



L'inconscio

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

19

inconsci

ISSN 2499-8729

Lucilla Albano / Claudio D'Aurizio / Yuri Di Liberto / Mariarita Dramisino / Romilda D'Urso / Tommaso Mapelli / Romina Martinelli / Fabrizio Palombi / Fabio Domenico Palumbo / Marica Tallarico /



UNIVERSITÀ
DELLA CALABRIA

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 19 - Inconsci
Giugno 2025

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. 19 - Inconsci

Giugno 2025

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, Luca Parisoli, 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, Lorenzo Rocca, Arianna Salatino, Andrea Saputo

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

Indice

Inconsci

- Edipo re di Pier Paolo Pasolini: tra mito e autobiografia*
Lucilla Albano.....p. 9
- Lacan e il quadrato del Menone. Annotazioni filosofiche*
Mariarita Dramisino.....p. 47
- Lacan e Lévinas. Note per la costruzione di un dialogo*
Romilda D'Urso.....p. 61
- L'oggettività come condizione di possibilità per la
"guarigione" in psicoanalisi*
Tommaso Mapelli.....p. 83
- I dettagli luminosi di Salomon Resnik*
Fabrizio Palombi.....p. 100
- Sogni dal sottomondo: passioni "folli" ed eclissi dell'io*
Fabio Domenico Palumbo.....p. 113
- Il genere tra linguaggio e performatività: Judith Butler in
dialogo critico con Jacques Lacan*
Marica Tallarico.....p. 123

Note critiche

*L'inconscio e l'altro nel tempo della guerra. A partire da
Tempi di guerra. Un altro ascolto di Gabriella Ripa di
Meana*

Lucilla Albano.....p. 149

*Di che cosa parliamo quando parliamo di sistema. Alcune
riflessioni a partire da Mantenere insieme di Emilia Marra*

Claudio D'Aurizio.....p. 158

*Vibrazioni diagrammatiche tra identità e differenza. Note
su Strano anello. Metamorfosi e polisemia di un diagramma
di Jean-Pierre Desclés e Francesco La Mantia*

Yuri Di Liberto.....p. 171

*La condizione umana, tra onnipotenza e auto-distruzione,
nell'era post-atomica. Riflessioni a partire da L'uomo sul
ponte di Günther Anders*

Romina Martinelli.....p. 185

Notizie biobibliografiche sugli autori.....p. 197

19

Inconsci

***Edipo re* di Pier Paolo Pasolini: tra mito e autobiografia**

Lucilla Albano

Con nel cuore il filo di una vita (mia) che non
interessa più.¹

Pier Paolo Pasolini

Nel sottolineare quanto il mito di Edipo sia fondatore e ispiratore nella nascita e nello sviluppo della psicoanalisi e che quindi non può non avere una dimensione centrale per la rivista, vorrei mettere in luce, sulla scia di tanti altri studiosi, che i miti possono essere interpretati come architrave del nostro inconscio: un inconscio “narrativizzato”, reso esplicito e accessibile.

Come mai queste storie incredibilmente antiche, appartenenti a un tempo senza tempo, tanto misteriose quanto intramontabili, continuano perennemente ad interrogarci? Scrive Mircea Eliade, autore molto studiato e citato da Pasolini: «È per questa ragione che l'inconscio presenta la struttura di una mitologia privata. Si può andare anche oltre e affermare non solamente che l'inconscio è “mitologico”, ma anche che alcuni dei suoi contenuti sono caricati di valori cosmici» (Eliade, 1963, p. 90).

¹ Sono le ultime parole scritte da Pasolini in una dedica a Tom Johannesson, suo traduttore, al romanzo *Una vita violenta* (1959), due giorni prima di venire ucciso.

«La tragedia è alla radice della nostra esperienza, come testimonia la parola chiave, la parola fulcro, catarsi», dice Lacan (1959-1960, p. 310), citando *Edipo re* e *Antigone*. E alla psicoanalisi il mito «ha dato tanta materia per pensare» (Lacan, 1962-1963, p. 39), rileva ancora lui, tanto che, nel seminario *II transfert* richiama l'attenzione «sulla funzione del mito nell'analisi», sul suo «peso» e sulla sua necessità nel mostrare «la funzione delle strutture mitiche nel determinismo dei sintomi» (Lacan, 1960-1961, pp. 347-348). Sappiamo inoltre quanto il mito sia importante nel lavoro di Jung (molto letto da Pasolini nei suoi ultimi anni) e cito a questo proposito una riflessione di Emanuele Trevi in *La casa del mago* (2023), dedicato al padre, Mario, grande psicoanalista junghiano.

Negli anni in cui si prepara a scrivere *Simboli della trasformazione* Jung è ossessionato dallo studio della mitologia. Le letture e la pratica di medico lo hanno sempre più convinto che la mitologia e la schizofrenia sono manifestazioni simmetriche. Si potrebbe dire che da un pensiero in continua ebollizione, e per molti aspetti poco chiaro per lo stesso Jung, emerge un'idea: ciò che per l'umanità è l'immenso sedimento sotterraneo della mitologia, nel singolo individuo si manifesta come patologia (Trevi, 2023, p. 125).

In modo conforme al sorprendente quadro di Max Ernst intitolato *Oedipus Rex* (1922) - dipinto in pieno periodo surrealista e debitore della metafisica di De Chirico - che introduce, secondo alcuni critici, la tematica della quarta dimensione (cfr. Mazzotta, 2023, p. 17), anche il film di Pasolini, *Edipo re* (1967), ci induce verso la lettura di una quarta dimensione da più punti di vista e necessita di coordinate

ulteriori rispetto a quelle canoniche attinenti, come in questo caso, ai rapporti tra il mito, la tragedia greca e la reinvenzione cinematografica. Affrontando delle coordinate riguardanti da una parte il mito e dall'altra l'inconscio e quindi la psicoanalisi, esorta ad approfondire questioni forse non ancora considerate rispetto a un'analisi del film di Pasolini.

Prima di tutto l'intreccio tra mito, inconscio e cinema riguarda il fatto che Pasolini, nel prologo del film, si identifica con l'Edipo del mito e della psicoanalisi attraverso la rivisitazione della sua primissima infanzia e, alla fine, con l'Edipo poeta contemporaneo, cieco e mendico evocante l'*Edipo a Colono* nell'ultimo episodio di quest'opera. Inoltre, all'interno del film, quando mette in scena la tragedia vera e propria di Sofocle, Pasolini (che lo interpreta) si identifica con il Gran Sacerdote, poiché appare per primo, introducendo la tragedia greca: l'autore del film, come ha dichiarato lo stesso Pasolini, che si identifica con l'autore della tragedia.

È una quarta dimensione inoltre perché evoca contemporaneamente molto altro, e quindi sarebbe più appropriato, riprendendo un termine caro a Pasolini, parlare di *contaminazione* - «Il segno sotto cui io lavoro è sempre la contaminazione» (Pasolini, 1964a, p. 2871)² - in cui interessi, passioni profonde, conflitti e scelte in parte inconscie, oltre che saperi e competenze (come la sua conoscenza del greco antico che gli permette di tradurre direttamente la tragedia di Sofocle), giocano ciascuno un ruolo all'interno del film: autoanalisi, autobiografia, mito, inconscio, psicoanalisi, antropologia,

² Inoltre, è da rilevare che nella traduzione della tragedia sofoclea *contaminazione* è un termine molto usato, anche se in un'accezione diversa (infezione, contagio).

etnografia, musica, pittura, e infine il cinema che, quanto a contaminazioni domina su tutte le altre arti, incarnandone il paradigma principale. Questione riassunta da André Bazin sotto la dizione di “cinema impuro”, dove l’amore per l’immagine, i movimenti di macchina, i procedimenti stilistici, in primis il montaggio, trovano qui, in questo film, un loro compimento, mostrando al mondo un Pasolini cineasta maturo, in grado di compiere i più appropriati gesti di regia, alla stessa stregua di altri grandi registi. Lo asserisce lui stesso: «Nella fattispecie ho curato le inquadrature in modo molto più cinematografico del solito (non so se sono riuscite belle o brutte, ma il tentativo era di farle belle, di fare delle “belle inquadrature”）」 (Pasolini, 1967a, p. 1056). E ancora: «Considero *Edipo* come il più cinematografico dei miei film» (Pasolini, 1967c, p. 2925).

L’indubbio marchio di un’autorialità forte e irripetibile e la “maestria” registica, del tutto particolare e insolita, imprimono un tono profetico-poetico inarrivabile. Il tipo di riprese, di inquadrature e di movimenti di macchina, la sapienza estetica di derivazione pittorica, appartengono solo a lui e, nel caso, a questo film. Altri registi certo, raccontano meglio, girano meglio, fanno recitare meglio i loro attori (famosa l’idiosincrasia di Pasolini per il recitare bene), ma l’identità espressiva e stilistica di Pasolini è unica, come sono unici i suoi versi. Nell’avvicinarsi al cinema si impone, da parte del poeta-scrittore, la chiara necessità di lasciare un’impronta propria, che va al di là del girare o del raccontare meglio. Riprendendo una testimonianza dell’allora ventenne Bernardo Bertolucci – suo aiuto-regista in *Accattone* (1961), primo film di Pasolini –, non è solo che i carrelli dell’autore-poeta gli davano l’impressione di trovarsi di fronte alla prima carrellata della storia del cinema, ma anche che il desiderio di Pasolini, nell’appropriarsi della tecnica

cinematografica, fosse di piegarla indissolubilmente al suo stile, al suo modo sacrale di guardare la realtà, una riproduzione della realtà che voleva più autentica possibile.

C'è un azzardo in questo *Edipo re*: compenetrarsi nel mito e nella sua interpretazione psicoanalitica rimanendo liberamente, in tutto e per tutto, il grande autore, artista e poeta che è stato durante tutta la sua vita. Chiarisce Pasolini:

Da una parte, sono immerso in questo mito fino al collo [...], dall'altra ho voluto avere un atteggiamento estremamente distaccato di fronte ad esso. Mi sono imposto (anzi no, è stato naturale) di considerare il mito con la massima obiettività. Parlavo di distacco umoristico. Potrei anche parlare di un certo estetismo dell'immagine. È da questa apparente contraddizione che deriva, credo, la particolarità del film: un miscuglio inestricabile di abbandono totale alla forza del mito e nello stesso tempo una grande resistenza contro di esso (Pasolini, 1967c, p. 2925).

Che alla forza del mito Pasolini credesse fermamente è riproposto in gran parte della sua opera – come nel successivo *Medea* (1970) – e ribadito nelle interviste. Alla domanda del critico francese Jean Dufлот sulla sua preferenza al ritorno ai miti rispetto a ogni forma di realismo, Pasolini risponde: «è realista solo chi crede nel mito, e viceversa. Il “mitico” non è altro che l'altra faccia del realismo» (Pasolini, 1982, p. 66). Di pari passo, nella lunga intervista con Jon Halliday, il nostro autore continua a chiarire il suo pensiero, rispondendo alle domande del critico inglese:

Volevo fare il film liberamente. Quando lo realizzai avevo in mente due obiettivi: primo presentare una sorta di autobiografia,

completamente metaforica e quindi mitizzata; secondo, affrontare sia il problema della psicanalisi sia quello del mito. Ma anziché proiettare il mito sulla psicanalisi ho riproiettato la psicanalisi sul mito. Fu questa l'operazione fondamentale in *Edipo*. Ma mi mantenni molto libero, dando retta solo ai miei impulsi e alle mie aspirazioni. Non mi negai una sola libertà [...] misi in *Edipo* cose che non erano in Sofocle, ma che non credo siano al di fuori della psicanalisi, perché questa parla del Super-Io rappresentato dal padre che opprime il figlio. In un certo senso, mi limitai ad applicare concetti psicanalitici al mio modo di sentire (Pasolini, 1992, pp. 110-111).

L'autobiografia - la storia di Edipo è la storia di Pasolini - il regista la testimonia in vari scritti e interviste: «Tutti i miei film, tranne *Accattone*, sono autobiografici, nel senso che trattano problemi miei. Ma certo il loro carattere autobiografico è più o meno inconscio e indiretto, mentre in *Edipo* è totale e coscientissimo» (Pasolini, 1967d, p. 26). E ancora:

La differenza profonda tra *Edipo re* e gli altri miei film consiste nel fatto che è autobiografico [...]. In *Edipo re* io racconto la storia del mio complesso di Edipo; il bambino del prologo sono io, suo padre è mio padre, un vecchio ufficiale di fanteria, e la madre, una istituttrice, è mia madre. Racconto la mia vita, mitizzata naturalmente, resa epica dalla leggenda di Edipo (Pasolini, 1991, pp. 159-160).

Inciso sul frontone del tempio di Apollo a Delfi si poteva leggere: *Conosci te stesso* ma Freud teorizza che «*l'Io non è padrone in casa propria*» (Freud, 1916, p. 663). Due affermazioni che sembrano autoannullarsi, ma che invece si compenetrano, perché la verità su se stessi non è a nostra disposizione, sempre

parziale, sempre per frammenti. Non esiste una verità unica e universale: per la psicoanalisi c'è sempre qualcosa che sfugge alla coscienza e alla ragione o che è in parte inaccessibile o non dicibile. Natalia Ginzburg, in un articolo in cui parla della sua analisi con lo psicoanalista junghiano Ernst Bernhard (lo stesso da cui andrà Fellini), confessa: «Avevo sempre la sensazione che l'essenziale era rimasto ancora da dire. Parlai tanto e non giunsi mai a dire l'intera verità su di me» (Ginzburg, 1970, p. 60).

In uno scambio epistolare, il poeta Carlo Betocchi scrive al nostro autore: «e pensi che la verità è una sola, attiva e veemente: per il resto ciascuno di noi è moltitudine che supplica» (Pasolini, 1940-1975a, vol. I, p. 459). In una lettera di tre anni dopo sempre Betocchi lo saluterà in questo modo: «Dio ti benedica come merita la tua buona volontà. Abbi un affettuoso abbraccio dal tuo sempre poco chiaro, perché la verità è un mistero» (*ivi*, p. 697). Il tema della verità è molto presente in tutta l'opera pasoliniana, in modo spesso contraddittorio, equivocabile, “maniacale”, come dice lui stesso: «e mi so incorreggibile nel perseguire la mia mania di verità/(non so se si tratta poi di verità, o di amore per essa; ma che sia una mania questo è certo)» (Pasolini, 1971a, p. 84). In un articolo apparso il 3 giugno 1971 su *Il Giorno*, con il titolo *Pasolini recensisce Pasolini*, a proposito del suo *Trasumanar e organizzar* (1971), scrive:

Pasolini ama la realtà: ma parlando sempre genericamente, si potrebbe forse anche dire che Pasolini non ama - di un amore altrettanto completo e profondo - la verità: perché forse, come egli dice, “l'amore per la verità finisce col distruggere tutto, perché non c'è niente di vero”. Potremmo allora concludere affermando che questo rifiuto a conoscere, a cercare, a volere la verità, una qualsiasi verità [...], questo terrore edipico di venire

a sapere, di ammettere, è ciò che determina la strana e infelice fortuna di questo libro, e probabilmente di tutta l'opera di Pasolini? (Pasolini, 1971b, p. 2580).

Capiremo alla fine quanto questo *terrore edipico* di cercare la verità, abbia a che fare con il suo *Edipo re*.

Nella tragedia di Sofocle c'è una gradualità inesorabile verso la scoperta della verità, la stessa che Freud ha paragonato al lavoro di un'analisi, impegnata a rivelare le cause del disagio psichico, che coincide con una presa di coscienza: cercare di ricostruire una storia passata e rimossa poiché i nostri problemi e conflitti presenti sono in parte determinati da esperienze e traumi del passato. È su questo punto che il monito di Delfi e la frase di Freud, ovvero la psicoanalisi, si possono congiungere. La tragedia greca, in particolare *Edipo re*, vertice del pensiero e dell'arte, possiede una inestinguibile produttività: mette in scena l'impari e impossibile lotta dell'eroe tragico contro il destino.

Attraverso una ricerca implacabile e inesorabile, dove l'appagamento del desiderio è contemporaneamente messo in scena con la sua punizione, l'eroe tragico diventa cosciente di un se stesso che è anche suo nemico, che gli è straniero: «Io parlerò da estraneo a quanto è stato detto, estraneo a quanto è stato fatto» fa dire Sofocle (ed. 2005, p. 63) a Edipo. Quando vedeva - prima di accecarsi davanti all'emergere inequivocabile della verità sulla sua vita, l'uccisione del padre e l'incesto con la madre - in realtà Edipo non vedeva e nel momento in cui non vede più, finalmente vede. Vede il proprio enigma, scopre la separazione da se stesso, riconosce la propria storia "sconosciuta". E si sottomette alla legge.

«C'è una frase misteriosa», commenta Pasolini,

che Edipo dice alla fine e che confesso di non aver capito. Ho tradotto letteralmente dal greco e l'ho lasciata così perché la trovo stupendamente bella e poetica, anche se incomprensibile: "Ora è tutto chiaro, voluto, non imposto, dal destino". L'ho lasciata tale e quale come era nella tragedia di Sofocle; ora se io sapessi spiegare questa frase sarei un filosofo o un filologo, e invece mi presento in questo film come uno che ha avuto una allucinazione, quindi non vorrei dare alcuna spiegazione, vorrei lasciarla sospesa nel suo mistero (Pasolini, 1991, p. 159).

Ci ritorneremo. Senza però omettere una breve analisi del film.

1. La struttura

Il film è suddiviso in quattro parti, o quattro piani della narrazione che trasgrediscono il tempo cronologico, disorientando il pubblico di allora, come nota Pasolini, che racconta:

In realtà, la cosa è estremamente semplice. Il primo episodio presenta un bambino piccolo di oggi, tra padre e madre, cristallizzando quello che viene chiamato "complesso edipico". Egli realizza, a un'età in cui nulla è ancora cosciente, la prima esperienza della gelosia. E suo padre, per punirlo, lo appende per i piedi - compiendo attraverso il "simbolo" del sesso (i piedi) una sorta di castrazione (*ibidem*).

Così è ancora lo stesso Pasolini a descriverne la prima parte:

Una coperta sul prato. Il bambino che tripudia beato al sole. Ha gli occhietti aperti: non ha fame, non ha sonno, sta bene, e si

gode in pace quell'ora... Forse si vedono intorno pezzi di alberi: frassini, saggine e salici, soprattutto salici. Che pendono con le loro foglie lunghe e lagrimose su un terribile nulla, un buio, qualcosa che non è terra... Le foglie dei salici lambiscono l'acqua... Il bambino, tra le risa, passa pacifico, tra tutte le braccia delle ragazze, durante la navigazione della barca: finché giunge tra le braccia di colei che se lo stringe al seno. Sopra la testa lieta e pelata del bambino, una mano slaccia gli automatici di una camicetta chiara, coi volani degli anni trenta, e ne esce un bianco seno. Il bambino comincia a poppare beato. Mentre la barca scivola sull'acqua verde, tra l'argento fitto dei salici. Dopo aver poppato a lungo, felice, il bambino alza gli occhietti lucidi, e per la prima volta lui vede, e noi con lui vediamo. Il volto della madre. Il volto della madre chino sulla creatura: una donna bella come una regina, dagli occhi obliqui e lunghi, tartarici, e pieni di una dolcezza crudele. Il bambino ride: e, insieme alla madre, per la prima volta, vede il mondo intorno a sé... (*ibidem*).

I ricordi dell'infanzia sono «molto sintetici e allo stesso tempo molto ricchi. È la parte più ispirata del film, perché è una “particolare” evocazione della mia infanzia... Sono stato costretto ad essere lirico, come sempre accade con i ricordi. Penso che il prologo sia una delle cose più belle che ho girato» (*ivi*, p. 160). Dopo di che inizia la seconda parte, che è la proiezione del mito di quel fatto psicanalitico, un enorme sogno del mito.

Spiega Pasolini rispetto a questa seconda parte:

Poi c'è la parte fantasmagorica che io definisco allucinatoria e che mi sembra la migliore. È totalmente inventata, poiché non mi sono basato su nulla di conosciuto. Ricreare il mito visto come un sogno, una specie di sogno estetizzante. Poi viene la terza parte, che è l'*Edipo* di Sofocle [...]. E qui ho recitato il ruolo del Gran Sacerdote per due motivi: perché non avevo

trovato la persona adatta, e perché la lunga frase che ho recitato è la prima del testo di Sofocle – comincia così la tragedia [che in realtà inizia con le parole di Edipo] – e mi piaceva, proprio in quanto autore, introdurre io stesso Sofocle nel film. Infine c'è l'ultima parte, la più ideologica. È il momento della sublimazione. Edipo è un poeta decadente, poi un poeta marxista, poi più nulla: qualcuno che sta per morire (*ibidem*).

L'ultima e quarta parte racconta l'esilio di Edipo: è cieco, vestito di stracci e vaga nel centro di Bologna (città dove era nato e dove aveva frequentato il liceo e l'Università), tra il Portico della Morte (dove aveva scoperto per la prima volta su un banchetto di libri i *Casi Clinici* di Freud) e Piazza Santa Maria Maggiore per poi arrivare alla periferia industriale, sotto la guida del giovane Angelo, che prende il posto di Antigone. Alla fine, lo vediamo ritornare sul prato della sua infanzia, dove per la prima volta ha scoperto il volto materno. “La vita finisce dove comincia”, fa dire Pasolini a Edipo. Spiega Pasolini:

Questo è il momento della sublimazione come la chiama Freud. Variante del mito è che Edipo finisce per essere allo stesso punto di Tiresia: egli si è sublimato come fanno il poeta, il profeta, l'uomo di eccezione, in qualche modo. Diventando cieco, attraverso l'autopunizione, e quindi attraverso una certa forma di purificazione, raggiunge la dimensione dell'eroismo, o della poesia (Pasolini, 1982, pp. 1500-1501).

Grazie a queste parole, non si può non scorgere, come dichiara Pasolini stesso, una totale e finale identificazione non solo con *Edipo re* ma anche con *Edipo a Colono*, l'ultima tragedia di Sofocle.

Completando e arricchendo la dimensione mitologica e psicoanalitica Pasolini gira il suo film all'insegna del barbarico, del primitivismo e dell'arcaico, non solo sul piano del profilmico, ma anche nella scelta delle musiche, legate a tradizioni popolari

astoriche e indefinite, che vanno dai canti popolari rumeni, alla musica nordafricana, dalla musica giapponese antica ai canti rivoluzionari russi, a cui spetta il compito di creare una sorta di "coro tragico" in assenza di parole. Unica eccezione classica quella del quartetto di Mozart K465, conosciuto come *Dissonanzen Quartet* [...]: ad esso è attribuito il compito, come leitmotiv, di rimarcare i momenti in cui si manifesta oscuramente la verità (Murri, 1994, p. 91).

È questa impostazione che lo aiuta a inventare il racconto del mito nella seconda parte, quella "fantasmagorica" e "allucinatoria", dove chiarisce di essersi inventato tutto.

E qui arriviamo all'amore e all'interesse del nostro autore, in questi anni Sessanta, verso l'antropologia e l'etnografia: *Edipo re* è «agli antipodi del teatro filmato [...], ancorandolo agli ultimi enclave arcaici del mondo presente» (Gérard, 1981, p. 76). Infatti, la storia del mito, antefatto della tragedia (a proposito del quale Pasolini parla di fantasmagoria e di sogno) e la tragedia di Sofocle (rispettivamente seconda e terza parte) sono girati in Marocco e sono marocchini i volti di tutte le comparse delle due parti centrali del film: i veri poveri del Terzo Mondo per Pasolini.

Il film, quindi, coniuga insieme una dimensione autobiografica, soggettiva, e una dimensione etnografica e antropologica. La prima dimensione riguarda il passato di Pasolini e si proietta nel futuro, rispecchiando quel forte senso di colpa e quella profezia

di punizione che il poeta portava dentro di sé, intessendo i suoi scritti, già a partire dalle prime poesie in friulano, di annunci di morte, della propria morte. La seconda è più legata al suo presente - a partire dalla metà degli anni Sessanta - quella dei viaggi in Medio Oriente, Africa e Asia.

Quando, nell'ultimo episodio dell'*Edipo re*, Pasolini trasforma il protagonista in quello dell'*Edipo a Colono*, cioè un Edipo che sta andando incontro alla morte, questa morte la fa diventare una rinascita, poiché l'ambienta là dove tutto è iniziato, su quel prato dove il lattante Edipo-Pasolini ha scoperto il volto della madre. Autopunizione e purificazione appunto. Ne ripareremo.

2. La riscrittura

Con il testo di Sofocle Pasolini compie una serie di operazioni: sottrae, taglia, modifica, cambia, aggiunge, semplifica, rimonta o sposta, e inventa, sia sul piano dei dialoghi che delle azioni. Ne darò solo alcuni esempi, tra i molti che si potrebbero citare, i più pertinenti rispetto al discorso che qui ci interessa.

Modifica e accentua verso un'interpretazione più soggettiva: se in Sofocle vi è una purezza totale da parte di Edipo, che uccide Laio per legittima difesa, nel film accade perché vede in Laio l'incarnazione di un'autorità oppressiva e di un conflitto generazionale, *aggiungendo* parole che non sono di Sofocle: «io uccisi le guardie e quell'uomo che mi aveva insultato con la sua superbia, con la sua volontà di sopraffarmi, con la sua autorità».

Cambia la rappresentazione della Sfinge, che è un uomo e non una creatura mostruosa dal volto femminile e con ali e coda di serpente, secondo un'iconografia tradizionale. Dice Pasolini:

Freud trionfa invece nell'episodio della Sfinge, l'unico punto radicalmente mutato - insieme a quello della sostituzione di Antigone con Angelo: infatti la Sfinge non propone un indovinello, ma chiede direttamente a Edipo di chiarire da se stesso l'enigma che è in lui, ed Edipo si rifiuta, respingendo la Sfinge nell'abisso da cui è salita - un po' buffa, a dire il vero - e sapendo che respingendola nell'abisso avrebbe potuto impalmare la madre. Un caso quasi audiovisivo di rimozione (Pasolini, 1967a, p. 1057).

Sposta le considerazioni sul sogno da parte di Giocasta in un altro momento, assegnandole anche un'altra valenza: «Chi non ha sognato di fare l'amore con la madre? E vive forse spaventato per questo sogno? No, se non vuole condurre una vita senza inutili angosce!». Se in Sofocle appare in un momento apparentemente positivo, in Pasolini suona come una provocatoria e scandalosa rivendicazione dell'eros incestuoso. A questo proposito scrive Freud:

la maggior parte dei sogni [...] una volta corrette le deformazioni dovute alla censura, si rivelano l'appagamento di desideri e impulsi immorali (egoistici, sadici, perversi, incestuosi). Di questi criminali, proprio come accade nella nostra vita vigile, sono molto più numerosi quelli che si presentano mascherati che non quelli che si fanno innanzi a viso scoperto. Un franco sogno di rapporti sessuali con la propria madre, come quello cui allude Giocasta nell'*Edipo re*, è cosa rara rispetto ai numerosissimi sogni che la psicoanalisi deve poi interpretare nello stesso senso (Freud, 1925, p. 158).

La figura di Giocasta, così importante per Pasolini, è interpretata da Silvana Mangano (che interpreta anche la madre del prologo)

e non poteva esserci attrice più adatta: di età matura, bellissima e un po' misteriosa, come dice Pasolini stesso: «La Mangano vive nel tempo. Inconscia della propria bellezza, quasi sprezzante della propria bellezza» (Pasolini, 1991, p. 162). E aggiunge: «Scrivendo da *pasticheur* la sceneggiatura, ho distribuito Giocasta nel tempo, anche se esso è un personaggio senza tempo: solo sensualità e volontà di non sapere» (*ibidem*).

Nella riscrittura pasoliniana di Sofocle si tende a presentare Edipo e Giocasta immersi nella rimozione di una realtà incestuosa sempre più chiara, oggetto di un piacere tanto terribile quanto autentico. Viene dato molto risalto all'incesto e rappresentato in scene in cui è messa in primo piano l'irruenza maschile (allo stesso modo che nel prologo): «ho aggiunto cose che in Sofocle non c'erano, ma che non credo siano al di fuori della psicanalisi, come ad esempio l'esclamazione "Madre!" detta da Edipo prima dell'amplesso, che rende inequivocabile la piena coscienza dell'incesto» (Pasolini, 1991, p. 161).³

Ma forse la più grande differenza narrativa con la tragedia di Sofocle è che l'antefatto mitico di Pasolini racconta già allo spettatore quello che è avvenuto nella vita di Edipo e quindi la gradualità inesorabile della scoperta della verità è meno sentita, depotenziando la suspense della tragedia. Non c'è il ritmo lucido e implacabile dell'inchiesta-indagine a ritroso presente in Sofocle, in cui Edipo indossa, si potrebbe dire, il ruolo di un "detective" che scopre alla fine di essere lui l'assassino che sta

³ L'esclamazione "Madre!", insieme alle parole della Sfinge che chiede a Edipo di chiarire l'enigma che è in lui, mi sembrano due perfetti esempi di cosa intenda Pasolini quando, nell'intervista a Halliday, dichiara la sua volontà di «riproiettare la psicanalisi sul mito» (cfr. Pasolini, 1992, pp. 110-111).

cercando. Se *Edipo re*, infatti, è il primo e il più formidabile testo a svelare ciò che è nascosto alla coscienza, allo stesso tempo “maschera” tale segreto attraverso un racconto drammatico e avvincente.

Come sappiamo la tragedia di Sofocle non ha solo offerto a Freud i contenuti del complesso da lui scoperto, ma anche il modello formale, il come della terapia analitica, che scopre a ritroso ciò che il paziente non sa di sé stesso.

3. L'autobiografia

Pasolini è Edipo: amore intensissimo per la madre, con cui fugge da Casarsa per Roma di nascosto dal padre, e odio, incomprensione e avversione verso il padre, che descrive come «prepotente, egoista, egocentrico, tiranno». Odio che, dopo la morte del padre, si tramuterà ineluttabilmente per il figlio in amore. Come teorizza Freud in *Totem e tabù* (1913), dove indica il ruolo del padre morto come fondamentale rispetto a quello del padre vivo.

Il desiderio-amore verso la madre viene definito, rispetto alla sua vita, «quasi mostruoso», «straziante» e viene suggellato in versi immortali: «O amore materno,/straziante, per gli ori/ di corpi pervasi/ dal segreto dei grembi» (Pasolini, 1958, p. 436).

E ancora:

Torno alle giornate/più remote del nostro amore,/una marea di
muta gratitudine,/ e disperati baci./Tutta la mia infanzia/ è sulle
tue ginocchia/ spaventata di perderti/ e perdutoamente/ felice di
averti» (*ivi*, p. 457).

E in *Supplica a mia madre*, una delle sue più famose e belle poesie:

Per questo devo dirti ciò che è orrendo conoscere:/ è dentro la
tua grazia che nasce la mia angoscia [...]/ E non voglio esser solo.
Ho un'infinita fame/ d'amore, dell'amore di corpi senz'anima./
Perché l'anima è in te, sei tu, ma tu/ sei mia madre e il tuo amore
è la mia schiavitù (Pasolini, 1964b, p. 1102).

C'è un particolare momento del film in cui l'autobiografia è testimoniata attraverso un linguaggio simbolico, il simbolo inteso letteralmente, il pezzo di una cosa che si lega a un'altra ricomponendo il pezzo intero, vale a dire il legame autobiografico. Tale simbolismo si trova tra la fine del prologo e l'inizio del racconto del mito, nel momento in cui i piedini del bambino Pasolini appesi dal padre si legano, tramite il montaggio, ai piedini di Edipo, portato dal pastore appeso a un bastone sul monte Citerone. Gli anni Venti del Novecento si legano a un passato preistorico, mitico. Un frammento combacia con un altro frammento, un'inquadratura è vicina a un'altra inquadratura, creando quella contiguità e similarità tra due eventi apparentemente così lontani e diversi, ma in realtà, ci dice Pasolini, così vicini e simili.

Ma l'autoanalisi e l'autobiografia non si fermano alle identificazioni di Pasolini con il mito e con il complesso di Edipo scoperto da Freud. C'è in gioco, credo, anche qualcosa di altrettanto significativo e di meno visibile. Mi riferisco a tutta quella "poetica" pasoliniana riguardante la sua cosciente consapevolezza di essere diventato un reietto e un "capro espiatorio" (al pari di Edipo, a cui viene addossata la colpa della peste), ma soprattutto - più difficile da dimostrare perché

indubbiamente più inconscio - il senso di colpa e la conseguente pulsione verso l'autopunizione, cioè verso una morte violenta (al pari con l'accecamento di Edipo).

Mette in versi la sua: «disperata conclusione/di essere il reietto d'un raduno/di altri, tutti gli uomini, senza distinzione,/tutti i normali, di cui è questa vita» (*ivi*, p. 1116). Così come, in una lettera del 1964 (probabilmente mai spedita) a Mario Alicata, critico letterario e dirigente comunista, denuncia: «Ero ridotto a un reietto, a cui tutti potevano fare tutto» (Pasolini, 1940-1975a, vol. II, p. 566). «Così quell'uomo, che era diventato un re, divenne un reietto», commenta Giulio Guidorizzi (a cura di, 2023, p. 8) a proposito dell'*Edipo* di Sofocle.

Ma non solo, ricorda Naldini (1986, p. XCV) che la sua realtà di omosessuale è vissuta «sotto il segno della colpa» e del peccato: «Io chiedevo a Dio di autorizzarmi a peccare! ... io l'ho sempre saputo... della mia diversità» (Pasolini citato in *ivi*, p. C). Lo scandalo di Ramuscello: la denuncia, il 22 ottobre 1949, per corruzione di minori e atti osceni in luogo pubblico, seguito dall'espulsione dal PCI per “indegnità morale” e dall'insegnamento, pur considerato dal preside un “maestro mirabile”, lo ha segnato per tutta la vita. Il pudore nei confronti di un evento disgraziato lo fa dibattere «in una vita miserabile, in una catena di vergogne» (*ivi*, p. CXIII).

Anche Paolo Volponi e Franco Fortini, suoi amici, scriveranno a questo proposito. Volponi, sui fatti di Ramuscello: «Era amato da tutto il paese, considerato veramente un piccolo profeta. Ma improvvisamente è esploso quello che poi è stato il dramma della sua vita. Allora tutto il paese, che lo aveva amato moltissimo, insorse sconvolto e furente contro di lui» (Volponi citato in Naldini, 1989, p. 136). E nell'agosto del 1960 Fortini in una lettera: «Suppongo che ora, per te, la più facile tentazione sia

quella di ripeterti il mito poetico del reietto» (Fortini citato in Naldini, 1986, p. LX).

A sua volta Pasolini aveva detto a Dufлот:

Sono vent'anni che la stampa italiana, e in primo luogo la stampa scritta, ha contribuito a fare della mia persona un controtipo morale, un proscritto. Non c'è dubbio che a questa messa al bando da parte dell'opinione pubblica abbia contribuito l'omofilia, che mi è stata imputata per tutta la vita come un marchio di ignominia particolarmente emblematico nel caso che rappresento: il suggello stesso di un abominio umano da cui sarei segnato, e che condannerebbe tutto ciò che io sono [...], a non essere altro se non un camuffamento di questo peccato fondamentale, di un peccato e di una dannazione (Pasolini, 1982, p. 1532).

Per quanto riguarda la sua posizione di capro espiatorio (indubbiamente la più inconfutabile), mi limiterò a poche citazioni⁴.

⁴ Non omettendo ciò che scrive Walter Siti: «ancor più impressionante è il fatto che nel sistema tematico pasoliniano la figura del “capro espiatorio” sia addirittura ossessiva. Dal Meni dei *Turcs tal Friùl* fino al Julian di *Porcile*, il fantasma del ragazzo che morendo assume su di sé le colpe della comunità, liberando la comunità stessa dal rischio della dissoluzione, è una costante nell'opera di Pasolini [...]. È come se lo “schema” del capro espiatorio (una vittima che viene sacrificata perché dopo quella morte la società possa ricompattarsi nella sua indifferente innocenza) fosse la matrice profonda di motivazioni superficiali assai diverse tra loro: dalla denuncia anti-borghese delle morti di Accattone, Ettore o Stracci, alla meditazione sul ruolo degli intellettuali nelle morti del corvo o di Medea, alla fedeltà al testo evangelico nella morte di Cristo, fino al modello freudiano nell'accecamento di Edipo» (Siti, 1998a, pp. LXXXVI-LXXXVII).

Nel 1963 scrive Pasolini a proposito delle elezioni politiche: «Il meno peggio ha fatto capire quanto il meglio sia diverso. Per la mia vita, il lavoro, questi del centro sinistra sono stati gli anni più brutti. Tuttavia la situazione di *capro espiatorio* non è la migliore per giudicare» (Pasolini citato in Naldini, 1999, p. LXXXVII). E nel 1975, parlando dell'ambiguità dell'arte, chiosa ancora una volta:

I soliti moralisti [marxisti] tendono a vedere nell'ambiguità uno scontro tra passato (borghese e piccolo borghese, irrazionalistico e metastorico) e il presente (virilmente concepito come storia e lotta operaia). Cosa che riduce immediatamente un artista (che, nell'incertezza della sua scelta, è sempre colpevole) a capro espiatorio, oltre che a buffone (Pasolini, 1974, p. 2703).

Secondo Cesare Segre,

A partire dagli anni Sessanta, si delinea prepotente un nuovo Pasolini [...]. È famoso anche all'estero, osannato, invidiato, odiato; la sua omosessualità, le sue posizioni politiche, le sue opere danno scandalo e lo fanno oggetto di attacchi da parte dei fascisti, dell'Azione Cattolica, dei benpensanti e della magistratura (Segre, 1999, pp. XXXVI-XXXVII).

In tal modo egli chiarisce che, quello di Pasolini, «non è uno slancio gioioso, ma un prodotto della disperazione» (*ibidem*), una disperazione senza speranza.

In una lettera a Silvana Mauri del 10 febbraio 1950, di fondamentale importanza, così Pasolini scrive:

Io ho sofferto il soffribile, non ho mai accettato il mio peccato, non sono mai venuto a patti con la mia natura e non mi ci sono

neanche abituato. Io ero nato per essere sereno, equilibrato e naturale: la mia omosessualità era in più, era fuori, non c'entrava con me. Me la sono sempre vista accanto come un nemico, non me la sono mai sentita dentro. Solo in quest'ultimo anno mi sono lasciato un po' andare: ma ero affranto, le mie condizioni familiari erano disastrose, mio padre infuriava ed era malvagio fino alla nausea, il mio povero comunismo mi aveva fatto odiare, come si odia un mostro, da tutta una comunità, si profilava ormai anche un fallimento letterario: e allora la ricerca di una gioia immediata, una gioia da morirci dentro era l'unico scampo. Ne sono stato punito senza pietà (Pasolini, 1940-1975a, vol. I, p. 392).

È su questi eventi, soggettivi e oggettivi - senso di colpa, condizione di reietto e di proscritto, oggetto di un linciaggio continuo e quindi capro espiatorio - che dovremo riflettere per comprendere meglio il rapporto tra vita e arte, tra inconscio e mito rispetto al suo *Edipo re*. Esiste infatti un'identità e una reciprocità tra il personaggio di Edipo creato nel film e il "personaggio" Pasolini creato in parte dalla società benpensante, dai fascisti, dai mass media e dai magistrati di destra.

4. L'autobiografia non finisce qui

Non c'è quindi solo il complesso edipico classico sigillato magnificamente nel prologo del film, ma anche altre forti e dolorose identificazioni con il destino di Edipo: non inventate ma terribilmente reali e che riguardano sostanzialmente il senso di colpa che attanaglia Edipo alla fine della tragedia e che lo porta all'autopunizione. Infine, con la prefigurazione della propria morte, di cui fa in qualche modo partecipi i lettori, in molti dei

suoi scritti.⁵ Vediamo così che la “quarta dimensione”, la *contaminatio*, permea anche livelli inconsci o negati, dell’identificazione con il mito di Edipo. Racconta Dacia Maraini rivolgendosi direttamente al suo grande amico:

Tu spesso parlavi di Edipo. Hai voluto girare un film solenne, dal respiro lungo e ansioso. E ti capitava spesso di identificarti col disgraziato re di Tebe [...]. Conclusa la profonda ed enigmatica storia di Edipo, che spesso nominavi, si capiva che in qualche modo la sentivi familiare per destino oltre che per conoscenza letteraria (Maraini, 2022, pp. 125-126).

A partire dal 1949, cioè dai fatti di Ramuscello, Pasolini diventerà la “persona socialmente pericolosa”, quella su cui convergono odi e pregiudizi, la vittima sacrificale, immolata a un linciaggio continuo, basato su maldicenze, errori non casuali, persecuzioni giudiziarie e incredibili falsità. E che vede la sua acme (per absurdità e imbecillità) nel 1961, nella denuncia e nel processo per rapina a mano armata a un distributore di benzina, di cui solo

⁵ Nell’*Introduzione* al libro di Giuseppe Zigaina, *Pasolini tra enigma e profezia* (1989), in cui il pittore friulano prova a dimostrare, nella sua appassionata ricerca, quanto questa «prefigurazione» della propria morte sia presente in molte opere di Pasolini, Stefano Agosti scrive: «Resta una domanda elementare, e quasi banale nella sua necessità: come può darsi una siffatta prefigurazione da parte del Soggetto? Ebbene a una domanda così ovvia e così necessaria, un razionalista potrebbe rispondere che, a forza di prevedere un fatto, si finisce per determinarlo. Ma la risposta pertinente è un’altra, ed è di ordine psicoanalitico. Non vi è partecipazione a livello cosciente ma inconscio» (Agosti, 1989, pp. XXV-XXVI). Mentre Zigaina (1989, p. 7) nelle prime pagine del suo libro scrive: «Certo è che la chiave di lettura dell’opera di Pasolini è la sua morte violenta: una morte teorizzata, profetizzata e, alla fine, “esibita” come massima espressività».

nel 1965 sarà assolto per insufficienza di prove. Insomma, a partire dall'accusa infamante per i fatti di Ramuscello, la sua vita sarà "contaminata", nel senso sofocleo di "infettata" - piuttosto che in quello più propriamente linguistico di analogia, di incrocio o di *pastiche* tra più elementi, di ascendenza gaddiana, "segno" sotto cui lavora Pasolini (cfr. Zigaina, 1995, pp. 13-30) - da un infinito calvario di denunce, censure e sequestri dei suoi romanzi, del suo teatro e dei suoi film.

È difficile non cogliere la presenza nel nostro poeta-autore di un "fantasma sacrificale" che segna il suo ultimo destino, una «coazione del destino» (Pasolini citato in Naldini, 1999, p. LXXIII), come quella che lo aveva portato ad affrontare l'esperienza della borgata romana. Dice Lacan (1959-1960, p. 342) che «in fin dei conti, l'eroe della tragedia partecipa sempre dell'isolamento, è sempre fuori dai limiti, sempre proiettato in avanti e, di conseguenza, per qualche verso è staccato dalla struttura». Queste parole di Lacan non possono non far pensare che anche Pasolini si vedeva come "l'eroe della tragedia", isolato, fuori dai limiti imposti, proiettato sempre in avanti rispetto al proprio tempo (come tutti i grandi artisti) e quindi "staccato" dal sistema, dall'ordine sociale, che lo ha perseguitato fino alla sua morte.

La vita di Pasolini è stata incredibilmente romanzesca, drammatica e tragica. E anche - dopo la sua morte, quella morte così efferatamente violenta - leggendaria e mitica. Come un romanzo di avventure,⁶ pieno di colpi di scena: sventure,

⁶ Nel suo diario, *Quaderni rossi* (1946-1947), Pasolini scrive: «Vivevo avventure che mi toglievano il respiro: solo una minima differenza divideva la fantasia dalla realtà, ed io mi illudevo *sempre* che sarebbe bastato uno

trasgressioni, viaggi pericolosi, colpi di fortuna, amicizie importanti, amori contrastati o impossibili, accese polemiche, nemici indefessi, successi insperati, peregrinazioni esotiche, persecuzioni senza sosta e alla fine il riconoscimento internazionale. Dalla miseria più nera, dalla disoccupazione e dal disonore (quella dei primi anni a Roma) all'agio di un poeta, scrittore, critico e regista di successo, celebre nel mondo. Insomma, tra Stendhal e Flaubert, tra Conrad e il suo amatissimo Dostoevskij, modello e ispirazione per l'ultimo romanzo, *Petrolio* (1992), incompiuto e pubblicato postumo. "Una sorta di Rimbaud redivivo" lo definisce Vittorio Sereni alla fine degli anni Quaranta. Anzi, non solo Rimbaud, ma anche un po' Dino Campana o Oscar Wilde scrive in una lettera a Silvana Mauri (cfr. Pasolini, 1940-1975a, vol. 1, pp. 391-392).

«Ci senta un po' di eroismo» (Pasolini, 1940-1975b, p. 953) invoca Pasolini a Gianfranco Contini; «nel ritmo della mia vita che si fa leggenda», appunta nei *Quaderni rossi* (cfr. Naldini, 1999, p. C). Pasolini non è mai stato un uomo sereno, la sua "disperata vitalità", la sua indefessa, intensissima e appassionata attività lavorativa - «la leggendaria capacità lavorativa» la chiama Siti (1998a, p. XVII) -, retta dal fiume carsico di un raro talento, sono stati il senso della sua vita, ma una vita segnata da una "angoscia indicibile", da "profondo dolore" e da "un vero e proprio senso di disperazione".

Di tutto questo Pasolini era non solo consapevole, ma anche, in qualche modo, "connivente". C'era un'anima candida e pulita, in cui nella luce degli occhi castani ardeva il desiderio di morire, scrive nella poesia *Una disperata vitalità* (1964): «Tu scenderai

sforzo altrettanto minimo (una scrollata di spalle, un grido furioso) per entrare nel mondo stupendo dell'Avventura» (Pasolini, 1946-1947, p. 133).

nel mondo, / e sarai candido e gentile, equilibrato e fedele, avrai un'infinita capacità di obbedire/ e un'infinita capacità di ribellarti. /Sarai puro, / Perciò ti maledico» (Pasolini, 1964b, p. 264). È della purezza e candore e obbedienza di lui bambino che Pasolini sta parlando e della “maledizione” che è stata per lui l'omosessualità. Ebbene non sarebbe sbagliato forse interpretare le sue posizioni non solo polemiche o provocatorie, ma a volte anche paradossali (soprattutto espresse sui giornali e nei dibattiti), come una risposta al suo bisogno di ribellione e al suo desiderio di autopunizione da cui consegue una purificazione, come aveva scritto a proposito del suo Edipo. Per questo parlo di “connivenza” (senza alcuna accezione negativa).

Scrive Maraini:

in fondo, dolorosamente, consideravi il tuo eros colpevole [...] e la tua vocazione omosessuale come illecita [...] hai avuto sempre dubbi feroci sulla tua sessualità indirizzata ai giovani corpi maschili e ritenevi che questa sessualità fosse meritevole di drastiche punizioni (Maraini, 2022, p. 84).

5. «Il mondo non mi vuole più e non lo sa»⁷

Zigaina, amico di gioventù,⁸ testimonia, in una prospettiva ermeneutica e filologica, di quanto Pasolini abbia intessuto i suoi

⁷ Frase scritta da Pasolini in calce a un foglio di carta gialla che presenta una sequenza inclinata di segni informali, disegnati col carboncino. Non è datato, ma, secondo Graziella Chiarcossi, sicuramente appartenente agli anni Sessanta, dopo il 1963.

⁸ Quella di Pasolini con Zigaina è stata una grande amicizia. Scrive nella raccolta *La religione del mio tempo* (1961): «Nella camera da letto [...]/

scritti di profezie della propria morte e che la sua morte violenta sia stata da lui progettata, profetizzata e allusa «con assoluta lucidità e straordinaria consapevolezza» (Zigaina, 1989, p. 181), come dimostrano molti passi della sua opera (da Zigaina dettagliatamente analizzati), e che aveva come ultimo segno la creatività della morte, «la morte sacrificale come “nuovo fenomeno espressivo”» (ivi, p. 171). «Egli voleva la morte mitica dell’eroe», scrive Zigaina, «“perché solo la morte dell’eroe è spettacolo; e solo essa è utile” [...] anche perché l’idea della morte, come atto dirompente e creativo era fondato, in Pasolini, sulla fede nella realtà e nell’efficacia del mito» (ivi, pp. 7-8 che cita Pasolini, 1972, p. 275).

Così si esprime Giuseppe Bertolucci, riflettendo sulle «implicazioni della grande metafora di *Salò*» e non solo:

Qualcuno ha poi voluto mettere nel conto di questo bilancio così disperatamente negativo anche l’evento della sua morte, penso al pittore Zigaina, grande e fraterno amico di Pier Paolo, che ha dedicato ben tre libri di indagini minuziose e di ricognizioni accurate (quasi ossessive) nel corpus artistico pasoliniano, alla ricerca di tutti gli innumerevoli e sorprendenti *segni* e *sintomi* anticipatori e premonitori, arrivando alla conclusione, inquietante, ma non arbitraria, che quella tragica fine fosse in tutto e per tutto una *morte annunciata*, se non, in gran parte, addirittura *programmata* (Bertolucci, 2011, p. 82).

Si rimane infatti perlomeno attoniti – anche per la sua sottile ironia come chiosa Zigaina – leggendo nell’ultimo romanzo consegnato da Pasolini (nel 1975, anno della sua morte), *La*

accanto al mio Zigaina, vorrei un bel Morandi, un Mafai, del quaranta, un De Pisis, un piccolo Rosai, un gran Guttuso» (Pasolini, 1961, p. 928).

Divina Mimesis, pubblicato postumo, che il protagonista, guarda caso uno scrittore, «è morto, ucciso a colpi di bastone, a Palermo, l'anno scorso» (Pasolini, 1975, p. 1119).

L'ultima identificazione di Pasolini con Edipo è dunque quella che rimanda all'*Edipo a Colono* e alla sua morte. La morte dell'eroe civilizzatore, dell'eroe della tragedia, è sempre una morte violenta che diventa mitica. Pasolini, in una serie di pagine brucianti, si vede come la vittima privilegiata, come il simbolo di un martirio voluto e cercato (a proposito del linciaggio, si potrebbe pensare): «L'odio vuole la vittima, e la vittima è una», prefigura Pasolini (1964b, p. 1095) parlando di sé nel poemetto *La realtà* (1964). E ancora: «Guardo con l'occhio/di un'immagine gli addetti al linciaggio./ Osservo me stesso massacrato col sereno/coraggio di uno scienziato» (*ivi*, p. 1101). Una vocazione, in un certo senso, voluta o necessaria, come scrive nel Risvolto di *Poesia in forma di rosa*, non più ripubblicato, se non nei Meridiani:

la vocazione a una “opposizione pura” come di chi per troppo amore, non possa poi in pratica “amare nessuno e non essere amato da nessuno” [...]. Sono momenti destinati necessariamente alla frammentarietà [...]: frammentarietà nel contingente biografico, ossia l'angoscia di una vera e propria persecuzione, attraverso mostruosi processi, e la regressione, conseguente, su posizioni predestinate da un profondo trauma iniziale, con l'annessa tentazione irrazionalistica e religiosa: e, infine, l'abiura di tutto un periodo della propria vita (Pasolini, 1999b, vol. II, p. 2440).

Pasolini non chiama la morte, non gioca con la morte, ma indubbiamente con tale pensiero ha convissuto tutta la vita, fin dalla sua infanzia, come racconta nei *Quaderni rossi*, quando

viene catturato in modo morboso e voluttuoso da un'illustrazione in cui si vedeva «un uomo riverso tra le zampe di una tigre» (Pasolini, 1946-1947, p. 135). Davanti a questa figura, dichiara: «Sentivo un brivido dentro di me come un abbandono. Intanto cominciavo a desiderare di essere io l'esploratore divorato vivo dalla belva» (*ibidem*). E ancora, da adolescente,

affiorava espressamente il desiderio di imitare Gesù nel suo sacrificio per gli altri uomini, di essere condannato e ucciso benché affatto innocente. Mi vidi appeso alla croce, inchiodato [...]. Quel mio pubblico martirio finì col divenire un'immagine voluttuosa e un po' alla volta fui inchiodato col corpo interamente nudo (*ivi*, pp. 136).

La lettura di Freud e di Jung (e forse anche di Lacan, che cita negli ultimi anni) gli hanno permesso di «mettere in atto un “processo di iniziazione nella realtà interiore”» che lo hanno portato a quello che Zigaina ha definito la funerea volontà di Pasolini nel «teorizzare la mitica funzione creatrice della morte» (Zigaina, 1989, p. 51). È difficile quindi non pensare che la morte violenta di Pasolini non si sia connessa ad una dimensione mitologica, rappresentando, Pasolini e la sua morte, l'unico vero mito contemporaneo del mondo intellettuale italiano.

Egli scrive:

È dunque assolutamente necessario morire, perché, finché siamo vivi manchiamo di senso, e il linguaggio della nostra vita (con cui ci esprimiamo e a cui attribuiamo la massima importanza) è intraducibile: un caos di possibilità, una ricerca di relazioni e di significati senza soluzione di continuità. *La morte compie un fulmineo montaggio della nostra vita*: ossia sceglie i

suoi momenti veramente significativi [...]. *Solo grazie alla morte, la nostra vita ci serve ad esprimerci* (Pasolini, 1972, p. 241).

Le parole del corifeo che concludono l'*Edipo re* di Sofocle non fanno che prefigurare le sue parole: «Perciò, considerando il giorno estremo nessun mortale dobbiamo stimare felice prima che abbia oltrepassato il termine della sua vita senza aver mai sofferto alcun dolore». Pasolini non è certo stato il primo e non sarà l'ultimo a teorizzare tale pensiero. Tra gli ultimi che mi è capitato di leggere, Stefan Zweig (1937, p. 280): «È sempre la morte a svelare il mistero più profondo della vita di un uomo». E Paul Auster (1985-1987, p. 253): «le circostanze a causa delle quali una vita cambia rotta sono talmente diverse che sembra impossibile esprimere il più cauto parere su un individuo prima che sia morto. La morte non è solamente l'unica vera arbitra della felicità (come diceva Solone), ma l'unico metro di giudizio della vita stessa».

«Comunque», scrive Stefano Agosti nell'introduzione al libro di Zigaina, *«la morte non è un incidente di percorso ma una costruzione, che il Soggetto assume senza che questo comporti necessariamente partecipazione al livello cosciente»* (Agosti, 1989, p. XXVI).

È così che Pasolini, amante del mito, diventa lui stesso un mito. Come sembra a lui stesso chiaro quando scrive: «Perché solo un poeta/Potrà sapere di dover morire!/Nostradamus domani registrerà/uno dei cento milioni di atti che preparano/la tua incoronazione, il tuo martirio» (Pasolini, 1964b, p. 1153).

Ritroviamo insomma nell'*Edipo re* di Pasolini le dinamiche e gli eventi stessi di un'autobiografia imposta, voluta e costruita: il complesso edipico, il reietto, il capro espiatorio, il senso di colpa, l'autopunizione e il martirio finale purificatore - «paura e

bisogno di farmi perdonare» (cfr. Siti, 1998b, p. CXXIX) scriverà in *Divina Mimesis*⁹. Perché mai altrimenti, avrebbe sentito il bisogno e l'urgenza di girare l'ultimo episodio del film, quello legato all'*Edipo a Colono*? Se non per raccontare la vita di un poeta perduto, che si punisce e che poi muore?

L'*Edipo* di Pasolini è un “personaggio potente”, un personaggio universale ma anche irripetibile e unico, l'unico che ha ucciso suo padre e sposato sua madre e in cui si identifica l'autore, anch'egli personaggio potente di tutta la sua opera e soprattutto dei suoi versi. Questo film può essere letto – più di tutti gli altri, credo – sotto il segno di un'autobiografia e di un autoritratto segreti. Segreti perché Pasolini, in tutte le parole che ha speso per parlare di questo film, ha sempre e solo evocato ciò che era già evidente: il complesso di Edipo. Prudenza, pudore, vergogna o rimozione gli hanno forse impedito di parlare delle altre istanze psichiche, soggettive, ma anche reali, che la storia di *Edipo re* rappresentava per lui e che qui ho testimoniato attraverso le sue lettere e la sua opera, oltre che nei commenti di altri letterati e amici.

Non si può quindi non trovare rivelatrice una riflessione di un suo importante studioso, Walter Siti (1998b, p. LXXII): «Pasolini crede che solo il desiderio sia puro; inconsciamente esige d'essere perseguitato perché la punizione gli garantisce la colpa e la colpa gli garantisce il desiderio – dunque solo l'essere punito, in ultima analisi, gli garantisce la purezza». È evidente

⁹ Il passo intero, citato da Siti: «venuto da regioni così difformi, io/sempre disperatamente anticonformista (lo sanno cani e porci) / ero, in fondo, conformista – mi difendevo così, povera anima – /ma di un conformismo fatale che era, infine, paura e bisogno di farmi perdonare» (Pasolini citato in Siti, 1998b, p. CXXIX).

come in queste parole emerge – nel conflitto tra coscienza e inconscio – il tema principe dell’opera e della vita di Pasolini: colpa, punizione, persecuzione, desiderio, purezza, o meglio autopurificazione, con cui, a mio avviso, non si può non leggere e comprendere in modo completo il suo *Edipo re*. Basta pensare al verso 99 della tragedia di Sofocle e alla domanda di Edipo: «Con quale purificazione? Qual è la natura del male?». E riprendere (già citato) quello che Pasolini aveva detto a proposito di Edipo: «Diventando cieco, attraverso l’autopunizione, e quindi attraverso una certa forma di purificazione, raggiunge la dimensione dell’eroismo, della poesia» (Naldini, 1989, p. 316). Non è proprio Edipo infatti, solo lui, che, compresa la propria colpa (di cui era totalmente inconsapevole), diventa il capro espiatorio da allontanare e mandare in esilio per salvare il suo popolo dalla peste? Non è proprio Edipo che accetta la punizione e l’esilio, pur non essendo colpevole, in quanto del tutto ignaro? Pasolini si sentiva colpevole per la propria omosessualità e per i fatti di Ramuscello, perché così la società di allora lo accusava, senza scampo.

Adesso potremmo comprendere quella frase pronunciata da Edipo nel finale della parte del film dedicato alla messa in scena della tragedia di Sofocle e che tanto lo incuriosiva: «Ora è tutto chiaro, voluto, non imposto, dal destino». La questione però è che questa frase non si trova nella tragedia di Sofocle, c’è solo il primo verso, ripetuto in modo simile in due momenti, al verso 754 e 1182: «Ahimè, ora è tutto chiaro...» poi continua in modo diverso in entrambi i casi.¹⁰ Non sarebbe la prima volta che

¹⁰ Il verso 754 così continua: «O donna, chi ha riferito a voi questa notizia?». Il verso 1182 così continua: «O luce, ch’io ti veda per l’ultima volta,/ io che sono nato da chi non dovevo nascere,/ io che mi sono unito con chi non

Pasolini si sbaglia, ricorda male o compie un lapsus vero e proprio¹¹. In questo caso, parafrasando in qualche modo Sofocle, si inventa una frase che nella tragedia non c'è e che dichiara oltretutto di averla tradotta letteralmente lui stesso, lasciandola «così perché la trovo stupendamente bella e poetica, anche se incomprensibile».

È impossibile per noi sapere di più. Ma l'ipotesi che qualcosa premeva per emergere e che le vie misteriose dell'inconscio lo hanno portato a formulare come sofoclea un'affermazione che nel testo di Sofocle non esiste, non è forse del tutto peregrina. È qualcosa che lo riguarda profondamente, che lo scagiona e lo assolve, occultandone l'intima provenienza: io ho fatto di tutto per evitare il mio destino di omosessuale, per non commettere il peccato, ma questo è il mio destino, a cui non posso che adeguarmi, come Edipo.

Infatti «voluti, non imposti, dal destino» non può che essere una reinterpretazione di Pasolini stesso, un processo inconscio di “spostamento” che lo porta ad affermare: lo ha scritto Sofocle, non io. Tale espressione suggerisce che, al momento della consapevolezza finale, Edipo non sia solo un passivo strumento del destino, ma che sorga un elemento di volontà personale nella sua accettazione. Pasolini potrebbe voler sottolineare che, anche di fronte a un destino ineluttabile, Edipo giunge a un punto in cui accetta volontariamente ciò che è destinato a compiersi. In

dovevo unirmi./ io che ho ucciso chi non dovevo uccidere» (Sofocle, ed. 2009).

¹¹ A proposito di un evidente lapsus, basti pensare all'intervista rilasciata sul set di *Salò* a Gideon Bachman, integralmente presente nel documentario di Giuseppe Bertolucci, *Pasolini prossimo nostro* (2006), in cui Pasolini parla dell'«istinto di morte di Marx», invece che di Freud (tradotto meglio con pulsione di morte).

questa interpretazione il destino non è visto come una forza completamente esterna che sovrasta e domina Edipo, ma come qualcosa che può essere riconosciuto e accettato. La volontà di Edipo diventerebbe così parte integrante del compimento del suo destino - e di quello di Pasolini, «di chi deve farsi perdonare un'antica colpa» (Pasolini, 1975, p. 1082), prendendo coscienza - in una dimensione più propriamente psicoanalitica - di ciò che non conosciamo o non vogliamo conoscere di noi stessi:

la cosa di Sofocle che mi ha ispirato di più: il contrasto tra l'ingenuità, l'ignoranza totale e l'obbligo di conoscere [...]. Quando Edipo arriva a capire non gli serve più. Certo ci si potrebbe sempre trastullare con l'ipotesi che se Edipo non fosse stato così fatalmente innocente e inconsapevole, se fosse stato un intellettuale e per prima cosa avesse cercato la verità, forse avrebbe potuto modificare la realtà (Pasolini, 1992, pp. 112-113).

Superando la «coazione del destino» e quel «terrore edipico» nei confronti della verità.

Bibliografia

- Agosti, S. (1989), *“Ebbro d'erba e di tenebre”*, in Zigaina (1989).
Auster, P. (1985-1987), *Trilogia di New York*, tr. it., Einaudi, Torino 2004².
Bertolucci, G. (2011), *Cosedadire*, Bompiani, Milano.
Eliade, M. (1963), *Mito e realtà*, tr. it., Borla, Roma 1993.

- Freud, S. (1916), *Una difficoltà della psicoanalisi*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VIII.
- Id. (1925), *Alcune aggiunte d'insieme alla "Interpretazione dei sogni"*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. X.
- Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
- Gérard, F. S. (1981), *Pasolini ou le Mythe de la Barbarie*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles.
- Ginzburg, N. (1970), *Mai devi domandarmi*, Garzanti, Milano.
- Guidorizzi, G. (a cura di) (2023), *Edipo. Il gioco del destino*, la Repubblica, Milano.
- Lacan, J. (1959-1960), *Il seminario. Libro VII, L'etica della psicoanalisi*, tr. it., Einaudi, Torino 1994.
- Id. (1960-1961), *Il seminario. Libro VIII. Il transfert*, tr. it., Einaudi, Torino 2008.
- Id. (1962-1963), *Il seminario. Libro X. L'angoscia*, tr. it., Einaudi, Torino 2007.
- Maraini, D. (2022), *Caro Pier Paolo*, Neri Pozza, Vicenza.
- Mazzotta, M. (2023), *Les mondes libérés et magiques de Max Ernst. Entre histoire, littérature et mythe*, in Ead., Pech, Rousseau (a cura di) (2023).
- Ead., Pech, J., Rousseau, P. (a cura di) (2023), *Max Ernst, Mondes magiques, monde libérés*, Hazan, Vanves.
- Murri, S. (1994), *Pier Paolo Pasolini*, Il Castoro Cinema, Milano.
- Naldini, N. (1986), *Cronologia*, in Pasolini (1940-1975a).
- Id. (1989), *Pasolini. Una vita*, Einaudi, Torino.
- Id. (1999), *Cronologia*, in Pasolini (1999a).
- Pasolini, P. P. (1940-1975a), *Lettere*, 2 voll., Einaudi, Torino 1986.
- Id. (1940-1975b), *Le lettere*, Garzanti, Milano 2001.
- Id. (1946-1947), *Quaderni rossi*, in Id. (1998), vol. I.

- Id. (1958), *L'usignolo della chiesa cattolica*, in Id. (2003), vol. I.
- Id. (1961), *La religione del mio tempo*, in Id. (2003), vol. I.
- Id. (1964a), *Una visione del mondo epico-religiosa*, in Id. (2001), vol. II.
- Id. (1964b), *Poesia in forma di rosa*, in Id. (2003), vol. I.
- Id. (1967a), *Perché quella di Edipo è una storia*, in Id. (1967b).
- Id. (1967b), Edipo re. *Un film di Pier Paolo Pasolini*, Garzanti, Milano 1967.
- Id. (1967c), Edipo re, intervista di Jean-André Fieschi, in Id. (2001), vol. II.
- Id. (1967d), *Pier Paolo Pasolini e l'autobiografia. Intervista con Marisa Rusconi*, in *Sipario*, n. 258, pp. 26-27.
- Id. (1971a), *Trasumanar e organizzar*, in Id. (2003), vol. II.
- Id. (1971b), *Pasolini recensisce Pasolini*, in Id. (1999b), vol. II.
- Id. (1972), *Empirismo eretico*, Garzanti, Milano.
- Id. (1974), *Interrogativi*, in Id. (2001), vol. II.
- Id. (1975), *La Divina Mimesis*, in Id. (1998), vol. II.
- Id. (1982), *Il sogno del centauro*, tr. it., in Id. (1999a).
- Id. (1991), *Le regole di un'illusione. I film, il cinema*, Associazione "Fondo Pier Paolo Pasolini", Roma.
- Id. (1992), *Pasolini su Pasolini. Conversazioni con Jon Halliday*, Guanda, Parma.
- Id. (1998), *Romanzi e racconti*, 2 voll., Mondadori, Milano.
- Id. (1999a), *Saggi sulla politica e la società*, Mondadori, Milano.
- Id. (1999b), *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, 2 voll., Mondadori, Milano.
- Id. (2001), *Per il cinema*, 2 voll., Mondadori, Milano.
- Id. (2003), *Tutte le poesie*, 2 voll., Mondadori, Milano.
- Segre, C. (1999), *Vitalità, passione e ideologia*, in Pasolini (1999a), vol. I.

- Siti, W. (1998a), *Tracce scritte di un'opera vivente*, in Pasolini (1998), vol. I.
- Siti, W. (1998b), *Descrivere, narrare, esporsi*, in Pasolini (1998), vol. I.
- Sofocle (ed. 2005), *Edipo re*, tr. it., Feltrinelli, Milano.
- Id. (ed. 2009), *Edipo re*, tr. it., Mondadori, Milano.
- Trevi, E. (2023), *La casa del mago*, Ponte alle Grazie, Milano.
- Zigaina, G. (1989), *Pasolini tra enigma e profezia*, Marsilio, Venezia.
- Id. (1995), *Hostia. Trilogia della morte di Pier Paolo Pasolini*, Marsilio, Venezia 2005².
- Zweig, S. (1937), *Magellano*, tr. it., Garzanti, Milano 2020.

Abstract

Pier Paolo Pasolini's *Edipo re*: between Myth and Autobiography

Pasolini's film, *Oedipus Rex*, is a work that combines the author's love and concern for myth and psychoanalysis, also highlighting the interpenetration between Greek tragedy and a 'secret' autobiography. In this film Pasolini *is* Oedipus, he stages his own Oedipus complex, as is evident in the prologue and reiterated in all of his interviews. Less evident and conscious, in the intertwining of art and the unconscious, are other identifications with the figure and fate of Sophocles' *Oedipus*. These concern subjective psychic instances but also painfully real: Pasolini, like Oedipus, feels pointed out as an outcast and proscribed, persecuted by incessant lynching, condemned to become a scapegoat, oppressed by a strong sense of guilt, and forced into self-punishment. Finally, like *Oedipus at Colonus*, he rises purification.

Keywords: Autobiography; Cinema; Myth; Pasolini;
Unconscious.

Lacan e il quadrato del *Menone*.

Annotazioni filosofiche

Mariarita Dramisino

Questo errore esiste in ogni sapere, in quanto esso non è che una cristallizzazione dell'attività simbolica, e che, una volta costituito, lo dimentica. Vi è in ogni sapere una volta costituito una dimensione di errore, che è di dimenticare la funzione creatrice della verità nella sua forma nascente [...]. Ma noi analisti non lo possiamo dimenticare, noi che lavoriamo nella dimensione di questa verità allo stato nascente.

Jacques Lacan (1954-1955), p. 24.

Nella seconda lezione del suo secondo seminario, dal titolo *Sapere, verità, opinione*, Jacques Lacan propone una lettura del *Menone* di Platone, a partire dal quale tentiamo di compiere un'operazione filosofica: cogliere le strutture logico-formali relative ai riferimenti più espliciti del testo stesso. Bisogna, tuttavia, precisare un'avvertenza di metodo: Lacan ritiene che non sia necessario essere platonici per seguire e comprendere il suo uso di Platone.

Nelle battute iniziali, lo psicoanalista francese menziona la conferenza di Alexandre Koyré che sollecita a paragonare il

dialogo con Menone all'esperienza analitica, designando in tal modo l'analisi platonica come un antecedente della psicoanalisi (cfr. *ivi*, pp. 19-20). Lacan si oppone, invece, a questa impostazione, invitando a leggere Platone in una chiave di ontologia formale, cioè riconoscendo nel *Menone* una formalizzazione dell'esperienza dell'essere del soggetto nel linguaggio.

A questo proposito, ci soffermiamo su un passo della seconda lezione: «volendo dare a Menone un esempio del modo in cui si costruisce la scienza, mostrandogli che non c'è bisogno di saperne tanto, che non bisogna immaginarsi che la cosa sia nel discorso dei sofisti, Socrate dice- Prendo quella vita umana che sta lì, il servo, e vedrete che sa tutto. Basta svegliarlo» (*ivi*, p. 22). Il verbo svegliare, pronunciato dal maestro, è rappresentativo della specificità della maieutica che non corrisponde a un'attività di apprendimento ma piuttosto a un disvelamento. Significa, infatti, risvegliare, stimolare ma non produrre una nuova chiave di accesso (in merito, basti pensare che verbi come ἐγείρω e ἀναμυμήσκομαι sono frequenti nel lessico greco platonico).

In questa prospettiva, è interessante richiamare un articolo degli anni Venti del secolo scorso del matematico Godfrey Harold Hardy che spinge l'allegoria del platonismo matematico fino alla identificazione di questa con le scoperte di un esploratore. Egli ritiene che i teoremi non siano invenzioni ma qualcosa di analogo alle scoperte geografiche (cfr. Hardy, 1940). Lacan contesta, dunque, l'identificazione del dialogo platonico con la psicoanalisi perché quest'ultima, al contrario della maieutica, non è una semplice sollecitazione di una verità cristallizzata benché dimenticata; si tratta, piuttosto, di una costruzione della verità al suo stato nascente.

Ricordiamo che Socrate, nel dialogo platonico, chiede al giovane schiavo se fosse capace di raddoppiare l'area di un quadrato dato. Inizialmente lo schiavo compie l'errore matematico di ritenere che, raddoppiando il lato, si raddoppierà anche la superficie. Dopo vari tentativi, giunge alla soluzione del problema grazie all'aiuto di Socrate e alla sua nozione dei numeri. Il maestro, infatti, gli mostra che, togliendo i quattro angoli del quadrato grande, lo si diminuisce esattamente della metà. Di conseguenza, scopre che raddoppiare la lunghezza del segmento non gli permette di ottenere un'area doppia perché la moltiplicazione di un lato per se stesso è uguale al lato al quadrato (l^2). Invece, moltiplicando $2l$ per $2l$, dà come risultato $4l^2$, ottenendo così un'area maggiore del doppio del quadrato iniziale che dovrebbe essere $2l^2$ (cfr. Platone, ed. 2018, pp. 951-952).

Si può anche ricorrere alla strategia di unire dei punti significativi nella figura e, in questo caso, unire due vertici significa tracciare una diagonale. Questo procedimento ci permette di osservare che il quadrato è diviso in due triangoli eguali perché si sovrappongono, hanno cioè due lati eguali e il terzo angolo in comune. Il quadrato che si forma, grazie alle diagonali che congiungono i punti medi, all'interno del quadrato con area quadrupla, è formato così da quattro triangoli, ognuno dei quali è la metà dell'area del quadrato iniziale (cfr. *ivi*, p. 953).

Questo passaggio è oggetto di nostro interesse perché l'avvertenza metodologica, relativa all'uso di Platone, si innesta sulla famosa relazione tra i registri lacaniani di immaginario e simbolico, dalla quale emergono diversi richiami logico-formali che tentiamo di evidenziare. A questo proposito, la costruzione del quadrato richiama la matematica greca che era costruttivista e il cui limite risiede nella dimostrazione per assurdo che non ci

consente di costruire un oggetto (cfr. Frajese, 1962). Allo stesso modo, nel platonismo il mondo delle idee è oggetto di una grande dimostrazione per assurdo. Bisogna essere convinti della necessità di una dimostrazione per assurdo, di cui il mito della caverna è una sorta di rappresentazione teatrale, per dimostrare il mondo delle idee.

Dopo la soluzione del problema, Lacan scrive:

non vedete che c'è una frattura tra l'elemento intuitivo e l'elemento simbolico? Al risultato si giunge con l'aiuto della nozione che si ha dei numeri [...]. Abbiamo al centro 4 unità di superficie, e un elemento irrazionale, $\sqrt{2}$, che non è dato sul piano intuitivo. C'è dunque un passaggio da un piano di legame intuitivo a un piano di legame simbolico (Lacan, 1954-1955, p. 23).

Lo psicoanalista parigino sottolinea questa frattura fra l'elemento intuitivo, che si colloca nell'immaginario, e l'elemento simbolico. Socrate, adducendo che 8 è la metà di 16, fa scivolare il simbolico nel suo rapporto con lo schiavo, come Euclide lo fa scivolare nella costruzione degli elementi. Infatti, nella geometria euclidea non v'è una logica della scoperta ma solo una logica della giustificazione.

Il passo preso in esame mostra anche che Lacan trae dall'insiemistica a lui contemporanea il concetto di unità di superficie, la cui esistenza nel *Menone* è opinabile perché si tratta di un concetto teorico che uno schiavo, che non sa, non può conoscere. Pertanto, egli sostiene che Socrate non faccia un vero esperimento maieutico ma che si limiti a introiettare una teoria.

Si potrebbe sostenere che l'asse immaginario-simbolico coincida con l'insistenza di assenza e presenza (cfr. Evans, 1996, p. 159) o di affermazione e negazione, laddove solo il simbolico può costruire un sistema di affermazioni perché ha costruito un linguaggio sintattico e, per questo, ha una dinamicità sua propria. Immaginario e simbolico sono distinti ma nel simbolico c'è sempre un residuo di immaginario, cioè qualcosa di non pienamente traducibile. D'altronde, «il simbolico deve essere ricondotto alla funzione del linguaggio che Lacan esamina, nella prospettiva della linguistica e della antropologia strutturalista» (Palombi, 2009, p. 43). Dunque, l'immaginario parte dalla negazione e solo il simbolico può costruire un sistema di affermazioni perché ha costruito un linguaggio sintattico.

Pertanto, Lacan ritiene che l'inconscio sia dissimile dalla memoria platonica perché la rimemorazione ha un ruolo attivo di cui la memoria, invece, è priva e che, per questo, il dialogo platonico non possa coincidere con l'esperienza analitica (cfr. Lacan, 1954-1955, p. 24). La dialettica immaginario-simbolico rievoca anche il rapporto sintassi-semantica: la sintassi è sempre in cerca di una semantica e, quando la trova, si perpetua. La sintassi coincide con un insieme di strategie e di regole per parlare di un linguaggio ben formato. Rimanendo fedeli alla nostra interpretazione logico-formale del testo lacaniano, sottolineiamo che un logico formale direbbe, a proposito del rapporto sintassi-semantica, che la sintassi è in attesa della sua interpretazione.

A sostegno di ciò, potremmo richiamare retroattivamente i seminari XIX e XX perché contengono il riferimento esplicito alla necessità di costruire prima una sintassi, che risulti poi determinata e riconosciuta cui associare, solo successivamente, la semantica migliore (cfr. Lacan 1971-1972; Id. 1972-1973).

Infatti, l'applicazione di una regola semantica, più precisamente meta-semantica, deve essere preceduta dalla conoscenza della regola sintattica. In altre parole, potremmo dire che, ancora prima di manipolare le preposizioni, bisogna conoscere gli enunciati.

Di conseguenza, il carattere peculiare del rapporto sintassi-semantica è l'attenzione a ciò che precede la vero-funzionalità e questo ci permette anche di mettere in discussione la critica mossa da Maurice Merleau-Ponty al dibattito del XX secolo, secondo il quale esso esaurisce l'interesse per il linguaggio in se stesso, riducendolo in tal modo a un semplice sistema di segni (cfr. Merleau-Ponty, 1964). La questione della vero-funzionalità anima anche un celebre testo di Imre Lakatos, pubblicato postumo, dal titolo *Dimostrazioni e confutazioni* (1976), in cui si sostiene che la storia della matematica procede attraverso un «tirare a indovinare deduttivo». Egli ritiene, in particolare, che il concetto vero-funzionale passi, inevitabilmente, per l'errore e che lo si potrebbe evitare solo con l'intuizione (cfr. Lakatos, 1976).

Seguendo l'analisi condotta finora, ci soffermiamo anche sulla XX lezione del II seminario (cfr. Lacan, 1954-1955, pp. 315-328) che contiene la descrizione di uno schema che pone, al cuore della teorizzazione dell'analisi, la relazione oggettuale e rappresenta, al tempo stesso, il cosiddetto “ritorno a Freud”. Lacan introduce, infatti, l'argomento, definendo la relazione oggettuale «il centro di tutte le ambiguità che rendono ora così difficile cogliere nuovamente il senso delle ultime parti dell'opera di Freud» (*ivi*, p. 316). Il nostro intento è quello di seguirne l'iter per comprendere, con maggiore chiarezza, il richiamo al *Menone* che è oggetto della nostra analisi.

L'intellettuale francese menziona lo psicoanalista William Ronald Doods Fairbairn (1889-1964) e indaga, nello specifico, il suo tentativo di riformulare la teoria analitica in termini di relazione oggettuale di cui è assai esemplificativo l'articolo, dal titolo *Psychoanalytic Studies of the Personality* (1952). Lo psicoanalista e psichiatra scozzese ritiene che la teoria freudiana sia caratterizzata da alcune dissimmetrie singolari, quali l'identificazione della libido con la capacità di amare. Egli decide, pertanto, di presentare un nuovo schema dell'individuo che ha origine da un sogno. Ritiene che in esso la repressione derivi da una tendenza alla repulsione e propone una differenziazione tra l'ego libidico (pericoloso, che viene respinto dall'ego centrale) e *l'internal sabotor* (che è in stretta relazione con i cattivi oggetti primitivi).

Seguendo la nostra prospettiva, ci limitiamo tuttavia ad accennarlo, esaminando maggiormente la posizione lacaniana rispetto ad esso. Lacan sostiene, infatti, che questa struttura contenga, implicitamente, il ruolo dell'analista e propone, in tal modo, un passaggio dallo schema dell'individuo a quello della situazione analitica in cui all'analista spetterebbe il posto dell'*ego* che osserva. Deduce, pertanto, che «l'analista che osserva è anche colui che deve intervenire rivelando la funzione dell'oggetto rimosso, correlato con l'ego libidico» (Lacan, 1954-1955, p. 323). Abbiamo preso in considerazione questo ulteriore passo della seduta poiché egli sottolinea, come la vicenda dello schiavo del *Menone*, l'importanza dell'ordine simbolico in cui si inserisce, in questo caso, anche l'esperienza psicoanalitica, giacché essa si svolge «al confine del simbolico con l'immaginario» (*ivi*, p. 324).

Lo psicoanalista parigino ritiene, pertanto, che lo schema della relazione oggettuale trascuri il tratto peculiare dell'esperienza

psicoanalitica perché elude il rapporto che il soggetto intrattiene con un altro soggetto e la nominazione, cioè la capacità del linguaggio di strutturare la realtà simbolica. La nominazione risulta essere il punto di insorgenza tra immaginario e simbolico giacché le lacerazioni, che appaiono durante l'analisi, vengono espresse nel testo del discorso ma ci consentono, contestualmente, di oltrepassarlo, cioè di andare al di là di ciò che il soggetto racconta. In questo senso, la definizione della natura del simbolico può essere connotata in termini oppositivi quali essere e non-essere.

A questo punto, Lacan ammette l'esistenza di qualcosa di irrazionale e precisa che l'uso che fa del termine è aritmetico. Dichiara che «ci sono numeri chiamati irrazionali e il primo che viene in mente, per scarsa che sia la vostra familiarità con questo argomento, è $\sqrt{2}$, che ci riporta al *Menone*, al portico con cui abbiamo cominciato quest'anno» (*ivi*, p. 325).

Il suddetto termine irrazionale indica soprattutto l'impossibilità di cogliere una misura comune tra la diagonale e il lato del quadrato.

La parte finale della seduta lacaniana ci consente, dunque, di riprendere quella iniziale della nostra disamina. Ricordiamo che lo schiavo del *Menone* inizialmente aderisce a una falsa evidenza, ritenendo che raddoppiare il lato significhi raddoppiare la superficie. La soluzione cui giunge, successivamente, deriva dalla scomposizione del primo quadrato (cui toglie prima un triangolo e in seguito lo ricompona con un secondo quadrato) e gli mostra, contestualmente, le assunzioni simboliche nascoste dietro alla falsa credenza.

In questa direzione, un saggio di Franco Lolli (2009) propone un'interessante interpretazione del simbolico come potere di nominazione. L'autore si basa, infatti, sull'idea lacaniana

secondo cui «la nominazione è evocazione della presenza, e sostegno della presenza nell'assenza» (Lacan, 1954-1955, p. 324). Risulta centrale, ancora una volta, il concetto di alternanza, in virtù del quale il simbolico è descrivibile in termini di presenza e assenza.

La nostra prospettiva interpretativa può essere arricchita anche richiamando il tentativo di Gottlob Frege di ricondurre l'aritmetica alla logica, discusso nell'opera *I fondamenti dell'aritmetica* (1884). Il nome del matematico non compare esplicitamente nel secondo seminario lacaniano ma appartiene alla costellazione dei suoi autori di riferimento (cfr. Lacan, 1971-1972, p. 155). Il progetto teorico di Frege vuole far coincidere la nozione di numero con quella concettuale di estensione, tentando così di risolvere la questione assai dibattuta della natura delle proposizioni aritmetiche. In altre parole, indaga il tipo di verità che esse esprimono, criticando le teorie empiriste e quelle psicologiste.

Egli ipotizza che si sappia cosa sia l'estensione di un concetto ma ritiene si tratti, in realtà, di uno oscuro come quello di numero: ne consegue l'impossibilità di spiegare l'uno tramite l'altro. Tutte le definizioni di Frege sono caratterizzate dal fervido uso della negazione (simile alla dieresi platonica) che si fonda sulla opposizione di un concetto ad un altro. Il modo in cui Frege si appresta a fondare l'aritmetica richiama il concetto hegeliano di A diverso da A e la definizione fregeana dello 0 ne è la massima espressione: «lo zero è il numero naturale che spetta al concetto "disuguale da se stesso"» (Frege, 1884, p. 314). Egli reputa importante la differenza tra concetto e oggetto e crede nella distinzione tra l'essere membro di un insieme (questa appartenenza è resa con l'espressione "cadere insieme") e l'essere nome dello stesso. In modo particolare, il paragrafo 77

dell'opera ci mostra, infatti, che ogni concetto è oggetto di un altro livello di astrazione. Per dimostrarlo, prende in esame il predicato “essere uguale a 0” cui segue la denominazione del numero 1 che definisce come il numero naturale cui spetta il concetto di “essere uguale a 0”. Il numero primo, quindi, rappresenta la possibilità non attualizzata e mostra come «conta [...] di più lo zero per dire il qualche cosa rispetto all'esperienza del qualche cosa» (Parisoli, 2021, pp. 189-190).¹

Da un punto di vista lacaniano, il “dire qualcosa” può essere rapportato all'esperienza del simbolico mentre l'esperienza stessa del qualche cosa può essere posta in relazione con l'immaginario. Il numero 1 indica, piuttosto, la relazione degli insiemì e il meccanismo fregeano, ben compreso da Lacan, presenta la loro relazione come l'eco lontana della diade platonica. Relativamente all'1, le loro posizioni sono assai simili: Lacan conia il termine “nade” per indicare tanto lo zero quanto tutti i numeri naturali (cioè la categoria più estesa della diade) ma usa il concetto di monade per indicare ciò per cui ognuno degli essenti può essere 1 (cfr. Lacan, 1971-1972, p. 158). Allo stesso modo Frege ritiene che il numero non sia una molteplicità e questo fa sì che la successione non coincida col successore. Ne è un esempio paradigmatico l'impossibilità di parlare degli “uni”, che è uno dei nuclei tematici dell'opera sopracitata del 1884.

Per esempio, è impossibile dedurre, dalla semplice esperienza, il numero 3 di cui Lacan propone una narrazione biografica assai curiosa: visita uno zoo di Londra dove vede un leone e due leonesse e precisa che, pur essendo in tre, non sono agitati perché non sono capaci di contare (cfr. Lacan, 1964).

¹ Ringrazio il Professore Luca Parisoli per gli stimoli intellettuali e il prezioso confronto bibliografico.

Nella prospettiva lacaniana, l'equivalente di successore e predecessore è la "répétition" (cfr. Lacan, 1971-1972, pp. 89-106): lo psicoanalista parigino sostiene che la successione numerica sia una ripetizione di inesistente. In merito, inoltre, si può considerare anche la lettura proposta da Lacan della dimensione sessuale come Uno e non-Uno nella lezione del 15 marzo 1972 (cfr. *ivi*, pp. 121-132).

La nostra analisi vuole accostare, alla lettura dei due passi lacaniani presentati, dei richiami testuali che, a loro volta, nascondono altri riferimenti logico-formali: riteniamo sia questo a rendere interessante, e soprattutto fecondo, il tentativo intellettuale cui abbiamo accennato con l'avvertenza di metodo iniziale. La lettura lacaniana del *Menone*, con la costruzione del quadrato, ci dimostra che l'immaginazione può produrre anche rappresentazioni grafiche ingannevoli ma la lettura di Frege ci è parso l'accostamento migliore per dimostrare che l'inganno non coincide con una forma di scetticismo: il matematico ritiene sia possibile conoscere tante cose anche senza immaginazione. Si limita, in tal modo, a proporre un uso semplice e più rarefatto di immaginazione.

I riferimenti testuali che abbiamo proposto sono tutti accomunati dall'importanza del registro del simbolico che sembra essere organizzato secondo una logica matematizzabile. Tuttavia, non sono solo fecondi da un punto di vista interpretativo ma risultano coerenti persino con una dichiarazione che Lacan stesso pronuncia in occasione della lezione del 15 dicembre 1971, con cui rivendica di avere un modo di procedere analogo a quello dei matematici (cfr. *ivi*, p. 25).

Bibliografia

- AA.VV. (2009), *L'io e il soggetto. Commento al seminario II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi di Jacques Lacan*, Quodlibet, Macerata.
- Evans, D. (1996), *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, Routledge, New York.
- Fairbain, R. W. (1952), *Psychoanalytic Studies of the Personality*, Routledge, London.
- Frajese, A. (1962), *Attraverso la storia della matematica*, Veschi, Roma.
- Frege, G. (1884), *I fondamenti dell'aritmetica. Una ricerca logico-matematica sul concetto di numero*, in Id. (1965), pp. 208-349.
- Id. (1965), *Logica e aritmetica*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino.
- Hardy, G. H. (1940), *Apologia di un matematico*, tr. it., Lindau, Torino 2020.
- Lacan, J. (1954-1955), *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi*, tr. it., Einaudi, Torino 1991.
- Id. (1964), *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, tr. it., Einaudi, Torino 2003.
- Id. (1971-1972), *Il seminario. Libro XIX... o peggio*, tr. it., Einaudi, Torino 2020.
- Id. (1972-1973), *Il seminario. Libro XX. Ancora*, tr. it., Einaudi, Torino 2011.
- Lakatos, I. (1976), *Dimostrazioni e confutazioni. La logica della scoperta matematica*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1979.

- Lolli, F. (2009), *Alcune brevi note intorno al concetto di simbolico nel Seminario II di Jacques Lacan* in AA. VV. (2009), pp. 93-102.
- Merleau-Ponty, M. (1964), *Il visibile e l'invisibile*, tr. it., Bompiani, Milano 2007.
- Palombi, F. (2009), *Jacques Lacan*, Carocci, Roma 2019^o.
- Parisoli, L. (2021), *Un approccio non-classico alla modalità: dai prosdiorismi alla diade 0-1 in... ou pire, passando per l'ampliamento della negazione*, in *La Psicoanalisi*, vol. 2, n. 70, pp. 186-197.
- Platone (2018), *Tutti gli scritti*, tr. it., Bompiani, Milano.

Abstract

Lacan and Meno's Square. Philosophical Remarks

Plato belongs to the constellations of Lacan's reference authors. This essay shows how Lacan does not consider the platonic dialogue an antecedent of psychoanalysis through an analysis of two lessons of his second seminar held during the academic year 1954-1955. By this way, Lacan propose to interpretate Plato from a formal ontology point of view and presents the symbolic organized according to a mathematizable logic.

Keywords: Lacan; Logic; Plato; Psychoanalysis; Symbolic.

Lacan e Lévinas.

Note per la costruzione di un dialogo

Romilda D'Urso

Il nodo annodato in soggettività [...] significa una fedeltà del Medesimo all'Altro che s'impone prima di ogni esibizione dell'Altro, prima di ogni coscienza [...] fedeltà che si descrive come responsabilità del Medesimo per l'Altro, come risposta alla sua prossimità prima di ogni domanda [...] e il dialogo a partire dall'interrogazione.

Emmanuel Lévinas (1974), p. 32.

L'Altro è il luogo in cui si situa la catena del significante che comanda tutto quello che potrà presentificarsi del soggetto. È il campo di quel vivente in cui il soggetto deve apparire.

Jacques Lacan (1964), p. 199.

Lacan e Lévinas hanno lavorato a lungo, pur secondo differenti prospettive, sul rapporto tra alterità e soggettività. In questo contributo si vuole ricostruire un dialogo mancato, collocandoci su un terreno inaugurato da alcuni studiosi, nella maggior parte dei casi anglofoni, autori di alcune interessanti ricerche sulla costruzione di un confronto tra i due, a partire da tematiche filosofiche portanti. Lacan e Lévinas appartenendo alla

medesima cornice storico-geografica, sono stati inevitabilmente influenzati dalle temperie del tempo, hanno attivamente partecipato al dibattito a loro contemporaneo stringendo una fitta rete di amicizie, spesso comuni; eppure, risulta assente qualsiasi esplicito contatto tra i due autori. È altresì possibile valutare il silenzio intercorso tra i due come sintomatico di alcune tacite e reciproche implicazioni prospettiche: «l'insistente ricorrenza dei medesimi "significanti teorici" indica una misteriosa affinità, con un'insistenza tanto equivoca quanto eloquente» (Assoun, 1998, p. 123, trad. nostra).

Infatti, ad un'analisi più approfondita è risultata evidente una rimarchevole vicinanza tematica: l'imprescindibile funzione dell'Altro nella strutturazione del soggetto, la relazione inevitabilmente asimmetrica instauratasi con quest'ultimo; la retrocessione dell'aspetto gnoseologico a favore di un preliminare e differente contatto con il reale; l'aspetto mortifero del godimento, traumaticamente esemplificato dal vuoto di *Das Ding* e, in termini levinasiani, dalla sproporzione incommensurabile con cui l'Infinito si oppone alla Totalità.

Da un versante «i "pannelli segnaletici" sono spesso gli stessi», dall'altro «la punteggiatura non è, né può essere collocata nello stesso posto» (*ivi*, p. 142), cioè per quanto le tematiche siano assimilabili, in realtà i due autori focalizzano l'attenzione su aspetti differenti, funzionali al perseguimento di diversi obiettivi: Lacan propone una riorganizzazione scientifica dello statuto logico, ontologico e deontologico della psicoanalisi; Lévinas, a sua volta promuove la priorità della dimensione etica in luogo all'ontologia. Dunque, senza misconoscere e obliterare le differenti intenzioni speculative e prospettiche, il fronte dialogico che si vuole aprire tra i due autori assume importanza se, e solo se, si prendono le mosse da un'acquisizione ineludibile a cui

entrambi hanno fornito il loro assenso: la presenza dell'Altro rende il soggetto decentrato rispetto al proprio asse. L'alterità inassimilabile è allora la *conditio sine qua non* affinché siano individuabili le coordinate corrette per una lettura congiunta e complementare tra Lacan e Lévinas, entrambi coinvolti, seppur su diversi fronti, a tracciare un argine allo strapotere che fino ad allora era stato accordato alla soggettività. Così l'esistenza dell'Altro, l'inconscio, in termini psicoanalitici, e la specificità del suo *modus operandi*, nonché le ricadute etiche di questa certezza, legittimano l'ipotesi secondo la quale il silenzio intercorso tra loro sia stato quanto di più assordante.

1. Lacan: l'Io è un altro

«Questo sorprendente gioco di complicità e reciproca esclusione» (*ivi*, p. 124) risulta ancora più interessante tratteggiando preliminarmente il contesto in cui Lacan e Lévinas hanno operato e, in merito al quale, hanno realizzato le loro rispettive e differenti elaborazioni teoriche. La loro produzione può essere suddivisa e scansionata secondo tre periodizzazioni: un primo momento corrispondente orientativamente agli anni Trenta del Novecento in cui, dal punto di vista psicoanalitico, Lacan teorizza lo stadio dello specchio come passaggio precipuo per lo sviluppo psichico di ciascun individuo e, dal punto di vista filosofico, Levinas si occupa di una disamina e critica sia della fenomenologia husserliana sia dell'apparato teorico heideggeriano. Una seconda fase segnata dallo scoppio, dalle vicende e dalle ripercussioni della Seconda guerra mondiale, a cui segue la pubblicazione lacaniana del seminario sull'etica

della psicoanalisi, e la divulgazione levinasiana di *Totalità e infinito*.

Il terzo periodo coincidente con gli ultimi anni del Novecento è segnato, dal punto di vista lacaniano dalla stesura degli *Scritti*, del ventesimo seminario, nonché dal progetto di rifondazione della psicoanalisi accompagnato dalla particolare scelta di pubblicare i propri seminari partendo dall'undicesimo; dal punto di vista levinasiano è la pubblicazione di *Altrimenti che essere* ad attestare la definitiva priorità dell'etica rispetto ad ogni possibile ontologia.

Dal punto di vista lacaniano il soggetto nasce da una alienazione tra il sé e la propria immagine; la neotenia propria dell'uomo, cioè la prematurazione psicomotoria ravvisabile in età neonatale, anche detta «fetalizzazione» (Lacan, 1966, p. 91) ha come correlato una schisi o disarticolazione originaria che, nel caso specifico dello stadio dello specchio, si realizza tra l'occhio e lo sguardo. L'esperienza ottica mostra chiaramente come, nel processo di entificazione speculare, l'assolutamente altro, pur collocandosi nel solco di una distanza incolmabile determina la costituzione del soggetto per mezzo di una serie di identificazioni. Infatti, i fenomeni di riflessione e rifrazione speculare producono un chiasma della visione, un "veder-si", per cui ciascun soggetto si vede *allo* specchio ed è visto *dallo* specchio: il soggetto vede sé stesso e si riconosce attraverso lo sguardo dell'altro, cioè sé stesso alienatosi allo specchio. Allora il soggetto di cui riferisce Lacan è quel grado minimo di unità che permette ad un'individualità di esistere, e può essere colta solo nei momenti di soglia poiché ogni accesso diretto è irrimediabilmente sbarrato.

Il registro dell'Immaginario, quello del Simbolico e quello del Reale sono le direttrici attraverso le quali si dipana la soggettività

e le sue funzioni; a tal proposito Lacan distingue l'io considerato come *moi*, cioè come forma di entificazione e oggettivazione il cui riflesso nello stadio dello specchio è indicato con una "a" minuscola per intendere il *piccolo altro*; l'io inteso come *Je*, considerato come essere parlate a partire dalla funzione simbolica propria dell'io nella sua declinazione inconscia, indicato con la "A" maiuscola per intendere il *grande Altro*. Questa partizione viene desunta a partire dagli studi freudiani, da cui emerge «una nuova prospettiva che rivoluziona lo studio della soggettività e che mostra che il soggetto non si confonde con l'individuo» (Lacan, 1954-1955, p. 11). Da un lato l'individuo è pienamente integrato all'interno dell'ambiente in cui deve articolare la propria vita materiale, dall'altro lato il soggetto, inteso come summa psichica di comportamenti che si manifesta attraverso il linguaggio, parla da un altro luogo rispetto alla collocazione dell'individuo; si assiste ad un disallineamento costitutivo tra queste due componenti la cui portata è riassumibile in tre tesi: «il soggetto non è l'io [...] l'io è un altro [...] l'io è un oggetto» (D'angelo, 2009, p. 30).

La frammentarietà e divisione del soggetto è psichicamente e ontogeneticamente ascrivibile al momento di separazione tra il bambino e la madre che si realizza durante il parto, se la divisione è la *conditio sine qua non* della soggettività, allora la pretesa di unità a cui ciascuno anela, attraverso le identificazioni succedentesi nel corso della vita, è solo un «miraggio di totalità» (Casiraghi, 2021, p. 78), un rimpianto inconscio e paradossale di completezza che il soggetto non ha mai posseduto, se non nel rapporto di fusionalità intra-uterino antecedente alla nascita.

Si tenga in considerazione che nel momento in cui il soggetto ha accesso al registro del simbolico le relazioni speculari che si sono instaurate all'interno del registro immaginario assumono

significato retroattivo, *après-coup*, esse rappresentano la modalità attraverso la quale il soggetto in forma di omizzazione del mondo erotizza oggetti, “pezzi di corpo”, che simulano la mancanza ad essere originaria da cui ciascuno viene al mondo; così «lo sviluppo dell’io consiste nel prendere le distanze dal narcisismo primario e dà luogo a un intenso sforzo inteso a recuperarlo» (Lacan, 1953-1954, p. 161) proprio nell’Altro. Le identificazioni che si sono progressivamente strutturate prima che si superasse il complesso edipico rappresentano così i significanti fondamentali che hanno strutturato il soggetto e che ne determineranno le successive relazioni.

Sinteticamente è possibile affermare che l’Altro genera il soggetto, le sue relazioni e lo statuto stesso del desiderio:

è la risposta dell’Altro che determina il soggetto. Se non c’è l’Altro materno che interpreta il grido, il bambino non ha soggettività. Se l’Altro materno non risponde al grido, allora, l’appello non esiste. In sostanza, nel momento in cui si costituisce il soggetto, si costituisce l’Altro, attraverso la risposta dell’Altro che determina il soggetto (D’Angelo, 2009, p. 39).

Si pensi al pianto come primo atto che segna la venuta al mondo di ciascuno, nonostante sia causato dall’espansione polmonare, garante di una corretta respirazione, viene percepito e interpretato come una domanda che esige una risposta, a sua volta colta dal bambino come reazione ad un proprio desiderio: la mamma crea il desiderio e la risposta ad esso prima ancora che il bambino si accorga di desiderare.

Se il soggetto si forma come risposta ad un altro, viene al mondo attraverso un appello privo di contenuto, il suo obiettivo sarà rispondere a questo appello, trovare e ancorare un contenuto alle

strutture significanti che lo costituiscono a partire da ciò che proviene dall'esterno o dall'altro immaginario.

Con l'avvento del complesso edipico l'immagine speculare è sostituita dall'immagine paterna, l'immagine proibitiva e coercitiva della legge, che inizialmente assume la forma dell'istanza parentale. Lacan propone una differente lettura di questa fase, attribuendo alla minaccia di castrazione un significato simbolico, ovvero quello di indicare il pericolo della frammentazione corporea, vivibile indipendentemente dal genere di appartenenza. Il fallo non è da intendersi in termini organici, ma è l'unità minima di senso che, retrospettivamente, getta una nuova luce sulle strutture fantasmatiche attraverso le quali ciascuno aveva tentato di realizzare il proprio desiderio di unità. Si noti che il diktat paterno, cioè il divieto di giacere con il genitore di sesso opposto, non è rivolto unilateralmente al bambino, ma con opportune modifiche viene indirizzato anche alla madre a cui si vieta di proiettare sul nascituro il proprio desiderio di unità, le si proibisce di "riassorbire il proprio prodotto".

Lacan evidenzia come la legge e la Cosa, l'oggetto del desiderio siano collegati: la legge è il *prìus* logico e ontologico del desiderio, senza legge non si verrebbe a conoscenza dell'oggetto proibito e desiderato, né questo potrebbe esistere senza il supporto di una prescrizione: «è l'assunzione della castrazione a creare la mancanza per cui il desiderio si istituisce. Il desiderio è il desiderio di desiderio, il desiderio dell'Altro, abbiamo detto, cioè sottomesso alla Legge» (Lacan, 1966, p. 856).

In altri termini l'Altro è il prossimo, il *Nebenmensch* freudiano, letteralmente "la persona accanto", e allo stesso tempo è la Cosa, non annoverabile nel rango degli utilizzabili heideggeriani, ma quanto di inconoscibile domina e sovrasta. È plausibile allora,

considerare l'Altro l'esemplificazione del perturbante freudiano: *das unheimlich*, è quanto di familiare "*heimlich*" che, subendo un cambiamento gestaltico improvviso, diventa estraneo, nemico, non più (*un*) familiare. Dunque, l'incontro con l'Altro, e con l'agire dell'Altro, è ciò che determina la nascita del soggetto come coscienza, allora la dimensione etica ha una priorità ontologica non trascurabile. Volendo fare un esempio, la madre come Altro primordiale rappresenta durante la gestazione il mediatore tra il reale esterno e oggettivo e il feto, dopo la nascita, intesa come separazione fisica del bambino dal corpo della gestante, quell'elemento esterno, originariamente mediato dalla madre, viene inglobato psichicamente dal nascituro come vuoto, come quota di esteriorità insita nel cuore dell'interiorità.

2. Lévinas: l'Altro nel cuore del Medesimo

Attraverso *Totalità e infinito*, Lévinas si oppone al tentativo ontologico ed epistemologico di ridurre il nucleo essenziale della realtà entro una cornice esplicativa e gnoseologica completa e definitiva. Promuove, piuttosto, di riconsiderare la dinamica intersoggettiva nel solco di una rottura essenziale: il volto dell'Altro è l'estrinsecazione dell'Infinito che, pur essendo possibile circoscriverne il limite, non potrà mai essere colmato. L'Altro è ciò che ha senso prima ancora che sia l'io intenzionate a definirlo:

ogni essenza e ogni senso ideale non sono altro che il prodotto di uno sforzo di sincronizzazione e di comprensione, motivato dal trauma originario di un corpo che mi parla prima ancora che

io sia in grado anche solo di percepirlo in quanto corpo e che, così facendo, mi chiama in causa (Lévinas, 1974, p. 205).

Per quanto l'Altro sia una struttura sintetica, dotata di una propria unità di senso, non prodotta dal soggetto, a cui questo tenta intenzionalmente di accedere, allo stesso tempo i decorsi percettivi effettuati non consentono di ridurre quest'ultimo alle pretese omnicomprensive del soggetto. L'Altro, ciò che è massimamente esteriore, è a sua volta inassimilabile; la sua l'identità, in quanto Infinito, non è definibile secondo le tradizionali categorie che ne attribuirebbero uno specifico contenuto in termini di appartenenza geografica, storica e familiare, essa consiste invece, nell'assoluta trascendenza del volto, che ne determina il suo valore etico, ponendo l'Altro come *prîus* di ogni possibile discorso.

Nell'ottica levinasiana il volto è l'espressione vivida e linguistica di quanto essenzialmente si manifesta celandosi dietro queste stesse manifestazioni: «il volto è proprio quella presenza viva dell'Altro in persona, che costantemente mette in crisi, o disfa, le varie "forme" con cui io tendo a farlo rientrare nel già noto, nelle mie categorie di pensiero, nella stessa generalissima precomprensione dell'essere» (Ferretti, 2010, p. 131).

Il volto è nudo in un duplice senso secondo Lévinas: da un lato non è possibile ridurlo a nessun preconcepto o categoria dell'Io, dall'altro è indigente e bisognoso, evoca e rivolge il proprio appello inderogabile all'Io; l'Altro si presenta nella forma vuota del significante, è un referente privo di contenuto, è una polarità della dimensione dialogica senza la quale sarebbe impossibile qualsiasi costituzione del senso; in ultimo il volto dell'Altro nella sua assoluta unicità e singolarità «è assoluto nella sua singolarità

che apre il discorso» (Arnaud, 2014, p. 122, trad. nostra) non può che porsi al di là dell'essere e del suo linguaggio inglobante. L'unica relazione instaurabile tra il soggetto e l'Altro è di tipo asimmetrico: «una relazione i cui termini non formano una totalità può dunque prodursi [...] solo se è tale da andare dall'Io all'Altro, come *faccia a faccia*, solo se è tale da delineare una distanza [...] irriducibile» (Lévinas, 1961, p. 37). L'Io è responsabile dell'Altro, la cui richiesta essendo inderogabile non solo non può essere elusa, ma determina uno scacco a qualsiasi richiesta di reciprocità che l'Io si attenderebbe dall'Altro.

Se in *Totalità e infinito* Lévinas si era concentrato sul carattere trascendente dell'Altro e sulla sua epifania in quanto volto, in *Altrimenti che essere*, ancora più radicalmente, il centro focale dell'indagine diventa l'incontro con l'Altro e le conseguenze traumatiche e sconvolgenti prodotte da quest'evento.

Il soggetto è passivamente esposto all'Altro, la cui esistenza è letta nei termini di una presenza che ossessiona l'individuo; infatti, per quanto sia impossibile ridurre il vissuto dell'Altro all'interno dei propri vissuti intenzionali, il soggetto non può che tendere asintoticamente all'approssimazione all'Altro senza riconoscere la reciprocità di questo movimento. Alla "ipseità" dell'io corrisponde asimmetricamente la "illeità" dell'Altro manifestantesi come traccia di qualcosa che c'era prima e non si potrà sapere cosa sia.

Così l'identità del soggetto si stabilizza nel momento in cui, fuoriuscendo dalle derive egoistiche del proprio godimento, viene evocato dall'Altro, richiamato all'ordine, prima ancora che il soggetto sia in grado di designarlo linguisticamente e cioè di conoscerlo. Il soggetto, da intendersi come «iperbole della passività» (Ferretti, 2010, p. 234), nasce come identità a partire dalla separazione che l'Altro produce all'interno della sua

interiorità. La soggettività viene così descritta come costitutivamente scissa in *moi*, il Medesimo, la coscienza inglobante, attiva nelle sue declinazioni, *ipseità* e *conatus essendi*, e in *Soi*, Sé, passivo e indifeso dinanzi l'Altro, in tal modo «la soggettività si trova a significare ambigualmente al crocevia tra ontologia ed etica» (Bonan, 2002, p. 487).

A sua volta la domanda che l'Altro rivolge all'Io è di natura etica, l'appello inderogabile alla responsabilità *per* l'Altro e *dell'*Altro ha estrema cogenza poiché è proprio nei termini di tale prossimità e interrogazione che il soggetto si ridesta emergendo. Allora la peculiarità dell'etica levinasiana è il tentativo di scomunicare l'attività totalizzante e universalizzante dell'Ego, porre fine alle intenzionalità conoscitive atte a ridurre l'esteriorità al Medesimo: «l'eticità dell'incontro non risiede perciò nel primato dell'altro [...] bensì nell'assenza di un'intenzione totalizzante» (Pasquinucci, 2021, p. 62). In altri termini la passività della coscienza husserliana viene tradotta nella passività dell'etica levinasiana, in grado di arginare l'attività sintetica dell'io.

La radicalizzazione dei concetti di esposizione e sensibilità passiva connota in maniera ancora più specifica il concetto di identità: il soggetto non è solo il Medesimo in una relazione asimmetrica e irriducibile con l'Altro, ma scosso dal traumatismo della presenza pre-originaria dell'altro, è colui che è «costituito nella sua identità attraverso altri» (Arnaud, 2014, p. 125), è cioè abitato dalla stessa alterità. La scoperta della presenza di una forma di esteriorità all'interno dell'interiorità dell'io non attiene alla logica epistemica ma si effettua nel solco della sensibilità, unico ambito nel quale la radicalità di tale relazione si esprime nella forma di responsabilità *per* l'altro e *dell'*altro, un dovere etico che è imperituro poiché «la *prossimità* dell'Altro ridesta

ogni volta il trauma che ha colpito il soggetto in un tempo non recuperabile dalla coscienza» (Galanti Grollo, 2018, p. 20).

Si aggiunga che in *Altrimenti che essere* Lévinas descrive la frantumazione dell'Io che traumaticamente si coverta in Sé, dal nominativo all'accusativo, il soggetto diventa il complemento oggetto dell'esposizione passiva ad altri. Il concetto di nudità, precedentemente associato al volto viene progressivamente esteso per connotare la soggettività in generale; quest'ultima è «malgrado sé» (Bonan, 2002, p. 490) votata all'Altro, la cui convocazione, prima di qualsiasi scelta consapevole si configura come una chiamata etica senza tempo e senza fine.

In estrema sintesi Lévinas individua i connotati di un'«etica senza riconoscimento» (Pasquinucci, 2021, p. 57): l'Altro convoca l'io prima che questo possa designarlo, la prossimità del volto diventa il *principium individuationis* - fuori fuoco - non solo della soggettività ma anche della stessa alterità, configurantesi come ossessione e obbligo. Il soggetto è perseguitato dall'Altro, è richiamato all'ordine, allo stesso tempo perseguita l'Altro, lo insegue facendosi carico del suo agire, assumendosi una responsabilità che cresce esponenzialmente senza essere a pieno espletata. Il soggetto in tal modo è da sempre colpevole e sempre in debito dell'Altro le cui richieste potranno essere solo asintoticamente soddisfatte.

3. La priorità etica del “tu”

Dopo aver brevemente riassunto i contributi che ciascuno dei due autori ha fornito in merito alla relazione tra il soggetto e l'alterità è possibile circoscrivere la cornice di un confronto diretto tra Lacan e Lévinas ravvisando un punto di partenza

affine: entrambi propongono l'irriducibilità dell'altro all'emisfero cosciente.

Per Lacan: «l'Altro è il luogo in cui si situa la catena del significante che comanda tutto quello che potrà presentificarsi del soggetto. È il campo di quel vivente in cui il soggetto deve apparire» (Lacan, 1964, p. 199). L'Altro, con la A maiuscola, è l'inconscio, ed essendo «strutturato come un linguaggio» (ibidem), è il luogo della totalità dei significanti da cui emerge il soggetto; in altri termini è la risposta fornita dall'altro ad un interrogativo mai posto dal soggetto, a determinare un taglio nella struttura significante del soggetto consentendo a quest'ultimo di qualificarsi e identificarsi. Se l'inconscio segue la struttura e articolazione del linguaggio, allora la nascita del soggetto dipende dalle leggi di questa struttura linguistica specifica, che successivamente Lacan definirà *Lalangue*.

L'unica distinzione, almeno a questo livello preliminare, è che Lacan, a differenza di Lévinas, esplicita direttamente l'attinenza tra l'alterità e la dimensione inconscia, nella sua prospettiva l'Altro è sempre con il soggetto, sempre facente parte di quest'ultimo, essendo per l'appunto l'inconscio: «in un certo senso l'Altro è sempre già con me, in me – così tanto in me, con me, da rappresentare il mio “con me”, il mio “a casa”: l'inconscio» (Gondek, 1992, p. 36).

A sua volta per Lévinas l'identità soggettiva non è determinata dall'accoppiamento simmetrico tra il Medesimo e il Sé, il rapporto vigente non è segnato dalla relazione tra un contenuto, il Medesimo, e una forma che deve essere riempita, il Sé; all'interno dell'io c'è una dimensione che esula da questa coincidenza immediata, che è suscettibile di offesa e oltraggio, in quanto è primariamente esposta. Il Sé, essendo abitato

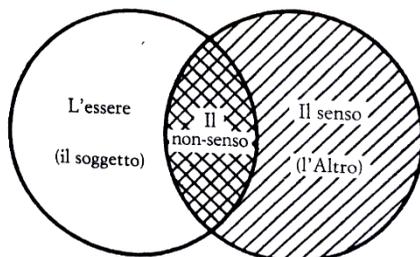
dall'Altro, non è enucleabile nell'ordine della totalità del Medesimo.

Se, da un lato, Lévinas elabora il concetto di nudità del volto, nella sua duplice accezione, individuando i termini di un'ineludibile dipendenza del soggetto nei confronti dell'esteriorità, a sua volta Lacan riconosce che la soggettività è affetta da due specifiche mancanze: la prima, relativa alla mancanza dei significanti fondamentali che si ritrovano esclusivamente nella relazione dialettica con l'Altro, la seconda, la mancanza reale, è una perdita legata alla dimensione del vivente nell'ambito della riproduzione sessuale. Infatti, «il vivente, in quanto soggetto al sesso è caduto sotto il dominio della morte individuale» (Lacan, 1964, p. 201), cioè nel momento in cui il soggetto nasce non ricerca quell'unità fornita dal rapporto sessuale, quanto piuttosto quella parte di sé mancante, appartenente ad un'antieriorità precedente alla sua stessa nascita e che lo rende mortalmente dipendente dall'Altro, senza garanzia di unità.

In maniera ancora più radicale Lacan restituisce la dissimmetria della relazione circolare instaurantesi tra le due polarità facendo riferimento alla funzione alienante assunta dall'Altro, a sua volta descritta sulla scorta della teoria degli insiemi.

Si prendano due insiemi (cfr. *ivi*, p. 207):

L'alienazione.



quello dell'essere e quello del senso, si effettui un'operazione di intersezione tra i due che determini la formazione di un sottoinsieme: il non-senso è il sottoinsieme più piccolo, risultato di tale operazione che comprende gli elementi comuni appartenenti agli insiemi di partenza. Considerando i due insiemi iniziali secondo la logica classica è possibile collocarsi o nell'insieme dell'essere oppure in quello del senso, a questo livello le due strade non possono che essere vicendevolmente escludentesi, eppure, introducendo il concetto di alienazione, scardinando quindi il classico principio di contraddizione, potrebbe non essere necessaria una sola scelta, ma entrambi gli insiemi verrebbero mantenuti con l'instaurarsi di una particolare funzione. Se l'iniziale alternativa prevedeva o la posizione dell'essere con il rischio di perdere il senso, oppure il senso, costituendo la soggettività attraverso un'incolmabile mancanza, con l'introduzione della funzione alienante diviene possibile scegliere l'insieme del senso (l'Altro) in modo che, in maniera asimmetrica, la preminenza della dimensione significante ammetta la compresenza dell'insieme dell'essere (il soggetto) nell'insieme del senso solo in maniera invertita ed equivoca, cioè nella forma del non-senso: «il non-senso viene collocato nell'intersezione tra i due insiemi in un'interpretazione che non

lo oppone al senso ma ne costituisce una regione, lo abita come possibilità» (Palombi, 2007, p. 165).

Nell'ottica lacaniana rebus, equivoci, lapsus sono le modalità invertite attraverso le quali il soggetto del discorso, cioè l'inconscio in quanto parlante, il *ça parle*, abita il soggetto dell'enunciato. Per Lévinas, in maniera ancora più netta, il linguaggio si contraddistingue in quanto ostensione dell'anfibologia tra essere ed ente, in altri termini le due polarità risultano relate indissolubilmente e al di là della logica del principio di non contraddizione, secondo un peculiare rapporto che consente loro di mantenere intatta la propria specificità e autonomia.

L'anfibologia tra essere ed ente si rileva nel momento in cui si osserva secondo differenti orizzonti prospettici il contenuto espresso nel Detto: da un lato il carattere apofantico delle proposizioni e il nominalismo dei significanti impiegati ingabbia l'essenza del Dire, dall'altro lato quest'ultimo pur declinandosi secondo le espressioni entificate del Detto, continua a manifestarsi, seppur ambiguamente, attraverso l'equivoco. In tal senso Lévinas sottolinea: «il logos è l'equivoco dell'essere e dell'ente-anfibologia primordiale [...] nella predicazione (che è il suo "luogo naturale") il verbo essere fa risuonare l'essenza, ma questa risonanza si ammassa grazie al nome, in ente. Da quel momento essere designa invece che risuonare» (Lévinas, 1974, p. 54).

In estrema sintesi il Detto è l'insieme dei significati che la tematizzazione linguistica propone in termini di riduzione al Medesimo; il Dire è la sola espressione che fuoriesce dall'ordine dei significati collocandosi nel solco dei significanti, in particolare il Dire è il significante linguistico dell'esposizione all'altro: «il dire, invece, è esposizione agli altri, pura espressione: non può

mai essere catturato in un enunciato, non è un significato determinato ma il significante stesso del significato» (Arnaud, 2014, p. 124).

Dunque, per Lévinas l'Altro è un significante privo di significato, o per meglio dire un significante il cui unico significato è promuovere forme di disordine nell'orizzonte onnicomprensivo e tematizzante dell'io; risulta così più chiaro il motivo per cui il soggetto, inevitabilmente immerso nel Detto, non potrà mai cogliere l'Altro nelle sue specificità, il cui volto si paleserà sempre, oltre ogni significazione, come ossessione e persecuzione, come responsabilità iperbolica e incolmabile. L'Altro è dotato di un surplus di significato non riducibile alla comprensione: «un'eccedenza che, per l'appunto, rende impossibile ridurlo a un nesso di attributi generalizzabili che offrano il semplice conforto della familiarità» (Ruti, 2015, p. 9). Nell'ottica lacaniana, a sua volta, l'Altro è osservato secondo il versante del Reale cioè come ciò che non è rappresentabile, né simbolicamente raggiungibile, è ciò che perturba il soggetto, è l'infinitamente trascendente, è l'altro fuori di noi a cui è possibile solo approssimarsi, in altri termini l'Altro è *Das Ding*, principio "cosale" di distruzione.

Il reale è la Τόχη, il baluardo della casualità, l'inassimilabile che si incontra nel momento in cui esso stesso si sottrae, è il mancante che soggiace alle relazioni fantasmatiche che scandiscono il percorso di vita del soggetto; è l'inconscio che emerge nella forma del trauma, è il «tra percezione e coscienza» (Lacan, 1964, p. 55) una funzione baluginante che, analogamente alle esperienze traumatiche, presenta un ammontare energetico che il soggetto non è in grado di elaborare.

Perciò per Lacan l'intenzionalità responsiva generantesi da quel trauma che pone un veto alla realizzazione del godimento, a

meno che non si accetti la dissoluzione del soggetto stesso, è descritta come tentativo di simbolizzare la mancanza, attraverso significanti sostitutivi, cioè differenti declinazioni e forme dell'oggetto *a*. Allo stesso modo per Lévinas la ferita che l'Altro infligge al soggetto nel momento in cui spezza le catene del Medesimo, dell'intenzionalità conoscitiva e totalizzante, apre le porte del Sé, rendendo il soggetto primariamente affetto dall'interrogativo diacronico dell'Altro, rispetto al quale è inevitabilmente responsabile. Anche nell'ottica levinasiana allora, il soggetto, traumaticamente affetto ed irrimediabilmente esposto, non può che tentare infinitamente e asintoticamente di rispondere all'appello dell'Altro che lo fa esistere.

Dal percorso fin qui tracciato, ci sembra che possa emergere ancora più salda l'esigenza di continuare a lavorare nel solco tracciato dai due autori, in quanto il loro dialogo appare particolarmente proficuo sia sul fronte psicoanalitico che su quello filosofico. Infatti, Lévinas e Lacan elaborano il proprio pensiero ponendosi su binari apparentemente paralleli, intrattenendo una forma di relazione che non è né diretta, né direttamente visibile, il primo sembra arrestarsi alle soglie della scoperta della pietra angolare della psicoanalisi, cioè l'inconscio; il secondo offre un fondamento teorico grazie al quale, ci sembra di poter dire, le proposte levinasiane guadagnano in solidità. Ancora una volta, piuttosto che accordare il primato speculativo a uno dei due autori, ciò che si evince in maniera indubitabile è la loro complementarità argomentativa, entrambi diagnosticano e radicalizzano le conseguenze di una delle consapevolezze più dirompenti, cioè il carattere limitato dei poteri dell'Io; così l'attento sguardo rivolto all'alterità diventa la premessa di un'etica in cui: «il tu è talmente fondamentale che interviene prima della

coscienza [...]. Tu non è un segnale ma un riferimento all'altro, è ordine e amore» (Lacan, 1953-1954, p. 5).

Bibliografia

- AA.VV. (2009), *L'io e il soggetto Commento al Seminario II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi di Jacques Lacan*, Quodlibet, Macerata.
- Arnaud, C. (2014), *Qui est autrui: l'identité de l'autre chez Levinas*, in *Discipline filosofiche*, vol. XXIV, n. 1, pp. 119-137.
- Assoun, P.-L. (1993), *Le sujet et l'Autre chez Levinas et Lacan*, in *Rue Descartes*, n. 7, pp. 123-145.
- Bonan, E. (2002), *Emmanuel Levinas e l'intersoggettività mancata*, in Vigna (a cura di) (2002), pp. 457-503.
- Casiraghi, M. (2021), *Lo specchio e la schisi*, in *Dal corpo oggetto alla mente incarnata*, in *In Circolo*, n. 11, pp. 276-300.
- D'Angelo, L. (2009), *Il soggetto e l'al di là del principio di piacere*, in AA.VV. (2009), pp. 29-42.
- Ferretti, G. (2010), *La filosofia di Lévinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Galanti Grollo, S. (2018), *La passività del sentire. Alterità e sensibilità nel pensiero di Levinas*, Quodlibet, Macerata.
- Gondek, H.-D. (1992), *Cogito and Separation: Lacan/Levinas*, trad. ingl. in Harasym (a cura di) (1998), pp. 22-55.
- Harasym, S. (a cura di) (1998), *Levinas and Lacan. The Missed Encounter*, SUNY Press, Albany.
- Lacan, J. (1953-1954), *Il Seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud*, tr. it., Einaudi, Torino 2014.

- Id. (1954-1955), *Il Seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi*, tr. it., Einaudi, Torino 1991.
- Id. (1964), *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, tr. it., Einaudi, Torino 1979.
- Id. (1966), *Scritti*, tr. it., Einaudi, Torino 1974.
- Lévinas, E. (1961), *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it., Jaca Book, Milano 1980.
- Id. (1974), *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, tr. it., Jaca Book, Milano 1983.
- Palombi, F. (2007), *L'“hommelette”. Logica e antropologia nel Seminario XI di Lacan*, in *Forme di vita*, n. 6, pp. 158-167.
- Pasquinucci, P. (2021), *L'etica della passività. Lo slittamento etico della fenomeno-logia nel pensiero di Lévinas*, in *Rivista internazionale di filosofia e psicologia*, vol. 12, n. 1, pp. 56-70.
- Ruti, M. (2015), *Between Levinas and Lacan. Self, Other, Ethics*, Bloomsbury, New York.
- Vigna, C. (a cura di) (2002), *Etica trascendentale e intersoggettività*, Vita e pensiero, Milano.

Abstract

Lacan and Lévinas: A dialogical Perspective

The article carries out a reflection on the theme of the relationship between the subject and the Other. The aim of the article is to show the analogies, and the proximity between Lacan and Lévinas on the issue of the absolute alterity of Other. Despite both the authors stood out for different theoretical projects and perspectives, we find the same emphasis on the subject's asymmetry as a condition caused by the traumatic experiences of the Otherness.

Keywords: Asymmetry; Lacan; Lévinas; Other; Subject.

L'oggettività come condizione di possibilità per la “guarigione” in psicoanalisi

Tommaso Mapelli

1. La guarigione e l'oggettività

Comincerei questo breve contributo portando l'attenzione sulla parola “guarigione”, messa tra virgolette nel titolo. Perché è necessario prendere le distanze da questo termine nel momento in cui lo utilizziamo all'interno del contesto analitico? Tutti noi, più o meno consapevolmente, abbiamo una certa precomprensione della parola guarigione. Appena la usiamo, infatti, evochiamo inevitabilmente tutta una serie di associazioni prese in prestito dall'ambito medico. Tra queste, c'è sicuramente l'idea di tornare a uno stato precedente all'insorgenza della malattia, cioè la cosiddetta *restitutio in integrum*.¹ Secondo

¹ Con *restitutio in integrum*, ossia “restituzione per intero”, si fa riferimento a: una decisione che nel diritto romano veniva presa dal magistrato e che poneva nel nulla qualsiasi atto giudiziario materiale o processuale; il ripristino dell'originario stato di diritto, alterato dal verificarsi di gravi circostanze; e, infine, la modalità di risarcimento che consiste nel ripristinare una situazione di fatto, esistente prima che il danno fosse prodotto (cfr. ad es. <https://dizionario.internazionale.it/parola/restitutio-in-integrum>). Il *Vocabolario* on-line Treccani, invece, precisa che il termine è usato anche in medicina, «con riferimento all'esito di un processo morboso, caratterizzato dalla guarigione dell'organo ammalato, con la scomparsa definitiva di tutti i fenomeni morbosi, senza reliquato anatomico o funzionale».

quest'accezione, guarire equivale in sostanza alla cancellazione di ciò che ha interrotto lo stato di salute.

Nel caso della psicoanalisi, le cose stanno diversamente, perché è innanzitutto lo statuto del sintomo a cambiare radicalmente. Se, infatti, in medicina l'obiettivo è curare dei sintomi che non hanno nulla a che fare con la soggettività del paziente, in psicoanalisi, invece, i sintomi vengono visti come l'effetto di una sostituzione di un contenuto spiacevole, le cui forme dipendono da meccanismi di difesa tipici per ciascuna soggettività. Questo significa che il sintomo non può essere debellato come si fa con un batterio attraverso gli antibiotici, perché in esso si nasconde un motivo e delle particolari modalità del soggetto di difendersi da ciò che lo disturba. La guarigione, allora, non consisterà nel ritornare a uno stato precedente all'insorgenza del malessere, bensì nel cercare di dare una nuova direzione a quei contenuti che in passato sono stati allontanati dalla coscienza a causa del loro carattere altamente disturbante.

Si potrebbe dire, in modo un po' provocatorio, che in psicoanalisi non si guarisce - se si tiene presente l'accezione comune delineata poco sopra -, perché il nostro passato non deve essere cancellato, ma integrato grazie a delle nuove possibilità.

Dopo questa precisazione su come deve essere intesa la guarigione in psicoanalisi, è arrivato il momento di riflettere sull'altra parola fondamentale del titolo, ossia l'"oggettività". Se ci rivolgiamo nuovamente alla nostra precomprensione, ci rendiamo presto conto che con oggettività intendiamo riferirci a qualcosa che, per così dire, non dipende dalla soggettività. Riporto per esteso un passaggio di Piana tratto dai *Problemi della fenomenologia* (1966) per illustrare meglio questo punto:

Che cosa voglio dire, dunque, quando affermo che il mondo esiste? Anzitutto che esso è indipendente da me, che io non lo posso dominare come una mia immagine. Esso è sempre là, di fronte a me, sia che io lo voglia o no, con i suoi oggetti, le sue cose, il suo aspetto. Io stesso esisto soltanto – per così dire – come parte di questa realtà che, nella sua esistenza, contiene ogni esistenza. L'elemento determinante che caratterizza l'esistenza del mondo sembra essere proprio questa sua indipendenza o, come potremmo anche dire, questo suo esistere di per sé stesso, "in sé". Nel linguaggio comune, l'*oggettività* esprime proprio questo essere in sé, e perciò potremmo presentare la tesi dell'esistenza del mondo più esplicitamente come tesi della sua oggettività. La realtà *esiste* ed è *oggettiva* sono espressioni che appaiono immediatamente come equivalenti. Correlativamente, si chiarisce anche che cosa si intenda di solito quando si parla di fatti *soggettivi*: soggettivo è ciò che dipende da me, un mio affare privato, che può essere o non essere proprio di altri. Soggettivo è quindi anche ciò che è vero *per me*, e in linea di principio solo per me: l'oggettività invece deve essere necessariamente valida *per tutti*; se da qualcuno non è riconosciuta in questa sua validità, ciò dipende dal fatto che egli cade in errore, e gli errori sono sempre soggettivi (Piana, 1966, p. 48).

In questo passaggio, Piana sta parlando del realismo ingenuo del senso comune, contraddistinto dal fatto che la realtà viene percepita come indipendente dalla soggettività – in questo starebbe appunto la sua oggettività. Un altro aspetto importante che sottolinea Piana è il fatto che «se da qualcuno [la realtà] non è riconosciuta in questa sua validità, ciò dipende dal fatto che egli cade in errore, e gli errori sono sempre soggettivi» (*ibidem*). Di conseguenza, all'indipendenza della realtà, si aggiunge come altro elemento fondamentale dell'oggettività la corrispondenza

dei punti di vista su quella medesima realtà. Potremmo dire, estendendo la portata della considerazione di Piana, che qualcosa, affinché possa dirsi oggettivo, deve essere indipendente dalla soggettività e corrisposto da tutti in modo identico. Un esempio banale, ma spero efficace, potrebbe essere il seguente: tutti concordiamo sul fatto che un tronco è pesante e che ciò non dipende da noi.

Tuttavia, non dobbiamo dimenticarci dell'ultima frase della citazione di Piana, ovvero che chi non riconosce la validità dell'oggettività, nel nostro caso il tronco come oggetto pesante, «cade in errore, e gli errori sono sempre soggettivi» (*ibidem*). A questo proposito, possiamo immaginare che per il campione del mondo di *powerlifting* un tronco non sia poi così pesante, e che per lui la proprietà dell'essere pesante si applichi ad oggetti di tutt'altra gamma. Quest'ultima considerazione ci porta verso il problema della normalità, che però non ho intenzione di sviluppare, perché ci svierebbe troppo rispetto allo scopo prefissato. Basti questo accenno per riflettere sul fatto che l'oggettività non è mai davvero slegata dalla soggettività.

Se ora passiamo dal senso comune alla filosofia, ci rendiamo conto che, come anticipato nell'ultima frase, l'oggettività non può mai davvero essere indipendente dalla soggettività. Scrive sempre Piana: «Così, l'intero discorso conoscitivo si sposta dal riferimento immediato all'oggettività, al rapporto tra il soggetto e ciò che si presenta ad esso» (*ivi*, p. 61). Di conseguenza, quando diciamo che qualcosa è oggettivo in senso filosofico, non possiamo più affidarci a una presunta indipendenza in sé della realtà come fa il senso comune, perché a nessuno è data la possibilità di confrontare la correttezza di una propria rappresentazione con la realtà in sé, in quanto dovrebbe uscire da sé stesso e confrontare la rappresentazione prodotta dal sé

stesso nel mondo con la realtà così com'è al di là di ciò che normalmente gli appare. Dato che nessuno può uscire dal punto di vista che incarna, l'unico modo per parlare legittimamente di oggettività è di prendere sul serio la prima persona dell'esperienza in rapporto a tutte le altre esperienze in prima persona, ossia l'intersoggettività. Ci troviamo dunque in una situazione radicalmente mutata rispetto a quella precedente, ma, nonostante ciò, rimangono dei punti di contatto: la corrispondenza tra la rappresentazione soggettiva e la realtà (il tronco è pesante), e l'identità di questa rappresentazione tra i diversi punti di vista (il tronco è pesante per tutti noi).

In ultima istanza, la vera differenza riposa sull'indipendenza o meno della realtà rispetto alla soggettività, mentre gli elementi della *corrispondenza* e dell'*intersoggettività* rimangono gli stessi.

2. L'oggettività in psicoanalisi

Fino ad ora, sia che si trattasse di senso comune o di riflessione filosofica, ci siamo concentrati sull'oggettività intesa come realtà spazio-temporale condivisa da tutti. Dato però che lo scopo di questo articolo è indagare l'oggettività come condizione per la guarigione in psicoanalisi, dobbiamo capire in che senso è legittimo parlare di oggettività a livello psichico. È evidente, infatti, che se trasponessimo l'oggettività come corrispondenza di una serie di punti di vista identici su qualcosa alla pratica analitica, non si riuscirebbe a capire in che modo questa potrebbe guarire nel senso che ho indicato. Bisogna dunque ripensare il concetto di oggettività rispetto a quello specifico ambito di cui si occupa la psicoanalisi. Prima di procedere in questa direzione, però, vorrei

dare la parola a Freud per chiarire quale fosse l'obiettivo dell'analisi e il modo più appropriato di condurla secondo lui. Per quanto riguarda il primo punto, farò riferimento a tre scritti: *Il metodo psicoanalitico freudiano* (1903), *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-1917) e *Costruzioni nell'analisi* (1937). Per quanto riguarda invece il secondo proposito, prenderò spunto da *Consigli al medico nel trattamento psicoanalitico* (1912). Iniziamo con l'obiettivo dell'analisi. Nel primo degli scritti citati, Freud descrive la fase iniziale dell'analisi, quando si cerca di comprendere la storia del paziente. Scrive:

Già durante il racconto del corso della malattia appaiono nei malati lacune di memoria, possono essere stati dimenticati fatti reali, può essersi data confusione di rapporti cronologici o interruzione di connessioni causali, così che ne risultano effetti inintelligibili (Freud, 1903, p. 409).

Subito dopo aggiunge:

Se si insiste affinché il narratore colmi con uno sforzo dell'attenzione queste lacune della propria memoria, *si nota che le idee improvvisate che si presentano al riguardo vengono da lui respinte con tutti i mezzi della critica*, finché, quando il ricordo torna realmente, egli finisce per provare un vero disagio. Da questa esperienza Freud deduce che le amnesie sono il risultato di un processo che egli chiama rimozione e di cui individua il motivo in sentimenti spiacevoli. Le forze psichiche che hanno provocato questa rimozione possono essere percepite, a suo avviso, nella resistenza che si solleva contro il riproporsi del ricordo (*ibidem*, corsivo mio).

Ma perché queste idee improvvise vengono respinte dal paziente? Secondo Freud: «Le idee improvvise che solitamente vengono scartate con ogni sorta di pretesti [...] sono viste da lui [cioè Freud, perché sta parlando in terza persona] come dei derivati delle formazioni psichiche rimosse (pensieri e impulsi)» (*ibidem*).

Il ragionamento si conclude con lo scopo dell'analisi e un'allusione al metodo per conseguire tale obiettivo. Scrive:

Ora, in questa relazione tra le idee inintenzionali e il materiale psichico rimosso sta il loro valore per la tecnica terapeutica. Se si possiede un procedimento che permetta di giungere dalle idee a ciò che è stato rimosso, dalle deformazioni a ciò che è stato deformato, allora si può rendere accessibile alla coscienza, anche senza l'ipnosi, quanto era prima inconscio nella vita psichica (*ivi*, pp. 409-410).

Sofferamoci un istante su questo passaggio. Il primo elemento da sottolineare è il riferimento a un procedimento che sia in grado di far emergere, a partire dalle idee improvvise, ciò che è stato rimosso. È noto che Freud cominciò a trattare i disturbi nervosi avvalendosi della tecnica dell'ipnosi, ma dopo poco tempo decise di abbandonarla. Le ragioni di questo allontanamento dall'ipnosi sono essenzialmente due: la prima riguarda le capacità di Freud, che non era un grande ipnotizzatore; la seconda, invece, è legata al fatto che non tutte le persone erano ugualmente suggestionabili. Infatti, Freud si rese sempre più conto che, per suggestionare qualcuno, era necessaria una certa predisposizione all'autosuggestione; altrimenti, l'ipnosi non avrebbe funzionato. Consapevole delle difficoltà legate all'ipnosi, Freud elaborò quella che sarebbe passata alla storia

come la regola fondamentale della psicoanalisi: la tecnica delle associazioni libere. Questo metodo, nella sua estrema semplicità, permetteva di «rendere accessibile alla coscienza, anche senza l'ipnosi, quanto era prima inconscio nella vita psichica» (*ivi*, p. 410).

Il secondo punto da sottolineare è lo scopo della tecnica delle associazioni libere. Come scrive Freud: «si tratta di rendere accessibile l'inconscio alla coscienza, e ciò avviene mediante il superamento delle resistenze» (*ivi*, p. 412). Questa affermazione, però, introduce un ulteriore problema: non basta applicare correttamente il metodo per portare alla luce un contenuto rimosso, perché il paziente deve prima affrontare e superare le resistenze che lo allontanano da ciò che è stato dimenticato.

Sorge allora una domanda cruciale: come fa l'analista a distinguere tra una vera remissione dei sintomi e una guarigione per suggestione? In altre parole, se il paziente migliora, come si fa a stabilire se si tratta di un reale miglioramento, di un modo per evitare di affrontare il vero problema, oppure di un effetto prodotto dall'autorità del medico? L'analista potrebbe infatti proporre una ricostruzione che il paziente accetta, ma è possibile capire se il suo assenso sia fondato?

Freud affronta questo problema in *Introduzione alla psicoanalisi*, dove scrive:

La soluzione dei suoi conflitti e il superamento delle sue resistenze riesce solo se gli sono state date *quelle rappresentazioni anticipatorie che concordano con la realtà che è in lui*. Ciò che era inesatto nelle supposizioni del medico viene a cadere nel corso dell'analisi, e va quindi ritirato e sostituito con qualcosa di più giusto. Per mezzo di una tecnica accurata si cerca di impedire che la suggestione ottenga provvisoriamente ciò che

vuole; ma se ciò si verifica non c'è da preoccuparsene, poiché nessuno si accontenta del primo successo [...]. Nei successi che subentrano troppo presto scorgiamo piuttosto ostacoli che incoraggiamenti al lavoro analitico, e distruggiamo nuovamente questi successi, dissolvendo di continuo la traslazione sulla quale sono basati (Freud, 1915-1917, p. 601, corsivo mio).

Il padre della psicoanalisi, quindi, vede nella falsificazione continua dei risultati raggiunti in analisi la soluzione al problema della suggestione. Solo il corso dell'analisi saprà decretare se l'assenso del paziente era fondato, se si stava difendendo da una verità scomoda o se i suoi miglioramenti erano dovuti alla suggestione.

Date queste difficoltà, in *Costruzioni nell'analisi*, Freud dà una serie di consigli sul comportamento da adottare in merito alle risposte che un paziente può dare in seguito a una costruzione.² Scrive Freud:

Il “sì” espresso direttamente dall'analizzato è polivalente. Esso può in effetti indicare che egli riconosce l'esattezza della costruzione prospettatagli, come pure può non avere alcun

² La costruzione è un'operazione analitica più articolata e complessa della semplice interpretazione. Freud descrive la differenza nel seguente modo: «L'“interpretazione” si riferisce a ciò che si intraprende con un singolo elemento del materiale: un'idea improvvisa, un atto mancato e così via. Una “costruzione” si dà invece quando si presenta all'analizzato un brano della sua storia passata e dimenticata più o meno nel modo seguente: “Fino all'anno *n* della Sua vita, Lei si considerava l'unico e incontrastato possessore di Sua madre; poi arrivò un secondo bambino e con lui una grave disillusione. Sua madre L'ha abbandonata per un periodo e anche in seguito non si è mai più dedicata esclusivamente a Lei. I Suoi sentimenti nei confronti di Sua madre divennero ambivalenti e Suo padre acquistò per Lei un nuovo significato”, e così di seguito» (Freud, 1937, pp. 545).

significato, o addirittura può essere definito “ipocrita”, nel senso che può tornar comodo alla resistenza del paziente avvalersi di un simile assenso per continuare a nascondere una verità che non è stata scoperta. Il suo “sì” ha un valore solo se è seguito da convalide indirette, ossia se il paziente subito dopo il “sì” produce nuovi ricordi che integrano e ampliano la costruzione. Solo in questo caso reputiamo che il suo sì equivalga a una piena risoluzione del punto che stavamo esaminando (Freud, 1937, p. 546).

Che dire invece del no?

Il “no” dell’analizzato è altrettanto polivalente e in verità ancor meno utilizzabile del suo “sì”. Rari sono i casi in cui si rivela l’espressione di un legittimo rifiuto; incomparabilmente più spesso il “no” esprime una resistenza che può esser stata evocata dal contenuto della costruzione prospettatagli, ma che può parimenti trarre origine da un altro fattore della complessa situazione analitica. Il “no” del paziente non dimostra dunque nulla ai fini dell’esattezza della costruzione, ma è perfettamente compatibile con questa eventualità [...]. L’unica interpretazione sicura del suo “no” rinvia dunque all’incompletezza; certamente la costruzione non gli ha detto tutto (*ivi*, pp. 546-547).

Sembra dunque che non ci sia un modo sicuro per capire se l’assenso del paziente sia valido. Ma, in realtà, secondo Freud esistono delle conferme indirette rispetto alla correttezza di una costruzione:

Tanto più interessante diventa quindi il fatto che esistono modalità indirette di conferma che risultano perfettamente attendibili. Una di queste è una locuzione che con lievi varianti ci capita di ascoltare dalle persone più disparati, quasi si fossero

messe d'accordo. Eccola: “*Questo non l'ho mai pensato*” (o “*a questo non avrei mai pensato*”). Senza timore di sbagliare tale espressione può essere così tradotta: “È vero, in questo caso Lei ha colto proprio l'*inconscio*” (*ivi*, p. 547).

Riassumendo il percorso svolto fino a qui, possiamo dire che l'obiettivo dell'analisi, attraverso la tecnica delle associazioni libere, è quello di rendere cosciente ciò che prima era inconscio. Per arrivare a questo scopo, però, è necessario superare le resistenze che impediscono il diventare cosciente dell'inconscio. Passiamo ora al secondo proposito, ossia il modo migliore di condurre l'analisi da parte dell'analista. Nel breve scritto *Consigli al medico nel trattamento psicoanalitico*, Freud elenca ben nove punti che l'analista dovrebbe rispettare per condurre il percorso di cura in modo appropriato. Mi soffermerò solo su alcuni di questi punti, quelli che a mio avviso sono i più interessanti. Tra questi, c'è il suggerimento di non dimenticare il nome e gli eventi fondamentali di ogni paziente:

Il primo compito [...] consiste nel tenere a mente tutti gli innumerevoli nomi, date, dettagli di ricordi, associazioni e produzioni patologiche che un paziente comunica nel corso di mesi e anni di trattamento, non confondendo questo materiale con altro analogo proveniente da altri pazienti analizzati nello stesso tempo o in precedenza (Freud, 1912, p. 532).

Questo primo suggerimento sembra banale, ma, effettivamente, non è per nulla scontato ricordarsi i nomi, gli eventi e le associazioni di diverse persone. Quello che serve è una tecnica. Sempre all'interno del primo suggerimento, c'è la raccomandazione di prestare un particolare tipo di ascolto alle parole del paziente, cioè un ascolto privo di attenzione, in quanto

quest'ultima potrebbe selezionare, sulla base dell'individualità dell'analista, il materiale prodotto da parte dal malato.

Un altro accorgimento di fondamentale importanza è non mettersi sullo stesso piano del paziente, fornendo, per esempio, dettagli sulle proprie sofferenze e conflitti. A questo proposito, Freud scrive:

Si dovrebbe pensare che sia senz'altro ammesso, anzi opportuno per il superamento delle resistenze esistenti nel malato, che il medico gli offra la possibilità, facendogli delle confidenze sulla propria vita, di gettare uno sguardo sui difetti e i conflitti psichici di cui egli pure soffre ponendolo così in condizioni di parità. Una fiducia infatti vale l'altra e chi esige intimità da qualcuno deve pure dimostrargliene a sua volta (*ivi*, p. 538).

Ma per quali ragioni Freud ritiene imprudente questa apertura nei confronti del paziente? Dal suo punto di vista: «il malato rovescerebbe volentieri la situazione ritenendo l'analisi del medico più interessante della propria. Anche la soluzione del rapporto di traslazione, uno dei compiti principali della cura, è resa più difficile da un atteggiamento di intimità da parte del medico» (*ivi*, p. 539). Per Freud, quindi, trattare il paziente come un pari avrebbe le inevitabili conseguenze di indebolire il transfert e alleggerire la responsabilità del malato nei confronti della propria sofferenza.

L'ultima tentazione che l'analista deve evitare è quella di trasformarsi in un pedagogo:

Un'altra tentazione emerge dall'attività educativa che nel trattamento psicoanalitico spetta al medico senza ch'egli se la proponga in modo specifico. Essendosi risolte alcune inibizioni

evolutive, va da sé che il medico si trovi nella condizione di indicare nuove mete alle tendenze divenute libere. Egli è senza dubbio animato da comprensibile ambizione, se si sforza di rendere il paziente, per la cui liberazione dalla nevrosi ha speso tanta fatica, una persona particolarmente degna, e se prescrive elevate mete ai suoi desideri. Ma anche in questo caso il medico dovrebbe sapersi dominare e lasciarsi guidare non tanto dai propri desideri quanto dalle capacità dell'analizzato. Non tutti i nevrotici hanno un grande talento per la sublimazione (*ibidem*).

Ora abbiamo tutto ciò che ci serve per discutere dell'oggettività nel campo della psicoanalisi. Nella parte iniziale di questo contributo, ho proposto una definizione di oggettività valida per la realtà spazio-temporale: qualcosa è oggettivo quando esiste una corrispondenza, uguale per tutti, tra una rappresentazione e la realtà a cui si riferisce. Gli elementi fondamentali sono dunque due: da un lato la corrispondenza tra la rappresentazione e la realtà, dall'altro il fatto che questa corrispondenza sia condivisa. L'analisi dello scopo dell'analisi e del modo migliore di condurla, ci permetterà di vedere come, con le dovute differenze, questi stessi elementi si trovino anche nel percorso analitico. Prendiamo il primo aspetto: la corrispondenza tra rappresentazione e realtà. In psicoanalisi, l'obiettivo iniziale della cura è rendere cosciente ciò che è stato rimosso, affinché il conflitto inconscio possa poi trovare una soluzione diversa dalla rimozione. Ma è importante sottolineare che non tutti i contenuti che diventano coscienti hanno valore terapeutico: solo quelli che *oggettivamente* corrispondono al materiale rimosso possono portare a un reale cambiamento.

In altri termini, deve esistere una precisa corrispondenza tra ciò che è stato allontanato dalla coscienza, come un conflitto, e ciò

che può portare alla guarigione, ossia lo stesso conflitto che, tornando alla luce, permette al soggetto di integrarlo nella propria storia attraverso nuove possibilità, come per esempio la sublimazione artistica.

Per chiarire meglio questo punto, possiamo stabilire un'analogia: come l'attività della rappresentazione si rapporta alla passività della realtà, così l'azione della coscienza che porta alla consapevolezza si relaziona alla passività del conflitto rimosso. Allo stesso modo, se una rappresentazione può mancare il bersaglio rispetto alla realtà, anche il lavoro di portare a consapevolezza può fallire nel cogliere l'effettivo evento patogeno. In entrambi i casi, l'oggettività richiede che si stabilisca questa corrispondenza.

Tuttavia, come abbiamo visto, la corrispondenza non è l'unico elemento in gioco. Prendiamo l'altro requisito fondamentale dell'oggettività spazio-temporale: la condivisione intersoggettiva della rappresentazione. Anche nel lavoro analitico troviamo qualcosa di simile, dato che l'analisi si svolge sempre nella relazione tra analista e analizzato.

Abbiamo detto che chi conduce l'analisi propone una serie di costruzioni e interpretazioni al paziente, ma tutto ciò è ben lungi dal costituire una sorta di strumento sicuro e immune da possibili critiche. Tuttavia, Freud ci ha lasciato importanti indicazioni per capire quando le costruzioni e le interpretazioni dell'analista colgono nel segno: quando al "sì" del paziente seguono ricordi che completano la costruzione; quando emerge la consapevolezza di connessioni mai prima considerate, eccetera. L'indicazione più preziosa, però, è quella secondo cui «la soluzione dei suoi conflitti e il superamento delle sue resistenze riesce solo se gli sono state date quelle rappresentazioni anticipatorie che concordano con la realtà che è in lui» (Freud,

1915-1917, p. 601). In questo senso, possiamo parlare di una vera condivisione della rappresentazione.

In conclusione, se intendiamo l'oggettività come corrispondenza condivisa tra rappresentazione e realtà, allora nella psicoanalisi la possibilità della "guarigione" presuppone proprio una forma di oggettività. Da un lato, infatti, deve esserci corrispondenza tra il lavoro della coscienza e il conflitto rimosso; dall'altro, attraverso la dialettica tra le costruzioni e le interpretazioni dell'analista e le risposte del paziente, deve realizzarsi una condivisione della rappresentazione che permette il superamento delle resistenze e la possibilità di un nuovo destino per il conflitto originario.

Bibliografia

- Freud, S. (1903), *Il metodo psicoanalitico freudiano*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. IV.
- Id. (1912), *Consigli al medico nel trattamento psicoanalitico*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VI.
- Id. (1915-1917), *Introduzione alla psicoanalisi*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VIII.
- Id. (1937), *Costruzioni nell'analisi*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. XI.
- Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
- Piana, G. (1966), *I problemi della fenomenologia*, 2000², ed. elettronica disponibile online al link: https://sites.unimi.it/archiviopiana/index.php/component/docman/doc_download/problemi.pdf_%3b%20modification-

date%3d_Fri%2c%2023%20Jul%202021%2009_18_35%20%2b0000_%3b%20size%3d1924330%3b

Abstract

Objectivity as a Condition of Possibility for “Healing” in Psychoanalysis

This paper argues that, in Freud’s framework, objectivity constitutes a necessary condition for therapeutic healing. To support this claim, the analysis proceeds in two parts: first, it clarifies the meaning of “healing” within psychoanalytic theory and explores possible conceptions of “objectivity”; second, after delineating the objective of psychoanalytic treatment and Freud’s prescribed methodology, it demonstrates why objectivity can be regarded as a necessary condition for successful therapeutic outcomes in psychoanalysis.

Keywords: Correspondence; Healing; Intersubjectivity; Objectivity; Psychoanalysis.

I dettagli luminosi di Salomon Resnik¹

Fabrizio Palombi

Soltanto la luce della coscienza è in grado di attraversare l'entrata della grotta e guardare, percepire soggettivamente la propria realtà interiore [...]. Il pensiero è [...] uno scambio fra luce e ombra [...] presenza e assenza.

Salomon Resnik (1979), pp. 266-267.

Salomon Resnik (1920-2017) è stato un pioniere della cura psicoanalitica delle psicosi e ha grandemente contribuito a restituire dignità e soggettività alle persone afflitte dalla malattia mentale. La sua straordinaria capacità di combinare ricerca scientifica, pratica clinica e riflessione sull'arte lo ha reso uno degli intellettuali di riferimento nel panorama culturale latino-americano ed europeo della seconda metà del Ventesimo secolo. Nell'orizzonte generale dei suoi interessi intellettuali e, soprattutto, nelle pieghe della sua pratica clinica riteniamo che si possano individuare degli importanti contributi teorici sui quali il presente articolo intende soffermarsi per valorizzare il suo contributo alla filosofia della psicoanalisi.

¹ Il presente testo costituisce una rielaborazione della *laudatio* di Resnik da noi pronunciata, il 19 ottobre del 2012, in occasione della laurea magistrale *ad honorem* in Scienze filosofiche conferita dalla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università della Calabria.

1. Cenni biografici

Resnik è uno studioso di fama internazionale che ha fornito contributi fondamentali allo sviluppo della psicoanalisi in America e in Europa con particolare riguardo allo studio delle psicosi. La sua biografia (cfr. Resnik, 2005) è un'affascinante impresa intellettuale che attraversa il Ventesimo secolo, un percorso culturale estremamente ricco e complesso che, in questa sede, ci limitiamo a rammentare per sommi capi.

Resnik nasce nel 1920 a Buenos Aires e nella sua città natale si laurea in Medicina con un'innovativa tesi sulla *Sindrome di Cotard*. Nel 1954, entra a fare parte dell'Associazione Psicoanalitica Argentina e inizia ad applicare la psicoanalisi nel trattamento della schizofrenia, dell'autismo infantile e, in campo sociale, allo studio della delinquenza giovanile. In quegli anni Resnik partecipa alle grandi esperienze culturali del suo paese intessendo rapporti con il grande scrittore argentino Jorge Luis Borges (1899-1986) e gli ambienti culturali di Buenos Aires ispirati dal surrealismo.

Verso la metà degli anni Cinquanta si trasferisce in Europa (cfr. Delion, 2005, p. 61) dove approfondisce le sue ricerche vivendo tra Parigi e Londra e studiando con grandi psicoanalisti, del calibro di Melanie Klein (1882-1960) e Donald Winnicott (1896-1971), che influenzeranno profondamente la sua riflessione. Resnik collabora con alcune grandi istituzioni cliniche come l'Ospedale psichiatrico parigino di Saint Anne dove, negli stessi anni, ha occasione di frequentare il celebre seminario di Jacques Lacan (1901-1981). Resnik si è confrontato, nel corso della sua lunga carriera, con le ricerche del grande psicoanalista francese e in particolare con il suo concetto di forclusione che è

fondamentale per la clinica della psicosi (cfr. Resnik, 1999, pp. 157-158). Resnik e Lacan sono divisi da importanti questioni teoriche e da personalità affatto diverse ma sono accomunati dalla passione per la filosofia che ognuno di loro approfondisce secondo le rispettive inclinazioni culturali e i differenti approcci clinici. Nel 1970 Resnik decide di risiedere stabilmente in Francia dove diventa Maître de Conference in Psichiatria alla Sorbone di Parigi e presso la Facoltà di Medicina di Lione.

Il primo rapporto culturale stabile di Resnik con importanti studiosi italiani si realizza verso la fine degli anni Sessanta per tramite di Italo Calvino (1923-1985) che lo invita a collaborare con la Einaudi. Tra i frutti più importanti di questa collaborazione segnaliamo la voce *Inconscio* (1979) che Resnik ha scritto per l'Enciclopedia, pubblicata dalla casa editrice torinese e sulla quale ci soffermeremo in seguito per il suo particolare rilievo filosofico. Resnik tiene in Italia corsi presso importanti sedi Universitarie e inizia una lunga collaborazione con la fondazione Cini, con il Centro Internazionale Studi Psicodinamici della Personalità di Venezia e contribuisce alla fondazione dell'Associazione Veneta per la Ricerca e la Formazione in Psicoterapia Analitica di Gruppo e Analisi Istituzionale. Queste esperienze lavorative lo portano a innamorarsi di Venezia nella quale decide di abitare in alternanza con Parigi.

Non possiamo dimenticare che negli anni Novanta del secolo scorso Resnik ha tenuto una serie d'importanti seminari cosentini promossi dagli psicoanalisti calabresi dell'associazione AION dedicati, in particolare, all'analisi fenomenologica del delirio. Questa esperienza ha messo radici stabili e una parte significativa dell'eredità clinica di Resnik è costituita proprio dall'importante seguito di allievi e studiosi che, a Cosenza e a

Rende, ispirano la propria attività professionale al suo insegnamento. Negli ultimi anni della sua vita Resnik ha tenuto seminari e gruppi in Italia, continuando a occuparsi di formazione a Venezia e a impegnarsi nella campagna per la Legge di chiusura degli Ospedali Psichiatrici Giudiziari e nel sostegno ai pazienti dimessi da queste strutture.

2. Una lettura fenomenologica dell'inconscio

Tuttavia, il nostro contributo non intende soffermarsi sui grandi meriti clinici e scientifici di Resnik, già ampiamente riconosciuti a livello internazionale, quanto valutare il valore squisitamente filosofico della sua riflessione. Per adempiere a questo compito ci concentreremo soprattutto su tre contributi della sua vastissima produzione costituiti dal celebre testo *Persona e psicosi* (1972), dalla voce *Inconscio* (1979) dell'Enciclopedia Einaudi e dal volume intitolato *L'arte del dettaglio* (2012).

La voce enciclopedica ricostruisce una vera e propria genealogia dell'inconscio che trova il suo terreno d'origine nella metafisica platonica e nel suo mito della caverna (cfr. Resnik, 1979, p. 264) che costituiscono un importante punto di riferimento della costellazione filosofica resnikiana. La sua indagine sui prodromi del concetto contemporaneo di inconscio prosegue attraverso la storia e tocca alcuni tra i più importanti nomi della filosofia quali Plotino (203-270), Agostino (354-430), René Descartes (1596-1650), Wilhelm Leibniz (1646-1716), David Hume (1711-1776), Immanuel Kant (1724-1804) e Arthur Schopenhauer (1788-1860), per poi soffermarsi sul testo di Eduard von Hartmann (1842-1906) intitolato *Filosofia dell'inconscio* (1869) che reputa «il più importante tentativo di formulazione [del concetto] prima

di Freud» (*ivi*, pp. 266-268). Il valore del suddetto volume consisterebbe nella sua capacità di coniugare metafisica e somatica per collegare «la nozione di inconscio all'anatomofisiologia» (*ivi*, p. 270). Vent'anni dopo, Resnik ritornerà su questo testo sottolineando la sua capacità di comunicargli «una dimensione pulsionale e vivente d'un inconscio indissociabile dall'idea di organismo» (Resnik, 1999, p. 19).

La ricostruzione di Resnik prosegue considerando il primo volume delle *Idee* (1913) di Edmund Husserl (1859-1938) e le differenze tra il concetto freudiano d'inconscio e quello husserliano (cfr. Resnik, 1979, pp. 272-273), per toccare la riflessione di Martin Heidegger (1889-1976) (cfr. *ivi*, p. 282) e approdare, infine, a Herbert Marcuse (1898-1979) (cfr. *ivi*, p. 287). Abbiamo deliberatamente ridimensionato i numerosissimi riferimenti psicoanalitici contenuti nella voce per evidenziare la competenza con la quale Resnik contestualizza l'evoluzione storica di questa idea all'interno della tradizione filosofica e per proporre come questo testo adombri una sorta di lettura fenomenologica dell'inconscio.

Proponiamo queste tesi ricordando alcuni aspetti fondamentali della sua formazione filosofica (cfr. Delion, 2005, p. 15) rappresentati dalla lettura dei testi di Eugen Fink (1905-1975), dai suoi studi parigini che gli hanno consentito di ascoltare le conferenze tenute da Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) al Collège de France su *La fenomenologia del corpo proprio e la sua relazione con l'idea di natura* (cfr. Resnik, 1999, p. 163; Delion, 2005, pp. 33, 56, 61).

Inoltre nella voce *Inconscio* sono contenuti significativi riferimenti alla comune frequentazione delle lezioni di Brentano da parte di Husserl e Sigmund Freud (1856-1939), alla definizione del transfert freudiano come «fenomenologia

dell'incontro» (cfr. Resnik, 1979, p. 274; Delion, 2005, p. 14) e all'accostamento tra l'inconscio freudiano e il *Dasein* heideggeriano (cfr. Resnik, 1979, p. 264). Infine, ci sembrano teoricamente sintomatiche le numerose metafore *luminose* che, articolando la riflessione filosofica di Resnik, ci richiamano alla mente la celebre definizione di fenomenologia proposta nel paragrafo sette di *Essere e tempo* (1927) che riconduce la sua ontologia e, soprattutto, la complessa dinamica di velamento e disvelamento dell'essere, alla radice *fos* che, in greco antico, indica la luce.

Il paragone freudiano tra la «messa in evidenza del rimosso» e un «atto di illuminazione» caratteristico anche del «processo di sviluppo fotografico» viene accostato da Resnik ancora alla «allegoria platonica della grotta nella quale l'idea di inconscio è presente come cosa occulta alla luce» (*ivi*, p. 265). Queste e altre metafore luminose sono impiegate per definire l'opposizione tra coscienza e inconscio in relazione a quella tra luce e ombra e alla polarità esistente tra esterno e interno (cfr. *ivi*, pp. 264-266; Id. 1999, p. 19). Infatti, Resnik riprende l'analisi heideggeriana del *Mitsein* ovvero della «modalità dell'essere con l'altro [...] [che] configura la totalità del campo delle relazioni interpersonali [...] e [...] si fonda sullo scambio [...] che “nasce” e delimita dialetticamente l'interiorità e l'esteriorità di ogni essere» (Resnik, 1979, p. 282).

L'associazione tra “coscienza” e “luce” della coscienza accompagna costantemente l'incursione resnikiana nella storia della filosofia (cfr. *ivi*, pp. 266, 268, 271, 280, 283) e permette di configurare in modo «relativo e dinamico» l'opposizione tra interno ed esterno (cfr. *ivi*, p. 282), intimità ed esteriorità, fondamentale per comprendere la struttura della soggettività umana e alcune sue forme di manifestazione estreme come

quelle caratteristiche della psicosi. In un altro testo, Resnik ricostruisce anche un'interessante analisi del termine «ritenzione del pensiero» usato da Merleau-Ponty nella sua *Fenomenologia della percezione* (1945) individuando il suo terreno originario nella filosofia di Leibniz e il suo sviluppo nel concetto husserliano di «adombramento» (*Abschattung*) che, secondo Resnik, conferisce all'idea ritenuta lo spessore della «ombra di un oggetto» (Delion, 2005, pp. 56-57). Questo dimostra che la complessa dialettica tra coscienza e inconscio non viene pensata da Resnik nei meri termini di un'opposizione binaria tra ragione e irrazionalità, luce e buio ma contempla un'infinità di gradazioni e ombre, un chiaroscuro teorico, che conferisce profondità all'esperienza umana e si contrappone agli appiattimenti scientifici oggi in voga.

Resnik è convinto che l'inconscio non si possa identificare con «l'irrazionale» ma che, piuttosto, appartenga alla «vita» e allo «spazio storico-mitico dell'uomo» affermando, con forza, che «ciò che sfugge alla ragione “ha le proprie ragioni”» (Resnik, 1979, p. 268). L'inconscio non deve essere inteso come un universo caotico ma deve essere studiato attraverso le sue leggi specifiche (cfr. *ivi*, pp. 278-279; Delion, 2005, p. 19) che Resnik indica nei meccanismi psichici freudiani, negli strumenti della linguistica ispirati da Lacan o ripresi dalla bi-logica di Ignacio Matte Blanco (1908-1995). Resnik è convinto che negli individui psicotici siano essi, bambini, adulti o “casi cronici”, si mantenga sempre una porzione dell'Io che

conserva una disponibilità sintonica anche se il resto della personalità è malata. Si tratta, dunque, di scoprire e di risvegliare nella situazione dell'incontro analitico questa parte preservata. Nella concezione tradizionale della malattia mentale il paziente

appariva come un essere “totalmente” alienato [...] [mentre] si è venuta sempre più imponendo la necessità di parlare dialetticamente degli aspetti psicotici e non psicotici del malato mentale. Al di là dell'apparenza [...] si possono sempre scoprire presso l'essere alienato degli indizi che svelano [...] altrettanto bene sia la parte sana che la parte malata del suo *Self* (Resnik, 1972, p. 3).

Talvolta il malato «evacua [...] la parte sana o non psicotica per preservarla dalla distruzione», e nel fenomeno del «transfert questo si manifesta sotto forma di una proiezione delle parti buone» che rende l'analista «depositario della salute» del paziente. Resnik sottolinea che «il procedimento terapeutico rimette in questione nel paziente sia la sua visione delirante del mondo, sia il suo narcisismo e che guarire significa perdere quella caratteristica forma di onnipotenza» (*ivi*, pp. 18-20), fatta di pensiero magico e immaginazione creativa portata alla sua estrema esasperazione.

Queste considerazioni disvelano un campo enorme di questioni epistemologiche ed etiche e ripropongono, con particolare urgenza «il problema della responsabilità dell'atto irragionevole anche nella malattia mentale». Infatti, Resnik è convinto che «non esiste mai un delirio “assoluto”, né una psicosi totale in quanto esisterebbe sempre una parte della personalità [...] preservata sebbene vulnerabile, ma pur sempre debolmente responsabile dei propri atti» (Resnik, 1979, p. 269).

3. «L'arte del dettaglio»

In uno dei suoi ultimi testi, Resnik paragona la pratica psicoanalitica a una vera e propria «arte del dettaglio che è contemporaneamente figurativa e astratta in grado di oltrepassare quello che Freud chiama il contenuto manifesto» (Resnik, 2012, p. 15). Resnik, ispirandosi a Aby Warburg (1866-1929), si propone di sviluppare «una lettura intrinseca dell'opera [...] e di certi dettagli che permettono [...] una lettura integrale dove gli aspetti rimossi o mascherati [...] vengono integrati come nell'analisi dei sogni secondo [...] Freud [...] La *pars pro toto* [...] contribuisce a dare senso alla globalità» (*ivi*, pp. 18-29).

Il contrasto tra luce e l'ombra mettono in risalto i dettagli, conferiscono alle cose tridimensionalità e spessore, restituiscono la concretezza dei fenomeni che il pregiudizio appiattisce. Resnik ci fornisce un formidabile esempio posto nella cappella Paolina della chiesa romana di Santa Maria Maggiore dove si trova un affresco della Luna che è rivoluzionario perché è stato il primo a riprodurre le irregolarità della sua superficie. L'ha realizzato, tra il 1610 e il 1612, Lodovico Cardi, detto il Cigoli, (1559-1613) grazie alle osservazioni astronomiche realizzate dal cannocchiale del suo amico Galileo Galilei (1564-1642), che ha saputo, a sua volta, osservare con occhi nuovi un fenomeno che i cieli ci regalano sin dall'alba dell'umanità.

Resnik dedica all'interpretazione psicoanalitica di questa importante opera d'arte alcune affascinanti pagine del suo ultimo testo nelle quali analizza il rapporto umano tra il pittore e il grande scienziato pisano ipotizzando che il primo potesse manifestare, tramite alcuni dettagli del suo affresco, un'invidia consapevole, o almeno inconscia, nei confronti del secondo. Resnik, ispirandosi alle ricerche della Klein e di Erwin Panofsky

(1892-1968), individua la complessità e lo spessore dei rapporti affettivi tra esseri umani che spesso la tradizione o forme di psicologia scienziata tendono ad appiattare e a uniformare (cfr. *ivi*, pp. 35-38; Panofsky, 1956).

I rapporti umani, come la faccia della Luna, sono eterogenei e complessi, con aree chiare e scure, e necessitano d'essere compresi e interpretati. In ambito astronomico, Galileo ha spiegato il valore delle macchie sulla superficie lunare e la conoscenza della tecnica del chiaroscuro e della prospettiva gli ha permesso, a differenza di altri astronomi a lui contemporanei, d'interpretarle come ombre proiettate da montagne e crateri, svelando una superficie diversa dalla sua idealizzazione sferica sostenuta dalle consolidate teorie aristoteliche (cfr. Holton, 1992, pp. 11-16, 29-32; Reeves, 1997, p. 150).

Allo stesso modo la metafisica della luce di Resnik, la sua conoscenza dell'arte, la sua fenomenologia della psiche ci restituiscono la comprensione, la profondità del soggetto umano con le sue ombre e tutto il suo vitale spessore.

Bibliografia

- Delion, P. (2005), *Rencontre avec Salomon Resnik*, Erès, Ramonville Saint-Agne.
- Heidegger, M. (1927), *Essere e tempo*, tr. it., Longanesi, Milano 1976⁷.
- Husserl, E. (1913), *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica. Libro primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, tr. it., Einaudi, Torino 2002.
- Holton, G. (1992), *L'immaginazione nella scienza* in Preta (a cura di) (1992), pp. 3-38.

- Merleau-Ponty, M. (1945), *Fenomenologia della percezione*, tr. it., Bompiani, Milano 2003.
- Panofsky, E. (1956), *Galileo critico delle arti*, tr. it., Abscondita, Milano 2008.
- Preta, L. (a cura di) (1992), *Immagini e metafore nella scienza*, Laterza, Roma-Bari.
- Reeves, E. (1997), *Painting the Heavens. Art and Science in the Age of Galileo*, Princeton University Press, Princeton.
- Resnik, S. (1972), *Persona e psicosi*, tr. it., Einaudi, Torino 2001.
- Id. (1979), *Inconscio*, in *Enciclopedia*, vol. 7, Einaudi, Torino.
- Id. (1999), *Temps des glaciations. Voyage dans le monde de la folie*, Erès, Ramonville Saint-Agne.
- Id. (2005), *Curriculum Vitae*, in *Doppio sogno. Rivista internazionale di psicoterapia e istituzioni*, n. 10.
- Id. (2012), *L'arte del dettaglio*, La Conchiglia, Capri.
- von Hartmann, E. (1869), *Filosofia dell'inconscio*, tr. it., Oaks, Livorno.

Abstract

Salomon Resnik's Luminous Details

This paper examines the philosophical core of Salomon Resnik's psychoanalytic thought, focusing on his phenomenological view of the unconscious. Resnik redefined mental illness by emphasizing the preserved, healthy aspects within psychotic individuals. Through the metaphor of light and shadow, he portrayed subjectivity as a dynamic space shaped by history, perception, and intersubjectivity. His approach highlights the ethical and epistemological value of psychoanalysis beyond clinical practice.

Keywords: Phenomenology; Philosophy; Psychoanalysis;
Resnik; Unconscious.

Sogni dal sottomondo: passioni “folli” ed eclissi dell’io

Fabio Domenico Palumbo

Non abbiamo ancora fatto i conti con la sentenza freudiana e non vogliamo abituarci all’idea che l’Io non sia padrone in casa propria. Abbiamo sottovalutato l’Altro che abita la casa e la sua potenza generativa. Si tratta a conti fatti di una protervia che non regge di fronte alla straripante eccedenza della vita psichica, di cui l’esperienza onirica è, per così dire, la punta dell’iceberg. Questa arroganza residua dell’istanza egoica non tiene conto del fatto che siamo abitati da (almeno) due modi del pensiero: la vita cosciente e il sogno. L’errore di fondo è quello di considerare la prima gerarchicamente sovraordinata al secondo, laddove è il sogno a tirare le fila del complesso della nostra vita psichica.

Questa predominanza dell’onirico, ben oltre quanto evidenziato dal capolavoro freudiano da cui ha preso abbrivio il secolo scorso, ci dà un indizio chiaro sul fatto che ospitiamo in noi (almeno) un altrove, un luogo enigmatico: è la casa stregata in cui la vita diurna svela il suo “sottomondo” (*Underground* o *Upside Down* che dir si voglia), popolato di presenze fantasmatiche occultate dal bagliore del giorno ma presenti da quando apriamo gli occhi a quando li riapriamo il giorno dopo, senza soluzione di continuità tra sonno e veglia. Il sogno, dunque, come luogo in cui appare chiaro che l’io non è che una collezione di sé interrelati, di altri-me o di altri-(da)-me che partecipano al mio *ensemble* psichico in una polifonia che confina, da un lato, con la

creazione, dall'altro, con la distruzione, da un verso, con la passione, dall'altro, con la psicosi.

Freud ha ancorato la realtà onirica al mondo del sonno, al potere di occultare e dissimulare. È stato Wilfred Bion ad ampliare i confini del sogno, svelando che non si tratta in esso di andare a teatro, di mettere delle maschere, ma di entrare in un laboratorio, attivo sia nel sonno sia nella veglia. Il sogno, perciò, come prodotto della funzione alfa, del sognare come trasformazione delle emozioni e sensazioni grezze (“elementi beta”) in pensieri consci e inconsci carichi di senso (“elementi alfa”). Sognando, combiniamo incessantemente, nel corso di tutta la nostra vita, elementi alfa come immagini oniriche, simboli, oggetti mentali e li trasmutiamo in storie, in affetti esperibili e condivisibili, in elaborazioni inconscie di storie immaginarie appetibili per la coscienza e trasponibili in parole (cfr. Bion, 1954; Id.; 1980). È attraverso la *rêverie* che la realtà diventa pensabile e comunicabile, come ci ricorda Vittorio Lingiardi (cfr. 2023).

Dal suo canto, Bion afferma senza mezzi termini che senza fantasia e sogni non si avrebbero strumenti per pensare e si scivolerebbe nel disastro della psicosi. La psicoanalisi acquisisce in questa accezione una piega squisitamente narrativa: è racconto di storie, messa in relazione del sé con sé stesso e con l'altro. La destituzione operata da Bion dell'approccio rappresentativo freudiano, per cui il sogno, da luogo di (s)velamento di un desiderio, diventa luogo di produzione desiderante, passa attraverso il prisma “narrativo”, ma, ancora una volta, in un senso di fucina di affetti, di fantasmi, di desideri, non della loro semplice esorcizzazione per via di metafora. Quando James Grotstein parla della connessione intima tra sogno e racconto, fa riferimento alle storie di superficie, quelle reversibili alla “nastro

di Möbius”, in cui una cosa si trasmuta nel contrario per effetto di paradosso (cfr. Grotstein, 2000), sulla soglia di quel “medioconscio” teorizzato da Arthur Schnitzler in *Doppio sogno* (1926) che, in un’accezione dissimile da Freud, prefigura un territorio psichico liminale, di scambio continuo tra l’io e l’altro, tra l’enigma dell’inconscio e la coscienza fenomenica.

I sogni, ebbene, come storie che mettono in circolo la nostra esperienza emotiva, disvelandone la fluidità e intaccando definitivamente l’illusione di staticità e unicità dell’io ancorate a un *cogito* cosciente. La *rêverie* è il nome del lavoro diurno, diurno e notturno, che ci attende – come evidenzia Thomas Ogden (cfr. 2005), nel solco di Bion –, se siamo davvero intenzionati a fare delle nostre emozioni e dei nostri affetti qualcosa di generativo, piuttosto che un magma confuso di dolore, paura, fragilità e insoddisfazione. I sogni come domande, richieste, appelli.

Non è solo la lezione di Jorge Luis Borges, ma anche quella della serie TV Netflix *Manifest* (2018-2023): per dare senso alla vita, bisogna ascoltare ciò che i nostri “sogni ad occhi aperti” – o anche ad “occhi spalancatamente chiusi” (*Eyes Wide Shut*), per convocare Stanley Kubrick – hanno da dirci. Si tratta di intendere correttamente il freudiano *Wo Es war, soll Ich werden*: non bisogna portare a galla il contenuto latente, rendere conscio l’inconscio, ma, per riprendere ancora Lingiardi, di rendere inconscio il conscio, di portare l’Io ad abitare l’inconscio, di aprire gli occhi spalancati ma chiusi e svegliarsi dalla veglia per risvegliarsi nel sogno. Se ciò non viene fatto, se non si ascoltano le chiamate – lo sanno bene i passeggeri del volo 828 in *Manifest* –, l’animo si ammala di «sogni non sognati» (cfr. Ogden, 2005). Le “chiamate”, nell’intreccio seriale, non possono essere risolte da soli, ma riguardano in ultima istanza una relazione con l’altro,

con il mondo, con la propria vita: *it's all connected*. Per sognare pienamente, l'intrapsichico va connesso con l'intersichico: la terapia psicoanalitica è un sogno fatto (almeno) in due - è la condivisione di una *rêverie*, non la sua interpretazione. Il sogno circola tra analizzante e analizzato e risveglia una dimensione in cui l'io si scopre, affettivamente, a un livello profondo ed enigmatico, (insieme a) un Altro. È l'ammonizione di Arthur Rimbaud nella lettera a Paul Demeny, per cui «Io è un altro», e se l'ottone si desta tromba, non è certo colpa sua (cfr. Rimbaud, 1871). Se Alice si sente cambiata più volte da quando si è alzata al mattino, il Bruco non deve sorprendersi (cfr. Carroll, 1865). È in questa tensione intra-soggettiva ed inter-soggettiva che può avvenire il processo di soggettivazione, ossia la capacità di tenere insieme l'uno e il molteplice (*unus ego et multi in me*), esplorando la pluralità della mente teorizzata da Philip Bromberg. L'io, in questa prospettiva, risulta l'illusione apollinea capace di tenere intessuta la trama dei molteplici (stati del) sé: ed è qui, sulla soglia della frammentazione psichica, che si annida il rischio intravisto da Gilles Deleuze in *Logica del senso* (1969), quello della rottura - la *Spaltung* -, di scivolare dalla superficie nelle profondità della psicosi, di strappare il nastro di Möbius o di rimanere per sempre al di là (o al di qua) dello Specchio. Per Bromberg, il sogno ci protegge dalle parti dissociate di noi stessi, dalla *Spaltung*, trasformandole da racconti inascoltati in percorso di (non)-senso da cui può essere estratto un significato esistenziale (cfr. Bromberg, 2006). Le chiamate del sogno si ascoltano come se non fossero al passato, come se il sognatore fosse qui ed ora nel luogo del sogno: non un ricordo, ma un posto, dove chiamare a raccolta tutti i sé inascoltati. La funzione di integrazione del sogno, destituendo la pretesa di unicità dell'io, mantiene aperta la possibilità della soggettivazione tramite un

dialogo che è un'esperienza, ossia la *rêverie* condivisa in cui i molti sé trovano una casa, in cui l'affetto si fa parola, la pulsione desiderio, il fantasma amore.

È André Green a sottolineare drammaticamente come, quando viene a mancare il fantasma - nella psicosi, o negli stati limite -, il senso deraglia. Il nucleo che teneva insieme le parti di sé scisse, le "personalità in arcipelago" di Michel De M'Uzan (1968), si sfalda, per effetto di una crepa tellurica, lasciando un mare di lava di dolore inespreso e inascoltato in cui le scialuppe salva-vita (come la *Lifeboat* di *Manifest*) non riescono a navigare: è il fallimento della terapia "tradizionale", di marca freudiana, cui le imprese teoriche e cliniche di Melanie Klein, Donald Winnicott, Jacques Lacan, e, più dentro all'economia del nostro discorso, quelle di Bion e dei suoi eredi, e ancora quella di Green, hanno cercato di porre rimedio, anche in virtù della nuova domanda di cura, non rispondente ai casi di "nevrosi" da manuale della metapsicologia freudiana, inseriti, in ultima istanza, nella costellazione edipica.

È il caso allora di spendere alcune parole sul contributo fondamentale di Green alla comprensione del potenziale terapeutico dei fattori antitetici e destituenti rispetto alla versione - nei casi peggiori alla *vulgata* - "normalizzatrice" della psicoanalisi. Oltre al reame del sogno, infatti, con Green riusciamo ad avventurarci creativamente nel territorio della follia. La follia non è, sia detto ben chiaro, la psicosi. Piuttosto, la follia ci protegge dalla psicosi. Essa è, se ben intesa, ciò che mantiene il legame con il passionale, l'affettivo, il relazionale, facendola finita una volta per tutte con il tratto teatrale e rappresentazionale della costruzione freudiana (cfr. Green, 1990).

Detto più direttamente: l'affetto profondo è "folle" e la follia ci mantiene in contatto con Eros, con l'energia vitale che scongiura

la desertificazione degli stati limite e l'abisso della psicosi. Il nucleo emotivo più profondo della persona, la sua pulsione erotica, tramite la carica vitale della "follia" trova l'energia psichica per essere tradotto in creazione, per generare il fantasma e alimentare infine il desiderio. La follia diventa così il rappresentante della passione e il significante della carne, tenendo insieme i due lati della pellicola di superficie, le parole e le cose, il desiderio e la pulsione, scongiurando la mortificazione rappresentazionale di quest'ultima e preservando il godimento in seno al desiderio.

Come fa notare Maurizio Balsamo (2019), questo tratto generativo e vitalistico del pulsionale e del passionale come motori della "follia" appartiene a una versione deleuziana della psiche, fatta di flusso e di movimento: la passione non si accontenta del teatrino della rappresentazione. La "follia necessaria", che organizza il proprio mondo attorno a qualcuno o a qualcosa circondandolo di un'aura di unicità, è espressione di una passione irrinunciabile che anima la vita del soggetto alla ricerca della risposta a una domanda per lui fondamentale. La posta in gioco è qui altissima. Come accedere a esperienze di "follia" - dell'intensità dell'*amour fou* -, senza che queste deraglino nella distruttività diretta verso sé e verso l'altro, senza che la *Spaltung* si spalanchi e risucchi il soggetto nella voragine psicotica? Per Masud Khan (cfr. 1983), in maniera non dissimile da Deleuze (cfr. 1988), è grazie ad esperienze come l'arte e la letteratura, le tecniche zen e la mistica dei sufi persiani, che le parti folli di sé possono propiziare l'incontro con il proprio nucleo più autentico. Con Christopher Bollas, potremmo dire che è necessario preferire alla logica rappresentativa dell'interpretazione, quella generativa dell'espressione (cfr. Bollas, 1999).

Alla fine di questo breve percorso, risulta chiaro più in generale l'imperativo di questa genealogia "eretica" - destituente - della psicoanalisi: bisogna lasciare parlare l'affetto, "destare il sognatore" per dargli voce e permettergli di sognare i sogni non ancora sognati. Tenendo a mente l'avvertenza deleuziana di non essere presi nel sogno di un altro, per non rimanere fregati. E, visto che l'io non è uno, bisogna provare a sognare insieme - almeno in due. È questo percorso, in qualche modo "iniziatico", che può restituirci una mappa del sottomondo, in cui necessariamente l'orientamento è anche uno spaesamento, il perdersi è la forma più profonda del ritrovarsi. Un po' come nel Paese delle Meraviglie di Lewis Carroll, o, se preferite, di Murakami Haruki, dove, non a caso, compie il proprio lavoro onirico un Lettore di sogni.

Bibliografia

- Balsamo, M. (2019), *André Green. Il potere creativo dell'inconscio*, Feltrinelli, Milano.
- Bion, W. R. (1954), *Note sulla Teoria della schizofrenia*, tr. it., in Id. (1967), pp. 34-46.
- Id. (1967), *Riflettendoci meglio*, tr. it., Astrolabio, Roma 2016.
- Id. (1983), *Pensieri*, tr. it., Armando, Roma 1996.
- Bollas, C. (1999), *Isteria*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2001.
- Bromberg, P. (2006), *Destare il sognatore. Percorsi clinici*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2009.
- Carroll, L. (1865), *Le avventure di Alice nel Paese delle Meraviglie*, tr. it., Mondadori, Milano 2013.

- Deleuze, G. (1969), *Logica del senso*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2006.
- Id. (1988), *Che cos'è l'atto di creazione?*, tr. it, Cronopio, Napoli 2010.
- de M'Uzan, M. (1968), *Transferts et névrose de transfert*, in *Revue Française de Psychanalyse*, vol. 32, n. 2, pp. 235-241.
- Green, A. (1990), *Psicoanalisi degli stati limite. La follia privata*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 1991.
- Grotstein, J. S. (2000), *Chi è il sognatore che sogna il sogno? Uno studio sulle presenze psichiche*, tr. it., Magi, Roma 2004.
- Id. (2007), *Un raggio di intense oscurità. L'eredità di Wilfred Bion*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2010.
- Khan, M. (1983), *I sé nascosti. Teoria e pratica psicoanalitica*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1990.
- Lingiardi, V. (2023), *L'ombelico del sogno*, Einaudi, Torino.
- Ogden, T. H. (2005), *L'arte della psicoanalisi. Sognare sogni non sognati*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2008.
- Rimbaud, A. (1871), *Lettere del veggente*, tr. it., Einaudi, Torino 2011.
- Schnitzler, A. (1926), *Doppio sogno*, tr. it., Adelphi, Milano 1977.

Abstract

Dreams from the Underworld: 'Mad' Passions and the Eclipse of the Self

This article explores the primacy of dreaming over conscious thought in the architecture of psychic life, challenging the traditional Freudian hierarchy. Drawing on Bion's expanded theory of dreaming and enriched by contributions from thinkers such as Green, Bromberg, and Ogden, the dream is recast not as

a passive mask of desire but as an active, generative matrix for thought, subjectivation, and intersubjective experience. Framed narratively, the dream becomes a polyphonic space where the multiplicity of the self is both revealed and integrated, enabling the transformation of raw affect into meaning. The dream is presented as a shared space of *rêverie*, essential to both psychic survival and the therapeutic process. In this view, madness is conceived not as pathology, but as a vital force that protects against psychosis and preserves our connection to affect and desire – keeping the subject open to transformation, creativity, and life itself.

Keywords: Dream; Generative Madness; Philosophy; Psychoanalysis; *Rêverie*.

Il genere tra linguaggio e performatività: Judith Butler in dialogo critico con Jacques Lacan

Marica Tallarico

L'essere del corpo è certamente sessuato, ma è un fatto secondario, come si dice. E come dimostra l'esperienza, non è da queste tracce che dipende il godimento del corpo in quanto simbolizza l'Altro.

Jacques Lacan (1972-1973), p. 6.

Judith Butler, una delle esponenti di spicco della teoria *queer*, si inserisce criticamente nel discorso lacaniano, laddove, dal suo punto di vista, il genere è inscritto nel linguaggio secondo una logica binaria che organizza il desiderio e la soggettività a partire da regole simboliche rigide. Il genere, sebbene prodotto dal linguaggio, non è fisso una volta per tutte ma deve essere riperformato. L'identità inscritta in una struttura simbolica chiusa e gerarchica non consentirebbe ai soggetti al di fuori dell'eteronormatività predominante di collocarsi nella realtà. La filosofa americana contesta tale derealizzazione per cui sostiene che al Simbolico bisogna conferire una nuova ontologia che mancherebbe nella psicoanalisi lacaniana. Tuttavia, Lacan si discosta dall'idea di una eterosessualità normativa dal momento

che il concetto di Simbolico abbraccia ogni forma di genere sessuale.

La psicoanalisi, contrariamente a quanto sostenuto dalla filosofa americana Judith Butler, può essere considerata un'alleata della teoria *queer*. È opportuno allontanare Lacan da ingiuste accuse di fallogocentrismo dal momento che il fallo lacaniano è un mero significante. Inoltre, conferisce alla donna una certa emancipazione a partire dalla rilettura dell'Edipo. D'altronde il concetto stesso di donna in Lacan è *queer* dal momento che può rapportarsi con qualsiasi altra forma che l'Altro assume.

1. Il Simbolico e le relazioni di parentela

Judith Butler chiama in causa l'antropologia strutturalista di Claude Lévi-Strauss e quanto la psicoanalisi lacaniana riprende da quest'ultima per trovare risposta alle sue domande sullo status delle proibizioni che costituiscono i generi. Sostiene che all'interno della teoria *queer* non vi sia posto per lo strutturalismo e neppure per la psicoanalisi lacaniana dal momento che il concetto di Simbolico presuppone una certa eteronormatività conferendo uno statuto ontologico soltanto al genere maschile e a quello femminile. La filosofa americana ritiene necessario un conseguente ripensamento del Simbolico per poter fornire una collocazione, all'interno del linguaggio e della realtà, a quegli individui che sono stati esclusi dalla normatività predominante. Da questo punto di vista, il Simbolico lacaniano rappresenterebbe quella dimensione di cui l'esperienza umana necessita per potersi strutturare fungendo da principio di regolazione di una società la cui strutturazione dipende dalle proibizioni edipiche e dall'esogamia (Butler, 2004, p. 19). Per

questo motivo Lacan troverebbe conferma alla sua teorizzazione del Simbolico nell'antropologia strutturalista di Lévi-Strauss relative alle strutture elementari della parentela nelle società primitive delle quali Butler contesta il riconoscimento che è stato dato all'eterosessualità nella costituzione della società.

Tale concetto, dunque, assume i connotati di un paradigma che ostacola ogni tentativo utopico di costruire rapporti di parentela che non rientrano nel contesto proposto dal complesso edipico (Butler, 2000, pp. 36-37). Per questo motivo, dal punto di vista della filosofa statunitense, il simbolico lacaniano impone delle regole immutabili e universali nella cultura. Queste ultime stanno alla base della costruzione delle relazioni parentali poiché «il simbolico è inteso come la sfera che regola l'assunzione del sesso, dove il sesso è concepito come un insieme differenziato di ruoli, maschili e femminili» (Butler, 2004, p. 92). Per la teorica *queer* maschile e femminile in Lacan assumono le caratteristiche di ruoli simbolici incontestabili e, a sostegno di tale tesi, chiama in causa il carattere autoritario conferito al ruolo simbolico del padre nel complesso edipico (*ivi*, pp. 91-92).

Al Nome del padre sarebbe stata riconosciuta una dimensione simbolica tale da fondare un ordine dal momento che, la sua forclusione, cioè la perdita della posizione del padre, è causa della psicosi. Butler descrive questo aspetto della psicoanalisi lacaniana come un limite presociale di cui soffre l'intelligibilità di ogni ordine sociale (*ivi*, p. 93 nota 10). È qui che il genere designa un ordine sociale col potere di istituire l'intelligibilità dei soggetti e un incontestabile binarismo di genere. Dal suo punto di vista, mettere in discussione tale descrizione autoritativa e proporre una pluralità di forme di genere significherebbe andare incontro a un fallimento, in quanto, in ottica lacaniana, i ruoli simbolici sono necessari per garantire forme di intelligibilità culturale.

Butler fa riferimento al matrimonio fra individui dello stesso sesso in quanto si tratta di forme familiari socialmente possibili che permettono di contrastare il sistema di intelligibilità presente. Ciò costituisce il fulcro della sua «obiezione alle argomentazioni lacaniane contro la possibilità di matrimonio fra persone dello stesso sesso e in favore della famiglia eteronormativa» (*ivi*, p. 181 nota 16). In tale ottica, infatti, il Simbolico laciano rappresenterebbe quella legge, immutabile e inamovibile, garante di un ordine prestabilito che regola le relazioni matrimoniali e sessuali e in cui deve essere inserito il soggetto.

La filosofa statunitense sostiene che nelle argomentazioni lacaniane lo statuto simbolico della parentela viene separata dalla legge sociale attribuendo a quest'ultima i connotati di inalterabilità e immutabilità (Butler, 2000, p. 29). Ritene che tale distinzione lacianiana debba essere messa in discussione in quanto il valore simbolico è l'esito della stratificazione di pratiche che riguardano quello sociale per cui, per modificare le relazioni di parentela, sarebbe necessario ribaltare quei fondamenti che la psicoanalisi riprende dallo strutturalismo (Butler, 2004, p. 89). Tuttavia, in realtà, per i lacianiani laici «valore simbolico e valore sociale sono inestricabilmente annodati dal linguaggio» (Palombi, 2009, p. 225). A sostegno delle sue argomentazioni Butler fa riferimento all'affermazione secondo la quale «il simbolico è l'ambito della Legge che regola il desiderio nel complesso edipico» (Evans, 1996, p. 202) e dunque, tale concetto, sarebbe connesso alla questione della regolamentazione.

All'interno della sua argomentazione politica ed etica Butler propone un disfacimento del genere col fine di rendere la vita più vivibile. Tale obiettivo coincide con quello che si prefigge la psicoanalisi ma che, per la filosofa americana, non riesce a realizzare in quanto conferisce al genere maschile e a quello

femminile gli statuti di universalità e naturalità che necessitano di essere contestati in funzione di una maggiore vivibilità e vitalità (Butler, 2004, pp. 11, 17).

La filosofa americana avanza l'idea secondo la quale Lacan nelle sue argomentazioni psicoanalitiche lega il processo di riconoscimento ai divieti edipici precludendo il processo di individuazione soltanto ai generi maschile e femminile. Ciò renderebbe impossibile riconoscere altre forme di relazionalità lontane da quelle eterosessuali, ormai ritenute normali e normative. Ella sostiene di voler inserire tali relazioni all'interno di una visione del vivere sociale che è tutt'altro che fissa e immutabile ma che dispone di una molteplicità di prospettive, diversamente dalla psicoanalisi lacaniana che proporrebbe un assetto simbolico saldo e invariabile. Tuttavia, Butler, all'interno della sua riflessione, sembra non tenere conto della dimensione storica nel processo di trasformazione proprio del soggetto occidentale limitandosi a sostituire un'inalterabilità con un'altra garantendo al soggetto l'immutabilità della struttura (Palombi, 2009, p. 225).

2. Il ruolo del fallo nella designazione del binarismo di genere

Butler ritiene che Lacan interpreti il Simbolico e il fallo come «sineddoche della posizionalità sessuata» (Butler, 1993, p. 50). Parte proprio da questo assunto quando si chiede fino a che punto, all'interno della psicoanalisi, il corpo sessuato è soggetto a pratiche di identificazione rette da schemi regolativi (*ivi*, p. 13). Dalla definizione lacaniana sul fallo ne consegue una distinzione tra “avere” il fallo ed “essere” il fallo che avrà importanti ripercussioni sul piano sessuale e di genere. In *Questione di*

genere (1990) la filosofa americana si interroga su tale bidirezionalità in quanto “avere” il fallo corrisponderebbe al soggetto maschile mentre “essere” il fallo a quello femminile. Butler definisce queste due posizioni come «fallimenti da commedia» (Butler, 1990, p. 68) in quanto si confrontano con un godimento impossibile da soddisfare. Dal suo punto di vista, nelle argomentazioni lacaniane, tale biposizionalità viene collocata in un’ottica fantasmatica in quanto la costituzione dell’identità a partire da questo binarismo è segnata da una perdita e una mancanza che implica la distinzione tra reale e simbolico. Nel discorso butleriano Lacan sembra voler dare un’identità alla donna, lo fa designandola come mancante di quello che è il fallo (*ivi*, p. 67). In realtà lo psicoanalista francese riconosce alla donna una posizione di potere in quanto è proprio la condizione del “non avere” il fallo che le consente di “essere” il fallo. In questa assenza la donna trova conferma della propria identità, mentre l’uomo, che ha il fallo, necessita dell’intervento dell’Altro per giungere a costituirsi fallo nel senso ampio del termine.

Nello schema lacaniano non vi è un prototipo di uomo e un prototipo di donna ma è chiaro che le possibili posizioni rispetto al fallo possono essere soltanto due: o lo si è o lo si ha e, in base a ciò, si può essere solo uomini o donne. Tuttavia, Lacan non intende stabilire alcun rapporto di subordinazione all’interno di tale binarismo tra essere e avere il fallo. Questa divisione duale, infatti, non si basa su una prospettiva patriarcale. Non è detto che la posizione maschile dell’avere il fallo prevalga su quella femminile in quanto essere il fallo corrisponde a possedere la dinamica del desiderio (Fontanelli, 2022, p. 54). La teorica *queer* riconosce il fallo lacaniano come significativo privilegiato del simbolico ma contesta l’attributo di fallico in quanto, nella sua

accezione semantica, rimanderebbe all'organo genitale maschile. Questa è una delle tesi che Butler avanza a sostegno delle sue accuse di fallologocentrismo e misoginia mosse nei confronti di Lacan. In realtà è lo stesso psicoanalista francese a chiarire, sin da subito, la funzione esclusivamente simbolica del fallo:

nella dottrina freudiana il fallo non è un fantasma, se con ciò bisogna intendere un effetto immaginario. E neppure un oggetto (parziale, intero, buono, cattivo, ecc...) [...]. Ancor meno è l'organo, pene o clitoride, che simbolizza [...]. Giacché il fallo è un significante (Lacan, 1958a, p. 687).

Indipendentemente dal sesso, maschile o femminile, il fallo appartiene a tutti gli individui. Non ha alcun rimando fisiologico ma funge da significante assoluto della mancanza, assume una funzione sia strutturale che manchevole e viene ridotto ad un tentativo di stabilire un senso destinato a fallire. Questo è uno dei luoghi in cui si può notare quanto, in realtà, Lacan sia distante dalle accuse di fallologocentrismo che gli sono state mosse. Nel *Seminario XX* chiarisce che le nozioni di uomo e donna consistono in meri significanti e mostra alla teoria femminista che queste due posizioni devono essere inserite all'interno di una storia linguistica di simbolizzazione.

Butler, invece, ha inteso il fallo lacaniano in termini di sintomo, nella sua accezione patologica. Incarnerebbe così un divieto che produce una eterosessualità normativa. In realtà il fallo spesso si dà come perso, dunque non rappresenta la potenza quanto la vulnerabilità e la provvisorietà del godimento (Fontanelli, 2022, p. 60). A tal proposito si ricorda che

quello per cui le donne possono essere il fallo ma non possono averlo, e quello per cui l'essere e l'avere sono posizioni mutualmente esclusive. Ciò consente, fra l'altro, di rompere la rigidità dello schema lacaniano, offrendo al desiderio una mobile varietà di identificazioni possibili nell'omosessualità, nell'eterosessualità e nella bisessualità. Ma c'è di più. C'è un gioco ulteriore. Avere il fallo è, per Lacan, anche controllare la significazione, ossia nominare, denigrare. Il "fallo lesbico" diventa così una parodia del principio lacaniano che autorizza la lesbica nella sua impresa di risignificazione (Butler, 1993, p. XIV).

La filosofa americana critica il fallo lacaniano in quanto, semanticamente, richiama un'emancipazione maschilista. Per tale motivo intende sostituirlo col concetto di "fallo lesbico". Il fallo lesbico rappresenterebbe una delle posizioni inconsuete in grado di contestare il potere che Lacan conferisce al fallo nelle sue argomentazioni in quanto garante di una certa regolarità di genere. Dunque, vuole mettere in discussione la sua posizione di significante privilegiato del simbolico in grado di ordinare, in ottica lacaniana, i significati che produce. Il fallo lesbico è una donna fallica che entra in competizione con il soggetto maschile in quanto pratica una sessualità che alle donne è stata proibita. Tuttavia, non solo Butler sembra contraddirsi in quanto introduce un termine che porta con sé le tracce del fallo nonostante la sua rivendicazione, ma si limita a trasferire le dinamiche falliche nelle coppie omosessuali. Qui si evince quanto il fallo lesbico sia simile a quello lacaniano per il senso di inadeguatezza che gli è proprio (Fontanelli, 2022, p. 59). Rappresentando un significante che si insedia nel Simbolico ha lo scopo di destituire il fallo. Tuttavia, anche i meccanismi del

desiderio omosessuale, così come quelli del desiderio eterosessuale, sono sottoposti al vincolo del fallo.

3. Il complesso edipico lacaniano e il punto di vista di Butler

Butler critica il ruolo che Lacan attribuisce al complesso edipico nella articolazione dei rapporti di parentela. Tale complesso deriverebbe dal divieto dell'incesto che «ha senso soltanto dal punto di vista dei rapporti di parentela nei quali si stabiliscono varie “posizioni” in seno alla famiglia sulla base di un mandato esogamico» (Butler, 2000, p. 34). Denuncia il modo in cui la psicoanalisi lega il processo di identificazione ai divieti edipici, restringendo il riconoscimento all'interno di un esclusivo binarismo di genere. Si chiede quali forme assume la triangolazione nel complesso edipico e, soprattutto, quali forme di differenziazione di genere sono disponibili al bambino nel momento in cui l'eterosessualità non rappresenta più il presupposto unico del processo edipico (cfr. Butler, 2004, pp. 200-201).

Quando la filosofa americana si sofferma sul carattere tautologico dell'Edipo lacaniano ne sottolinea l'indiscutibilità e l'intangibilità della posizione simbolica (Butler, 2000, pp. 32-35). In realtà questa critica non vale per la psicoanalisi lacaniana all'interno della quale nessuna identità di genere, che si tratti di coppie *gay*, lesbiche o transessuali, viene rifiutata e ciò può essere confermato dalla rilettura che Lacan offre dell'Edipo freudiano. Quando Freud descrive il complesso edipico ritiene che, nello stesso soggetto, coesistano un complesso edipico positivo (o diretto) e un complesso edipico negativo (o rovesciato). Il primo, tramite il quale l'identificazione avviene con il genitore dello

stesso sesso, corrisponde alle tendenze eterosessuali. Il secondo, invece, mette in atto una identificazione con il genitore di sesso opposto, per cui rimanda alle disposizioni omosessuali.

Nel formulare tale distinzione Freud parte dal presupposto che la bisessualità sussiste non solo sul piano anatomico ma anche su quello psicologico (cfr. Freud, 1922, p. 495). Per tale motivo eredita dal medico tedesco Wilhelm Fliess la nozione di bisessualità psichica. Quest'ultima è presente in ciascun individuo sin dall'infanzia ed è necessaria per stabilire la proporzione tra la tendenza maschile e quella femminile del bambino o della bambina. La prevalenza di una disposizione sull'altra determina l'identità sessuale di un individuo dal momento che, in ottica freudiana, è possibile considerare normale lo sviluppo psicosessuale di un soggetto quando il complesso edipico positivo prevale su quello negativo (Quinodoz, 2004, p. 82). In effetti quando il fondatore della psicoanalisi affronta queste argomentazioni insiste sul raggiungimento di una meta sessuale normale che può essere reso difficile da condizioni interne ed esterne che inducono la formazione di nuove mete sessuali da sostituire a quella normale (cfr. Freud, 1905, p. 469).

Psicogenesi di un caso di omosessualità femminile (1920) delinea lo sviluppo libidico della ragazza soffermandosi sul fatto che prima di sviluppare tendenze omosessuali ha attraversato un complesso edipico femminile che definisce normale. Da qui si deduce che Freud associa la normalità dello sviluppo psicosessuale al complesso edipico positivo e l'anormalità a quello negativo in quanto introduce un desiderio che non è eterosessuale.

Quanto detto finora rientra nella visione del complesso edipico freudiano ma certamente non riguarda quello lacaniano. In

quest'ultimo, infatti, non è presente l'idea di una bisessualità psichica e non sussiste alcuna distinzione tra normalità, propria di un complesso edipico positivo fondante di un desiderio eterosessuale e anormalità, propria di un complesso edipico negativo e portatrice di un desiderio omosessuale. In particolar modo Lacan prende le distanze da Freud dal momento in cui quest'ultimo pone le basi dello sviluppo psicosessuale femminile su una teoria del monismo fallico (cfr. Freud, 1915-1917, pp. 475-476). Nelle teorizzazioni freudiane non è presente una equivalenza tra sessualità maschile e sessualità femminile. Quest'ultima è "fallogentrica", cioè si basa sull'idea che la differenza sessuale dipende dal possesso o meno di un pene e che la libido sia principalmente prerogativa del maschio. Infatti, quando Freud affronta lo sviluppo psicosessuale femminile si limita a sostituire l'angoscia di castrazione, propria di quello maschile, con l'invidia del pene.

Lacan riformula tale visione freudiana dell'Edipo superando la centralità che Freud ha dato al fallo e, di conseguenza, sembra dare riconoscimento al genere femminile, non più dipendente da un monismo fallico (Lacan, 1938, p. 40). Il fantasma di castrazione non deve essere inteso alla maniera freudiana nei termini di una minaccia reale ma come l'esito di una serie di fantasmi di frammentazione corporea che «non si rapportano a nessun corpo reale bensì a un manichino eteroclito, a una bambola barocca» (*ivi*, p. 41). Da ciò si deduce l'insistenza dello psicoanalista francese sul carattere decisamente simbolico della castrazione (Lacan, 1975-1976, p. 82). Queste argomentazioni mettono in evidenza la distanza che Lacan prende dalle tesi freudiane. Tuttavia, Butler non sembra tenere conto di ciò quando lo accusa di essere sostenitore di una società patriarcale e della famiglia tradizionale.

In realtà la riformulazione del complesso edipico lacaniano risolve quelli che erano i limiti e le difficoltà della versione freudiana, legati al genere sessuale dei figli. Nell'interpretazione che ne fornisce Lacan il desiderio che si manifesta nei confronti della madre non consiste nel desiderio di accoppiarsi sessualmente con il corpo materno ma di tornarvi dentro nel tentativo di ristabilire l'originario rapporto simbiotico e di dipendenza tra madre e figlio/a (cfr. Palombi, 2009, pp. 130-131). Il ruolo proibitivo e legislativo della figura paterna viene conservato, ma in una accezione diversa poiché non si tratta più di proibire un rapporto sessuale incestuoso. L'*imago* paterna ostacola il ritorno al primordiale rapporto simbiotico tra la madre e la prole. Dunque, bisogna riconoscergli una funzione difensiva in quanto consente ai figli di entrambi i generi sessuali di intraprendere il processo di costituzione dell'Ideale dell'Io prendendo le distanze dall'*imago* materna che desidera che la prole rimanga ancorata alle proprie identificazioni primordiali. Lacan sostiene che

un grosso coccodrillo nella cui bocca vi trovate - questo è la madre. Non si sa cosa potrebbe all'improvviso venirle in mente, ad esempio di chiudere le fauci. Ecco cos'è il desiderio della madre [...]. C'è un matterello, in pietra naturalmente, che nelle fauci si trova come in stato potenziale, e questo trattiene, blocca. È ciò che chiamiamo fallo. È il matterello che vi tiene al riparo, se di colpo le fauci si richiudono (Lacan, 1969-1970, p. 137).

Quanto riportato nell'esergo non solo sembra alludere all'origine religiosa che Lacan attribuisce al fallo come simulacro ma evoca anche l'aspetto metaforico della figura paterna. Il *Nome-del-Padre* è il punto di capitone che rende possibile la

trasformazione storica dell'individuo impedendo l'emergere di un collasso psicotico. Infatti, quando la funzione unitiva del *Nome-del-Padre* è intaccata comporta un vuoto nel luogo dell'Altro. Ciò impedisce la sua sostituzione con il *Desiderio della Madre* dando origine alla psicosi (cfr. Lacan, 1958b, p. 571). Quest'ultima emerge dal momento che la funzione paterna viene a mancare nel suo ruolo di garante della libertà del soggetto dalle identificazioni narcisistiche e paranoiche alimentate dal desiderio materno.

Queste trattazioni rivelano la vera funzione del padre lacaniano, ovvero quella «di unire (non di opporre) un desiderio alla Legge» (Lacan, 1960, p. 828). La forclusione del *Nome-del-Padre* non designa la mancanza del padre biologico ma quella di un'adeguata funzione paterna. Per tale motivo i connotati di indiscutibilità e incontestabilità che Butler attribuisce al fallo e al padre lacaniano non riguardano la dimensione storico-sociale che questi assumono nel corso del tempo ma la loro funzione. Quest'ultima può essere assunta da qualsiasi forma di parentela. Qui troviamo un ulteriore luogo della psicoanalisi lacaniana a partire dal quale è possibile mostrare la sua distanza da una emancipazione patriarcale. Non è un caso se Lacan nel descrivere la funzione del *Nome-del-Padre* chiama in campo la mitologia designandolo come «nient'altro che il padre morto» (Lacan, 1959-1960, pp. 387-388).

Le teorizzazioni butleriane sull'Edipo lacaniano si basano sull'idea che questo sia un universale e che imponga una eterosessualità normativa. Tuttavia, il complesso edipico in Lacan non ha come esito la costituzione di una identità di genere e non presuppone alcun binarismo al riguardo, dal momento che «non aspettiamo affatto la fase fallica per distinguere una bambina da un bambino» (Lacan, 1971, p. 28).

4. Antigone: tra la vita e la morte

Il fondamento teorico del confronto tra la riflessione lacaniana e le considerazioni butleriane risiede nel concetto di intermedio. Il sottotitolo originale dell'opera di Butler, *La rivendicazione di Antigone*, è *Kinship between life and death*. Tramite il concetto *between* si accosta alla psicoanalisi freudiana nella quale l'inconscio è «qualcosa che interviene nel mezzo» (Žižek, 2000, p. 308). In particolar modo Butler colloca al centro della sua indagine l'intermedio lacaniano dal momento che Lacan si interessa a quei personaggi che si collocano in una «zona limite tra la vita e la morte» (Lacan, 1959-1960, p. 344; cfr. Žižek, 2000, pp. 192, 329). È questa la posizione che spetta ad Antigone dal momento che «con il suo desiderio viola i limiti dell'*Ate*» (Lacan, 1959-1960, p. 349). L'*Ate* rappresenta un limite insuperabile che l'eroina tebana riesce a varcare poiché il desiderio puro che ella incarna coincide col desiderio di morte (*ivi*, p. 356).

Antigone anche se è a conoscenza della condanna destinata a chi trasgredisce la legge della *polis*, si ostina a perseguire il desiderio di seppellire il fratello Polinice. Si tratta di un desiderio estremo e irruente che l'eroina greca si ostina a perseguire, per Lacan, in funzione del valore unico proprio del fratello che vuole salvaguardare. Antigone rimane fedele al suo desiderio anche di fronte la condanna di Creonte. È questa inflessibilità che spinge lo psicoanalista francese a considerare Antigone la vera eroina della tragedia, la quale, a differenza di Creonte, anche di fronte alla morte non si lascia travolgere da alcuna forma di pentimento. Il desiderio puro, di morte, che costituisce Antigone coincide con il criminale desiderio materno di preservare le identificazioni

narcisistiche. Dal momento che l'eroina tebana non può generare figli e sposare un uomo, diventa prigioniera di tale desiderio preferendo orientarsi verso la morte. Butler ritiene che Lacan abbia agganciato il desiderio Antigoneo alla morte in quanto le azioni di Antigone mettono in discussione le norme simboliche. Secondo la filosofa americana con la linguistica strutturalista le posizioni della parentela vengono considerate posizioni linguistiche necessarie affinché ci sia significazione e intelligibilità (Butler, 2000, p. 37). Per Butler nel momento in cui Antigone si presenta come la matrigna di suo fratello e confonde quest'ultimo e il padre, mette in crisi la stabilità delle posizioni simboliche proprie della psicoanalisi strutturalista. Ella si chiede se la condizione esistenziale di Antigone, come morta vivente, non sia dettata da quel «desiderio invivibile con il quale convive, l'incesto stesso» (*ivi*, p. 41). Qui la filosofa americana chiama in causa la crisi della parentela che l'eroina tebana propone. Quest'ultima si inserisce in un patrimonio familiare derivante da relazioni incestuose in quanto la sua origine risale a un rapporto tra made e figlio, cioè tra Edipo e Giocasta.

Scopo della Butler è inserire la tragedia sofoclea in quella lotta, che costantemente accompagna le sue riflessioni, contro quei principi che la parentela propone come normativi e indiscutibili. Antigone, infatti, si schiera contro le norme parentali in quanto si è «staccata dalla parentela essendo lei stessa figlia di un legame incestuoso» (*ivi*, p. 18). Chiamando in causa la psicoanalisi strutturalista e rimanendo in linea con la sua critica alla riflessione lévi-straussiana, la filosofa americana vede in Antigone quella figura che sfida l'interdizione rappresentata da Edipo mettendo in evidenza il fatto che quelle posizioni simboliche non mantengono quella stabilità che invece lo strutturalismo pretende di associargli. Ricorrendo all'etimologia Butler designa Antigone

sia come l'antigenerazione sia come colei che si colloca al posto della madre mettendo in evidenza l'emblematicità propria di questa figura (cfr. *ivi*, p. 39).

Dunque, l'eroina tebana è anche la matrigna del proprio fratello e questa sua collocazione, in ottica butleriana, mette in discussione sia la stabilità del posto della madre che quella del posto del padre. Per la filosofa americana al centro della tragedia greca è presente un «disturbo della parentela» (*ivi*, p. 85) dal momento che le azioni di Antigone si caratterizzano di un eccesso maschile. Quest'ultimo aspetto riguarda il modo in cui Antigone agisce di fronte allo Stato mettendo in atto una deformazione della parentela e del potere politico. Quando l'eroina greca ammette pubblicamente di aver infranto la legge, dal punto di vista della Butler, performa un atto fallico (Fontanelli, 2022, p. 55). La filosofa statunitense ricorre alla nozione di *hybris*¹ nel tentativo di mettere in risalto la portata maschile di Antigone. È a partire da tale mascolinità che per Butler è necessario dubitare sulle capacità di quella parentela nel riuscire a sostenere il genere.

Butler sostiene che nelle argomentazioni lacaniane sia presente una idealizzazione della parentela che pone Antigone sul limite del simbolico, ovvero quell'ordine simbolico nel quale rientrano i rapporti di parentela. Infatti, ritiene che Lacan abbia descritto la morte dell'eroina greca come conseguenza della

¹ Il termine *hybris* verrà utilizzato anche da Lacan, ma per scopi diversi; ovvero, per affiancare l'eroina greca ai personaggi sadiani. Antigone fa propria la seconda morte sadiana quando viene condannata al supplizio «di essere rinchiusa viva in una tomba» (Lacan, 1959-1960, p. 315). Questo è il momento in cui il desiderio puro di morte, che rappresenta una costante nella vita di Antigone, raggiunge il suo apice.

«insopportabilità simbolica del suo desiderio» (Butler, 2000, p. 46). Dal punto di vista della filosofa statunitense, lo psicoanalista francese connota le relazioni di parentela nei termini di norme simboliche. Dunque, Lacan proporrebbe una concezione idealizzata della parentela, la quale consiste in quella dimensione che abilita l'accesso al linguaggio e che è garante di una intelligibilità culturale, simbolica che si discosta dal piano del sociale. In realtà, come già ribadito, per i lacaniani simbolico e sociale sono strettamente connessi tramite il linguaggio.

Tuttavia, Butler sostiene che Lacan nella sua descrizione colloca Antigone al margine tra il piano dell'immaginario e del simbolico, delle leggi e delle norme che regolano l'ingresso nel linguaggio (cfr. *ivi*, p. 14). Anche se lo psicoanalista francese colloca l'eroina greca in una posizione di difesa nei confronti della parentela, per la teorica *queer* la concezione di parentela nella psicoanalisi lacaniana si basa su una serie di regole necessarie per la costituzione di un sociale intelligibile. Infatti, sostiene che la parentela in Lacan si assume meramente come funzione del linguaggio e né il linguaggio né la parentela ricoprono il ruolo di istituzione socialmente alterabile. Dal suo punto di vista, queste argomentazioni non possono che comportare una «aberrazione fatale della parentela» (*ivi*, p. 30).

5. Al di là del rapporto sessuale: un riconoscimento a *La Donna*

Sono state mosse aspre contestazioni alla dottrina lacaniana sulla impossibilità del rapporto sessuale in quanto non ne è stato compreso il significato andando ad intaccare l'autorevolezza di Lacan. È vero che lo psicoanalista francese conferisce molta importanza alla dimensione sessuale ma ciò non deve stupirci in

quanto le sue argomentazioni sono segnate da un costante ritorno a Freud. Tuttavia, tale ritorno possiede un carattere sovversivo per cui Lacan non ha alcuna intenzione di attribuire alla psicoanalisi i caratteri di un certo pansessualismo. Del resto, in ottica lacaniana, l'affermazione «non c'è rapporto sessuale» (Lacan, 1972-1973, p. 54) non può che essere compresa *après coup*. Proprio a partire dall'asserzione lacaniana sulla non esistenza del rapporto sessuale è possibile accostare lo psicoanalista francese alla teoria *queer*. Tra questi è possibile avanzare un parallelismo: così come la teoria *queer* critica la naturalizzazione,

Lacan contesta l'adattamento del soggetto alle norme sociali. Inoltre, l'impossibilità del rapporto sessuale avanzata da Lacan può essere equiparata alla critica mossa nei confronti dell'eteronormatività da parte della teoria *queer* (cfr. Dean, 2006, p. 68). Quest'ultima contesta la naturalità dell'identità sessuale e di genere sostenendo che invece queste sono una costruzione sociale e che gli individui non dovrebbero essere inseriti in categorie definite, non possono essere connotati nelle definizioni di naturale e innaturale rispettando il regime eterosessuale. Lacan può essere affiancato a tali argomentazioni dal momento che avanza una denaturalizzazione del sesso in quanto non vi sarebbe alcuna complementarità naturale tra maschio e femmina:

sicuramente ciò che appare sui corpi in quelle forme enigmatiche che sono i caratteri sessuali - i quali sono solo secondari - costituisce l'essere sessuato. È fuori discussione. Ma l'essere è il godimento del corpo in quanto tale, cioè in quanto a sessuato, giacché quello che chiamiamo il godimento sessuale è segnato, dominato, dall'impossibilità di costituire come tale,

da una qualche parte dell'enunciabile, il solo Uno che ci interessa, l'Uno della relazione rapporto sessuale (Lacan, 1972-1973, p. 7).

Il rapporto tra maschile e femminile non giunge mai a costituire l'intero, cioè l'Uno. Nel soggetto parlante non è il sesso a definire il rapporto in quanto il desiderio dell'uomo può avere rapporto soltanto con l'oggetto piccolo *a* che in quest'occasione prende il nome di *a*-sessuato (cfr. *ivi*, p. 121). Si tratta di una mancanza costitutiva da cui deriva l'impossibilità del rapporto. Il fatto che Lacan designi tale oggetto di desiderio come *a*-sessuato mette in evidenza quanto questo prescinda dalla differenza sessuale. Da questo punto di vista, il rapporto sessuale prende le distanze dalla distinzione binaria dei sessi: «per quanto riguarda la cosiddetta eterosessualità [...], si trova, rispetto al rapporto sessuale, nella condizione di svuotarsi in quanto essere» (Lacan, 1971-1972, p. 91).

Possiamo individuare in Lacan un superamento del binarismo di genere dal momento che propone un godimento indipendente dalla sessualità. Il godimento in quanto tale, infatti, non è quello sessuale e appartenente all'organo ma è quello proprio del corpo. Lacan attribuisce tale statuto al godimento femminile poiché quello maschile culmina nel soddisfacimento di un oggetto. Il godimento femminile, invece, consiste in una infinita domanda d'amore che Lacan sottolinea utilizzando l'espressione «*al di là del fallo*» (cfr. Lacan, 1972-1973, p. 70).

È vero che Lacan riconosce l'importanza del godimento fallico ma è anche vero che contraddistingue la posizione della donna rispetto a questo:

che tutto ruoti attorno al godimento fallico è precisamente ciò di cui l'esperienza analitica testimonia, e ne testimonia in quanto la donna si definisce nei riguardi del godimento fallico per una posizione da me contraddistinta con non-tutto (*ivi*, p. 8).

Le asserzioni lacaniane riguardo lo statuto de *la* donna hanno scatenato un certo scalpore all'interno del movimento femminista. Tuttavia, in ottica lacanianiana, l'espressione linguistica del "non-tutta" sottolinea l'unicità propria di ogni donna. Questa sua incompletezza deriva dal fatto che in lei vi manca sempre qualcosa, ovvero il suo bambino, il quale si aggiunge alle altre forme dell'oggetto *a* e che riuscirebbe a colmare l'inesistenza del rapporto sessuale (cfr. Palombi, 2009, p. 236). Conseguenza di ciò è un godimento femminile inappagabile che Lacan spiega ricorrendo all'esperienza estatica di Santa Teresa d'Avila (cfr. Palombi, 2015, pp. 148-152).

La visione lacanianiana su *la* donna non può che essere *queer* dal momento che può entrare in relazione con qualsiasi altra forma di godimento che l'Altro assume (cfr. Fontanelli, 2020, p. 60). Quando Lacan presenta *la* donna corsiva l'articolo per specificare che si tratta di un significante (Lacan, 1972-1973, p. 69). Da ciò possiamo dedurre che l'espressione, fortemente criticata, "*la* donna non esiste" non deve essere intesa in senso letterale. Infatti, rappresenterebbe piuttosto un tentativo di schierarsi contro la visione che l'uomo ha della donna, ovvero nei termini di un oggetto intero e totale tramite cui trovare soddisfacimento ad un godimento fallico perverso (cfr. *ivi*, pp. 90, 93).

Bibliografia

- Butler, J. (1990), *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 2013.
- Ead. (1993), *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1996.
- Ead. (2000), *La rivendicazione di Antigone*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- Ead. (2004), *Fare e disfare il genere*, tr. it., Mimesis, Milano 2014.
- Dean, T. (2006), *Lacan et la théorie queer*, in *Cliniques méditerranéennes*, n. 74, pp. 61-78.
- Evans, D. (1996), *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, Routledge, London.
- Fontanelli, S. (2022), *Lacan teorico queer? Ripensare il genere attraverso il Seminario XX*, in *L'inconscio. Rivista italiana di Filosofia e Psicoanalisi*, n.14, pp. 42-63.
- Freud, S. (1905), *Tre saggi sulla teoria sessuale*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. IV.
- Id. (1915-1917), *Introduzione alla psicoanalisi*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VIII.
- Id. (1920), *Psicogenesi di un caso di omosessualità femminile*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. IX.
- Id. (1922), *L'Io e l'Es*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. IX.
- Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
- Lacan, J. (1938), *I complessi familiari nella formazione dell'individuo*, tr. it., Einaudi, Torino 2005.
- Id. (1958a), *La significazione del fallo: Die Beudtung des Phallus*, in Id. (1966), pp. 682-693.

- Id. (1958b), *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi*, tr. it., in Id. (1966), pp. 527-579.
- Id. (1959-1960), *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, tr. it., Einaudi, Torino 1994.
- Id. (1960), *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, tr. it., in Id. (1966), pp. 795-831.
- Id. (1966), *Scritti*, tr. it., 2 voll., Einaudi, Torino 1974.
- Id. (1969-1970), *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, tr. it., Einaudi, Torino 2001.
- Id. (1971), *Il seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante*, tr. it., Einaudi, Torino 2010.
- Id. (1971-72), *Il seminario. Libro XIX. ...o peggio*, tr. it., Einaudi, Torino 2020.
- Id. (1972-1973), *Il seminario. Libro XX. Ancora*, tr. it., Einaudi, Torino 1983.
- Id. (1975-1976), *Il seminario. Libro XXIII. Il sinthomo*, tr. it., Astrolabio, Roma 2006.
- Palombi, F. (2015), *"Del barocco": un repertorio lacaniano*, in Palombi, Rainone (a cura di) (2015), pp. 131-152.
- Id. (2009), *Jacques Lacan*, Carocci, Roma 2019².
- Palombi, F., Rainone, A. (a cura di) (2015), *Lacan d'après Lacan. Il Cannocchiale*, a. XL, n. 1.
- Quinodoz, J.-M. (2004), *Leggere Freud. Scoperta cronologica dell'opera di Freud*, tr. it., Borla, Roma 2005.
- Žižek, S. (2000), *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2003.

Abstract

Gender between Language and Performativity: Judith Butler in Critical Dialogue with Jacques Lacan

Judith Butler argues that Lacan cannot be incorporated into queer theory. The American philosopher finds it utopian that psychoanalysis can resist the temptation to promote heteronormativity. This article reassesses Butler's criticisms with the aim of defending Lacan against the accusations of being a supporter of a traditional family and a patriarchal society. However, is it possible to show the opposite through an analysis of the main Lacanian concepts. Lacan can be compared to queer theory because both recognize the non-normativity of the subject who enjoys.

Keywords: Butler; Feminism; Lacan; Lacanian Symbolic; Oedipus.

Note critique

L'inconscio e l'altro nel tempo della guerra. A partire da *Tempi di guerra. Un altro ascolto* di Gabriella Ripa di Meana Lucilla Albano

Per spingere gli uomini verso le catastrofi più assurde non c'è bisogno né di divinità né di congiure segrete. Basta soltanto la natura umana.

Simone Weil (1937), p. 50.

Ho conosciuto Gabriella Ripa di Meana, valente psicoanalista di formazione freudiana, grazie a uno dei suoi primi libri, *La morale dell'altro. Scritti sull'inconscio dal Decalogo di Kieslowski* (1998), che ho trovato di particolare profondità per la comprensione di un'opera di grande spessore e che aveva avuto un certo successo di élite anche nelle sale cinematografiche. Ho continuato a seguirla nelle sue successive pubblicazioni, quali *Il sogno e l'errore* (2008) e *Onore al sintomo* (2015), ma anche nei suoi Seminari che, prima sotto la dizione di "Nodi freudiani" e poi di "Schegge", ha diretto per molti anni a Roma; finché non si è trasferita in Toscana, iniziando le sue sedute di analisi online, antesignana di una modalità innovativa nel campo della terapia freudiana; scelta da lei compiuta liberamente, diversi anni prima dello scoppio della pandemia (cfr. Ripa di Meana, 2021).

Nel 2024 la casa editrice Astrolabio ha pubblicato il suo ultimo libro, *Tempi di guerra. Un altro ascolto*. Un testo che coniuga insieme una prima parte, dedicata all'*Inconscio* e una seconda intitolata *Guerra*, significativamente sottotitolata: *Con'è umana la nostra disumanità*. Due parti che sono l'una la conseguenza dell'altra e si interconnettono, riprendendo e analizzando entrambe l'enigma dell'incontro con l'altro, il suo fascino e la sua dannazione.

L'intento dell'autrice, fondato sulla sua pratica analitica e sul suo sapere teorico, è quello di mettere in luce l'addensarsi «di un pensiero unico, organizzato per lo più sull'idolo di una identità padrona e fanatica» (Ripa di Meana, 2024, p. 17) e che le permette «di sostenere che l'Io non è (come si usa dire), autonomo, né men che meno è autoreferenziale, perché è solo l'irruzione dell'alterità (dell'*altro*) che lo individua e, ridimensionandolo, lo libera» (*ivi*, p. 8). Sottolineando così una perfetta corrispondenza tra i due termini, l'inconscio e l'*altro*, di cui Ripa di Meana, ripercorre la teoria e l'assunto. Pagine che consiglio a tutti, a coloro che sanno, a coloro che non sanno e a coloro che non sanno se sanno (con cui in parte mi identifico).

Operazione necessaria quella di approfondire il pensiero freudiano sull'inconscio, rispetto a un termine talmente abusato che a volte non si sa più bene che cosa significhi o che cosa chi lo pronuncia intenda; anzi pensando che possa essere equivocado o non compreso. «L'inconscio si è trasformato nel corso di un secolo in un diffuso e insipido cliché», è stato adattato, manipolato ed edulcorato, perdendo i suoi connotati «peculiari e sovversivi» (*ivi*, p. 18). Ripa di Meana sgombra il campo dai pasticci, dall'improvvisazione e dall'ignoranza, chiarendone l'impatto e il significato: «L'inconscio è un sapere che non conosciamo in anticipo e che ci coglie sempre impreparati»,

attraverso frammenti e briciole di «un sapere che è il nostro ma che non ci appartiene» e che la coscienza non controlla. Un sapere sempre impreveduto e inedito; che «emerge nel dire mentre viene detto, spunta nel linguaggio degli atti, dei sogni, dei sintomi e delle amnesie mentre accadono» (*ivi*, p. 25). Quando e se tali segni vengono ascoltati si può cominciare a conoscere la storia inedita di ciascuno. Conoscere le nostre ombre, ma anche rivelarci «le nostre più speciali risorse» (*ivi*, p. 22).

La teoria freudiana dell'inconscio o – come Ripa di Meana preferisce chiamarla – «la scienza dell'inconscio» (intendendola come un'accezione della scienza, cioè della conoscenza e dell'esperienza clinica e teorica nell'ambito della psicoanalisi), è un infinito di domande e di risposte che riguardano, come nessuno ha saputo fare prima di Freud, la condizione umana. Ma sebbene l'inconscio sia «un sapere che abbiamo a nostra insaputa [...], non siamo bersagli passivi, ma autori» (*ivi*, p. 19). E in quanto autori ne siamo responsabili, palesando così la nostra *divisione*, il nostro essere soggetti *divisi*: la famosa, rivoluzionaria ed eversiva affermazione freudiana: «*l'Io non è padrone in casa propria*» (Freud, 1916, p. 663).

L'inconscio, scrive Freud, somiglia «a un processo psichico che ha luogo in un altro uomo, salvo che è, appunto, nostro» (Freud, 1932, p. 182). Si tratta di un passaggio breve e logico, dunque, che dal termine *altro* conduce a quello di *straniero*: «l'inconscio è uno straniero, perché non coincide col nostro Io» (Ripa di Meana, 2024, p. 32). Ma è un passaggio anche complesso e spiazzante, che propone «una vera e propria rivoluzione del soggetto, della cultura e della nostra civiltà» (*ibidem*), perché mette in dubbio, come dice Jacques Derrida, «l'assoluta sovranità su sé stessi» (Derrida, Roudinesco, 2004, p. 242). Ogni nostro atto è sostenuto non solo dalla nostra coscienza e volontà, ma

anche da un discorso altro e insaputo, da un *altrove* di cui non siamo padroni: un «luogo straniero, e al tempo stesso intimo», in cui «ci sia dato reperire qualcosa della nostra più recondita e singolare verità» (Ripa di Meana, 2024, p. 34).

Verità di cui possiamo metterci in ascolto soltanto quando è in atto (grazie ai sogni, agli atti mancati, ai lapsus, ai sintomi, alle amnesie e alle coazioni a ripetere) ovvero quando è «memoria in atto, memoria-avvenimento e non memoria degli avvenimenti» (*ivi*, p. 27). Infatti, quel luogo psichico che Freud ha chiamato inconscio è «la memoria che più potentemente si è installata in ciascuno di noi, più produttiva e feconda di qualsiasi altra memoria che conosciamo, che controlliamo e che raccontiamo» (*ibidem*).

Questa prima parte del libro di Gabriella Ripa di Meana, di cui ho cercato di ripercorrere alcuni passaggi essenziali, è una sorta di breviario, di testo prezioso per ricordare, a chi è interessato alla psicoanalisi, l'importanza rivoluzionaria e la difficoltà teorica (e pratica direi anche) che presenta l'inconscio freudiano, evidenziate da una scrittura lucida e raffinata, da sempre presente nei suoi scritti.

Il tema della guerra, nella seconda parte, è affrontato da più punti di vista: l'odio, il fanatismo, i massacri senza movente, le guerre attuali e la loro fatalità, orientate da pagine rivelatrici e inquietanti di grandi scrittori, poeti, filosofi e psicoanalisti. Freud prima di tutto, e poi Shakespeare, che nel *Coriolano* e nel *Macbeth*, ci illumina sul pathos guerresco materno, i due grandi scrittori israeliani, Amos Oz (cfr. 2017) e David Grossman, che si sono sempre battuti per la pace con i palestinesi, James Hillman, Simone Weil, Carl Gustav Jung e altri.

La guerra come «una delle grandi, crudeli passioni della psiche umana» (Ripa di Meana, 2024, p. 103), perché «un fanatico

attaccamento alla propria identità costituisce non soltanto una, ma proprio *la* condizione fondamentale e pulsionale di ogni odio, di ogni invidia, di ogni guerra» (*ivi*, p. 44). La guerra come rifiuto o incapacità di riconoscere che l'*altro* è in noi, siamo noi. Vorrei solo riportare alcune parole di Grossman, in un articolo apparso sul *New York Times*, e che non a caso Ripa di Meana cita e commenta interamente, dove, insieme all'angoscia che Israele potrebbe cessare di esistere, valuta la portata di un'altra angoscia, nei confronti di una risposta di vendetta che vede il proprio paese perdere l'identità democratica, infliggendosi un *colpo letale* e condannandosi, scrive lo scrittore israeliano, a errori *fatali e distruttivi*, distruttivi sia per i suoi nemici che per se stesso (cfr. Grossman, 2024).

La domanda che si pone Ripa di Meana sulla guerra è anche quella che ha assillato Freud ed Einstein nel loro carteggio *Perché la guerra?* (1932) a cui l'autrice dedica un capitolo. Non ci sono e non ci saranno risposte definitive su un tale tema: «proprio ciò che fonda la civiltà», scrive Ripa di Meana riprendendo il pensiero freudiano, «sulla repressione delle pulsioni, non riesce a proteggerla dalla barbarie, giacché le passioni più selvagge e primitive dei popoli resistono imperiture» (Ripa di Meana, 2024, p. 139). La guerra «trova il proprio fondamento nell'irreprimibile bisogno di identità, che inchioda l'essere umano a se stesso, ai suoi riti, ai suoi confini, alle sue origini, alla sua etnia» (*ivi*, p. 128). Il tentativo di «amare l'altro» (*ivi*, p. 124), si interroga l'autrice, potrà mai continuare a vivere?

L'io della guerra è un *io* feroce: *io* prima di tutto e per sempre. L'*io* della guerra [...] si vuole indenne dal diverso, dall'estraneo, dall'altro ed è perciò che uccide, stermina e, in questo, persevera. L'*io* della guerra pretende di ignorare quanta parte di

sé si sta annientando attraverso la distruzione dell'altro. Enigmatica cecità quella della guerra. E tanto più misteriosa in quanto è una costante compagna dell'umano (*ivi*, pp. 128-129).

Quindi siamo tutti contro la guerra, eppure continuiamo a combatterci e a massacrarci. Che cosa dire allora? La posizione da cui Ripa di Meana ha avuto il desiderio e il bisogno di *ascoltare* questo grande enigma della guerra è quella di chi, nonostante tutto, non arretra di fronte a «un'irragionevole speranza» (*ivi*, p. 151), ma anzi la valorizza come soltanto l'ascolto profondo dell'inconscio sollecita a fare. Dimensione inesauribile, infinita, direbbe la nostra autrice, testimone ardente e angosciata di un pericoloso presente.

Concludo con le parole che l'autrice ha posto come esergo nell'*Epilogo* del suo libro:

Come non meditare sul fatto che le sciagure della collettività, al pari delle sue grandezze, ci vedono implicati per responsabilità? Se, viceversa, ci riducessimo soltanto a essere oggetto/bersaglio dell'informazione e della comunicazione, rischieremmo, mentre gli altri cadono rovinosamente, di sentirci irresponsabili o addirittura indifferenti. Guarderemmo il mondo come se noi non fossimo il mondo, come se noi, sia pure nella nostra unicità impotente, non contribuissimo alla sua edificazione quanto alla sua dissoluzione. E una simile indifferenza ci renderebbe più morti che vivi (*ivi*, p. 136).

Bibliografia

- Derrida, J., Roudinesco, É. (2004), *Quale domani?*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino.
- Freud, S. (1916), *Una difficoltà della psicoanalisi*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VIII.
- Id. (1932), *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. XI.
- Id., Einstein, A. (1932), *Perché la guerra?*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. XI.
- Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
- Grossman, D. (2024), *Israel Is Falling Into an Abyss*, in *New York Times*, 1 marzo.
- Oz, A. (2017), *Cari fanatici*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2017.
- Ripa di Meana, G. (1998), *La morale dell'altro. Scritti sull'inconscio dal Decalogo di Kieslowski*, Liberal Libri, Firenze.
- Ead. (2008), *Il sogno e l'errore*, Astrolabio, Roma.
- Ead. (2015), *Onore al sintomo*, Astrolabio, Roma.
- Ead. (2021), *Non è stata la pandemia...*, in *L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi*, n. 11, pp. 95-114.
- Ead. (2024), *Tempi di guerra. Un altro ascolto*, Astrolabio, Roma.
- Weil, S. (1937), *Non ricominciamo la guerra di Troia*, tr. it., in Ead. (2016), pp. 47-75.
- Ead. (2016), *Il libro del potere*, Chiarelettere, Milano.

Abstract

The Unconscious and the Other in War Times Remarks on Gabriella Ripa di Meana's *Tempi di guerra. Un altro ascolto*

Gabriella Ripa di Meana's work explores two interconnected and interdependent issues: the Freudian *unconscious* and the inevitability of *war*. If unconscious is the 'other' within us, this *other* (which may become the foreigner and thus the enemy) must be listened to avoid intolerance and fanaticism, preventing wars from becoming an inevitability. This perspective highlights the revolutionary significance of the concept of the unconscious, as well as the resistance it encounters, emphasizing the need for a different kind of listening that can grasp its signals.

Keywords: Freud; Other; Psychoanalysis; Unconscious; War.

Di che cosa parliamo quando parliamo di sistema. Alcune riflessioni a partire da *Mantenere insieme* di Emilia Marra

Claudio D'Aurizio

Il *telos* della filosofia - l'aperto e il non garantito - è antisistemico, come la sua libertà di interpretare i fenomeni con i quali si confronta disarmata. Ma essa deve rispettare il sistema nella misura in cui l'eterogeneo le viene incontro come sistema. A esso tende il mondo amministrato.

Theodor Wiesengrund Adorno (1966), pp. 20-21.

La frase in esergo esprime con efficacia uno dei motivi teorici più insistenti che percorrono la filosofia adorniana, ovvero il suo carattere antisistemico - tanto che la stessa «dialettica negativa», scrive Adorno, «potrebbe chiamarsi antisistema» (Adorno, 1966, pp. 3-4). Cosa motiva questa opposizione nei confronti del sistema e della sistematicità? A grandi linee si potrebbe rispondere così: la sfiducia verso le imprese teoriche inscritte sotto il segno della *totalità*, giudicate obsolete quando non direttamente mistificatrici, la conseguente critica a ogni pretesa universalistica del pensiero, la denuncia del fallimento della *razionalità strumentale*, caratteristica del moderno mondo

capitalistico, che ha finito per rovesciarsi in un'irrazionalità spietata – secondo una delle tesi portanti elaborate assieme a Max Horkheimer nella *Dialettica dell'Illuminismo* (1947) –, la necessità di mantenere costantemente *aperto* l'orizzonte d'indagine dell'analisi teoretica. In breve, il rifiuto della *sistematicità* intesa quale forma di cattivo addomesticamento della vitalità della filosofia e del reale. Se la pratica filosofica può avere ancora un ruolo dopo il crollo dei grandi sistemi dell'idealismo, allora l'analisi della relazione tra sistema e pensiero, e l'approdo a una posizione antisistematica, appaiono ad Adorno alla stregua di un compito e di un esito quasi necessario. D'altronde, ciò emerge con particolare evidenza dalla sua rilettura di Hegel: la «verità» della filosofia di quest'ultimo, infatti, «non si trova fuori del sistema, ma gli aderisce, così come la falsità. Poiché questa falsità non è altro che la falsità del sistema della società, la quale è il substrato della sua filosofia» (Adorno, 1963, p. 62).

Se inauguriamo le nostre considerazioni su *Mantenere insieme* (2023) di Emilia Marra richiamando queste posizioni adorniane è perché esse ci sembrano affatto utili per presentare uno dei possibili percorsi di lettura offerti all'interno di questo denso studio. Il pensiero di Adorno, infatti, il cui nome affiora non a caso in alcuni passaggi decisivi del testo, incarna con efficacia una delle associazioni teoriche inquadrata e, per certi versi, smontata e riassemblete diversamente, dal libro di Marra: l'idea secondo cui vige una connessione immediata, quasi necessaria, tra la nozione di sistema e quella di totalità e il conseguente rifiuto, di una parte consistente della filosofia novecentesca e contemporanea, della connivenza nei confronti di tale connessione. Il sistema, invece, si dice in molti modi e una considerazione più attenta della genesi e degli sviluppi di questa

nozione, solo apparentemente cristallina, può rivelarne usi e apparizioni ben lontani dalle formulazioni più canoniche.

Beninteso, non si tratta di rimaneggiare l'arcinota constatazione secondo cui le vette del pensiero del Novecento (Freud, Wittgenstein e Heidegger su tutti) hanno minato alle fondamenta la possibilità di attribuire alla filosofia il ruolo di una comprensione onnipervasiva del mondo nel segno della totalità. Si tratta piuttosto di mostrare che alcune "strategie del sistema", come suggerisce il sottotitolo del libro, si annidano laddove meno ce lo si aspetterebbe. E, in questo modo, si possono cogliere e sorprendere all'opera tratti e tracce del sistema anche laddove pregiudizi e cattive abitudini interpretative ci hanno abituato a non cercarli.

Alcuni degli interrogativi soggiacenti a questa esplorazione sono i seguenti: di che cosa parliamo quando parliamo di sistema? Esiste un solo e unico senso da attribuire a questo concetto? O se ne possono invece seguire molteplici storie e diramazioni, usi e accezioni? Davvero una parte considerevole della filosofia del Novecento e di quella contemporanea ha fatto e fa a meno di qualsiasi idea di sistema e lo combatte come uno dei suoi peggiori nemici? O non è forse più corretto seguire le trasformazioni, le metamorfosi, gli slittamenti, gli sdoppiamenti e i rovesciamenti del concetto di sistema?

Nelle battute d'esordio Marra distingue tra due grandi reazioni, nel pensiero contemporaneo, rispetto all'impiego del termine "sistema", reazioni che denotano due "tradizioni", due approcci differenti in filosofia. Da una parte, al «padiglione francofono del pensiero contemporaneo», la parola sistema sembra suscitare «la stizza, il fastidio» di un «gesto di cattivo gusto» (Marra, 2023, p. 7). Ciò perché, per esso, il «pensiero moderno» è apparentemente l'«unico dominio», ormai decisamente

tramontato, «all'interno del quale il sistema, nel suo significato tecnico, trova legittimità» (*ibidem*). Dall'altra parte, invece, «l'orecchio avvezzo all'anglofonia» ricava dal medesimo termine «una gradevole eco contemporanea» che può essere ricondotta al suo legame con la «biologia» e più in generale con l'ambito disciplinare a cavallo tra matematica e scienze naturali in relazione alla «teoria dei sistemi» inaugurata da Ludwig von Bertalanffy (*ivi*, pp. 7-8).

Chiaramente il punto di vista a partire dal quale le analisi di Marra gettano nuova luce e propongono una comprensione differente di che cosa sia e di come funzioni un sistema dimostra sin da subito una prossimità maggiore con il primo dei due ambiti qui tratteggiati, perché costituisce non solo l'effettivo orizzonte d'indagine ma anche un vero e proprio “terreno di partenza” per le posizioni dell'autrice. In tal senso, si percepisce quasi una sorta d'insoddisfazione nei confronti di quella prima reazione di stizza, insoddisfazione che pare fungere da molla e innesco per la ricerca. D'altronde, uno dei principali e più meritori approdi di questa appassionata operazione teorica consiste proprio nell'indicare i numerosi riverberi del sistema soprattutto in tre autori che, al contrario, spesso sono stati, in alcuni casi anche ignorando apertamente le loro stesse indicazioni e dichiarazioni, molto sbrigativamente bollati come “antisistematici”: Foucault, Derrida, Deleuze.

Eppure, lungi dal concentrare il proprio cammino esclusivamente sulle cause, sulle modalità e sulle ragioni di questa stizza principalmente francofona, oppure sul rovesciamento dei pregiudizi che restituiscono una rappresentazione stereotipata di alcuni dei principali esponenti del pensiero francofono contemporaneo - scelte che avrebbero senz'altro ristretto l'efficacia e la portata dell'indagine - il confronto con il sistema

portato avanti da Marra si sostanzia di una disamina accurata e affilata della genealogia di questa nozione, dando luogo a un'appassionante storia concettuale che possiede stile e consistenza.

Brevemente, il tragitto teorico proposto da *Mantenere insieme* è il seguente. Il primo dei tre capitoli del testo considera una sequenza piuttosto nutrita di posizioni, passando, tra gli altri, attraverso Platone, Aristotele, Plotino, Giordano Bruno, per approdare sino a Condillac, D'Alembert, Kant, Hegel e Marx. La chiave di lettura che guida tale ricostruzione consiste nella sottolineatura della «azione sottesa al termine greco σύστημα» (ivi, p. 13), riassumibile tramite l'espressione "io metto insieme" - ciò, beninteso, al netto delle determinate e specifiche declinazioni del sistema prese in esame, ciascuna ricostruita con puntualità grazie anche al sostegno di un apparato bibliografico preciso ed esaustivo.

Il secondo capitolo, quindi, si rivolge a un insieme di problemi più determinato, che l'autrice riassume attraverso la nozione di "disparato" e che individua come la condizione di possibilità per una differente interpretazione del concetto di sistema. In altri termini, questa parte del lavoro si occupa di sondare la "situazione" a partire da cui il pensiero post-strutturalista recupera, ricrea e stravolge, stirandone e deformandone i tratti, i caratteri della sistematicità. Partendo dalla discussione dell'apparente alternativa proposta da Pierre Macherey nel suo *Hegel o Spinoza* (1979) - che è stato meritoriamente reso disponibile al lettore italiano dalla stessa Marra -, il punto teorico fondamentale risiede nell'intenzione di far funzionare il disparato stesso come suolo di costruzione di una nuova - o differente - idea di sistema. Così, l'approdo finale alla trattazione della triade post-strutturalista già menzionata (Foucault, Derrida,

Deleuze) è preparato da una ricostruzione, anche in questo caso arguta e precisa nella scelta dei nodi teorici su cui si appoggia, della specificità del dibattito francese del Novecento condotta in riferimento a una costellazione piuttosto nutrita di autori (tra i quali spiccano tanto le concezioni epistemologiche di autori come Althusser o Koyré, quanto l'eredità variegata della fenomenologia husserliana, con particolare riferimento a Sartre). In questo modo, l'autrice ripercorre e riarticola, colorandolo di tinte e sfumature nuove, quello che Vincent Descombes ha definito «il passaggio dalla generazione delle “3 H” [...] alla generazione dei tre “maestri del sospetto”» ovvero rispettivamente «Hegel, Husserl e Heidegger» e «Marx, Nietzsche e Freud» (Descombes, 1979, p. 13).

I frutti di questa intensa rilettura si apprezzano appieno, allora, nel terzo e ultimo capitolo del libro, laddove il concetto di sistema può finalmente rivelare una grana diversa. La chiave interpretativa del passaggio sta, come anticipato, nella possibilità di concepire un'altra modalità di comprendere cosa faccia e cosa sia un “sistema”. Grazie a un percorso che rende ragione delle soglie e delle variazioni progressive dell'idea di sistematicità, si passa così dall'inquadrare quest'ultima per mezzo dell'espressione “io metto insieme” all'interpretarla tramite l'espressione eponima del libro, “mantenere insieme”. Con le parole, di Marra, infatti, si può sostenere che nella prima delle due espressioni, si «aggiunge qualcosa alla realtà», si tratta di mettere insieme «i pezzi che altrimenti sarebbero e resterebbero dispersi»; nella seconda, invece, si «insiste sull'esistenza di un ordine pregresso a ogni intento di classificazione» daché «l'insieme c'è già, è già dato prima di ogni tentativo di comprensione [...], è già il reale, ed è insieme ciò che irrigidisce l'azione e che manca al pensiero» (Marra, 2023, pp. 13-14).

Non è un caso se questa espressione sia rintracciata dall'autrice in un significativo brano estratto di *Spettri di Marx* (1993) dove Derrida si confronta con Blanchot (per molti aspetti il vero e proprio *maître caché* del pensiero post-strutturalista), il quale «ci ricorda [...] di pensare il “mantenere assieme” del *disparato* stesso. Non di tenere assieme il disparato, ma di portarsi là dove il disparato stesso *tiene assieme*, senza ferire la dis-giuntura, la dispersione o la differenza, senza cancellare l'eterogeneità dell'altro» (Derrida, 1993, p. 41). Questo invito, o meglio, visto che, come ci ricorda Deleuze, la genesi del pensiero è sempre da situarsi nell'incontro con la «violenza di ciò che costringe a pensare» (Deleuze, 1968, p. 184), questa *ingiunzione* a pensare la disgiuntura non è colta dai post-strutturalisti attuando una fuga di fronte al sistema. Al contrario, il tentativo si accompagna a quella che Marra individua come un'autentica “apologia del sistema” (cfr. Marra, 2023, pp. 174-185), nella misura in cui le dichiarazioni di questi tre autori propongono una restituzione del loro stesso «percorso filosofico» in cui è confermata «l'impossibilità di cedere in partenza sull'istanza classica [...] di occuparsi della filosofia come sistema» – laddove, beninteso, non ci si rivolge al «sistema in senso classico» bensì a «quella istanza propriamente filosofica, e quindi classica» perché «caratterizzante ed essenziale», la quale «anima il pensiero speculativo, e che nella storia della filosofia ha assunto diverse forme» (*ivi*, p. 175).

Anche in considerazione dello spazio qui a disposizione, non è il caso di approfondire o di soppesare le ragioni e le strategie impiegate da Marra per sostanziare la sua proposta teoretica – ci limitiamo soltanto a illuminarne la consonanza con altre proposte di lettura di autori prossimi a quelli della costellazione post-strutturalista inquadrata dal libro, come ad esempio Jacques

Lacan e la ricostruzione della sua traiettoria intellettuale e biografica compiuta da Élisabeth Roudinesco (1993), il cui metodo d'indagine è stato ripreso e sviluppato in Italia da Fabrizio Palombi, che ritiene di poter rintracciare, all'interno del pensiero e dell'insegnamento dello psicoanalista, una vera e propria «sistematicità surrealista» (cfr. Palombi, 2009, pp. 20-27). Piuttosto, ci pare importante rimarcare per quali motivi essa si riveste di un'urgenza e di una portata decisiva non solo per la comprensione della stagione di pensiero in esame (il post-strutturalismo e la sua "eredità" o le sue possibili prosecuzioni) ma anche per la pratica della filosofia *tout court*.

In primo luogo, vogliamo affermare che esplorare quali immagini del sistema emergano dalle posizioni di Foucault, Derrida e Deleuze vuol dire interrogarsi sulle condizioni della possibilità della filosofia oggi, confrontata com'è a un mondo in cui il suo ruolo e il suo senso appaiono quantomeno vacillanti. Non è raro che la definizione del pensiero post-strutturalista in termini esclusivamente o principalmente antisistematici si accompagni spesso a una sua svalutazione (talvolta esplicita talaltra meno) che punta a screditarne la capacità di restituire un'immagine fedele della realtà, a sminuirne il rigore e la serietà filosofiche, a smentire l'effettiva coincidenza tra i suoi concetti e i problemi che il mondo contemporaneo ci pone dinanzi. In questo senso, mostrare come questi autori, al contrario, pensino e facciano filosofia lavorando costantemente sul problema del sistema significa ribadire la forza e la pregnanza dei loro concetti e delle loro logiche.

Dal nostro punto di vista, esiste un'autentica battaglia *politica*, ancora tutt'oggi urgente e attuale, che si combatte sul terreno del "post-strutturalismo". Continuare a prendere sul serio le istanze e le posizioni di questi autori vuol dire affinare e impiegare le

armi da loro messe a nostra disposizione – che, d'altronde, trovano una facile ed evidente corrispondenza tematica, e una possibilità di attualizzazione, e nelle vicende politiche della più stretta attualità, basti pensare alle pagine di Foucault sull'Iran, a quelle di Derrida sulla sopravvivenza del marxismo o a quelle di Deleuze sulla Palestina, per non fare che alcuni esempi generici. Il libro di Marra si presenta come uno tra gli alleati più utili in questa battaglia perché fa piazza pulita di perniciosi luoghi comuni e offre l'occasione per tornare a sollevare la questione circa la ricchezza e la complessità di questo pensiero.

Conseguentemente, in secondo luogo, anche sul piano più squisitamente *teoretico* questo saggio si muove attorno a una problematica filosoficamente decisiva. Se pensiamo alle posizioni di Adorno menzionate all'inizio di queste pagine, ad esempio, è chiaro come la protesta della dialettica negativa contro il sistema parta dal presupposto, per certi versi affatto corretto e in fondo ammesso anche dallo stesso post-strutturalismo, della presa di coscienza dell'impossibilità della filosofia di fornire un'immagine totale della realtà attraverso l'uso della ragione. Egli è condotto a confrontarsi, pertanto, con una delle questioni filosofiche decisive del Novecento: il problema della possibilità o dell'impossibilità della filosofia – aspetto su cui, sia detto di passaggio, Adorno ha lungamente riflettuto anche per quel che riguarda il ruolo dell'arte all'interno del mondo contemporaneo. La sua risposta consiste quindi in un "rifiuto" della forma-sistema e nella costruzione di una dialettica che si mantiene polarmente aperta di fronte al proprio oggetto d'interpretazione così da evitare ogni ipostatizzazione.

Al contrario, si può dire che Foucault, Derrida e Deleuze abbiano percorso un'altra strada per offrire «alla filosofia quell'avvenire che le sembrava definitivamente concluso»,

ovvero quella che li ha condotti a rilanciare «il rapporto tra filosofia e sistema» (Marra, 2023, p. 14). Attraverso una critica condotta su più fronti «al predominio del soggetto cartesiano», tramite un «innovativo approccio alla storia e alla storia della filosofia», grazie a un'inedita «apertura a orizzonti raramente esplorati dalla teoretica», questi autori hanno rivendicato «un elemento di novità, nella lettura complessiva del mondo, nell'analisi del quale la domanda sul sistema non può non essere posta» (*ivi*, p. 15), dischiudendo nuovi orizzonti, tutt'ora aperti e ancora in gran parte da esplorare, al pensiero filosofico.

Per questo riteniamo che costruire un'interpretazione dell'azione e degli effetti del sistema nel post-strutturalismo sia una delle modalità più corrette ed efficaci di essere fedeli al pensiero di questi autori e di rilanciarlo. Come mostra Marra, il loro rapporto produttivo con una certa idea di sistema, evidente nel modo di pensare la relazione tra il dentro e il fuori del pensiero, del soggetto, della filosofia, della logica, della metafisica, della razionalità, e così via, induce a chiedersi, parafrasando il titolo di una celebre raccolta di racconti di Raymond Carver, di che cosa parliamo, oggi, quando parliamo di sistema, questione la cui risposta non è affatto scontata. L'inseguimento e lo studio della variazione che porta il sistema dall'«io metto insieme», soggettivamente centrato, all'impersonale «mantenere insieme», non solo ne chiarifica un certo impiego, ma ne consente anche una riattivazione passibile di essere a sua volta utilizzata in molteplici direzioni di ricerca. E la riattivazione e l'uso dei concetti – ciò che produce la «differenza» (cfr. *ivi*, pp. 114-115) – sono il sale del pensiero filosofico.

Bibliografia

- Adorno, Th. W. (1963), *Tre studi su Hegel*, tr. it., il Mulino, Bologna 2014².
- Id. (1966), *Dialettica negativa*, tr. it., Einaudi, Torino 2004².
- Id., Horkheimer, M. (1947), *Dialettica dell'Illuminismo*, tr. it., Einaudi, Torino 2010.
- Deleuze, G. (1968), *Differenza e ripetizione*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 1997.
- Derrida, J. (1993), *Spettri di Marx*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2025².
- Descombes, V. (1979), *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Minuit, Paris.
- Macherey, (1979), *Hegel o Spinoza*, tr. it., Ombre corte, Verona 2016.
- Marra, E. (2023), *Mantenere insieme. Strategie del sistema nella Francia post-strutturalista*, Meltemi, Milano.
- Palombi, F. (2009), *Jacques Lacan*, Carocci, Roma 2019².
- Roudinesco, É. (1993), *Jacques Lacan. Profilo di una vita, storia di un sistema di pensiero*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 1995.

Abstract

What We Talk about When We Talk About System. Remarks on Emilia Marra's *Mantenere insieme* (2023)

The paper examines Emilia Marra's book *Mantenere insieme* (2023), which proposes an interpretation of the concept of system in post-structuralist thought. Against the dominant interpretation that sees authors like Foucault, Derrida, and Deleuze as 'anti-systematic', Marra demonstrates how they instead develop new 'strategies of the system'. The author traces

a genealogy of the concept of system from antiquity to contemporary thought, showing the transition from the idea of 'putting together' to that of 'keeping together'. While the first expression implies a subjective action of assemblage, the second recognizes a pre-existing order that thought must preserve without cancelling difference and heterogeneity. Marra's work thus reveals the authentic 'apology of the system' present in post-structuralism, redefining the possibilities of contemporary philosophy through a new understanding of systematicity that does not coincide with totality but with maintaining disjuncture and difference.

Keywords: Dialectics; Epistemology; Philosophy; Post-Structuralism; System.

Vibrazioni diagrammatiche tra identità e differenza.

Note su *Strano anello. Metamorfosi e polisemia di un diagramma* di Jean-Pierre

Desclés e Francesco La Mantia

Yuri Di Liberto

Il saggio di Jean-Pierre Desclés e Francesco La Mantia, *Strano anello. Metamorfosi e polisemia di un diagramma*, apparso per i tipi di Meltemi nel 2023, prende avvio da un oggetto teorico ben preciso: la camma. Si tratta di un oggetto eteroclitico, apparso e riutilizzato in ambiti diversi. Il primato, tuttavia, appartiene all'ambito linguistico, e in particolare all'evocazione della "struttura a camme" da parte di Antoine Culioli del 1968, nel suo *La formalisation en linguistique* (1968). Desclés ricorda tuttavia come il linguista francese non sia mai ritornato, durante i seminari ai quali Desclés stesso ha preso parte, su questa struttura. Inoltre, egli «non ne dà una definizione chiara, né nella sua prima occorrenza nell'articolo del 1968, né nelle richieste di chiarimento» (Desclés, La Mantia, 2023, p. 137), pur utilizzandone l'ausilio concettuale, per esempio, nel saggio *La négation: marqueurs et opérations* (cfr. Culioli, 2000, pp. 91-113) nel quale parla dei rapporti tra camma e biforcazione.

Ma che cosa è una camma? In termini grafici, possiamo immaginare la camma, mentalmente, come un anello che venga

aperto in uno dei suoi punti, e le cui estremità così ottenute siano allontanate, e quindi sfasate, l'una rispetto all'altra. Esse restano tuttavia connesse dal tratteggiato, un segmento che ricongiunge le due estremità dell'anello. Lo strano anello così ottenuto dev'essere pensato come un percorso, levogiro o destrogiro, che partendo da un'estremità, percorre la linea dell'anello stesso, per finire all'altra estremità, la quale è collegata alla prima proprio dal tratteggiato. Ci sono diverse variazioni della camma, che corrispondono alle precise scelte teoriche dei diversi autori. Vediamo innanzitutto la versione che ne dà Culioli. Nell'immagine qui riportata, tratta proprio dal suo saggio del 1968, il tratteggiato corrisponderebbe al segmento verticale che congiunge \bar{a}^{-1} al punto immediatamente inferiore:

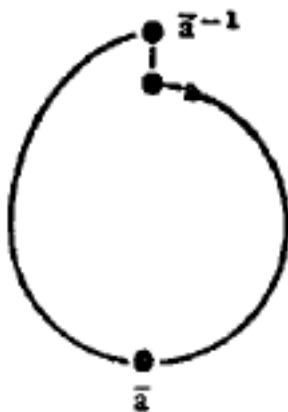


Figura 1 - Struttura a camma (Culioli, 1968, p. 115).

Immaginiamo, quindi, che l'attivazione della camma consista nel percorrerla dal punto sottostante ' \bar{a}^{-1} ', passando per ' \bar{a} ', e arrivando ad ' \bar{a}^{-1} ', il quale ci fa riprecipitare, per così dire,

all'inizio del nostro percorso. Il tratteggiato rappresenta quindi la parte dove la fine del percorso si ricongiunge all'inizio, per ricominciare.

La presenza della sfasatura implica la differenza rispetto ad una mera dinamica a *loop* scevra di novità, in cui l'approdo non sarebbe che identico al punto di partenza. La camma si distingue allora da un diagramma inerte perché «non è né cappio né spirale» (Desclés, *La Mantia*, 2023, p. 35). La sfasatura fa sì che la camma possa tuttavia mutare, vibrando, da una delle due forme all'altra. Da un lato, infatti, ci sono identificazioni tra gli elementi appartenenti ai due piani, ovvero i due punti messi a contatto dal tratteggiato, e quindi richiamo al cappio e all'identità. Dall'altro lato, però, i due piani sono anche in rottura l'uno rispetto all'altro, e dunque si ha richiamo ad una deriva spiraliforme e all'alterità. Nelle parole di *La Mantia*, «questa condizione duale, di connessione nella differenza e viceversa, è propria della camma in quanto dispositivo topologico che miscela identità e alterità, scarto e connessione, cappio e spirale» (*ivi*, p. 39).

La *stranezza* dell'anello così descritto deriva dal fatto che esso può essere in grado di tradurre diagrammaticamente tutti quei processi il cui sviluppo o percorso riporta, paradossalmente, al punto di partenza. La locuzione stessa che dà il titolo al libro, *strano anello*, è mutuata da Douglas Hofstadter che, nel suo *Gödel, Escher, Bach* (1979), così chiamava quei fenomeni particolari nei quali è possibile «ritrovarsi inaspettatamente, salendo o scendendo i gradini di qualche sistema gerarchico, al punto di partenza» (Hofstadter, 1979, p. 11).

In termini di definizioni, la struttura a camme è, come notano gli autori, «un caso particolare di diagramma» (Desclés, *La Mantia*, 2023, p. 24). Fa capolino qui un concetto chiave del saggio, che

costituisce una sua parte essenziale, e che riaffiora, com'è noto, nelle produzioni teoriche debitorie del lascito di Gilles Châtelet. Un diagramma è innanzitutto definibile da ciò che permette di fare. Nelle parole di Châtelet, un diagramma può «immobilizzare un gesto» (Châtelet, 1993, p. 33). In questo senso, esso si basa su «stratagemmi allusivi» che non sono né «artifici retorici, né verità formali» (Châtelet, 2016, p. 64), ma che ciononostante inducono «esperienze di pensiero» (*ibidem*).

In particolare, la camma, questo strano anello, è un «diagramma geometrico» o «topologico» (Desclés, La Mantia, 2023, p. 27). La sua forma in quanto gesto diagrammatico permette di pensarla come cristallizzazione di processi nei quali il risultato costituisce un ricongiungimento all'origine, seppur, si badi, foriero di novità, elemento che lo distingue da un mero cappio.

Il richiamo alla diagrammaticità è cruciale, poiché è per tale motivo che la camma si presta in modo duttile alle applicazioni più disparate, benché essa non possa essere considerata un dispositivo imponibile a piacimento su qualsiasi cosa. Nell'importante contributo a chiusura del libro, *Conclusioni. Appunti per una Diagrammatologia*, La Mantia puntualizza come la camma sia «utile solo se si comprendono i sistemi categoriali in cui è impiegata», e che quindi «[e]spunta da questi sistemi, non è che “un passatempo”», e aggiunge quindi che «[l]a conoscenza dello strano anello serve a chiarire il ruolo descrittivo nelle teorie e nelle metodologie di cui è parte» (*ivi*, p. 224). In questo senso, l'utilizzo del diagramma deve sempre evitare di far collassare la funzione puramente illustrativa sull'oggetto o processo rappresentato, postulando una loro identità.

Proprio per il fatto di essere struttura polimorfa, la camma è sufficientemente adatta ad essere utilizzata per descrivere diversi tipi di processi. Ciò la rende inevitabilmente un ibrido

metodologico che non è né totalmente metafora, né totalmente concetto. È questa sua duttilità che si ritrova, nel saggio, nel modo in cui viene spaccettata la nozione di camma in base ai diversi ambiti in cui è stata utilizzata: dalla linguistica (Culioli), alla semiotica (Per Aage Brandt), dalla psicoanalisi (Pierre-Henri Castel, Sigmund Freud, Jacques Lacan), alla morfogenesi (René Thom).

Se, per esempio, nel caso di Culioli, lo strano anello è una «figurazione del lavoro dell'enunciazione» (*ivi*, p. 55), una tappa importante del saggio è quella dove la camma viene utilizzata – passando per Castel – per descrivere la distinzione lacaniana tra soggetto dell'enunciato e soggetto dell'enunciazione (Lacan, 1966, p. 663).

È il caso dell'analisi del *ne* espletivo in francese nel paradigmatico esempio della frase “*je crains qu'il ne vienne*” (temo che venga), utilizzata dallo psicoanalista proprio per spiegare la distinzione tra soggetto dell'enunciato e soggetto dell'enunciazione. Nella frase in oggetto, il *ne* non ha la stessa funzione che ricopre in casi come “*je ne suis pas italien*”, dove è mera negazione. Nel caso del *ne* espletivo, la sua presenza nella frase *je crains qu'il ne vienne* ha un ruolo diverso: esso indica il sentimento del “temere”, ed indica uno snodo vibratile in cui c'è traccia di una discordanza tra affermare una realtà che non si vuole (lui verrà), e ciò a cui il soggetto vorrebbe negare l'esistenza (non voglio/temo). Tuttavia, nota La Mantia, «anziché formulare questo timore in una forma priva di marche negative (*Je crains qu'il vienne*), il soggetto dell'enunciato dà voce a quanto paventato nella forma» *je crains qu'il ne vienne* (Desclés, La Mantia, 2023, p. 73). L'uso linguistico, in francese, del *ne* indica per Lacan la «discesa dal processo dell'enunciazione al processo dell'enunciato» (Lacan, 1958-1959, p. 92).

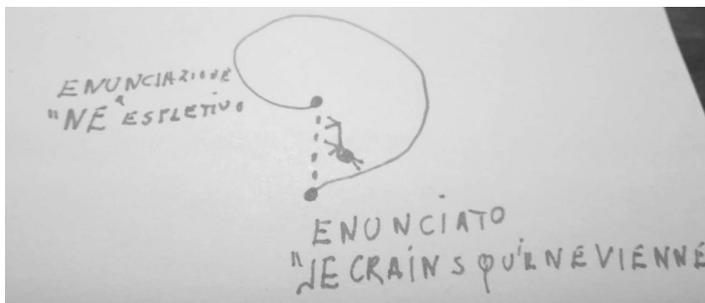


Figura 2 - Camma enunciazione/enunciato (Disegno di La Mantia in Desclés, La Mantia, 2023, p. 72)

In questa versione della camma, il punto più in basso rappresenta l'enunciato "*je crains qu'il ne vienne*", mentre il *ne* sta nell'altro punto. Il *ne* "discende" dall'enunciazione all'enunciato, motivo per cui la camma è in questo caso capovolta; la formica illustrata indica questa discesa. Sulla punta della camma, il soggetto dell'enunciato, ovvero "*je crains qu'il ne vienne*" (temo che venga), è l'agente «presupposto dall'enunciazione in quanto atto», è colui che ha intenzione di dire (Desclés, La Mantia, 2023, p. 75); sull'altra punta, il soggetto dell'enunciazione «è l'istanza dalla quale il *ne* affiora inoculando nel soggetto d'enunciato le ambivalenze dell'inconscio» (*ibidem*). Il *ne* espletivo della frase, quindi, «fa parte di un *ne... pas* che non arriva mai a dirsi» (Desclés, La Mantia, 2023, p. 73). Benché il percorso sulla camma vada da un punto all'altro attraverso la porzione curva, il tratteggiato indica la «coalescenza» originaria dei due soggetti: «tra le due istanze vi è scarto ma anche *místura*: il *ne* inocula nel

soggetto d'enunciato un'ambivalenza di *timore* e *desiderio* perché il soggetto dell'enunciazione attraversa il soggetto d'enunciato» (*ivi*, p. 75).

In altre parole, questo “*ne... pas...*” che non arriva mai a dirsi è tuttavia *ereditato* dalla forma finale che ne risulta: *je crains qu'il ne vienne*.

Il richiamo è a quella compresenza cronica (*chronische Nebeneinander*) o ambivalenza (*Ambivalenz*) delle quali parla Freud, ad esempio, nel caso del timore-desiderio dell'uomo dei topi, il piccolo Ernst, che suo padre muoia. Nel processo enunciativo descritto dalla camma, il *ne* espletivo si fa traccia di un «influsso perturbatore» (Freud, 1901, p. 108), potremmo dire con Freud. Per usare i termini di Lacan, invece, diremmo che «la distinzione tra il processo dell'enunciazione e il processo dell'enunciato» introduce la «dimensione del non-detto» (Lacan, 1958-1959, p. 85). Il *ne* che rimane come traccia sibillina della vibrazione della camma è, in termini psicanalitici, «il frammento di un non-detto che perturba ogni isomorfismo tra detto e voler dire» (Desclés, *La Mantia*, 2023, p. 73).

Uscendo dal contesto prettamente psicoanalitico, alcune riflessioni di ordine speculativo sono necessarie per capire anche il valore filosofico della camma e delle operazioni descritte dal suo impiego. Innanzitutto, come abbiamo già detto, la sfasatura delle due estremità dell'anello, e quindi lo stacco del percorso descritto, indica che il punto di partenza del percorso non sia identificabile col punto di arrivo, benché i due punti siano connessi da una proiezione, indicata dal tratteggiato che li collega. Da ciò, quindi, deriva il fatto che ogni giro non è mero ritorno all'identico, bensì ritorno all'identico *cum* differenza, un'identità foriera di novità. Benché il riferimento non sia presente esplicitamente nel saggio, è impossibile non cogliere gli

echi dialettici di tale idea. Seppur mantenendo i dovuti distinguo, la proprietà della camma di descrivere un processo il cui approdo coincida con l'inizio ma con una differenza, permette di accostarla allo scheletro formale di alcuni momenti della dialettica di Hegel.

Anche nel dispositivo hegeliano, infatti, l'idea di un mero procedere lineare verso verità o tappe di ordine superiore è controbilanciata dalla presenza di momenti in cui la coscienza ripete *Gestalten* precedenti, seppur in una nuova veste. È il caso, per esempio, del momento in cui viene descritto, nella *Fenomenologia*, l'approdo della coscienza nella figura dell'Illuminismo. È nel descrivere questa tappa che Hegel sottolinea come lo Spirito ponga come suo oggetto nuovamente la *certezza sensibile*, che era però anche la prima figura incontrata nel cammino dell'intera *Fenomenologia*. La coscienza non è tuttavia semplicemente ritornata al punto di partenza. Piuttosto, è ritornata alla certezza sensibile ma ricca dei risultati intermedi che ha dovuto attraversare per giungervi. Stavolta, nella tappa dell'Illuminismo la certezza sensibile è trasfigurata come oggetto di scienza e non come mera concrezione sensibile, com'era invece nella sua prima iterazione, ovvero all'inizio del percorso fenomenologico. Nei termini della camma, siamo in presenza del tratteggiato in quanto «ponte tra due “punti omologhi”» (in Desclés, *La Mantia*, 2023, p. 29), ovvero, in questo caso, le due certezze sensibili. Hegel stesso nota che «quest'altra certezza sensibile», quella per così dire “nuova”, è fondata «sulla nullità di tutte le altre figure della coscienza» (Hegel, 2023, p. 372), ovvero le figure intermedie che essa ha dovuto attraversare per giungervi. È tale «logica generativa» (Chiereghin, 2011, p. 52) del dispositivo dialettico che permette di produrre l'identità di identità e differenza, proprietà,

quest'ultima, che non è possibile non ravvisare proprio nella camma. Come nota Malabou, nel processo dialettico le figure passate non sono semplicemente scomparse. Al contrario, la loro virtualità è «sempre suscettibile di essere riattualizzata» (Malabou, 1996, p. 201).

Del resto, lo stesso La Mantia non può che sottolineare che il dire che «le estremità della camma sono e non sono identiche» ci pone sotto il rischio della più crudele dialettica» (La Mantia, 2023, p. 303, trad. nostra). Egli aggiunge tuttavia che, al di là della terminologia o delle allusioni filosofiche, «presentarsi come co-presenza di tendenze opposte e contraddittorie è [...] una caratteristica morfodinamica piuttosto specifica della camma» (*ibidem*).

L'affinità con la camma è peraltro curiosamente rinvenibile nell'utilizzo, come è noto in ambito filosofico, dell'immagine della spirale per descrivere sovente il processo dialettico. Nei suoi *Quaderni filosofici*, Lenin descrive la conoscenza dialettica come una forma composta da microsegmenti che formano, asintoticamente, per l'appunto una spirale: «La conoscenza dell'uomo non è [...] una linea retta, ma una curva, che si approssima infinitamente a una serie di cerchi, a una spirale» (Lenin, 1970, p. 347). La camma, come abbiamo visto, non coincide con la spirale, ma è tuttavia ad essa strettamente imparentata. Più importante, in questo senso, è la possibilità di pensare la dialettica non esclusivamente come una spirale, bensì come un incapsulamento di camme di dimensioni diverse.

In questo senso, la camma evoca alternativamente e in modo vibratile sia la *Fenice*, l'essere mitico preferito da Hegel che richiamerebbe l'idea di un ricominciamento dopo l'(auto)consumazione, che l'*Uroboro*, il serpente che mangia sé stesso. *Eadem mutata resurgo*, risorgo uguale eppur diversa,

citazione di Jakob Bernoulli riportata nel saggio (Desclés, La Mantia, 2023, p. 150).

A tal proposito è pertinente la tappa del saggio con René Thom e le sue riflessioni circa la relazione predatore-preda, e in particolare sul modo in cui la camma permetta di descrivere i cicli metabolici dietro tale dinamica. Se è vero che attraverso la caccia e il divoramento della preda «lo stato finale (ottimale) del metabolismo coincid[e] con lo stato iniziale» (Thom, 1978, p. 42), è anche vero però che, «sotto il profilo alimentare, il predatore diviene la propria preda in quanto “in uno stato di bisogno l’organismo si auto-divora”» (Desclés, La Mantia, 2023, p. 64). Ancora una volta, quindi, identità tra i due poli omologhi seppur differenti.

Certo, in alcuni casi, come quello della dialettica, sembrerebbe facile adottare la camma proprio per via della presunta triadicità del processo, ma la scelta del numero delle tappe sulla camma non è per forza definito dal tre. Basti pensare, ad esempio, al modo in cui Castel dissemina plurime tappe intermedie sullo strano anello. Piuttosto, quindi, si dovrebbe pensare al fatto che il numero delle tappe distribuite sull’anello dipenda anche da fenomeni di granularità che variano in modo idiosincratico da ambito ad ambito, o anche da pensatore a pensatore.

Nessuna metrica, nota La Mantia, «è definita sull’anello aperto, sicché nessuna lunghezza è associata agli archi del grafo corrispondente» (*ivi*, p. 27). Tuttavia, la traducibilità del grafo in camma è possibile proprio perché, volendo attingere al Bachelard di *Dialectique de la durée* (1936), la nostra conoscenza dei fenomeni causali e temporali è prodotta da una *stroboscopia*: «la durata è l’aspetto stroboscopico d’un cambiamento generale» (Bachelard, 1936, p. 77, trad. dell’autore).

Nei termini di Deleuze e Guattari, possiamo richiamare, per analogia, la differenza tra spazio liscio e spazio striato. Secondo i due filosofi francesi, «lo spazio liscio è direzionale, non dimensionale o metrico» (Deleuze, Guattari, 1980, p. 665), mentre nello spazio striato «si chiude una superficie e la si “ripartisce” secondo intervalli determinati» (*ivi*, p. 756) e dunque si ha metricità. Lo spazio liscio, che è quello che ci interessa qui, è fatto di intensità e incidenze, lo spazio metrico è fatto di estensioni e intervalli. Volendo trasporre questa distinzione in modo creativo all’ambito del saggio, possiamo dire che nelle pulsazioni della camma è in gioco una co-traducibilità tra liscio e striato o, ancora meglio, una *mise en abyme* di queste due categorie nei termini di un divenire continuo del discreto, senza soluzione di continuità. L’emergenza stroboscopica della camma dai momenti o dalle posizioni che la compongono è proprio ciò che caratterizza la sua capacità di tradurre processi e dinamiche affatto eterogenei. La granularità distale dei più disparati processi – le alternanze stagionali, l’asserzione, l’enunciazione – può essere istanziata dalla camma in quanto essa li diagrammatizza in gesto.

Come già detto, il potenziale applicativo e teorico della camma è amplissimo. Il suo scheletro diagrammatico promette ancora, in altre parole, ricche e molteplici applicazioni. *Strano anello* dev’essere considerato, sotto questo aspetto, ben più di una ricognizione concettuale della camma. Esso apre, soprattutto, la possibilità di un nuovo possibile campo di esplorazioni teoriche.

Bibliografia

- Bachelard, G. (1936), *La dialectique de la durée*, Boivin, Paris.
- Châtelet G. (1993), *Les enjeux du mobile*, Seuil, Paris.
- Id. (2016), *L'enchantement du virtuel. Mathématique, Physique, Philosophie*, Éditions Rue d'Ulm, Paris.
- Chiereghin F. (2011), *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Carocci, Roma.
- Culioli, A. (1968), *La formalisation en linguistique*, in *Cahiers pour l'Analyse*, vol. 9, pp. 106-117.
- Id. (2000), *Pour une linguistique de l'énonciation. Opérations et représentations*, t. I, Orphys, Paris.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1980), *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it., Orthotes, Napoli-Salerno 2017.
- Desclés, J.-P., La Mantia, F. (2023), *Strano anello. Metamorfosi e polisemia di un diagramma*, Meltemi, Milano.
- Freud S. (1901), *Psicopatologia della vita quotidiana*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. IV.
- Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
- Hegel, G. W. F. (1807), *Fenomenologia dello spirito*, tr. it., Einaudi, Torino 2008.
- Hofstadter, D. (1979), *Gödel, Escher, Bach. Un'eterna ghirlanda brillante*, tr. it., Adelphi, Milano 1999.
- La Mantia, F. (2023), *But what about the cam structure? Notes for an Enunciative Diagrammatology*, in Id., Alunni, Zalamea (a cura di) (2023), pp. 291-318.
- Id., Alunni, C., Zalamea, F. (2023) (a cura di), *Diagrams and Gestures. Mathematics, Philosophy, and Linguistics*, Springer, Berlin.
- Lacan J. (1958-1959), *Il Seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione*, tr. it., Einaudi, Torino 2016.
- Id. (1966), *Scritti*, tr. it., 2 voll., Einaudi, Torino 1974.

- Lenin, V. I. (1970), *Quaderni filosofici*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1970.
- Malabou, C. (1996), *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Vrin, Paris.
- Thom, R. (1978), *Les racines biologiques du symbolisme*, in *Circé. Cahiers de recherche sur l'imaginaire*, nn. 8-9, pp. 40-51.

Abstract

Diagrammatic Vibrations Between Identity and Difference. Notes on *Strano anello. Metamorfosi e polisemia di un diagramma*, by Jean-Pierre Desclés and Francesco La Mantia

The essay by Jean-Pierre Desclés and Francesco La Mantia, *Strano anello. Metamorfosi e polisemia di un diagramma* (2023), centres its reflections on the theoretical object of the 'cam' (*canme*, in French). This is a diagram that hybridizes, without fully identifying with, the properties of both a 'spiral' and a 'loop'. Its use in linguistics by Antoine Culioli represents only one stage in its various subsequent applications. In this article, we review the key elements of Desclés and La Mantia's essay and then propose some possible theoretical-speculative extensions of the cam itself.

Keywords: Diagram; Cam; Enunciation; Psychoanalysis; Language.

La condizione umana, tra onnipotenza e auto-distruzione, nell'era post-atomica.

Riflessioni a partire da *L'uomo sul ponte* di Günther Anders

Romina Martinelli

Da poco, è di nuovo in commercio l'opera di Günther Anders *L'uomo sul ponte. Diario da Hiroshima e Nagasaki* (1959). Il testo, pubblicato per la prima volta in Italia nel 1961 dalla Einaudi, arricchito dalla prefazione di Norberto Bobbio, viene riproposto dalla casa editrice Mimesis nella "Andersiana", impreziosito dall'efficace introduzione di Micaela Latini, codirettrice della collana.

Günther Anders è stato a lungo sottovalutato per le sue posizioni radicali in materia di libertà di coscienza nella società contemporanea e per la sua visione apocalittica della condizione umana: il disprezzo per la speranza lo ha reso un eretico moderno. Il filosofo nasce a Breslavia nel 1902 ed è figlio del famoso psicologo William Stern, considerato il fondatore del concetto di quoziente d'intelligenza e della psicologia differenziale. La vita di Anders, come quella di tutta la sua generazione, è stata scandita dagli eventi traumatici del Novecento. Tra questi, il lancio della bomba atomica su Hiroshima fu sicuramente l'evento ultimo e definitivo, costitutivo del pensiero andersiano in quanto plasmò il filosofo, forgiandolo

nel “profeta dell’apocalisse” e in appassionato militante della causa antiatomica, dal carattere anticonvenzionale poiché partecipe, non solo testimone, della sofferenza.

La minaccia nucleare, a settant’anni dall’appello di Anders, è tornata a rappresentare un tema di cogente attualità rendendo necessaria e preziosa la rilettura delle riflessioni affrontate da Anders in *L’uomo sul ponte*. Scritto in forma di diario, il testo venne composto in occasione della partecipazione di Anders al “Congresso internazionale contro le armi atomiche e nucleari per il disarmo”, tenutosi a Tokio nel 1958. In tale occasione, il filosofo manifestò l’esigenza di formulare un moderno postulato morale, in grado di sorreggere l’umanità nella sua nuova condizione nell’era postatomica permeata dal dilemma, purtroppo tuttora attuale, dell’«essere o non-essere» (Anders, 1959, p. 32), del continuare a vivere, o vivere la catastrofe.

Il metodo della «filosofia d’occasione», mediante il quale Anders considerava la realtà quale punto di partenza per sviluppare le sue riflessioni e che fino ad allora egli aveva utilizzato per produrre le sue tesi, dopo la “bomba” aveva perso di valore, risultando inadatto all’analisi della contemporaneità. L’analisi, da sola inefficace, avrebbe dovuto essere anche necessariamente accompagnata dalla lotta politica e, insieme a questa, costituire un unico strumento di resistenza alla deriva atomica imperante.

Nel 1979 Anders scrisse infatti: «Compresi subito, già il 7 agosto, un giorno dopo lo sgancio della bomba su Hiroshima e due prima di quello a Nagasaki, che il 6 agosto rappresentava il giorno zero di un nuovo computo di tempo: il giorno a partire dal quale l’umanità era irrimediabilmente in grado di autodistruggersi» (Anders, 1979, p. 73).

L’autore scorgeva in tale evento la piena realizzazione dell’agognata onnipotenza dell’uomo animato dal suo spirito

prometeico, l'attuazione del tentativo di sottomettere il pianeta al suo volere. Questo delirio avrebbe indotto, tuttavia e irrimediabilmente, l'umanità verso la sua fine autoprodotta (cfr. Anders, 1956, p. 225). Le potenzialità della tecnica e l'incapacità dell'uomo nell'immaginare i possibili effetti prodotti dalle sue creazioni non avrebbero ispirato in lui paura, lo avrebbero spinto nella condizione esistenziale di "vergogna prometeica".

Come avevo già riflettuto nel saggio *Il totalitarismo morbido in Günther Anders* (2014), per «vergogna prometeica» il filosofo intende la condizione psicologica ed esistenziale determinata dall'incommensurabile distanza tra l'uomo e i prodotti della tecnica da lui creati. Tale subalternità origina dalla consapevolezza, da parte dell'uomo, che l'oggetto da lui prodotto è perfetto, a differenza dell'uomo stesso che è, necessariamente, imperfetto (cfr. Martinelli, 2014, p. 5).

L'uomo si vergogna quindi non perché è ridotto a cosa ma perché non è perfetto come la cosa da lui prodotta; il suo corpo diviene "antiquato" perché non è più in grado di sentire e di immaginare le conseguenze delle sue azioni e, pertanto, è angosciato dalla consapevole inadeguatezza di sé. Per compensare quindi questo "dislivello prometeico" l'uomo, per Anders, dovrebbe necessariamente ampliare la sua immaginazione, estendere la sua paura per riuscire a prefigurarsi le conseguenze delle sue azioni in modo tale da impedirle: «Non avere paura della paura, abbi il coraggio di avere paura» (Anders, 1959, p. 267).

La permanente contemporaneità che il filosofo tedesco sa scolpire sulle pagine de *L'uomo sul ponte* risulta agghiacciante laddove, come già accennato, sostiene che gli uomini non siano psicologicamente all'altezza della loro evoluzione tecnica, che nessuno sia in grado di dominarla, immaginarla emotivamente e

moralmente, che l'umanità non riesca a rappresentarsi l'apocalisse (cfr. *ivi*, p. 31). Anders aveva già compreso che lo sviluppo della tecnica avrebbe fatto sì che ogni uomo potesse diventare «incolpevolmente colpevole» (Anders, 1961, p. 27).

Oltre allo scandalo dell'inconsapevolezza, l'individuo è afflitto dalla *schizofrenia* del lavoro, condizione psicologica per la quale il lavoratore, nell'adempiere i suoi compiti, non è più in grado di cogliere l'abisso che separa l'innocente azione di schiacciare un bottone dalla colpa di produrre mezzi di sterminio. L'uomo che schiaccia il tasto lo fa inconsapevolmente, vivendo una condizione di «schizotopia», una «duplice esistenza spaziale» (Anders, 1980, p. 76), poiché il luogo della sua azione e quello che ne subirà i suoi effetti incommensurabili non coincidono più, sono distanti. Per questo motivo l'uomo non è più in grado di collegare cause ed effetti vivendo una condizione esistenziale schizofrenica.

Non è questa la sede per approfondire una tematica così complessa ma l'ineludibile rimando di tali considerazioni alle implicazioni psicologiche, morali e filosofiche, inerenti allo sviluppo dell'intelligenza artificiale, segna l'ennesimo traguardo della visione profetica del filosofo tedesco. Lo sterminio di massa, già attuato nei campi di concentramento ad opera di "buoni padri di famiglia", aveva reso evidente al filosofo che gli individui non fossero in grado di percepire l'orrore del loro atteggiamento "mostruoso" derivante dall'inadeguatezza del loro-nostro sentire. Quell'atteggiamento mostruoso che rende possibile la ripetizione di azioni terribili e l'incatenare, non solo i sentimenti dell'orrore e della compassione, ma anche quello della responsabilità (cfr. Anders, 1964, p. 34).

L'atroce innocenza con la quale sono stati compiuti i ripetuti, coordinati e ben organizzati eccidi di massa, non sarebbe rimasta

tuttavia un caso isolato. Lo scoppio della bomba atomica, infatti, aveva mostrato come l'intera umanità sembrava essere erede di tale condizione. Per contrastare tale atroce innocenza si sarebbe reso necessario quindi un nuovo imperativo morale: sviluppare la *fantasia morale*, vincere il «dislivello» al fine di adeguare la capacità della nostra immaginazione e del nostro sentire alle dimensioni dei nostri prodotti della tecnica. Il nuovo imperativo morale avrebbe dovuto essere quindi quello di «sentire compiutamente»: *«impedisci che sorgano situazioni in cui non è più possibile essere morali, e che si sottraggano alla competenza del giudizio morale»* (Anders, 1959, p. 130).

Per realizzare tale obiettivo sarebbe stato necessario espandere sentimento e fantasia sino a colmare il dislivello tra morale e prodotti. Il nuovo imperativo, per il quale il filosofo lanciava un appassionato appello, appare tuttavia quasi un tentativo di resistere al suo scetticismo, nella possibilità di poter realmente realizzare il superamento del «dislivello», alla sua certezza che per l'umanità non ci sarebbe stata speranza (cfr. Anders, 1956, pp. 256-257). Utopista è chi crede nella salvezza del genere umano, realista è chi sa che avverrà l'apocalisse. I realisti sanno esercitare la fantasia per raffigurarsi il mondo di domani, un mondo senza uomini (cfr. Anders, 1959, p. 86).

L'incapacità del nostro sentire amplia il concetto di vergogna che acquisisce anche la veste della disfunzionalità: coloro che hanno lanciato la bomba atomica non riconoscono la loro colpa e quindi non si vergognano, anzi la riversano sulle vittime. Queste ultime finiscono per vergognarsi di quanto subito e difettano di odio nei confronti dei colpevoli. Il filosofo offre una spiegazione a tale schizofrenia e formula tre ipotesi quali l'imposizione della verità da parte del carnefice, la rimozione dell'evento nella memoria delle vittime e l'incapacità in queste ultime di collegare

l'immane evento «lampo» a un nemico fisico che pertanto «è divenuto anonimo» (*ivi*, p. 132). Per questo, anche l'odio, nel mondo dopo la “bomba”, era già antiquato.

Il viaggio a Hiroshima e Nagasaki, tra le macerie, i monumenti produttori di oblio e i racconti dei testimoni, avrebbe generato nell'animo del filosofo un profondo sentimento di vergogna: la vergogna di appartenere al genere umano. Tale vergogna, differente da quella prometeica e da quella che affliggeva le vittime, nasceva «dal rifiuto di riconoscere come nostri simili coloro che avevano potuto fare ai nostri simili una cosa simile» (*ivi*, p. 37). Questo sentimento, condiviso con tutti i partecipanti al Congresso, non manifestava una dissociazione di responsabilità ma un'emozione, intensa e dolorosa, che faceva sentire al filosofo il significato profondo del concetto di “umanità”.

L'uomo sul ponte, non è un semplice racconto di viaggio, non è solo un racconto dell'evento post-atomico, è un accorato appello alla responsabilità condivisa al fine di elaborare nuovi doveri morali nell'era atomica, nella consapevolezza del rischio di “non essere” che l'umanità stesse correndo. Anders volle scuotere le *coscienze* poiché le colpe dello scoppio di un'eventuale guerra nucleare non sarebbero ricadute solamente sui “reggitori-competenti” che l'avessero scatenata ma anche su tutti coloro i quali, restando inermi, indifferenti, non si fossero attivamente spesi per impedirla. La colpa sarebbe stata letteralmente incommensurabile in quanto le conseguenze di tale conflitto non sarebbero state circoscritte solamente alla generazione responsabile dello “scoppio” ma avrebbero coinvolto irrimediabilmente quelle future. Era necessario, per Anders, entrare nell'ottica del suicidio di massa: la partecipe indifferenza

degli inermi avrebbe altrimenti condotto l'umanità verso l'apocalisse.

Sebbene ne *L'uomo sul ponte* siano trattati gran parte dei temi filosofici sviluppati da Anders nel suo percorso intellettuale, è certamente quello della coscienza morale nell'era della tecnica a destare nel lettore un interesse che promana dalla necessità di sentire compiutamente, di sentirsi compiutamente, parte del tutto e di comprendere se il controllo del mondo contemporaneo sia già completamente perduto o se sia possibile prevenire la catastrofe autoprodotta. Il diario andersiano parla di noi che oggi, come le vittime dell'evento post-atomico, abbiamo perso la capacità di percepire profondamente le catastrofi incombenti della nostra epoca: la minaccia atomica e la crisi climatica.

L'analisi andersiana, tutt'altro che anacronistica, conserva una profonda attualità in un'epoca in cui si assiste, impotenti e distratti, a dispiegamenti di arsenali atomici, a bombardamenti più o meno accidentali e anonimi di centrali nucleari e a minacce di guerra atomica. L'analisi di Anders, pur non riguardando direttamente la questione dei cambiamenti climatici prodotti dall'azione umana, può certamente essere applicata anche in tale ambito. Il paradosso che si sviluppa tra le tematiche è che sebbene la crisi climatica potrebbe anch'essa condurci verso l'inesorabile apocalisse autoprodotta, anche in questo caso, l'atteggiamento con il quale l'uomo accoglie tale probabile evento è lo stesso: incredulità e partecipe indifferenza.

Leggere *L'uomo sul ponte* oggi è di fondamentale importanza perché in esso è pienamente rinvenibile l'attualità dell'obiettivo di tutta l'attività intellettuale di Anders: rendere cosciente l'uomo delle sue mostruose capacità di condurre se stesso verso l'inesorabile distruzione.

Bibliografia

- Anders, G. (1956), *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, vol. I, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- Id. (1959), *L'uomo sul ponte. Diario da Hiroshima e Nagasaki e Tesi sull'era atomica*, tr. it., Mimesis, Milano-Udine 2024.
- Id. (1961), *L'ultima vittima di Hiroshima. Il carteggio con Claude Eatherly, il pilota della bomba atomica*, tr. it., Mimesis, Milano-Udine 2016.
- Id. (1964), *Noi figli di Eichmann*, tr. it., Giuntina, Firenze 1995.
- Id. (1979), *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*, tr. it., Mimesis, Milano-Udine 2008.
- Id. (1980), *L'uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, vol. II, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- Martinelli, R. (2014), *Il totalitarismo morbido in Günther Anderes*, in *Montesquieu.it*, vol. 6, pp. 1-38.

Abstract

The Human Condition between Omnipotence and Self-Annihilation in the Post-Atomic Era. Remarks on *L'uomo sul ponte* by Günther Anders.

The atomic era profoundly marks the thought of Günther Anders, an important yet often unquoted philosopher of the 20th century. The apocalypse 'crafted' by man, and his self-destructive ability, represents one of the issues addressed with greater conviction by the philosopher. Man is obsolete, outdated in the face of the technology that he himself has developed, and the

looming catastrophe. War is no longer a means to resolve disputes between states or to assert ideologies; rather, in the atomic era, it is the pinnacle of human capability: the power to self-annihilation. Günther Anders's philosophical reflection serves as a warning against inertia and the inability to act in the face of such unprecedented threats, urging a radical realization of the seriousness of the situation to avert the apocalypse.

Keywords: Anders; Apocalypse; Atomic Age; Philosophy; War.

Notizie biobibliografiche sugli autori

Lucilla Albano, già professoressa ordinaria di Cinema, fotografia e televisione presso l'Università di Roma Tre, ha insegnato alla Laurea Magistrale i corsi di "Interpretazione e analisi del film" e di "Cinema e psicoanalisi". Si è occupata di storia e di teoria del cinema, di cinema e letteratura, di analisi testuale e in particolare del rapporto tra cinema e psicoanalisi. Ha pubblicato vari libri e saggi tra cui: *La caverna dei giganti* (1992), *Il secolo della regia* (1999; premio Filmcritica Umberto Barbaro), *Lo schermo dei sogni* (2004; premio Filmcritica Umberto Barbaro e Premio Limina); *Ingmar Bergman. Fanny e Alexander* (2009); *Il divano di Freud. Mahler, l'Uomo dei lupi, Hilda Doolittle e altri. I pazienti raccontano il fondatore della psicoanalisi* (2014); *Il cinema e l'oggetto perduto* (2023). Ha curato la monografia su *John Ford* (2011) e, insieme a Roberta Ascarelli, il volume *Lou Andreas-Salomé. La scrittura e il pensiero* (2019).

Claudio D'Aurizio è Assegnista di ricerca e Professore a contratto in Filosofia Teoretica presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università della Calabria. Segretario di Redazione de *L'inconscio*, è autore di due monografie, *Una filosofia della piega. Saggio su Gilles Deleuze* (Mimesis, 2024) e *Il linguaggio muto. Un percorso di filosofia della letteratura* (Meltemi, 2024). Ha inoltre tradotto dal francese all'italiano testi di Gilles Deleuze, *Sulla pittura* (Einaudi, 2024), di Alain Badiou, *Nietzsche. L'antifilosofia 1. Seminario 1992-1993* (Mimesis, 2022) e di David Lapoujade, *Deleuze. I movimenti aberranti* (Mimesis, 2020).

Yuri Di Liberto è Fellow presso l'ICI Berlin Institute for Cultural Inquiry dove lavora sui rapporti tra processi di scala umana e non umana. Si occupa di filosofia, psicoanalisi, critica dell'economia

politica, ecologia e trasformazioni del presente. Ha precedentemente lavorato e fatto ricerca all'Università della Calabria, alla University of New Mexico (USA), all'Università di Bochum (GE) e all'Università Psicoanalitica di Berlino IPU (GE). Tra le sue pubblicazioni per editori italiani e internazionali: *Il Pieno e il Vuoto: Jacques Lacan, Gilles Deleuze e il tessuto del Reale* (Orthotes, 2017), *Being and Contemporary Psychoanalysis: Antinomies of the Object* (Palgrave Macmillan, 2019) e *Asimmetria: Lotta di classe alla fine di un mondo* (Mimesis, 2022).

Mariarita Dramisino si è Laureata in Filosofia e storia presso l'Università della Calabria con una tesi sul tema "La follia e la società di Michel Foucault". Attualmente frequenta il secondo anno della Laurea magistrale in Scienze filosofiche, è tutor del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università della Calabria e membro del Comitato organizzativo dell'edizione 2025 della scuola estiva "Sul metodo: psicoanalisi, scienza e filosofia" organizzata, tra gli altri, dalla rivista L'inconscio e dalla Società Psicoanalitica Italiana.

Romilda D'Urso ha conseguito la Laurea Magistrale in Scienze Filosofiche presso l'Università della Calabria presentando un progetto di tesi incentrato sul confronto tematico tra Lacan e Lévinas dal titolo "Lacan e Lévinas: alla ricerca di un dialogo". Sta conseguendo un Master di II livello in Didattica e Intelligenza artificiale presso l'Università della Calabria. La sua ricerca si concentra attualmente sugli ambiti della Filosofia della psicoanalisi e della Filosofia della scienza.

Tommaso Mapelli è dottorando in Filosofia presso l'Università di Parma. Attualmente è "Visiting Scholar" presso il Boston College. Si occupa delle relazioni tra filosofia e psicologia, con un focus sulla fenomenologia husserliana e la psicoanalisi freudiana. La sua ultima pubblicazione è l'articolo *Il diventare cosciente dell'inconscio nella fenomenologia di Husserl*, apparso sulla rivista *Discipline Filosofiche* nel 2023.

Romina Martinelli è Docente di Filosofia e Storia presso il Liceo Artistico e Musicale "Nervi Severini" di Ravenna. È laureata in Storia della Filosofia presso l'Università degli Studi di Urbino con una tesi dal titolo "Benito Mussolini e la nazionalizzazione delle masse", e successivamente in Scienze Filosofiche presso l'Università "Alma Mater Studiorum" di Bologna con una tesi dal titolo "Totalitarismo Morbido". È autrice del saggio *Totalitarismo Morbido in Günther Anders*, pubblicato sulla rivista *Montesquieu*.

Fabio Domenico Palumbo è docente di Scienze Umane presso il Liceo "Corrado Alvaro" di Palmi. Ha conseguito nel 2016 un dottorato in Metodologie della Filosofia presso l'Università degli Studi di Messina con una ricerca su Logica del senso di Gilles Deleuze. Si occupa di estetica, psicoanalisi e filosofia della pop culture. Tra le sue pubblicazioni, che comprendono monografie e articoli su riviste scientifiche italiane e internazionali, si segnalano: *Economia del desiderio* (Mimesis, 2015); *Alice allo specchio. Deleuze, Carroll e la psicoanalisi* (2018); *Fantasmî. Scritti di psicopolitica* (2023). Collabora con la cattedra di Estetica dell'Università degli Studi di Messina e dell'Università "Mediterranea" di Reggio Calabria. È membro dell'Editorial

board della rivista accademica *K*; collabora con la rivista online *Fata Morgana Web*.

Marica Tallarico è laureata in Filosofia e Storia e ha conseguito la laurea magistrale in Scienze filosofiche con indirizzo in Filosofia e Psicoanalisi presso l'Università della Calabria. I suoi interessi di ricerca si concentrano sul legame che intercorre tra la teoria queer e la psicoanalisi, con particolare attenzione alle problematiche contemporanee relative all'identità di genere, esplorando il dialogo critico tra filosofia contemporanea e psicoanalisi, con riferimento specifico al pensiero di Judith Butler e Jacques Lacan.