscolo, di un declino immaginario del mondo e di un'esperienza al limite della depersonalizzazione. *È allora che il contingente cade* - l'accidentale, il traumatismo, gli intoppi della storia - *e l'essere viene a costituirsi* (Lacan, 1953-1954, p. 272).

L'esito dell'analisi non coincide con un ampliamento della sfera d'influenza dell'io ma piuttosto con il suo contrario: «un'esperienza al limite della depersonalizzazione» in cui è proprio l'epifenomeno della soggettività, nei suoi aspetti contingenti e inessenziali, a cadere per lasciare spazio all'essere. «L'essere viene a costituirsi», sostiene Lacan, quando lasciamo andare ciò che invece siamo soliti considerare il nucleo più autentico di noi stessi: nome, biografia, traumi. La ricostruzione della propria storia non è il frutto dell'analisi ma il suo terreno di coltura. L'esito del processo analitico, infatti, non porta a una maggiore consapevolezza del contingente - nel senso di un'auto-appropriazione da parte del soggetto - ma, appunto, a un abbandono che permetta al contingente di “cadere”.

Non è inutile sottolineare un aspetto lessicale che, ben al di là di una coincidenza linguistica, offre un punto di riferimento sostanziale per l'interpretazione del passo di Silesio. Il distico citato da Lacan si intitola *Zufall und Wesen*, dove il primo termine indica l'*accidentale*. Tanto nel tedesco *Zufall* quanto nell'etimo latino dell'italiano *accidentale* è incastonata la caduta, il cadere. Accidentale è tutto ciò che *accade*.⁴ L'eco di questa connessione d'idee testimoniata dall'etimologia è percepibile ancora oggi in alcuni modi di dire, come “cadere a proposito” o, di una ricorrenza “cadere di lunedì”, e simili.

Ora, dire come fa Lacan che l'analisi termina quando «il contingente cade [...] e l'essere viene a costituirsi» significa che al termine del processo che avviene nella stanza d'analisi si giunge a riconoscere, tautologicamente, il cadere di ciò che, per sua natura, cade; ciò che rimane è l'essenza, nel senso dell'essere di ciò che è.

⁴ Se è nel cadere dell'accidentale il nucleo pulsante dell'esperienza mistica e, *mutatis mutandis*, del fine analisi, non è sbagliato annoverare il *Tractatus logico-philosophicus* (1922) di Wittgenstein tra i testi della mistica del Novecento. Con una specificazione: non è tanto la proposizione conclusiva - «Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere» (Wittgenstein, 1922, p. 175 [proposizione 7]) a determinare il misticismo dell'opera, che invece fin dall'inizio si colloca nel movimento di caduta dell'accidentale: «Il mondo è tutto ciò che accade» [*Die Welt ist alles, was der Fall ist*] (*ivi*, p. 7 [proposizione 1]). “Tutto ciò che accade”, colto nella sua totalità, non è più accidentale ma necessario. Vedere la contingenza sotto l'aspetto della necessità è proprio dello sguardo mistico.

4. Come stella e sole

Non è possibile trascurare le risonanze teologiche del termine “essenza”, *Wesen*, che ben si colloca all’interno del contesto in cui Silesius pone il distico glossato da Lacan. Si veda a tal proposito il distico immediatamente successivo, intitolato *Gaudio divino*:

Chi Dio vuol godere e con lui farsi uno
Come stella del mattino stia accanto al suo sole
(Silesius, 1675, p. 166).

La prossimità dell’anima con Dio, così come la vicinanza tra la stella del mattino e il sole, fa sì che i due termini della relazione vengano a fondersi in unità. La coincidenza delle due fonti di luce porta l’astro a brillare non più solo di luce propria ma della luce che le proviene dal sole, luce nella quale è confluita. In Silesius però la coincidenza non è interpretata in senso unidirezionale come assorbimento e scomparsa dell’anima in Dio; essa, infatti, non viene ricompresa e come disciolta nella luce divina ma piuttosto le due fonti di luce giungono a una indiscernibilità dagli esiti potenzialmente vertiginosi, in una piena consonanza con la tradizione mistica rappresentata da Taulero.⁵

⁵ In realtà l’immagine dell’indiscernibilità tra luce dell’astro (l’anima) e luce del sole (l’Uno) si trova già in Plotino (*Enneadi*, VI, 9) e con i medesimi esiti: «Per quanto è lecito a un uomo, lassù si può vedere se stessi e l’Uno: se stessi nello splendore e nella pienezza di una luce intellettuale, o, meglio ancora, se stessi ridotti a pura luce, leggera, soave, come uno che si è trasformato in Dio, o addirittura è Dio» (Plotino, ed. 2008, p. 1071).

L'anima letteralmente si identifica con Dio, diventa Dio, come si legge in alcuni distici particolarmente arditi (I, 6; 8; 11; 13):

Devi essere ciò che è Dio

Per trovar mio fine ultimo e mio primo principio

Devo cercare a fondo me in Dio e Dio in me

Diventando quel ch'egli è: luce nella luce,

Un Verbo nel Verbo, un Dio in Dio.

[...]

Dio non vive senza di me

So che senza di me, Dio non può un istante vivere:

Se io divento nulla, deve di necessità morire

Dio è in me ed io in lui

Dio è il fuoco in me ed io in lui la luce:

Non siamo l'un con l'altro profondamente uniti?

[...]

L'uomo è eternità

Eternità son io stesso, quando abbandono il tempo

E me in Dio e Dio in me raccolgo.

(Silesius, 1675, pp. 107-109).

Diventare “essenziale” significa in questo contesto coincidere con l'essere, confondersi con esso e svanire in quanto persona, guadagnando però le prerogative della divinità. Ciò che si perde in questo processo è appunto il confine della propria personalità, colto nel distico di Silesius commentato da Lacan come ciò che, accidentale, è per sua natura destinato a cadere. Lasciar cadere il contingente, assecondarne la caduta, affinché rimanga l'essenziale o, secondo la parafrasi lacaniana, affinché l'essere venga a costituirsi. Ciò che cade, cade; ciò che è, è: l'unione con la divinità risolve i conflitti e appiana i dislivelli ontologici. La semplicità che ne consegue, pur potendo apparire come una

banalità, non è però un ritorno a uno stadio originario, a una simbiosi primordiale: dacché l'anima è, non è mai stata una con il suo Dio. L'unità guadagnata è, per Silesius, eternità concepita come abbandono del tempo: per questo motivo non si tratta di una riunificazione, né di un orizzonte posto nel futuro. Semplicemente, l'unione tra l'anima e Dio si gioca fuori dalle coordinate temporali, sollevandosi in una eternità che non è né prima né dopo.

5. Una via d'uscita?

Torniamo ora alla riflessione di Lacan rispetto alla teorizzazione di Balint e, contro lo stesso Balint, alla preminenza che occorre assegnare al registro simbolico nella stanza d'analisi. «Per *essere del soggetto* non intendiamo le sue proprietà psicologiche, ma ciò che si scava nell'esperienza della parola, in cui l'esperienza analitica consiste», aveva osservato Lacan (1953-1954, p. 270). La deviazione attraverso il commento ai versi di Angelus Silesius pone l'accento sulla distinzione tra accidentale ed essenziale, ovvero tra ciò che è destinato a cadere e ciò che invece ha una diversa consistenza ontologica. Tale consistenza, tuttavia, è interpretata da Lacan in opposizione a quanto suggerito da Balint, da cui pure riprende il distico citato: ciò che vi è di essenziale non è alle spalle del linguaggio, nello scavo psicologico, emotivo o percettivo del soggetto, ma riluce soltanto al termine dell'analisi, dopo che si è lasciato cadere tutto il rumore linguistico che costituisce «l'accidentale, il traumatismo, gli strappi della storia» (*ivi*, p. 272). Questi ultimi non giungono mai a costituire un "elefante" psicologico, vale a dire non sono il correlato massiccio e sostanziale che il linguaggio è incaricato di

esprimere tardivamente, ma - proprio come nel caso dell'elefante citato da Lacan in precedenza - non esistono, in quanto tali, prima che la parola li ritagli sullo sfondo confuso dell'esperienza.⁶

Si comprende ora perché Lacan dica che «il cosiddetto aldilà psicologico sta infatti dall'altra parte, è un aldiquà» (Lacan, 1953-1954, p. 270): l'essenza - per utilizzare il termine adoperato da Silesius - non è rintracciabile in un presunto ambito prelinguistico ma è da guadagnare al termine di un processo, come via d'uscita dalla rete del linguaggio, le cui maglie organizzano quella che - con Saussure - abbiamo inteso come una massa amorfa non ancora organizzata.

Se l'aldilà psicologico è in realtà un aldiquà, è possibile però domandarsi in che senso si dia un genuino aldilà del linguaggio che rappresenti non un regresso al prelinguistico ma una via d'uscita. Posta l'intrascendibilità del linguaggio, in ossequio alla massima lacaniana per cui *non vi è metalinguaggio* (ovvero *non c'è Altro dell'Altro*), in che senso è possibile uscire dalla rete delle parole? Una prospettiva possibile ci viene da un particolare uso del linguaggio, ben rappresentato dallo stesso Angelus Silesius.

Non è un caso se Lacan, tematizzando il rapporto tra parola e *res*, cita i versi del poeta che trattano «della deità e dei suoi rapporti con la creatività, che appartiene per essenza alla natura

⁶ Lo stesso si può dire, per altri versi, del rapporto tra presunta traccia mnestica e ricordo: come ha osservato Felice Cimatti, «è la misura che istituisce ciò che viene misurato, è il memorizzare che istituisce il ricordo in quanto ricordo» (Cimatti, 2020, p. 100). Ne segue che la temporalità della memoria è concepibile solamente come *après-coup*: il trauma non precede l'evento - eventualmente raccontato in analisi - che lo riattiva, ma questo secondo evento istituisce l'altro nel suo carattere primario di trauma.

umana» (*ivi*, p. 271). La poesia opera, infatti, al livello del linguaggio quella raffinazione che consente la caduta dell'accidentale cui si riferiscono, sul piano mistico, i distici citati. L'inessenziale, che il linguaggio poetico si scrolla di dosso, è proprio quella presunzione referenziale che vorrebbe ridurre la parola a segnaposto di un oggetto preesistente: elaborando ulteriormente l'esempio di Lacan, la poesia recide il termine *elefante* dal suo riferimento per porlo in una catena di significanti in cui si fa valere la materialità della lingua.

Il filosofo contemporaneo che ha pensato in maniera più radicale la funzione poetica come liberazione del linguaggio dal vincolo referenziale - e dall'errore prospettico legato alla scissione tra parola e cosa - è probabilmente Giorgio Agamben, il quale ha convogliato queste tematiche verso una filosofia della voce:

Libertà è possibile per l'uomo parlante solo se egli potesse venire in chiaro del linguaggio e, afferrandone l'origine, trovare una parola che fosse veramente e interamente sua, cioè umana. Una parola, cioè, che fosse la sua voce, così come il canto è la voce degli uccelli, il frinito è la voce della cicala e il raglio è la voce dell'asino (Agamben, 1980, p. 90).

Così intesa, la parola poetica si presenta infine come voce veramente umana, che non implica un abbandono del linguaggio ma un suo uso alternativo, non più costretto entro le maglie e le dicotomie del pensiero verbale.

La voce non è qui l'oggetto di un sapere, il fine di una ricerca puramente teorica. È, piuttosto una via d'uscita dalle aporie in cui resta impigliata la nostra concezione del linguaggio, sempre già scissa fra lingua e parola, nomi e discorso, semiotici e semantico (Agamben, 2023, p. 64).

In analogia con la poesia, la parola analitica costituisce una singolare esperienza del linguaggio, in cui esso non viene abbandonato ma *percepito* in maniera differente, nella sua materialità, e in questo modo indirizzato verso un orizzonte ampio, non più limitato dalle scissioni che esso stesso ha istituito. L'elefante e il poeta assurgono così a figure di due usi linguistici alternativi e a due concezioni opposte dell'aldilà del linguaggio: da un lato la pretesa di una massiccia e ingombrante cosalità prelinguistica, che il linguaggio si incaricherebbe di esprimere solo a posteriori, e dall'altro la consapevolezza del carattere costitutivo della parola; nel primo caso, il tentativo disperato di risalire all'originaria esperienza immediata del mondo e nel secondo caso la consapevolezza che non vi è altra via d'uscita dal linguaggio se non il suo "divenire essenziale", che implica l'abbandono delle dicotomie - accidentali ma costrittive - con cui le parole ci tengono prigionieri.

Bibliografia

- Agamben, G. (1980), *Vocazione e voce*, in Id. (2005), pp. 77-90.
Id. (2005), *La potenza del pensiero*, Neri Pozza, Vicenza.
Agamben, G. (2023), *La voce umana*, Quodlibet, Macerata.
Cimatti, F. (2020), *La fabbrica del ricordo*, il Mulino, Bologna
Id. (2023), *La vita dei segni. Il linguaggio e i corpi nella filosofia francese del '900*, il Nuovo Melangolo, Genova.
Esposito, R. (2014), *Le persone e le cose*, Einaudi, Torino.
Lacan, J. (1953-1954), *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud*, tr. it., Einaudi, Torino 2014.

- Id. (1972-1973), *Il seminario. Libro XX. Ancora*, tr. it., Einaudi, Torino 2011.
- Oliva, S. (2021), *Il Mistico. Sentimento del mondo e limiti del linguaggio*, Mimesis, Milano-Udine.
- Plotino (ed. 2008), *Enneadi*, tr. it., Mondadori, Milano.
- Schürmann, R. (1972), *Maître Eckhart ou la joie errante*, Éditions Planète, Paris.
- Silesius, A. (1675), *Il pellegrino cherubico*, tr. it., Edizione Paoline, Cinisello Balsamo 1992.
- Wittgenstein, L. (1922), *Tractatus logico-philosophicus*, tr. it., Einaudi, Torino 1989.

Abstract

The Elephant and the Poet. Lacan Reader of Angelus Silesius

In his teaching, Lacan quoted and commented on mystical literature on several occasions. In this article I examine the way in which Lacan comments on certain verses from Angelus Silesius in *Seminar I*. Lacan's theoretical aim is to challenge the naive notion that language refers to pre-linguistic realities that are already perfectly formed, and consequently the idea that the symbolic expresses a posteriori an already formed emotional and psychological world. In his commentary on Angelus Silesius, Lacan instead proposes a reflection on what it means to 'become essential' in relation to the end of analysis. Finally, I will compare this idea of 'beyond language' with poetry, understood, following Agamben, as a use of language in which the dichotomies established by language itself are deactivated.

Keywords: Jacques Lacan; Angelus Silesius; Mysticism; End of Analysis; Poetry.