

9.4. Libido, rimozione e idealizzazione

La libido narcisistica viene considerata in relazione alla formazione di un ideale dell'io, e in relazione a questo nuovo concetto vengono considerati i processi di idealizzazione dell'oggetto e di sublimazione delle tendenze. Esiste un rapporto tra il complesso di castrazione e il narcisismo. L'indagine psicoanalitica ci permette di seguire i destini delle pulsioni libidiche quando esse risultano in opposizione alle pulsioni dell'io, da cui sono isolate. Nell'ambito del complesso di castrazione l'indagine psicoanalitica ci permette di inferire che è esistita un'epoca e una situazione psichica in cui i due tipi di pulsione, agendo congiuntamente e in indissolubile unità, comparivano sotto forma di interessi narcisistici.

Freud aggiunge inoltre che il punto di vista della ricerca psicoanalitica è sempre stato fin dagli inizi non tanto quello di riconoscere l'esistenza e l'importanza della protesta virile, quanto piuttosto quello di sostenere - e ciò in risposta ad Adler - la sua natura narcisistica e la sua derivazione dal complesso di castrazione. La protesta virile è una componente della formazione del carattere e non è assolutamente in grado di chiarire i problemi della nevrosi.

Cosa ne è della libido dell'io nell'uomo adulto normale in cui non si notano spunti megalomaniaci? Sappiamo che i moti pulsionali libidici incorrono in una rimozione patogena quando vengono in conflitto con le rappresentazioni della civiltà e dell'etica propria del soggetto. Sappiamo inoltre che la rimozione procede dall'io, procede dalla considerazione che l'io ha di sé. Le stesse impressioni, esperienze, moti di desiderio in cui un individuo indulge (o che quantomeno elabora inconsapevolmente) sono respinti da un altro con la massima indignazione o almeno soffocati prima di pervenire alla coscienza. "Possiamo dire che un individuo ha costruito in sé un ideale rispetto al quale misura il proprio io attuale, mentre nell'altro non avviene questa formazione di un ideale. La formazione di un ideale sarebbe, da parte dell'io, la

condizione della rimozione. A questo io ideale si rivolge ora quell'amore di sé di cui l'io reale ha goduto nell'infanzia"¹.

Ciò che l'uomo proietta davanti a sé come proprio ideale è il sostituto del narcisismo perduto dell'infanzia, di quell'epoca cioè in cui lui stesso era il proprio ideale. C'è un legame tra questa formazione ideale e la sublimazione. Questo è un processo che interessa la libido oggettuale, e consiste nel volgersi della pulsione ad una meta diversa e lontana dal soddisfacimento sessuale: in questo processo dunque l'accento cade sulla deviazione rispetto alla sessualità. L'idealizzazione invece è un processo che ha a che fare non con la meta ma con l'oggetto. In virtù di essa l'oggetto, senza mutare la sua natura, viene qualificato e psichicamente elevato. Può riguardare sia l'ambito della libido dell'io sia l'ambito della libido oggettuale.

Dal momento che la sublimazione descrive qualcosa che ha a che fare con la pulsione, mentre l'idealizzazione descrive ciò che accade all'oggetto, queste nozioni vanno concettualmente distinte l'una dall'altra. La formazione di un ideale dell'io viene frequentemente confusa con la sublimazione delle pulsioni. È vero che l'ideale dell'io esige tale sublimazione, ma non può imporla. La sublimazione resta un processo particolare, ma la sua esecuzione rimane assolutamente indipendente da tale sollecitazione.

Freud precisa che proprio tra le persone nevrotiche troviamo le più grandi differenze di tensione tra lo sviluppo conseguito dall'ideale dell'io e la misura in cui le pulsioni libidiche primitive sono state sublimare: più in generale parla dell'inopportunità di rimanere ancorati alla propria libido.

La formazione di un ideale dell'io e la sublimazione si pongono in un rapporto rispettivamente assai diverso anche con ciò che dà origine alla nevrosi. La formazione di un ideale accresce le esigenze dell'io e favorisce al massimo la rimozione. La sublimazione offre invece una via d'uscita in virtù della quale le esigenze dell'io possono essere soddisfatte senza dar luogo a rimozione.

¹ *Ib.*, p. 48.

Possiamo a questo punto ipotizzare una speciale istanza psichica che assolve il compito di vigilare affinché a mezzo dell'ideale dell'io sia assicurato il soddisfacimento narcisistico e che a tal fine osserva costantemente l'io attuale commisurandolo a questo ideale. Possiamo riconoscere questa istanza in quella che per noi è la coscienza morale. All'estremo di questa istanza troviamo il delirio di essere notati, o più precisamente di essere osservati.

Freud continua dicendo che consistenti importi di libido omosessuale sono stati convogliati nella formazione di un ideale narcisistico dell'io, e nel preservare tale ideale hanno trovato il loro sbocco e il loro soddisfacimento. Le voci e le moltitudini di persone la cui identità è lasciata nel vago sono riportati in primo piano dalla malattia, e con ciò viene riprodotta regressivamente la storia evolutiva della coscienza. Le lamentele dei paranoici mostrano altresì che l'autocritica della coscienza morale coincide nella sostanza con l'autosservazione su cui Freud si fonda.

Nella parte finale di questo paragrafo Freud descrive la teoria di Silberer del cosiddetto fenomeno funzionale, definendola come una delle poche integrazioni alla teoria del sogno il cui valore è fuori discussione. Silberer dimostra che negli stati del sonno e della veglia la trasformazione dei pensieri in immagini visive si può osservare direttamente, ma che in questa circostanza spesso la rappresentazione che appare non corrisponde a un contenuto di pensiero, bensì alla condizione nella quale si trova la persona che sta lottando contro il sonno.

Analogamente Silberer dimostra che la conclusione di alcuni sogni, o di brani singoli di essi, non sta a significare nient'altro che l'autopercezione del sognatore del proprio dormire e del proprio svegliarsi. Silberer avrebbe dunque fornito le prove che l'autosservazione è un elemento che concorre alla formazione del sogno, elemento che peraltro non è presente in modo costante.

A questo punto possiamo tentare la discussione del sentimento di sé nelle persone normali e nei nevrotici. A tutta prima il sentimento di sé ci appare un modo di esprimere l'ampiezza dell'io indipendentemente dagli elementi che lo costituiscono.

Ma, introducendo la distinzione che abbiamo stabilito tra pulsioni sessuali e pulsioni dell'io, dobbiamo riconoscere che il sentimento di sé dipende in modo particolarmente stretto dalla libido narcisistica. È facile osservare che l'investimento libidico degli oggetti non innalza il sentimento di sé. La dipendenza dall'oggetto amato ha l'effetto di avvilire questo sentimento. La persona innamorata è umile. La percezione dell'impotenza, della propria inidoneità all'amore a causa di disturbi fisici o psichici, agisce in modo assai avvilente sul sentimento di sé.

Sarebbe un'esagerazione se, seguendo l'esempio di Adler e della sua teoria della sovracompensazione, volessimo far dipendere ogni buona prestazione da un'originaria inferiorità organica: non tutti i pittori soffrono di difetti agli occhi, né tutti gli oratori erano in origine balbuzienti. Le relazioni esistenti tra il sentimento di sé e l'erotismo si possono esprimere nella formula seguente: bisogna distinguere il caso in cui gli investimenti amorosi sono in sintonia con l'io da quelli in cui al contrario essi hanno subito una rimozione. Nel primo caso d'impegno egosintonico della libido, l'atto d'amare è considerato alla stregua di ogni altra attività dell'io. Amare, di per sé, come anelito e privazione, deprime il sentimento di sé; essere amati, venire ricambiati dal proprio amore, possedere l'oggetto amato lo innalza.

Se la libido è rimossa, l'investimento amoroso è avvertito come un grave svuotamento dell'io, il soddisfacimento amoroso diventa impossibile e l'io può tornare ad arricchirsi solo se la libido è ritirata dagli oggetti; il ritorno all'io della libido oggettuale e il suo tramutarsi in narcisismo rappresenta in un certo qual modo la restituzione di un amore felice, e d'altra parte un amore felice vero e proprio corrisponde all'originaria situazione in cui non è possibile distinguere tra libido d'oggetto e libido dell'io.

9.5. Alcune considerazioni di Lacan per concludere

Lo sviluppo dell'io consiste nel prendere le distanze dal narcisismo primario e dà luogo ad uno sforzo inteso a recuperarlo. Questo allontanamento si effettua per

mezzo dello spostamento della libido su un'ideale dell'io imposto dall'esterno e il soddisfacimento è ottenuto grazie al raggiungimento di questo ideale.

Contemporaneamente l'io ha coronato gli investimenti oggettuali libidici. Quindi l'io si impoverisce a vantaggio di questi investimenti e a vantaggio dell'ideale dell'io, e torna ad arricchirsi se ottiene soddisfacimento in relazione agli oggetti e se raggiunge il suo ideale.

Esiste una componente originaria del sentimento di sé, costituita da quel che sopravvive del narcisismo infantile. Un'altra parte deriva dall'onnipotenza di cui abbiamo per esperienza prove concrete, cioè il raggiungimento dell'ideale, mentre una terza parte deriva infine dal soddisfacimento della libido oggettuale.

Se è sviluppato, l'ideale impone difficili condizioni al soddisfacimento libidico, perché funge da censore. Quindi l'ideale fa in modo che parte del soddisfacimento sia respinto come inammissibile. Se l'ideale invece non si sviluppa - dice Freud - la tendenza sessuale in questione compare immutata nella personalità sotto forma di perversione. Essere di nuovo il proprio io ideale, anche per ciò che riguarda le aspirazioni sessuali, è la felicità che gli uomini si propongono di conseguire.

Essere innamorati significa che la libido dell'io trabocca sull'oggetto, significa avere la forza di sospendere l'immaginazione e ripristinare le perversioni.

Quando si è innamorati l'oggetto sessuale assurge ad ideale sessuale. Dal momento che l'innamoramento è di tipo oggettuale per appoggio, e si sviluppa in base all'adempimento di condizioni amorose infantili, possiamo dire che qualunque oggetto adempia a queste condizioni viene idealizzato. L'ideale sessuale può essere utilizzato come soddisfacimento sostitutivo, viene cioè amato l'oggetto che contiene le prerogative che mancano all'io per raggiungere il suo ideale. Questo tipo di espediente ha un'importanza particolare nel nevrotico il quale, a causa dei suoi smodati investimenti oggettuali, è impoverito nel suo io e diventa incapace di

realizzarne l'ideale. Scegliendosi un ideale sessuale di tipo narcisistico che possieda le prerogative che egli sa di non poter raggiungere, il nevrotico cerca una strada che, a partire dallo sperpero libidico applicato agli oggetti, lo riporti al narcisismo. Si tratta di una cura attraverso l'amore, che di norma egli predilige rispetto alla cura analitica. Infatti, può accadere che a volte, quando siamo riusciti in parte a separare il paziente dalle sue rimozioni, ci troviamo di fronte ad un risultato imprevisto. Il malato si sottrae alla prosecuzione della cura per compiere una scelta amorosa ed affidare alla vita in comune con la persona amata l'ulteriore processo verso la guarigione.

L'ideale dell'io schiude importanti prospettive per la comprensione della psicologia delle masse. Questo ideale è ciò che accomuna una famiglia, un ceto, una nazione. Esso vincola non solo la libido narcisistica di un individuo, ma anche un importo considerevole della sua libido omosessuale che per questa via è riuscita a ritornare nell'io. L'insoddisfazione che deriva dal mancato raggiungimento di questo ideale libera la libido omosessuale, che si tramuta in coscienza di colpa, in angoscia sociale.

X. IL DESIDERIO DALL'ANIMALE ALL'UOMO

10.1. Il desiderio nell'uomo e nell'animale

L'acquisizione più importante che Lacan fa nel capitolo precedente, commentando *Introduzione al narcisismo*, è la chiarificazione di una distinzione, quella tra io ideale e ideale dell'io.

L'io ideale è una nozione immaginaria, mentre l'ideale dell'io è una nozione simbolica. Per Lacan si tratta di due funzioni differenti. Lo sviluppo dell'io consiste nel prendere le distanze dal narcisismo primario, e poi nello sforzo intenso per

recuperarlo. Questo allontanamento si effettua per mezzo dello spostamento della libido sull'ideale dell'io imposto dall'esterno, e il soddisfacimento è ottenuto attraverso il raggiungimento di questo ideale.

L'asse portante del capitolo è costituito innanzitutto da una discussione con Jean Hippolyte per la precisazione dell'analogia tra l'esperienza del mazzo di fiori capovolto ed i concetti del narcisismo

Cos'è l'oggetto reale? Cos'è l'immagine reale? Lacan dice che l'immagine reale ha la funzione di contenere, e contemporaneamente di escludere, un certo numero di oggetti reali, e quindi ha il significato dei limiti dell'io. In qualche modo, se l'oggetto reale *fiori* rappresenta l'oggetto reale correlativo del soggetto percipiente, allora l'immagine reale del vaso rappresenta la struttura immaginaria riflessa.

Lo specchio concavo può valere solo per l'animale: questo può originare la sua libido laddove deve ritrovarsi per la propagazione della specie. Da questa prospettiva possiamo già cogliere il carattere transitorio dell'individuo in rapporto alla specie. Si può dire che l'individuo è prigioniero del tipo, e nel rapporto al tipo si annulla. Nell'animale si può assistere allo sviluppo dell'immaginario, permettendo che questa controparte divenga anch'essa un'immagine reale, immagine che affascina in quanto tale l'individuo, anche in assenza dell'oggetto reale. È noto che quando l'animale è preso nel ciclo di un comportamento di tipo istintuale si produce in lui un ispessimento, una condensazione, una pacificazione della percezione del mondo esterno. A quel punto l'animale è talmente invischiato in certe condizioni immaginarie che proprio quando sarebbe più utile per lui non sbagliarsi lo inganniamo più facilmente.

Nell'uomo non basta più l'esempio dello specchio concavo. Il desiderio dell'uomo è il desiderio dell'altro. A questo serve lo specchio piano, che è la riedizione dello stadio dello specchio di Lacan: lo specchio piano attesta di una cattura anticipata della padronanza. È il primo modello in cui si segna in ritardo lo scollamento dell'uomo in rapporto alla propria libido. C'è dunque una beanza che fa sì che ci sia

una differenza radicale tra la soddisfazione di un desiderio e la corsa dietro il compimento del desiderio. Il desiderio è una negatività introdotta in un momento che non è particolarmente originale, ma che è cruciale: il soggetto identifica e riconosce originariamente il desiderio tramite l'intermediario non solo della propria immagine, ma del corpo del proprio simile. Ed è proprio in quel momento dell'essere umano che si isola la coscienza come coscienza di sé.

Lo scambio avviene nella misura in cui il suo desiderio è passato dall'altra parte. Egli assimila in sé il corpo dell'altro e si riconosce come corpo, mentre è difficile sostenere ad esempio che l'animale abbia una coscienza separata del proprio corpo come tale. È certo, al contrario, che per gli esseri umani un dato fondamentale, antecedente ad ogni emergenza del registro della coscienza infelice, è proprio la distinzione tra la nostra esperienza e il nostro corpo. Questa distinzione fa del nostro corpo qualcosa di fittizio, da cui la nostra coscienza è assolutamente impotente a staccarsi, ma da cui si concepisce come distinta.

Noi ci riconosciamo come corpo nella misura in cui gli altri, indispensabili per riconoscere il nostro desiderio, hanno anch'essi un corpo, o meglio nella misura in cui noi lo abbiamo come loro. Tuttavia l'uomo riconosce e fissa nell'immagine dell'altro un desiderio spezzettato, e l'apparente padronanza dello specchio gli è data, almeno virtualmente, come totale: si tratta di una padronanza ideale.

Al contrario, il suo desiderio non è per lui già costituito. Quello che conosciamo dell'evoluzione istintuale ce ne dà lo schema perché la teoria della libido in Freud è fatta in base alla conservazione e alla composizione progressiva di un certo numero di pulsioni parziali che riescono o meno a confluire in un comportamento maturo. Il corpo come desiderio frantumato che cerca se stesso è il corpo come ideale di sé.

Il reale è al di qua dello specchio. Ma cosa c'è al di là? Innanzitutto c'è l'immaginario primitivo della dialettica speculare con l'altro. Questa dialettica fondamentale introduce già la dimensione dell'istinto di morte. In primo luogo la cattura libidica comporta per l'individuo un valore irrimediabilmente mortale, in

quanto sottomesso alla vita eterna. In secondo luogo l'istinto di morte prende nell'uomo un significato differente per il fatto che la sua libido è obbligata a passare attraverso una tappa immaginaria.

Inoltre, nell'uomo l'immagine nuoce alla maturità della libido, all'adeguamento della realtà, all'immaginario. L'idea stessa della natura, in rapporto alla quale l'uomo rappresenta se stesso con la propria inadeguatezza immaginaria, che esprime in mille modi, la si può ritrovare in modo perfettamente oggettivabile in tutta la sua speciale onnipotenza all'origine della vita.

La prematurazione della nascita non è in fondo un'invenzione degli analisti: dal punto di vista istologico l'apparato nervoso alla nascita è incompleto. L'uomo raggiunge il compimento della sua libido prima di raggiungere l'oggetto. In quel punto si introduce quella spaccatura speciale per cui la relazione con l'altro diventa per lui infinitamente più mortale che per qualunque altro animale. L'immagine del padrone-maestro (è questo che egli vede sotto la forma dell'immagine speculare) si confonde in lui con l'immagine della morte. L'uomo può essere quindi in presenza del padrone assoluto: ancora una volta si tratta di qualcosa che può giocare su diversi piani. È dalla mobilitazione di un piano di riflessione che dipende l'apparire dell'immagine. Non si può vedere l'immagine con una certa completezza se non da un certo punto virtuale di osservazione.

Possiamo far virare questo punto virtuale come si vuole: quando lo specchio ruota, che cosa cambia? Non cambierà soltanto il fondo, cioè quel che il soggetto può vedere al fondo, cioè in definitiva se stesso. Quando si muove uno specchio piano vi è un movimento per cui un certo numero di oggetti escono dal campo (i più vicini escono per ultimi), e questo può già servire a spiegare alcune modalità, secondo cui l'ideale dell'io si pone in rapporto a qualcosa d'altro, che al momento chiamiamo *osservatore* (si tratta in fin dei conti della relazione simbolica, cioè del punto a partire dal quale si parla o si è parlati). Ma non cambia soltanto questo. Se incliniamo lo specchio, l'immagine stessa cambia. Senza che l'immagine reale si muova, per il solo fatto che lo specchio cambia, l'immagine passerà da un desiderio completo a un

desiderio frammentato. Questo funzionamento permette di dimostrare l'idea che Freud ha sempre avuto, circa la possibile correlazione tra la nozione di regressione topica (o dello sviluppo) e quella di regressione temporale (o della storia).

10.2. Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno

Il dottor Perrier commenta il testo *Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno*², che Freud introduce con un parallelo tra certi sintomi patologici ed i prototipi normali che ci consentono di studiarli, per esempio il lutto, la melanconia, il sonno, il sogno e certi stati narcisistici. Dice Freud che il sogno è uno stato di denudamento psichico, che porta il dormiente allo stato primitivo fetale, inducendolo a svestirsi di una parte della sua organizzazione psichica. Si abbandonano i propri vestiti ma per metterne altri.

Qui viene in primo piano l'immagine di un essere che si decompone, l'immagine dei limiti dell'io che si stemperano. Freud parla dell'egoismo del sogno, e il problema che si pone è se questo egoismo coincida o meno con il narcisismo.

Nel sogno siamo davanti alla persona del dormiente allo stato puro. Il potere di conoscenza del soggetto ne è altrettanto accresciuto. Al contrario dello stato di veglia, il soggetto percepirà le sensazioni del proprio corpo capaci di annunciare, quando dorme, qualcosa di interno. Proprio in quanto l'opacizzazione libidica nel sogno è dall'altra parte dello specchio, il corpo è meglio percepito, meglio conosciuto dal soggetto.

Praticamente, nello stato di veglia il corpo dell'altro è rinviato al soggetto, e pertanto questi misconosce molte cose di sé. Il fatto che l'io sia potere di misconoscimento è il fondamento di tutta la tecnica analitica, e le conseguenze vanno molto lontano, fino alla scotomizzazione di tutte quelle cose che sono altrettante informazioni che possono giungere a noi da noi stessi; gioco particolare, in cui si rinvia a noi quella corporeità.

² Cfr. S. Freud, *Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno*, in *Opere*, vol. VIII, op. cit.

È qui che siamo davanti al termine proiezione, di cui facciamo un uso abbastanza confuso: scivoliamo sempre nell'uso classico quando pensiamo che la proiezione riguardi lo spostamento dei nostri sentimenti sul nostro simile. Dovremo quindi precisare il concetto di proiezione. Ciò che in questo contesto si chiama *processo interno* inizia sempre dal di fuori; ovvero sin dall'inizio esso è riconosciuto tramite l'intermediario esterno. Il soggetto prende coscienza del suo desiderio nell'altro, tramite un intermediario dell'immagine dell'altro, che gli dà il fantasma della propria padronanza, ma resta il fatto che egli è un essere umano nato in condizioni di impotenza per il quale, assai precocemente, le parole ed il linguaggio sono serviti da invocazioni. Dalle sue grida dipendeva il suo nutrimento. Il fatto che un nome, per quanto confuso, designi una persona determinata: in questo esattamente consiste il passaggio allo stato umano. L'uomo diventa umano nel momento in cui entra nella relazione simbolica. Questa è eterna in quanto il simbolo introduce un terzo, un elemento di mediazione che localizza i due personaggi presenti, li fa passare su un altro piano e li modifica.

Passiamo ora ad introdurre un'altra coppia di concetti.

Keller, psicologo gestaltista, fa ogni sorta di ironia sul tema stimolo-risposta, e fa l'esempio di un autore a cui un editore chiede un libro. Forse che l'ordine dell'editore sarebbe lo stimolo e il libro la risposta? Per Keller le cose non stanno in maniera così semplice. L'equilibrio, secondo una nozione tipicamente gestaltista, si ristabilirà soltanto quando questa tensione avrà preso la forma della realizzazione del testo. Ricevere questo appello produce uno stato dinamico che tenderà a ristabilire l'equilibrio; questo stato troverà soddisfazione solo quando sarà stato assunto, cioè solo quando sarà stato chiuso il circolo e il libro sarà stato prodotto. Dunque, Keller presuppone nel soggetto il modello del preformato, della buona risposta, e introduce un elemento di *già pronto*. In realtà sentiamo che tutto questo non è altro che la trascrizione ad un grado più elaborato della teoria meccanicistica.

Non si deve misconoscere in questo caso il registro del simbolico tramite cui l'essere umano si costituisce in quanto tale. A partire dal momento in cui Keller ha ricevuto l'ordine, ha firmato un impegno, non è più lo stesso Keller. L'obiezione di Keller al meccanicismo altro non è che una riedizione dello stesso meccanicismo in una forma più elaborata.

Questo esempio grossolano ma tangibile, ci permette di capire che per il solo fatto che io mi definisco in rapporto a qualcuno come suo figlio, e che io definisco costui come mio padre, si instaura qualcosa che, per quanto immateriale possa apparire, pesa quanto la generazione carnale che ci unisce. Prima che io sia in grado di pronunciare le parole di padre e figlio, e anche se mio padre non potesse pronunciare queste parole, tutto il mondo umano circostante ci definisce già, con tutte le conseguenze che ne derivano, come padre e figlio.

La dialettica tra l'io e l'altro è posta su un piano superiore grazie al rapporto con l'altro, grazie semplicemente alla funzione del sistema del linguaggio. In ogni istante del suo intervenire crea qualcosa di nuovo. Ogni situazione è trasformata dal suo intervento, qualunque esso sia, eccetto quando parliamo per non dire nulla; ma anche questo aspetto - precisa Lacan - ha il suo significato, giacché è comunque una realizzazione del linguaggio, dimostrando la funzione pura del linguaggio, quella di assicurarci che noi siamo, e niente di più. Nel modello proposto da Lacan, per concepire l'incidenza della relazione simbolica, basta supporre che l'intervento dei rapporti del linguaggio produca una rotazione dello specchio, che presenterà al soggetto figure differenti del suo desiderio.

10.3. Inconscio e Preconscio

Lo sviluppo si iscrive nella storia e questa incontra certe impossibilità. In ragione di certe particolarità nella storia del soggetto compaiono certe immagini reali, o certe frasi dette. C'è conscio quando delle immagini reali non possono essere date come immagini virtuali. Al contrario, tutto ciò che è accessibile per il semplice movimento

dello specchio come immagine virtuale, tutto ciò che si può vedere di questa immagine reale nelle immagini virtuali, è da situare piuttosto nel preconcio. Infine, le parti di immagine reale che non saranno mai viste, i punti cioè in cui l'apparecchio fa attrito, appartengono all'inconcio.

Da una parte l'inconcio è qualcosa di negativo e di idealmente inaccessibile, dall'altro è qualcosa di quasi reale, ma anche qualcosa che sarà realizzato nel simbolo: la nozione freudiana di inconcio deve soddisfare questi tre termini.

Il sintomo si presenta prima a noi come una traccia, che resterà qualcosa di incompreso fino al momento in cui l'analisi non sarà andata abbastanza lontano e non ne avrà realizzato il senso. Quello che vediamo sotto il ritorno del rimosso è il segnale cancellato di qualcosa che prenderà tutto il suo valore solo nel futuro, attraverso la sua realizzazione simbolica, attraverso l'integrazione nella storia del soggetto.

Siamo arrivati così alla parte finale di questa lezione. C'è un livello elementare, dunque, in cui il linguaggio è immediatamente aderente all'esperienza primaria: una necessità vitale fa sì che l'ambiente dell'uomo sia un ambiente simbolico. Nel modello proposto da Lacan, per concepire l'incidenza della relazione simbolica, basta supporre che l'intervento dei rapporti del linguaggio produca una rotazione dello specchio, che presenterà al soggetto figure differenti del suo desiderio.

C'è dunque una connessione tra la dimensione immaginaria e il sistema simbolico nella misura in cui vi si iscrive la storia del soggetto - non lo sviluppo ma la storia - cioè quello in cui il soggetto si riconosce correlativamente nel passato e nell'avvenire. Gli esseri umani partecipano all'universo dei simboli, vi sono inclusi, e lo subiscono molto più che non lo costituiscono.

Non dimentichiamo che Freud inizialmente spiega la rimozione come una fissazione. Ma al momento della fissazione non c'è rimozione. La rimozione nell'*Uomo dei lupi* si produce molto tempo dopo la fissazione. E dunque come

spiegare il ritorno del rimosso? Per paradossale che sia, non c'è un modo per realizzarlo: esso non viene dal passato ma dall'avvenire.

Per farci un'idea giusta di ciò che è il ritorno del rimosso Lacan ci dice che dobbiamo ricorrere alla cibernetica. Wiener, per esempio, suppone due personaggi la cui dimensione temporale vada in senso inverso l'uno per l'altro. Se uno invia un messaggio all'altro, per esempio in un quadrato, il personaggio che va in senso contrario vedrà inizialmente il quadrato cancellarsi, prima di vederlo. È ciò che accade anche a noi: il sintomo si presenta prima a noi come una traccia, che resterà sempre una traccia, qualcosa di incompreso, fino al momento in cui l'analisi sarà andata abbastanza lontano e ne avrà realizzato il senso. Quello che vediamo sotto il ritorno del rimosso, è il segnale cancellato di qualcosa che prenderà tutto il suo valore solo nel futuro attraverso la sua realizzazione simbolica, attraverso l'integrazione nella storia del soggetto.

10.4. Formazione dell'oggetto e formazione dell'io

Sappiamo che l'immagine reale, che si forma grazie allo specchio concavo, si produce in un punto che potremo chiamare O. Il soggetto vede questa immagine reale come immagine virtuale nello specchio piano in O', non appena si trova collocato in una posizione virtuale simmetrica in rapporto allo specchio piano. Possiamo concepire O ed O' come i punti attraverso i quali scorre la vita di un essere umano. Ciò che è in gioco tra O ed O' è la costituzione dell'io ideale, l'origine fondamentalmente immaginaria, speculare dell'io.

Cerchiamo di abordare e di circoscrivere questa nozione immaginaria dell'io. Io è un termine di cui si impara l'uso in un certo riferimento all'altro. L'io nasce in riferimento al tu, ossia si costituisce innanzitutto in un'esperienza di linguaggio, in una relazione in cui il tu gli manifesta degli ordini e dei desideri che egli deve riconoscere. L'io non sa nulla dei desideri del soggetto: tale ignoranza è quella che nell'insieme stabile del soggetto si chiama misconoscimento. Ciò rappresenta una

certa organizzazione di affermazioni e di negazioni a cui il soggetto è attaccato. Dunque non è possibile concepirlo senza una conoscenza correlativa: se il soggetto può misconoscere qualcosa, bisogna pure che sappia intorno a che cosa ha operato questa funzione, occorre che vi sia una certa conoscenza di ciò che deve misconoscere.

Cos'è dunque questo misconoscimento implicito dietro la funzione dell'io, funzione che è essenzialmente quella della conoscenza? Per procedere bisogna domandarsi cosa sia la conoscenza che orienta e dirige il misconoscimento: mentre nell'animale la conoscenza è coadattamento immaginario, nell'uomo l'esperienza analitica mostra l'anarchia delle pulsioni elementari, i suoi comportamenti parziali, la relazione con l'oggetto: insomma nell'uomo la sintesi non riesce. Qui bisogna isolare la funzione svolta nell'uomo dall'immagine del proprio corpo, non mancando di notare che anche nell'animale essa riveste un'importanza estrema.

C'è un momento in cui tramite la mediazione dell'altro si produce nel bambino l'assunzione giubilante di una padronanza non ancora ottenuta: l'immagine della forma dell'altro è assunta dal soggetto, situata al suo interno; in questo movimento di altalena, di scambio con l'altro, l'uomo impara a conoscere se stesso come corpo, come forma vuota del corpo.

Analogamente, tutto ciò che in quel momento è in lui allo stato di desiderio sarà riconosciuto invertito nell'altro solo dopo aver messo in gioco la comunicazione. Si tratta di una anteriorità non cronologica ma logica. Ciononostante è fondamentale perché ci permette di distinguere i piani del simbolico, dell'immaginario e del reale, senza cui non si può progredire nell'esperienza analitica.

All'origine, prima del linguaggio, il desiderio esiste solo sul piano della relazione immaginaria dello stadio speculare, proiettato, alienato nell'altro, e la tensione che provoca è allora manifestamente priva di sbocchi. Anzi, l'unico sbocco sembrerebbe essere la distruzione dell'altro: infatti in questa relazione il desiderio del soggetto non può essere confermato se non in concorrenza, in rivalità assoluta con l'altro. Ogni

volta che in un soggetto ci avviciniamo a questa alienazione primordiale si genera l'aggressività più radicale, il desiderio della scomparsa dell'altro. Del resto Sant'Agostino segnala, in un passaggio spesso ripetuto da Lacan, quella gelosia struggente che il bambino prova per il suo simile, precisamente quando questo è attaccato al seno della madre, cioè all'oggetto del desiderio, che per lui è tanto essenziale. Per fortuna il soggetto si trova nel mondo del simbolo, cioè in un mondo di altri che parlano, e per questo il suo desiderio è suscettibile della mediazione del riconoscimento, altrimenti ogni funzione umana non potrebbe far altro che consumarsi nell'aspirazione alla distruzione dell'altro in quanto tale.

In senso inverso, ogni volta che nel fenomeno dell'altro compare qualcosa che permette al soggetto di reintroiettare, di nutrire l'immagine dell'io ideale, ogni volta che si produce in qualche modo l'assunzione giubilante dello stadio dello specchio, il desiderio ritorna verbalizzato nel soggetto.

Granoff domanda a Lacan come intendere lo sbocco masochista dello stadio dello specchio: per Lacan questo non può essere compreso senza la dimensione del simbolico. È qui che bisogna situare anche il cosiddetto istinto di morte, costitutivo della posizione fondamentale dell'essere umano.

Lacan ci invita a non dimenticare che quando Freud isola il masochismo primitivo, lo incarna in un gioco infantile. Un bambino di diciotto mesi sostituisce alla tensione, dolorosamente generata dall'esperienza ineluttabile della presenza e dell'assenza dell'oggetto amato, il gioco in cui egli stesso manipola l'assenza e la presenza in quanto tale, compiendosi di comandarla. Il gioco si accompagna ad una vocalizzazione che permette di cogliere la questione fondamentale della lingua, cioè l'opposizione semplice fra due fonemi. L'importante non è che il bambino dica le sillabe *Fort-da* (che nella sua lingua madre corrispondono a *lontano-ecco*): ciò che qui si verifica è una prima manifestazione di linguaggio. In questa opposizione

dogmatica il bambino trascende, cioè porta sul piano simbolico, il fenomeno della presenza e dell'assenza. Si rende padrone della cosa nella misura in cui la distrugge.

Sono questi i giochi di occultamento che Freud, con un'intuizione geniale, ha offerto al nostro sguardo perché vi riconosciamo che il momento in cui il desiderio si umanizza è quello in cui il bambino nasce al linguaggio. In essi il soggetto non padroneggia soltanto la propria privazione assumendola, ma innalza il suo desiderio ad una potenza seconda, giacché la sua azione distrugge l'oggetto, che essa fa apparire e sparire nella provocazione anticipatoria della sua assenza e della sua presenza.

Prima dell'introduzione del no, in cui il soggetto impara a costruire una manifestazione di una coppia di simboli, questo bambino capovolge le posizioni: l'assenza è invocata nella presenza e la presenza nell'assenza.

Nella misura in cui il simbolo permette questa inversione, cioè annulla la cosa esistente, apre il mondo della negatività che costituisce contemporaneamente il discorso del soggetto umano e la realtà del suo mondo in quanto umano.

Per Lacan il masochismo primitivo è da legare a questa prima negativizzazione, a questo assassinio originario della cosa.

Lacan si è sforzato di far cogliere che il desiderio è continuamente reintegrato *ex novo* riproiettando all'esterno l'io ideale. È così che il desiderio si verbalizza. Il rapporto speculare dell'io, che il soggetto assume e realizza, è la proiezione dell'io ideale. Questa relazione immaginaria primordiale dà il quadro fondamentale di ogni possibile erotismo, e inoltre come relazione oggettuale deve sempre essere sottomessa al quadro narcisistico e iscriversi in esso. Certamente lo trascende, ma in un modo impossibile da realizzare sul piano immaginario.

Ad un essere umano occorre qualche riferimento al di là del linguaggio, un patto, un impegno che lo costituisca come un altro incluso nel sistema generale. Non c'è amore pienamente realizzabile nella comunità umana se non attraverso la mediazione di un

patto. Il desiderio non è mai reintegrato se non sotto la forma verbale della dominazione simbolica.

Cosa succede nella relazione analitica? Si smuovono tutti gli ormeggi della relazione parlata, si rompe la relazione di cortesia, di obbedienza e di rispetto verso l'altro. Si parla di associazione libera che, in fondo, è semplicemente il tentativo di tagliare i legami della conversazione con l'altro. Da quel momento il soggetto si trova in una certa mobilità in rapporto a quell'universo di linguaggio in cui era impegnato. Ma mentre accomoda il suo desiderio in presenza dell'altro, si produce sul piano immaginario quella oscillazione dello specchio che permette a cose immaginarie e reali di incontrarsi in una certa simultaneità e in certi contrasti.

Tutti i nostri tentativi col soggetto, tutte le nostre consegne hanno lo scopo, nel momento in cui liberiamo il suo discorso, di ritrovare la parola vera estraendola dal linguaggio.

11.5. Il desiderio dell'uomo è il desiderio dell'altro

Il capitolo XIV si apre con una domanda: “Quando lei parla del desiderio dell'altro, cosa intende? Il desiderio che è nell'altro o il desiderio che ho per l'altro?” Il desiderio che è nell'altro sembrerebbe alludere alla dimensione che si conclude con la distruzione dell'altro, ed è comunque diverso dal desiderio che si ha per l'altro.

Lacan risponde che è proprio questo il fondamento originale, speculare della relazione con l'altro, nella misura in cui essa si radica nell'immaginario. Lacan ricorda che l'alienazione primitiva del desiderio è legata a questo fenomeno concreto. Il gioco ha un valore per il bambino nella misura in cui costituisce il piano di riflessione, dove vede manifestarsi nell'altro un'attività in anticipo. Per quanto di poco, questa è più perfetta, più padroneggiata della sua, è la sua forma ideale: quindi, questo primo oggetto è da allora valorizzato.

L'oggetto umano è originariamente mediato dalla rivalità, dell'esacerbazione del rapporto speculare, dalla relazione di prestigio e di prestanza. Si vede subito che è

una relazione dell'ordine della rimozione. La prima nozione della totalità del corpo come ineffabile passa attraverso la mediazione di una forma che inizialmente l'uomo vede proiettata all'esterno di lui, sin dall'inizio, nel proprio riflesso.

L'uomo sa di essere un corpo anche se non lo percepisce mai in modo concreto, perché è all'interno di questo corpo in qualche modo; però lo sa – sottolinea Lacan. Questa immagine è l'anello, il collo di bottiglia attraverso il quale il fascio confuso del desiderio e dei bisogni dovrà passare per essere suo, per accedere alla sua struttura immaginaria.

Da ciò deriva che la formula *il desiderio dell'uomo è il desiderio dell'altro* deve essere, come tutte le formule, maneggiata correttamente: cioè non è valida in un senso solo; vale sul piano della cattura immaginaria, ma non si limita soltanto a questo. Altrimenti non ci sarebbe relazione interumana possibile se non la mutua, radicale intolleranza alla coesistenza delle coscienze. L'altro sarebbe visto come colui che frustra l'essere umano non solo del suo oggetto, ma della forma stessa del suo desiderio.

Nella realtà la regola non è quella di un annullamento dell'altro, di una prevaricazione di una specie sull'altra, ma piuttosto quella di un coadattamento reciproco sul piano della vita. Il desiderio del soggetto umano è realizzato nell'altro, presso l'altro: questo è il secondo tempo, il momento speculare in cui il soggetto ha integrato la forma, ma non ha potuto farlo se non dopo un gioco di altalena in cui ha scambiato il suo desiderio con quel desiderio che intravede nell'altro. È tramite l'altro che il desiderio è nominato, che entra nella relazione simbolica dell'io e del tu, in un rapporto di riconoscimento, di trascendenza, nell'ordine di una legge già pronta ad includere la storia di questo individuo.

Abbiamo già parlato del gioco del *Fort-da*. Attraverso questi primi giochi l'oggetto passa sul piano del linguaggio. Il simbolo emerge ed è più importante dell'oggetto, il concetto non essendo nient'altro se non la parola nella sua materialità, che è la cosa stessa e non l'illusione della cosa.

I desideri del bambino passano inizialmente attraverso l'altro speculare. È là che essi sono accettati o rigettati, ed è attraverso questo passaggio che il bambino apprende l'ordine simbolico ed accede al suo fondamento, che è la legge.

10.6. Libido primitiva e libido genitale

La libido che si riferisce all'oggetto genitale non è allo stesso livello della libido primitiva, il cui oggetto è l'immagine propria del soggetto. Il bambino ha una relazione libidica primitiva con la sua immagine, nella misura in cui egli entra nel mondo come essere prematuro. Se la libido primitiva è dunque correlativa alla prematurazione, la libido secondaria risponde ad una prima maturazione del desiderio, se non dello sviluppo vitale. Si assiste ad un cambiamento totale di livello nel rapporto dell'essere umano con l'immagine dell'altro; questo è il perno della cosiddetta maturazione, attorno a cui ruota tutto il dramma edipico. Nella misura in cui la libido primitiva arriva a maturità, la relazione con l'immagine narcisistica passa dal piano immaginario al registro dell'amore.

La libido pregenitale è il punto sensibile, il punto di viraggio tra Eros e Thanatos, tra amore e odio, e questo è il modo più semplice per far comprendere il ruolo cruciale svolto dalla libido cosiddetta desessualizzata dell'io, per far comprendere la possibilità di conversione istantanea dell'amore in odio e dell'odio in amore. Questa questione sembra aver posto a Freud le maggiori difficoltà di risoluzione. Prendiamo ad esempio *L'Io e l'Es*³, testo in cui Freud sembra addirittura fare un'obiezione alla teoria che suppone separati tra loro gli istinti di morte e gli istinti di vita. La reazione aggressiva alla rivalità edipica sarebbe legata ad uno di questi cambiamenti di livello. Il soggetto raggiunge la fase edipica – precisa Lacan - nella misura in cui vi è regressione della posizione libidica tra i tre e i cinque anni. È allora che compare il sentimento di aggressione e di rivalità nei confronti del padre: un piccolissimo

³ Cfr. S. Freud, *L'Io e l'Es*, in *Opere*, vol. IX, op. cit.

cambiamento di livello libidico in rapporto ad una certa soglia trasforma l'amore in odio.

XI. SIMBOLO E RIMOZIONE NEL TRATTAMENTO ANALITICO

11.1. La funzione simbolica durante il trattamento

Che uso facciamo del linguaggio e della parola nel trattamento? Nella relazione analitica ci sono due soggetti legati da un patto che si stabilisce a livelli assai diversi. All'interno di questa situazione si cerca in primo luogo di sciogliere gli ormeggi della parola. Nel suo modo di parlare, nel suo stile, nel suo modo di rivolgersi al suo interlocutore il soggetto è ispirato dai suoi principi non solamente di cortesia e di buona educazione, ma anche di coerenza. Si allentano un certo numero di vincoli della parola. Se consideriamo che c'è un legame stretto, permanente, tra il modo in cui il soggetto si esprime e la dinamica effettiva delle sue relazioni di desiderio, capiremo anche che già questo introduce nella relazione speculare all'altro un certo disinvestimento, una possibilità di oscillazione. Per il soggetto il disinserimento dal suo rapporto con l'altro, fa variare, decompletare, oscillare l'immagine del proprio io. Nel rapporto parlato, esitante con l'analista, il soggetto tende a produrre nell'immagine di sé variazioni ripetute e ampie, perché il soggetto colga le immagini catturanti che sono alla base della costituzione del suo io. È necessario che lui colga e riconosca tutte le tappe del suo desiderio, tutti gli oggetti che man mano hanno apportato a questa immagine la sua consistenza, che ne hanno consentito l'incarnazione.

Questa tecnica produce dunque nel soggetto una relazione di miraggio immaginaria con se stesso al di là di quello che il vissuto quotidiano gli permette di ottenere. Insomma tende a creare artificialmente, col miraggio, la condizione fondamentale di ogni innamoramento.

La rottura degli ormeggi della parola permette al soggetto di vedere almeno successivamente le diverse parti della sua immagine e di ottenere quella che potremmo chiamare una proiezione narcisistica massima. Lo stato amoroso, quando si produce, viene realizzato in tutt'altro modo, cioè richiede una coincidenza sorprendente: non può essere suscitato da un partner qualunque, da un'immagine qualsiasi.

Nell'analisi il punto in cui si focalizza l'identificazione del soggetto al livello dell'immagine narcisistica è il transfert, inteso come fenomeno immaginario.

La manipolazione del transfert immaginario porta ad un punto di spartiacque nella tecnica. Balint è forse uno degli esempi più paradigmatici della tendenza in cui si è incuneata la tecnica analitica. Per questo autore tutto il progresso dell'analisi consiste nella tendenza del soggetto a ritrovare l'amore primario. Il soggetto prova il bisogno di essere oggetto dell'amore, addirittura dell'interesse di un altro oggetto, senza aver da parte sua alcun riguardo verso i bisogni e l'esistenza di quel soggetto. Questa concezione è in linea con l'evoluzione dell'analisi, che mette sempre più l'accento sulla dimensione di dipendenza, sulle soddisfazioni istintuali, sulle frustrazioni.

In queste condizioni, cosa si può osservare alla fine di un'analisi veramente compiuta? Si produce nel soggetto uno stato di narcisismo e un'esaltazione sfrenata dei desideri. Il soggetto si inebria della sensazione di una padronanza assoluta della realtà, illusoria, ma di cui ha bisogno nel periodo post-terminale. Deve liberarsene rimettendo progressivamente al loro posto la natura delle cose.

Per Lacan ciò che si trascura nell'analisi è la parola come funzione di riconoscimento. La parola è quella dimensione in cui il desiderio del soggetto è autenticamente integrato sul piano del simbolico. Soltanto quando viene nominato davanti all'altro il desiderio viene riconosciuto nel senso pieno del termine. Non si tratta della soddisfazione del desiderio, ma esattamente del suo riconoscimento.

Come si comporta Freud con Dora? In quel periodo egli non conosceva ancora bene quella che poi chiamerà la componente omosessuale. Non si accorge dunque che in

realtà l'oggetto del desiderio di Dora era la signora K., e interpreta i problemi della ragazza ritenendo che essa ami il signor K. e forse, come se non bastasse, un po' anche Freud.

Freud interviene al livello del riconoscimento del desiderio (ad un livello in tutto e per tutto omogeneo all'esperienza del riconoscimento caotico) e Dora sospende l'analisi. Se l'analisi fosse stata correttamente condotta, cosa sarebbe dovuto avvenire? Freud interviene nel momento in cui Dora desidera la signora K.: tutta la sua storia è in questa oscillazione per cui non sa se ama solo se stessa (la sua immagine esaltata nella signora K.) oppure se desidera la signora K. Proprio perché questa oscillazione avviene continuamente, e perché il gioco di altalena è perpetuo, Dora non riesce a uscirne. È quando il suo desiderio si trova in O' che Freud dovrebbe nominarlo: in quel momento Dora potrebbe riconoscere il suo desiderio o l'oggetto del suo amore nella signora K.

Se Freud avesse rivelato a Dora che era innamorata della signora K., lo sarebbe diventata effettivamente. È questo lo scopo dell'analisi? Forse è solo la prima tappa. Freud ci ha insegnato che la parola deve essere incarnata nella storia stessa del soggetto; se il soggetto non l'ha incarnata, cioè se questa parola è imbavagliata e si trova nei sintomi latenti del soggetto, noi dobbiamo liberarla. Quando si produce questa altalena attraverso la quale il soggetto, contemporaneamente alla sua parola, reintegra la parola dell'analista, è permesso il riconoscimento del suo desiderio. È nella misura in cui il soggetto conquista il suo ideale che Freud può prendere il suo posto nell'ideale dell'io.

L'ideale dell'io qualche volta viene preso come sinonimo del super-io. La prima fase dell'analisi è costituita dal passaggio da O ad O', da ciò che dell'io è sconosciuto al soggetto a quell'immagine in cui riconosce i suoi investimenti immaginari. Ogni volta che questa immagine si proietta, risveglia nel soggetto il sentimento dell'esaltazione senza freno e della padronanza già data all'origine nell'esperienza dello specchio; l'unica differenza è che adesso può nominarla, avendo imparato a parlare.

Questa prima tappa - dice Lacan - presenta una forte analogia con la tappa su cui ci lascia Balint. Cos'altro è questo narcisismo senza freni, questa esaltazione dei desideri se non il punto dove avrebbe potuto giungere Dora? Per arrivare al momento successivo, occorrerà approfondire la funzione dell'io ideale di cui vediamo che in un certo momento l'analista occupa il posto. La dimensione chiamata *talking cure* fa sì che col paziente sia necessario rimettere mille volte il lavoro in cantiere, affinché certi progressi, certi passaggi soggettivi, siano conclusi.

Abbiamo già parlato di questo movimento oscillatorio tra O ed O' e tra O' ed O, con questa andata e ritorno in cui si incarna il riflesso dell'al di qua nell'al di là dello specchio attraverso cui passa l'immagine del soggetto: nella psicoanalisi è in gioco il completamento di questa oscillazione. Contemporaneamente a questo processo il soggetto reintegra il suo desiderio, e ogni volta che si fa un nuovo passo nel completare questa immagine, il soggetto vede il suo desiderio sorgere dentro di sé sotto forma di una tensione particolarmente acuta. Tutto ciò non si arresta con una sola riduzione.

Nulla è concepibile senza l'intervento di questo terzo elemento che abbiamo denominato *la parola del soggetto*. In quel momento il desiderio è sentito dal soggetto e non lo potrebbe essere senza la congiunzione della parola. Lacan precisa che questo è un momento di pura angoscia: il desiderio emerge in un confronto con l'immagine; quando questa si completa, quando la faccia non integrata, immaginaria, repressa o rimossa, sorge, allora l'angoscia appare.

Strachey ha cercato di delimitare quello che chiama l'interpretazione transferale. Sottolinea che solo nel momento preciso dell'analisi l'interpretazione può avere valore di progresso. L'interpretazione non può essere data né prima né dopo, ma nel momento preciso in cui ciò che sta per sbocciare di questa immagine è presente contemporaneamente nella relazione verbale con l'analista. È questo il momento in cui l'immaginario e il reale della situazione analitica si confondono? Il desiderio del soggetto è lì, nella situazione, contemporaneamente presente e inesprimibile. Per

Strachey l'analista si deve limitare a nominarlo. È il solo punto in cui la sua parola si deve aggiungere a quella che il paziente fomenta nel corso del suo lungo monologo.

11.2. La rimozione nel caso clinico dell'Uomo dei lupi

Il caso clinico dell'*Uomo dei lupi* presenta quella che oggi verrebbe chiamata nevrosi di carattere (o nevrosi narcisistica). È importante per capire ciò che Freud sta elaborando in quel momento (siamo nel 1913), ossia la teoria del trauma, senza dire poi che vi si trovano inoltre complementi essenziali alla teoria della rimozione.

Ciò che è rimosso, in questo caso clinico, è la vista di una copula *a tergo* tra i genitori. Questa scena in realtà non ha mai potuto essere evocata da Freud, o ricostruita. È ristabilita solo a partire dalle conseguenze traumatiche del comportamento attuale del soggetto. Freud arriva a stabilire la data della copula, situandola senza equivoci in una data definita *n + mezzo* anni.

Il valore traumatico dell'effrazione immaginaria prodotto da questa visione non si produce subito dopo l'avvenimento. La scena assume il suo valore traumatico per il soggetto tra i tre anni e tre mesi e i quattro anni. Su questo abbiamo una data precisa perché il soggetto è nato il giorno di Natale, coincidenza per altro decisiva per la sua storia. Sappiamo che mentre il bambino è in attesa dei regali da parte di un essere superiore, per la prima volta fa il sogno di angoscia che poi è il perno di questo caso. Questo sogno d'angoscia è la prima manifestazione del valore traumatico. Si tratta del conio dell'avvenimento traumatico originario che si colloca in un inconscio non rimosso: non è stato integrato nel sistema verbale del soggetto, non è giunto alla verbalizzazione, né tanto meno alla sua significazione. Riemergerà durante il progresso del soggetto in un mondo simbolico sempre più organizzato.

La rimozione ha luogo in quanto gli avvenimenti precoci della vita del soggetto sono assai movimentati: ricordiamo i tentativi di seduzione subiti dal soggetto sia da parte della sorella che da parte di una governante. È la seduzione da parte della sorella che

pregiudica la possibilità di accettare la seduzione successiva della governante, e questo spinge il soggetto verso posizioni sadomasochistiche.

Nella misura in cui il dramma soggettivo si integra in un mito che ha un valore umano esteso, cioè universale, il soggetto si realizza. Dall'introduzione del soggetto nella dialettica simbolica ci si possono aspettare tutte le uscite, anche le più favorevoli. Il mondo simbolico non cesserà mai d'altra parte di esercitare la sua funzione direttrice nel corso dello sviluppo del soggetto.

Cosa succede in questo periodo tra i tre anni e un mese e quattro anni? Il soggetto impara ad integrare gli avvenimenti della sua vita in una legge, in un campo di significazioni simboliche, in un campo umano universalizzante.

Questa nevrosi infantile svolge lo stesso ruolo di una psicoanalisi, compie cioè la reintegrazione del passato. Nella misura in cui attraverso il gioco degli avvenimenti essa si ritrova integrata in una formula di simbolo, in una storia, l'impronta è sul punto di emergere. Nel momento in cui emerge, esattamente due anni e mezzo dopo essere intervenuta nella vita del soggetto, essa assume sul piano immaginario il suo valore di trauma, a causa della sua forma particolarmente sconvolgente per il soggetto della prima integrazione simbolica.

Il trauma, in quanto dotato di un'azione rimuovente, interviene retroattivamente. In quel momento qualcosa dell'ordine simbolico che si sta per integrare si stacca dal soggetto. Egli non ne parlerà più, non lo integrerà più, e ciononostante resterà lì da qualche parte, parlato da qualcosa di cui il soggetto non ha il controllo. Sarà quello il primo nucleo del suo sintomo. Adesso esiste un punto centrale intorno a cui potranno organizzarsi i sintomi, le rimozioni successive e allo stesso tempo il ritorno del rimosso.

XII. LA PSICOANALISI PER BALINT

12.1. Two bodies psychology

Al termine dell'analisi, dopo aver concluso un certo numero di circuiti, dopo aver toccato la completa reintegrazione della sua storia, resta qualcosa nel soggetto di quel punto di invischiamento rappresentato dal suo io? Balint e altri analisti giungono alla conclusione che l'io è forte oppure debole. In quest'ultimo caso occorre rinforzarlo. Da quando si considera l'io come un semplice esercizio che il soggetto fa nella padronanza di sé, si imbecca senz'altro la via per cui si tratta di insegnargli ad essere forte, la via di un'educazione attraverso l'esercizio. La psicoanalisi diventerebbe dunque una sorta di apprendistato che lo rinforzerebbe e lo renderebbe capace di tollerare somme di eccitazione sempre maggiori. Ma una tale concezione, proposta da Balint, a che cosa potrebbe portare? L'analisi ci insegna che l'io è una funzione immaginaria che non si confonde dunque con il soggetto, che per noi è esattamente ciò che nello sviluppo dell'oggettivazione è al di fuori dell'oggetto.

La posizione soggettiva non può essere trascurata quando si parla di un soggetto parlante. Chi parla deve essere per forza considerato come soggetto per il semplice motivo che è capace di mentire, che è distinto da quello che dice. Freud scopre nell'inconscio la dimensione del soggetto parlante in quanto ingannatore. Nel soggetto esiste qualcosa che parla, qualcosa che mente con cognizione di causa. Nella psicoanalisi dunque, l'io è decaduto dalla sua posizione assoluta di soggetto, riducendosi a non essere altro che un elemento delle relazioni oggettuali del soggetto. Esiste una funzione assolutamente essenziale nel processo di integrazione simbolica della sua storia da parte del soggetto, una funzione in rapporto alla quale l'analista occupa una posizione significativa, e cioè il Super-io. Se l'inconscio è nel soggetto una scissione del sistema simbolico, il Super-io è una scissione analoga che si produce nel sistema simbolico integrato dal soggetto, e si produce nei rapporti con ciò che noi chiamiamo *la legge*.

Per quanto riguarda l'esperienza analitica, Balint si rende conto che deve esistere qualcosa tra analizzante e analizzato e parla di *two bodies psychology*. La relazione analitica è da lui concepita come una relazione interumana implicante due persone, implicante dunque una certa reciprocità.

Il punto focale dell'elaborazione di Balint è nella relazione d'oggetto, ossia in quella relazione che congiunge ad un bisogno un determinato oggetto capace di soddisfarlo. Un oggetto è quindi anzitutto un oggetto di soddisfacimento. L'oggetto nell'esperienza umana è ciò che satura un bisogno. La relazione d'oggetto fondamentale soddisfa per Balint quella che si può chiamare la forma piena, che si incontra nel *primary love*, ossia nella relazione della madre con il figlio. La madre, in quanto tale, soddisfa tutti i bisogni del bambino. Tutto, nella relazione d'oggetto si orienta verso la soddisfazione del bisogno. Ma questa armonia perfetta, questa tendenza alla piena soddisfazione deve valere anche per la madre: il suo amore per il bambino deve avere lo stesso carattere di armonia prestabilita.

Insomma, la relazione madre-bambino è presentata come il punto di partenza di una complementarietà del desiderio. C'è un coadattamento indiretto dei desideri, che si riallacciano l'uno all'altro: le discordanze, le beanze, sono puramente accidentali.

Una volta definito in questo modo l'oggetto, qualunque sia il modo in cui si variano le qualità del desiderio (orale, anale, genitale), occorrerà l'esistenza di un oggetto per soddisfarlo e saturarlo. Ne consegue che la relazione genitale, in quel che ha di compiuto, è teorizzata allo stesso modo della relazione madre-bambino: nella soddisfazione genitale compiuta la soddisfazione dell'uno si satura nella soddisfazione dell'altro, e va da sé che l'altro è soddisfatto di questa relazione essenziale. Questo è l'asse della concezione balintiana del *genital love*, nella sostanza identico al *primary love*.

È chiaro comunque che la situazione si fa più complicata nel momento in cui il soggetto umano adulto deve mettere in esercizio le sue capacità genitali. Per questo motivo Balint ha dovuto aggiungere alla sua concezione un ulteriore elemento: la

percezione dell'esistenza del partner. Ma da dove viene questa capacità di apprezzamento dei bisogni e delle esigenze dell'altro? Che cosa può introdurre in un sistema chiuso il riconoscimento dell'altro? Per Balint, tutto ciò ha origine dal pregenitale. È questo il punto in cui la sua teoria va in pezzi: si trova infatti costretto a fondare sul *primary love* una dimensione originale dello stato genitale che comporta questa complessa relazione con l'altro, grazie alla quale l'accoppiamento diventa amore. Balint, senza curarsi della beanza che ne deriva, è portato a dire che l'intersoggettività viene da questo stadio pregenitale da cui precedentemente l'aveva esclusa.

12.2. Il perverso polimorfo

Una delle scoperte più importanti della psicoanalisi è quella per cui il bambino sarebbe un perverso polimorfo. Prima della tappa della realizzazione genitale il bambino è in balia di una serie di fasi dominate dalle cosiddette pulsioni parziali: queste sono le prime relazioni libidiche con il mondo. È su questa base che oggi l'analisi applica la nozione di relazione d'oggetto, che è implicata nella teoria della frustrazione.

L'analisi è partita da una serie di manifestazioni cliniche, tra cui le perversioni. Nella fenomenologia della perversione, in cui è implicata la fase pregenitale, e nella fenomenologia dell'amore, come si applica la nozione balintiana della relazione di oggetto? Non esiste una sola forma di perversione la cui struttura stessa, ad ogni istante del suo vissuto, non si sostenga sulla relazione intersoggettiva.

Prendiamo come esempio la relazione sadica, sia come forma immaginaria sia come forma clinica paradossale. La relazione sadica si sostiene soltanto nella misura in cui l'altro è proprio al limite di ciò che occorre nel soggetto. La relazione sadica implica che il consenso del partner sia strappato, che sia strappata la sua libertà, la sua testimonianza, la sua umiliazione: è perlomeno quello che possiamo riscontrare nelle forme benigne di sadismo. La maggior parte delle relazioni sadiche rimane al di là

della soglia dell'azione: giocano sull'attesa, sulla pressione, sulla minaccia. Si vede quindi che non abbiamo a che fare con soggetti sottoposti ad un bisogno. Nel miraggio del gioco ciascuno si identifica all'altro.

L'intersoggettività è essenziale. A questo punto il riferimento a Sartre è quasi obbligato: ci riferiamo al suo testo *L'essere e il nulla*⁴, in cui l'autore fa ruotare tutta la sua dimostrazione attorno al fenomeno dello sguardo. L'oggetto umano si distingue per non essere assimilabile a nessun altro oggetto percepibile, in quanto è un oggetto che mi osserva. Lo sguardo di cui si tratta non è affatto riducibile al fatto che io veda i suoi occhi. Io posso sentirmi osservato da qualcuno di cui non vedo gli occhi e neppure l'apparenza. È sufficiente che qualcosa mi indichi che qualcuno possa essere lì. A partire dal momento in cui questo sguardo esiste, io sono già qualcos'altro - dice Sartre - in quanto sento che io stesso divento oggetto per lo sguardo di altri. Ma in questa posizione, che è reciproca, anche l'altro sa che io sono un oggetto che sa di essere visto. Secondo Lacan tutta la fenomenologia della vergogna, del pudore, del prestigio, si può ricondurre a questa tesi di Sartre.

Questi poi si spinge oltre, dandoci della fenomenologia della relazione amorosa una strutturazione che sembra veramente irrefutabile. Sartre fa notare che nel vissuto dell'amore ciò che noi richiediamo al soggetto da cui desideriamo essere amati non è un impegno completamente libero. Vogliamo diventare per l'altro non soltanto ciò in cui la sua libertà si aliena - l'impegno dell'altro è condizione essenziale della nostra esigenza di essere amati - ma occorre anche che sia molto di più di un impegno libero: occorre che una libertà accetti di rinunciare a se stessa per essere da quel momento limitata da tutto ciò che di capriccioso, di imperfetto, di inferiore possiamo avere, ovvero che può implicare la cattura di quell'oggetto che siamo noi stessi. Diventare attraverso la nostra contingenza, attraverso la nostra esistenza particolare - in ciò che essa ha di più carnale, di più limitativo per noi stessi e per la nostra libertà - diventare il limite consentito, la forma di abdicazione della libertà dell'altro, è l'esigenza che inquadra fenomenologicamente l'amore nella sua forma concreta.

⁴ Cfr. J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1980.

L'amore nella sua forma compiuta - dice Lacan - esige la partecipazione al registro del simbolico, lo scambio libertà-patto che si incarna nella parola data.

Si stratifica qui una zona in cui si possono distinguere due piani di identificazione e tutta una serie di sfumature che giocano tra l'immaginario e il simbolico.

Contrariamente alla prospettiva di Balint e molto più conformemente alla nostra esperienza, dobbiamo partire da un'intersoggettività radicale, cioè da quella che Lacan chiama *l'ammissione totale del soggetto attraverso l'altro soggetto*.

Retrospectivamente, a partire dall'esperienza adulta, dobbiamo affrontare le esperienze originali supposte senza uscire mai dal campo dell'intersoggettività.

Nel campo analitico dobbiamo porre l'intersoggettività all'origine. Non esiste possibilità di intersezione tra i due registri, quello del desiderio animale in cui la relazione è oggetto, e quello del riconoscimento del desiderio. L'intersoggettività deve essere posta all'inizio del processo, dato che si ritrova anche alla fine.

Se la teoria analitica ha classificato il bambino come un perverso polimorfo è nella misura in cui questa perversione implica la dimensione dell'intersoggettività immaginaria, assolutamente palese in quel duplice sguardo che fa sì che io veda che l'altro mi vede. Lacan sottolinea che non è soltanto una duplicità di termini (io lo vedo, lui mi vede), ma implica un terzo termine, ossia *è necessario che l'altro sappia che io lo vedo*.

Etichettare il bambino come perverso polimorfo vuol dire forse proiettare su di lui il valore qualitativo della perversione nell'adulto? Dobbiamo cercare nel bambino un'intersoggettività dello stesso tipo di quella che vediamo costitutiva della perversione dell'adulto? Assolutamente no.

L'intersoggettività è principalmente data dalla manipolazione del simbolo, e questo sin dall'inizio. Tutto parte dalla possibilità di nominarlo, che è contemporaneamente distruzione della cosa e passaggio al piano simbolico, grazie a cui emerge il registro propriamente umano. È a partire da questo momento che si produce in modo sempre più complicato l'incarnazione del simbolico nel vissuto immaginario. Trascurando la

dimensione intersoggettiva si cade nel registro della relazione d'oggetto, da cui non c'è modo di uscire, e che porterà a delle *impasses* sia teoriche che tecniche. Per il bambino esistono inizialmente il simbolico e il reale. Tutto quello che vediamo comporsi, arricchirsi, diversificarsi nel registro dell'immaginario parte da questi due poli. Nel bambino l'immaginario è presente ma è assolutamente inaccessibile: lo diventerà solo a partire dalle sue realizzazioni nell'adulto. La storia passata, vissuta dal soggetto, può essere colta attraverso il linguaggio infantile dell'adulto.

12.3. La perversione

Lacan ha messo l'accento sul sadismo, sulla scopofilia, lasciando da parte l'omosessualità, che suggerisce uno studio più sfumato dell'intersoggettività immaginaria, della sua instabilità, della sua incertezza, del suo carattere criptico.

Lo sguardo si situa al livello degli occhi, ma questi possono benissimo non comparire, essere mascherati. Nello sguardo dell'essere che tormenta, il sadico deve sostenere il suo desiderio attraverso una sfida continua. Se il tormentatore non è glorioso, se non è al di sopra della situazione, il suo desiderio cade nella vergogna, cosa che rimane vera anche nella relazione scopofilica.

La perversione per Lacan non è semplicemente aberrazione rispetto ai criteri sociali, non è soltanto anomalia contraria ai buoni costumi, benché questo sia già un registro notevole. La perversione non è soltanto la deroga alle finalità riproduttive dell'incontro sessuale. La perversione ha a che fare con la struttura. Si situa al limite del registro del riconoscimento: a volte si dice, di fronte a certe perversioni, che esse sono proprie di un desiderio che non osa dire il suo nome. Strutturalmente la perversione non può sostenersi se non su uno statuto precario: è sempre fragile, alla mercé di un rovesciamento, di una sovversione. Questa incertezza fondamentale della relazione perversa, che non riesce a fissarsi in nessuna azione soddisfacente, costituisce ad esempio, secondo Lacan, il dramma dell'omosessualità. Al tempo stesso tale struttura è anche quella che conferisce alla perversione il suo colore.

La perversione come esperienza permette di approfondire quella che si può chiamare la passione umana, cioè quel punto in cui l'uomo è aperto a quella divisione con se stesso che struttura la relazione speculare tra O ed O'. Infatti la perversione porta alla ribalta la beanza del desiderio umano, in quanto abitato da tutte le sfumature attraverso cui il desiderio umano è esposto al desiderio dell'altro. Lacan ricorda Proust e l'analisi dell'omosessualità che viene sviluppata nel caso di Albertine: poco importa che questo personaggio sia femminile, ciò che conta è che la struttura della relazione rimane squisitamente omosessuale. Si nota uno stile di desiderio marcato dall'esigenza di non potersi soddisfare se non in quella cattura inesauribile del desiderio dell'altro. Il soggetto si esaurisce nel perseguire il desiderio dell'altro, quindi è se stesso che persegue. Qui risiede il dramma della passione di gelosia, che è anch'essa una forma della relazione intersoggettiva immaginaria.

La relazione intersoggettiva che sottende il desiderio perverso si sostiene sull'annientamento del desiderio dell'altro o del desiderio del soggetto. Può essere colta soltanto al limite, in uno di quei capovolgimenti del cui senso ci si accorge solo in un lavoro analitico. In un caso come nell'altro la relazione perversa dissolve l'essere del soggetto. L'altro soggetto si riduce a non essere altro che un idolo offerto al desiderio dell'altro. Il desiderio perverso si fa supporto dell'ideale di un oggetto animato, ma non può contentarsi della realizzazione di questo ideale. Appena lo realizza perde il suo oggetto. Il suo appagamento è per sua stessa natura condannato a realizzarsi prima della stretta, o per l'estinzione del desiderio o per la scomparsa dell'oggetto.

Nel termine *sparizione*, sottolineato da Lacan, troviamo il riscontro dell'*afanisi*, concetto promosso da Jones quando cerca di cogliere, al di là del complesso di castrazione, ciò con cui viene in contatto nell'esperienza di certi traumi infantili. C'è una reciproca relazione di annientamento, una relazione mortale strutturata da questi due abissi: il desiderio si spegne o l'oggetto scompare. Ecco perché in parecchi punti di svolta si fa riferimento alla dialettica del padrone e dello schiavo. Hegel rende conto del legame interumano che risponde sia della società sia della specie, senza

trascurare nessun aspetto. Uno dei suoi aspetti essenziali non è la collaborazione tra gli uomini né il legame d'amore, ma la lotta e il lavoro.

Su questo aspetto Hegel si concentra per strutturare in un mito originale la relazione fondamentale, su un piano che egli stesso definisce come negativo, come marcato di negatività. La differenza tra la società animale e la società umana è che quest'ultima non può essere fondata su un legame oggettivabile: la dimensione intersoggettiva deve entrarci di diritto.

Nel caso del rapporto servo-padrone non si tratta dell'addomesticamento dell'uomo da parte dell'uomo. Ciò che fonda questo rapporto non è tanto il patto, che il vinto domandi grazia o implori pietà, quanto piuttosto il fatto che il padrone sia impegnato in questa lotta per questioni di puro prestigio e che abbia rischiato la sua vita. Questo rischio stabilisce la sua superiorità ed è in nome di questo, non della sua forza, che è riconosciuto come padrone dal servo.

Questa situazione comincia con una *impasse*, perché il suo riconoscimento da parte del servo non vale nulla per il padrone, dato che a riconoscerlo è solo un servo, cioè qualcuno che egli non riconosce come uomo. La struttura di questa dialettica hegeliana appare senza sbocco, e sono notevoli le affinità con le *impasses* della situazione immaginaria. Tuttavia questa situazione va sviluppandosi. Non dimentichiamo che il punto di partenza è mitico, immaginario, ma i suoi prolungamenti ci introducono al piano simbolico. A partire dalla situazione mitica si organizza un'azione, si stabilisce la relazione del godimento e del lavoro. Al servo si impone una legge: egli deve soddisfare il godimento e il desiderio dell'altro. Non basta che egli chieda grazia, occorre che vada al lavoro e, per farlo al meglio, deve seguire regole e orari: deve cioè entrare nel campo del simbolico.

Osservato attentamente, il campo del simbolico non è un semplice rapporto di successione al dominio immaginario, imperniato sulla relazione intersoggettiva mortale: il mito stesso è concepibile solo se già circondato dal registro simbolico. La situazione non può fondarsi su una sorta di panico biologico all'avvicinarsi della

morte. Questa non è mai sperimentata come tale, non è mai reale. Inoltre nel mito hegeliano la morte è strutturata solo come rischio, come posta in gioco. Ciò che dall'origine esiste tra il padrone e il servo è una regola di gioco: la relazione intersoggettiva che si sviluppa nell'immaginario è al contempo, in quanto struttura, un'azione umana, immediatamente implicata in una regola di gioco. In ogni analisi della relazione intersoggettiva, l'essenziale non è quello che c'è, ma proprio quello che non è lì.

12.4. Balint e il transfert delle emozioni

L'analisi di Lacan ha lo scopo di capovolgere la prospettiva psicologica, che riduce la relazione intersoggettiva ad una relazione oggettuale fondata sulla soddisfazione complementare e sulla soddisfazione naturale. Commenta a tale proposito un articolo fondamentale di Balint a proposito del transfert delle emozioni. Nel primo paragrafo si evocano i due fenomeni principali dell'analisi: la resistenza e il transfert. La prima viene ricondotta al fenomeno del linguaggio ed è identificata come tutto ciò che frena, che altera, che ribalta e interrompe il flusso delle parole. Il transfert è invece per Balint qualcosa che esiste all'interno del paziente. Il problema è di dimostrare come queste emozioni si incarnano, si disciplinano e si simbolizzano. I simboli di queste supposte emozioni non hanno evidentemente alcun rapporto con esse. Per Balint questo diventa un pretesto per non considerare il simbolo se non dal punto di vista dello spostamento, e non a caso. Ponendo come punto di partenza la cosiddetta emozione, fenomeno di insorgenza psicologica che in questo caso sarebbe reale, il simbolo in cui deve trovare espressione e realizzazione può essere soltanto spostato. Non c'è dubbio che il simbolo giochi una funzione in ogni spostamento: la questione è sapere se si definisce nel registro verticale a titolo di spostamento. Per Balint l'operazione del transfert consiste ad esempio nell'essere in collera e nel manifestarlo dando un pugno al tavolo. E tuttavia, come si sposta l'atto dal suo scopo, come l'emozione si sposta dal suo oggetto?

La struttura reale e la struttura simbolica entrano in una relazione ambigua che avviene in senso verticale. Ciascuno dei due universi corrisponde all'altro anche se, poiché per gli umani non esiste la nozione di universo, non c'è modo di introdurre la nozione di corrispondenza.

Secondo Balint il transfert è fondamentalmente un transfert di emozioni. L'emozione si trasferisce su un oggetto nominato. Se si riduce il transfert a questo, si cade in un circolo vizioso da cui non c'è modo di uscire. Se si resta sul piano dei due corpi non esiste alcuna simbolizzazione soddisfacente.

Balint ci racconta un episodio. Un uomo viene da lui perché si trova in una situazione di stallo: vorrebbe iniziare un'analisi ma non si decide. Ha già consultato diversi analisti prima di rivolgersi a Balint. Gli racconta una lunga storia molto complicata, nei più fini dettagli. Balint lo ascolta e alla fine non capisce. Non dice nulla al soggetto e lo fa tornare. Il soggetto ritorna gonfiando ancora di più la sua storia e Balint continua a non capire. Ciò che l'altro gli racconta può essere verosimile come tante altre storie, ma gli avvenimenti non sono legati, c'è qualcosa che non tiene. Confessa al soggetto la sua difficoltà a capire. Questi allora si rallegra dicendogli: "È la prima volta che incontro una persona sincera. Le cose che ho raccontato sono tutte inventate. I suoi numerosi colleghi si sono affrettati a dire che la mia era una struttura molto interessante. La mia consultazione con lei è stata fatta per testare se anche lei era, come tutti gli altri, un ciarlatano e un mentitore".

L'operazione dell'analizzato è tipica. Agli inizi dell'esperienza analitica infatti esiste solo la parola mendace. È la parola ad installare nella realtà la menzogna, ed è proprio perché introduce quello che non c'è che può introdurre anche quello che c'è: prima della parola nulla è, nulla non è. Tutto è già lì, indubbiamente, ma solo con la parola esistono cose che sono (che sono vere o false) e cose che non sono. È con la dimensione della parola che la verità si scava nel reale. Non esiste né vero né falso prima della parola.

Lacan disegna un triangolo ai cui vertici pone la menzogna, l'equivoco e l'ambiguità, tre esiti a cui per sua stessa natura la parola è votata. Simmetricamente si

scava nel reale il buco, la beanza dell'essere in quanto tale. La nozione di essere, dal momento in cui cerchiamo di coglierla, si dimostra altrettanto inafferrabile quanto la parola. La parola introduce il vuoto dell'essere nella flessibilità del reale: l'uno e l'altra si sostengono e si bilanciano, sono correlativi.

Balint porta un altro esempio, non meno significativo. Si tratta di una paziente che mostra il fenomeno abbastanza tipico di chi parla incessantemente per non dire nulla, ed effettivamente le sue sedute sono tutte su questa lunghezza d'onda. Dopo un'ennesima seduta dominata da questo parlare a vuoto, Balint mette l'accento su quello che la paziente non vuole dire, ossia che ha avuto da un medico suo amico la lettera di raccomandazione per un impiego, che la definiva come una persona per cui la parola data è impegnativa: è un momento cruciale dell'analisi. Balint arriva a far riconoscere alla paziente che per lei si tratta sempre di questo: non bisogna che la si consideri come una persona impegnata dalle sue parole. Se questo accadesse, infatti, lei si dovrebbe mettere al lavoro, entrare nel mondo del simbolico e della sua legge. Da sempre ha compreso che esiste una differenza tra il modo in cui vengono accolte le parole di un bambino e quello in cui vengono accolte le parole di un adulto. Per non impegnarsi, per non essere convocata nel mondo dell'adulto, per non essere ridotta in schiavitù, chiacchiera senza dir niente.

Anche il bambino ha una parola, e non è una parola vuota. Anzi è talmente piena di senso che a volte gli adulti ne restano meravigliati. Resta il fatto che è una parola che non lo impegna, e si fanno tutti gli sforzi per strappargli delle parole che lo impegnano, per inserire la sua parola in una dialettica. Nella situazione di transfert si tratta del valore della parola, non più in quanto crea un'ambiguità fondamentale, ma in quanto è funzione del simbolico, del patto che lega gli uni agli altri in un'azione. L'azione umana per eccellenza è fondata originalmente sull'esistenza del mondo simbolico, sulle sue leggi e sui suoi contratti, ed è proprio su questo registro che Balint, nella sua funzione di analista fa ruotare la situazione fra lui e il soggetto. A partire da questo momento Balint fa notare alla paziente molte cose, ad esempio il modo in cui essa si comporta sul posto di lavoro. Infatti, proprio nel momento in cui

si trova a riscuotere la fiducia generale si comporta in modo da far sì che venga messa alla porta.

Ecco su quale piano viene a giocare la relazione di transfert: gioca intorno alla relazione simbolica, sia che si tratti della sua esecuzione, sia che si tratti del suo mantenimento. Questo significa che la parola non si dispiega su un solo piano. Ha sempre i suoi secondi piani che arrivano fino al momento dell'ineffabile, dove non può più dirsi. Ma questo al di là non è quello che la psicologia cerca nel soggetto e trova nella sua mimica, nella sua esitazione, nei correlati emozionali della parola. Questa esperienza è costituita nell'analisi da regole assai paradossali, dato che si tratta di un dialogo particolare, il più possibile ridotto a monologo, che si sviluppa secondo una regola di gioco interamente nell'ordine simbolico.

Cosa emerge secondo Balint in questi esempi? Che la molla della situazione è costituita dall'uso che ciascuna delle due persone fa della parola, salvo che la parola in analisi non è assolutamente la stessa che può utilizzare il bambino prima di entrare nel mondo del lavoro. Parlare, nell'analisi, non è equivalente a sostenere un discorso espressamente insignificante. La situazione analitica non è solamente un'ectopia della situazione infantile, pur essendo certamente una situazione atipica. Balint cerca di renderne conto vedendo un tentativo di mantenere il registro dell'amore primario, ma d'altra parte rimanere limitati a questa prospettiva vorrebbe dire imbarcarsi in interventi fuorvianti col soggetto. Ad esempio, dire alla paziente di Balint che stava riproducendo una certa situazione della sua infanzia non aveva fatto cambiare la situazione, mentre qualcosa è cambiato solo nel momento in cui ella quella mattina si era trovata in possesso di una lettera che le permetteva di trovare un posto di lavoro.

Senza teorizzarlo, senza saperlo, Balint interveniva nel registro simbolico messo in gioco dalla garanzia data dal semplice fatto di rispondere in quel modo. L'intervento di Balint è stato efficace proprio perché situato su questo piano. La sua teoria è falsa e degradata, tuttavia leggendo il suo testo si trovano degli esempi molto luminosi.

Tra le citazioni di Balint Lacan ne ricorda una in particolare: un distico di Johannes Scheffler, un uomo che nel sedicesimo secolo aveva compiuto studi di medicina e che scrisse, sotto lo pseudonimo di *Angelus Silesius*, un certo numero di distici molto interessanti. I versi citati da Balint riguardano l'essere in quanto legato nella realizzazione del soggetto al contingente o all'accidentale: ciò per Balint riecheggia la sua concezione del termine ultimo di un'analisi.

Il progresso di un'analisi non riguarda un allargamento del campo dell'io, non è la riconquista da parte dell'io della sua frangia di incognito, ma è un vero capovolgimento, uno spostamento.

Ecco il distico di Angelo Silesius: "Contingenza ed essenza/Uomo, diventa essenziale: perché quando il mondo passa/la contingenza si perde e l'essenziale sussiste". Di questo, secondo il Lacan di questo periodo, si tratta al termine dell'analisi: di un crepuscolo, di un declino immaginario del mondo, addirittura di un'esperienza al limite della depersonalizzazione. È allora che il contingente cade e che l'essere viene a convertirsi.

XIII. LA FUNZIONE CREATRICE DELLA PAROLA

13.1. Sulla funzione della parola

Il capitolo XIX del *Seminario I* si apre con una relazione del dottor Granoff su due articoli del numero di aprile del 1954 della rivista *Psychoanalytic Review*. Un articolo è di Chapman Isham e si intitola *Emozioni, istinto e dolore-piacere*; un altro, di Bennitt, si intitola *Uno studio del sogno in profondità: suoi corollari e conseguenze*. Entrambi questi articoli sono, secondo Lacan, convergenti con quello che sta elaborando in questo seminario.

Il primo articolo pone l'accento sull'informazione dell'emozione, che sarebbe la realtà ultima con la quale abbiamo a che fare e l'oggetto della nostra esperienza. Questa concezione risponde al desiderio di cogliere da qualche parte un oggetto che somiglia, per quanto si può, agli oggetti di altri registri. Lacan ricorda che Alexander, analista della prima generazione, aveva scritto un articolo, intitolato *Logic of emotion*, in cui entra indubbiamente nel cuore della teoria analitica. Ciò che Lacan trova in comune tra il tentativo di Alexander e quello di Isham è quello di introdurre in quello che viene considerato il registro affettivo, una dialettica.

Il secondo articolo cerca di stabilire a quale realtà, a quale al di là, a quale fatto si riferisca la significazione. È un problema cruciale. Secondo Lacan ci impegneremo sempre in vie senza uscita se si ignora che la significazione non rinvia mai ad altro che a se stessa, cioè ad un'altra significazione. Ogni volta che nell'analisi del linguaggio dobbiamo cercare il significato di una parola, l'unico modo corretto è quello di fare l'inventario dei suoi usi. Che bisogno c'è di parlare di una realtà che sosterebbe gli usi metaforici? In fondo, ogni specie di uso è in un certo senso sempre metaforico. La metafora non deve essere distinta dal simbolo stesso e dal suo uso. Il sorgere del simbolo crea alla lettera un ordine di essere nuovo. Lacan ci invita a fare la prova per constatare che non si esce mai dal mondo del simbolo. Se l'emozione può essere spostata, inibita, invertita, se può essere impegnata in una dialettica è perché essa è presa dentro l'ordine simbolico, in rapporto a cui tutti gli altri ordini prendono il loro posto e si ordinano.

Lacan commenta l'episodio dei compagni di Ulisse, che vengono trasformati in porci a causa delle loro imprese incresciose. Ma qualcosa del legame con il mondo umano persiste, perché in mezzo al porcile, che è pur sempre una società, comunicano tra loro per mezzo di grugniti. Comunicano i loro differenti bisogni, la fame, la sete, la voluttà, lo spirito di gruppo. Ma forse, dice Lacan, i loro sono messaggi indirizzati al mondo umano. Da cosa riconoscere che un grugnito, proveniente da quella massa racchiusa nello spazio di un porcile, è una parola? Forse dal fatto che esprime un sentimento ambivalente? Questo termine potrebbe trarci in

inganno. Nell'ordine delle emozioni e dei sentimenti, cos'è l'ambivalenza? Ulisse era una guida fastidiosa per i suoi compagni, e quindi forse era un po' odiato. Ma una volta trasformati in porci essi hanno probabilmente dei motivi per rimpiangere la sua presenza. Intendiamo questo per ambivalenza? Questa dimensione di certo non è trascurabile, ma non è sufficiente a fare di un grugnito una parola perché, dice Lacan, l'ambivalenza emozionale del grugnito è una realtà essenzialmente incostituita. Il grugnito del porco diventa parola solo quando qualcuno si pone la questione di sapere quello che vuole far credere. Una parola è tale solo nell'esatta misura in cui qualcuno vi crede. E cosa vogliono far credere i compagni di Ulisse trasformati in porci? Forse proprio il fatto di avere ancora qualcosa di umano. Esprimere la nostalgia di Ulisse in questa occasione è anche il mezzo per essere riconosciuti, loro trasformati in porci, come compagni di Ulisse. È in questa dimensione che prima di tutto si situa una parola. La parola è essenzialmente il mezzo per essere riconosciuti. Quello che la parola dice può essere vero o non vero. È un miraggio, ed è questo miraggio ambivalente che ci garantisce di essere nel campo della parola. Senza questa dimensione una comunicazione è soltanto qualcosa che si trasmette quasi come un movimento meccanico.

13.2. Il concetto è il tempo

Lacan ci esorta a prendere in considerazione un articolo di Nunberg del 1951 sul transfert. Secondo questo autore il transfert è la proiezione nella realtà di qualcosa che non è lì. Il soggetto esige che il suo partner sia una forma, ad esempio un modello di suo padre.

Nunberg evoca il caso di un paziente che passava il tempo a criticare e ad insultare l'analista rimproverandolo di non essere mai abbastanza bravo. Si tratta di transfert? Per Nunberg si tratta piuttosto di attitudine al transfert. Finché il soggetto è imbavagliato nelle sue recriminazioni, lascia intendere semplicemente un'esigenza primitiva di una persona reale. Ed è proprio la discordanza presentata dal mondo

reale in rapporto a questo requisito il motivo della sua insoddisfazione. Siamo quindi ancora alle porte del transfert.

Il transfert esiste quando l'immagine che il soggetto esige si confonde per lui con la realtà in cui è situato. In qualche modo tutto il progresso dell'analisi consisterebbe nel mostrargli la distinzione di questi due piani, nel separare immaginario e reale. Il soggetto ha un comportamento cosiddetto illusorio, a proposito del quale gli si deve far notare quanto poco esso si adatti alla situazione.

L'esempio fornito da Nunberg come tipico dell'esperienza del transfert è particolarmente istruttivo. Si tratta di un paziente che portava molto materiale, ma nulla si mosse finché l'analista non si accorse che la situazione analitica si trovava a far rivivere nel paziente una situazione della sua infanzia, quando si abbandonava a confidenze pressoché complete, basate sulla fiducia totale che aveva verso la sua interlocutrice (sua madre), che tutte le sere veniva a sedersi ai piedi del suo letto. Il paziente si compiaceva di fargli un racconto esauriente, senza mai nascondergli nulla. La presenza della madre ogni sera era inoltre per lui fonte di un piacere particolare, che consisteva nell'indovinare sotto la camicia un po' del suo seno o del suo corpo. Erano questi i momenti in cui si abbandonava alle prime investigazioni sessuali sulla partner.

Come analizzare tutto questo? Le situazioni sono due: il paziente con sua madre e il paziente con l'analista. Nella prima situazione il soggetto trova una soddisfazione tramite uno scambio parlato. In questo caso il piano della relazione simbolica si trova sovvertito dal piano della relazione immaginaria. Abbiamo poi l'analisi: il soggetto si abbandona completamente, si sottomette con buona volontà all'analista. Bisogna allora concludere che è presente una soddisfazione simile alla soddisfazione primitiva? Per molti autori si tratta esattamente di questo, ma non è così per Lacan.

Perché dal momento in cui il rapporto tra le due situazioni è stato rivelato al soggetto segue una trasformazione completa della situazione analitica? Perché le

stesse parole diventeranno in quel momento efficaci e segneranno un vero progresso nell'esistenza del soggetto?

La parola si costituisce come tale nella struttura del mondo semantico, che è una struttura di linguaggio. Non c'è mai un solo senso, un solo uso. Ogni parola ha sempre un al di là, sostiene diverse funzioni, racchiude diversi sensi. Dietro a ciò che un discorso dice c'è quello che vuol dire. La parola ha una funzione creatrice e fa emergere la cosa stessa, che qui per Lacan è esattamente il concetto. Lacan ricorda ciò che dice Hegel: *il concetto è il tempo stesso della cosa, il concetto è sempre là dove la cosa non è*. Freud afferma che l'inconscio si situa fuori dal tempo: si pone fuori dal tempo come concetto, perché il tempo è di per sé il tempo puro della cosa, e come tale può riprodurre la cosa in una certa modulazione, in cui un qualsiasi elemento può esserne il supporto materiale. L'automatismo di ripetizione, dice Lacan, è proprio questo.

Perché l'analisi si trasforma nel preciso momento in cui la situazione transferale è analizzata? La parola attuale, come la parola antica, è immersa in una parentesi di tempo. Non c'è alcun sentimento, alcuna proiezione immaginaria.

Anche Löwenstein – secondo Lacan - finisce in un vicolo cieco, perché per lui nel transfert non c'è proiezione, ma spostamento. Da questa *impasse* non si esce se non si riconosce che l'elemento tempo è una dimensione costitutiva dell'ordine della parola.

Se effettivamente il concetto è il tempo, allora dobbiamo analizzare la parola per stadi. La parola ultima, che si rivela al termine di tutte le significazioni, è quella che rivela nella relazione il suo rapporto esistenziale davanti all'oggetto del suo desiderio. L'al di là a cui siamo rimandati è sempre una parola più profonda. Quanto al limite della parola, esso riguarda quello che la parola crea, la risonanza di ogni senso.

Freud dimostra come la parola, cioè la trasmissione del desiderio, possa farsi riconoscere attraverso una qualsiasi cosa, purché questa sia organizzata secondo un certo senso simbolico. In questo contesto, che cos'è per Freud il transfert? È il fenomeno costituito dal fatto che un certo desiderio rimosso dal soggetto non può

farsi riconoscere. Tra gli elementi della rimozione esiste qualcosa che partecipa dell'ineffabile. Esistono delle relazioni essenziali che nessun discorso può esprimere sufficientemente, se non tra le righe. Ma il desiderio inconscio trova modo di esprimersi ugualmente. Rispetto a ciò che avviene nel sogno, nell'analisi c'è una dimensione supplementare essenziale: l'Altro è lì. Si può tuttavia aggiungere che i sogni più significativi in un'analisi sono quelli riferiti all'analista. Solo sul piano simbolico può essere compresa la funzione del transfert: ciò di cui si tratta nel transfert è proprio la presa di possesso di un discorso apparente da parte di un discorso mascherato, il discorso dell'inconscio. Il discorso si impossessa di nuovi elementi, ovvero di tutto ciò che nell'ordine del preconscious è reso disponibile da un minore investimento. È da qui che noi possiamo ascoltare colui che parla: in fondo qui dobbiamo riferirci alla definizione del discorso dell'inconscio inteso come discorso dell'Altro, per comprendere come si raggiunga automaticamente l'intersoggettività in quella realizzazione piena della parola.

Il fenomeno fondamentale della rivelazione analitica è proprio la dimensione di discorso con un altro. Qui troviamo una manifestazione di quel principio fondamentale della semantica per cui ogni semantema rinvia all'insieme del sistema semantico. Così è anche per ciò che attiene propriamente al linguaggio, in quanto utilizzabile nella parola. Per questo non esiste univocità del simbolo: ogni semantema ha sempre più sensi.

13.3. Sulla significazione

Eccoci dunque alla portata di quella verità assolutamente cruciale della nostra esperienza secondo cui ogni significazione non fa che rinviare ad una nuova significazione. Non bisogna tuttavia credere che questo concetto sia perseguito senza ambiguità, e che per un Ferdinand de Saussure che l'ha visto chiaramente, le definizioni siano sempre state date in maniera soddisfacente.

Prendiamo ad esempio il significante. Il significante è il materiale udibile, però non è riducibile al suono. Tutto ciò che è nell'ordine della fonetica non per questo è incluso nella linguistica in quanto tale. Si tratta del fonema, cioè del suono in quanto si oppone a un altro suono, all'interno di un sistema di opposizioni.

Quando parliamo invece del significato si pensa subito alla cosa, mentre in realtà si dovrebbe pensare alla significazione. Ciononostante, ogni volta che parliamo, intendiamo per significato la cosa significabile. Vi è qui uno specchietto per le allodole: il linguaggio non è fatto per designare la cosa, ma questo inganno è strutturale al linguaggio stesso. In un certo senso è su di esso che si pone la verifica di ogni verità.

Partiamo dalla nozione secondo cui la significazione di un termine deve essere definita dall'insieme dei suoi usi possibili. Questo può estendersi anche a gruppi di termini, e in verità non esiste teoria della lingua se non si tiene conto degli usi dei gruppi, cioè delle locuzioni, che sono forme sintattiche. Ma esiste un limite, dato dal fatto che la frase non ha usi.

Ci sono quindi due aspetti nella significazione, a cui facciamo riferimento quando cerchiamo il modo di definire la differenza tra la parola e il linguaggio.

Interviene su questo punto padre Beirnaert dicendo che tutto quello che è stato enunciato sulla significazione è già stato illustrato nella *Disputatio de locutionis significatione*, che costituisce la prima parte del *De Magistro* di Sant'Agostino. L'espressione latina si traduce come *Del significato della parola*. Non si tratta né della parola piena né della parola vuota, ma dell'insieme delle parole.

Lacan domanda a padre Beirnaert come tradurrebbe *parola piena*. Questi risponde *sententia plena*, risposta che però non trova concorde Lacan, perché *sententia plena* sarebbe semplicemente *la frase completa*, ma non *la parola*. Sant'Agostino procede con la precisione e lo spirito analitico di un linguista moderno e usa diversi argomenti per dimostrare che ogni parola può essere usata come nome in una frase. L'uso di una frase tende a definire la qualifica di una parola come parte del discorso.

XIV. IL DE MAGISTRO DI S. AGOSTINO

14.1. Presentazione

Padre Beirnaert procede ad inquadrare il *De Magistro*, dialogo scritto nel 389 d.C. nel primo periodo del soggiorno africano, dopo il rientro dall'Italia. L'interlocutore è suo figlio Adeodato. Abitualmente gli studiosi dividono il trattato in tre parti: la prima è dedicata al linguaggio e ai segni da cui il linguaggio è costituito, cioè il settore della semiotica; una seconda parte è incentrata sui significati ai quali inducono i segni, cioè il settore della semantica propriamente detta; infine, dal significare si passa all'insegnare, che è il settore della didattica.

Fondamentalmente dunque, il senso dell'opera agostiniana è un'analisi del pensiero nella triplice accezione della tradizione classica, cioè di conoscenza superiore ed enunciazione del vero, di operazione che dà significato alle cose e di funzione di comunicazione tra soggetti, e infine di forza dialettica del vivere sociale e trasmissione della cultura.

Nella prima parte, da un breve esame della funzione del linguaggio umano si passa al concetto di *segno*, giacché il linguaggio umano è concepibile soltanto mediante il segno-parola. Si stabiliscono tre categorie di segni: segni che significano altra cosa, segni che significano se stessi, segni che si significano reciprocamente con altri. Si introduce poi il concetto di significato perché il segno è concepibile se porta alla conoscenza di altro.

Nella seconda si esamina la validità del rapporto tra segni e significati e si dichiara pressoché inesistente per tre aporie: primo, l'attenzione dell'uomo si potrebbe arrestare al segno, come hanno fatto ad esempio i sofisti; secondo, il segno non è di

per sé significativo, di per sé non dà la conoscenza del significato; terzo, la conoscenza del segno non necessariamente precede quella del significato.

Nella terza parte il segno si esamina in riferimento all'insegnamento propriamente detto. Premessi i concetti di interiorità e di Maestro Divino, si rivela la non validità del segno-parola nell'insegnamento attraverso tre aporie: non esiste oggetto insegnabile; la parola non è funzionale a stabilire la vera comunicazione tra discente e docente; non esiste l'apprendere, perché la conoscenza che acquista il discente non deriva dalla conoscenza che ha il docente.

14.2. Linguaggio e segni

Il dialogo si apre sull'analisi delle funzioni del linguaggio, a cui Agostino e Adeodato finiscono per riconoscere le funzioni di insegnare e rimemorare.

Agostino: Che cosa si intende ottenere, secondo te, quando si parla?

Adeodato: Per quanto ho ora in mente, o insegnare o apprendere.

Agostino: Mi è evidente il primo dei due casi, e siamo d'accordo. È chiaro che parlando si intende insegnare. Ma apprendere come?

Adeodato: E come, secondo te, se non dialogando?

Agostino: Ma anche allora, per quanto ne so io, si intende insegnare. Ti chiedo appunto se dialoghi per un motivo diverso da quello di insegnare il tuo pensiero all'altro dialogante.

Adeodato: È vero.

Agostino: È evidente dunque per te che con la parola si intende soltanto insegnare.

Adeodato: Non mi è del tutto evidente. Se infatti parlare non è altro che proferir parole, a mio avviso, anche quando si canta si compie quell'atto. Ma poiché spesso si

canta da soli, senza che sia presente qualcuno che apprenda, non penso che si intende insegnare qualcosa”⁵.

Agostino propone allora ad Adeodato un altro uso del linguaggio, quello del *rimemorare* che è, in fondo, ancora un insegnare rivolto oltre che agli altri a noi stessi, quando parliamo, allo scopo di richiamarci alla memoria e di fissare meglio certi argomenti. A questo punto, l’obiezione di Adeodato si incentra sulla preghiera.

“Adeodato: Lo riterrei, se non mi rendesse perplesso il fatto che per pregare si usa il linguaggio. Ora è assurdo pensare che per pregare si usa il linguaggio. Ora è assurdo pensare che noi insegniamo o facciamo rievocare qualcosa a Dio.

Agostino: Tu non sai, come devo supporre, che il motivo per cui ci è stato comandato di pregare nelle nostre camere chiuse, quasi per indicare l’intimità dell’anima, è perché Dio non vuole che mediante la nostra parola gli si insegni o gli si faccia rievocare qualcosa per accordarci ciò che desideriamo. Chi parla esprime esteriormente, mediante un suono articolato un senso della propria intenzione. Ma Dio deve essere cercato e pregato nel recesso dello spirito, che si chiama appunto l’uomo interiore. Egli ha voluto che questo sia il suo tempio. Non vi è bisogno nella preghiera del linguaggio, cioè di parole che suonano. Si eccettua il caso di dover esprimere il proprio pensiero, come fanno appunto i sacerdoti, non perché Dio ascolti, ma ascoltino gli uomini, e seguendo col pensiero suscitato dalle parole, si rivolgano a Dio”⁶.

Poco più oltre Agostino prosegue. “Avverti anche, come penso, che sebbene qualcuno possa negarlo, pur non proferendo suoni, si parla interiormente nel pensiero per il fatto che si pensano le parole. Anche in questo caso con il linguaggio non si fa altro che richiamare, nell’atto che la memoria, in cui le parole sono impresse, rievocandole, fa venire in mente gli oggetti stessi di cui le parole sono segni”⁷.

⁵ S. Agostino, *De Magistro*, introduzione, traduzione e note di D. Gentili, Città Nuova, Ancona 1999, I,1.

⁶ *Ib.*, I, 1-2.

⁷ *Ib.*

Da questo punto di partenza - commenta Lacan - siamo già al cuore di quello che occorre cogliere. Si tratta della differenza tra la comunicazione attraverso i segnali e lo scambio della parola interumana.

Il *De Magistro* prosegue con un attento e lungo esame delle nozioni di segno e di parola. Esso si apre con una discussione su un verso di Virgilio che Agostino sottopone ad Adeodato.

Agostino: Quante parole ci sono in questo verso: *Si nihil ex tanta Superis placet urbe relinqui?*

Adeodato: Otto.

Agostino: Sono dunque otto segni?

Adeodato: Sì.

Agostino: Capisci il verso, credo.

Adeodato: Abbastanza, mi pare.

Agostino: Dimmi cosa significano le singole parole.

Adeodato: Capisco cosa significa *si* (se), ma non scopro un altro termine con cui dirne il significato.

Agostino: Per lo meno puoi scoprire dove si trova il significato, qualunque sia, di questa parola?

Adeodato: *Si* significa dubbio, mi pare, e il dubbio è esclusivamente nel pensiero... *nihil* (niente) significa soltanto ciò che non è.

Agostino: Forse dici bene; ma mi trattiene dal consentire senza esitazione la tua precedente affermazione che non si dà segno se non significa qualche cosa. Ora, è assolutamente impossibile che ciò che non è sia qualche cosa.

Adeodato: Mi incalzi troppo. Tuttavia quando non si ha cosa significare, è proprio da ignoranti proferire parole. Tu ora stai parlando con me. Non credo che proferisci un suono senza utilità, ma con ogni parola che esce dalla tua bocca mi fornisci un

segno per farmi capire qualche cosa. Ma se capisci che la formulazione del pensiero necessariamente le implica e che esse, nel giungere all'udito ci richiamano qualche cosa, capiresti certamente anche ciò che intendo dire e non so spiegare.

Agostino: Che fare dunque? Forse con queste parole si intende significare, anziché l'oggetto che non esiste, una disposizione della mente quando non può rappresentarsi l'oggetto e si scopre, o per lo meno si pensa di scoprire, che esso non esiste?

Adeodato: È forse proprio questo che tentavo di dire. La terza è la preposizione *ex*. In cambio, penso, possiamo dire *de*.

Agostino: Non ti chiedo di dire in cambio di una voce nota un'altra ugualmente nota col medesimo significato, seppure è del medesimo significato. Io invece chiedo di sapere quale unico e medesimo concetto venga espresso con questi due segni.

Adeodato: Significano, secondo me, una determinata separazione di un oggetto, di cui si dice che proviene da un altro in cui era. Può quest'ultimo non più sussistere, come nel verso, poiché non sussistendo più la città, di essa potevano rimanere alcuni troiani. Può al contrario ancora rimanere, come diciamo che in Africa vengono commercianti da Roma.

Agostino: Posso anche concederti che le cose stiano così e non enumerare quanti casi si diano fuori di questa tua regola. Ma ti dovrebbe esser facile capire che hai spiegato parole con parole, ossia segni con segni, gli uni e gli altri assai noti. Io vorrei invece che tu mi indicassi, se ti è possibile, gli oggetti stessi di cui sono segni⁸.

Ci sono dunque delle parole che apparentemente non significano, come le parti non significative del discorso. Ci sono poi segni naturali che non sono parole, come l'indicare un oggetto fisicamente presente o il compiere un'azione richiesta. Quindi non ogni segno è parola. Agostino porta ad Adeodato l'esempio dell'azione di camminare.

Agostino: Supponi che io ti chieda che cos'è camminare e che tu ti levi ed esegua l'atto. Useresti forse per insegnarmelo parole o altri segni o piuttosto l'azione stessa?

⁸ *Ib.*, 2, 3-4.

Adeodato: Sì, lo ammetto, e mi vergogno di non aver afferrato un concetto tanto elementare.

Agostino: Ora dimmi; se io non conoscessi il significato della parola e chiedessi a te mentre cammini che cos'è camminare, come me lo insegneresti?

Adeodato: Compirei la medesima azione più celermente in maniera che, data la tua domanda, tu sia stimolato a riflettere dalla variazione; tuttavia si dovrebbe compiere soltanto l'azione che deve essere indicata.

Agostino: Ma non capisci che altro è camminare, altro è affrettarsi? Chi cammina non necessariamente va di fretta, e chi si affretta non necessariamente cammina. Si parla di fretta nello scrivere, nel leggere ed in molte altre azioni. Pertanto, se data la mia domanda tu eseguiassi più celermente l'azione che stavi compiendo, io dovrei pensare che camminare è lo stesso che affrettarsi. Questa è appunto la variazione che avevi aggiunto, ed io sarei stato tratto in errore⁹.

Se è dunque vero che non ogni segno è parola, tuttavia ogni parola è segno, perché anche le parti non significative del discorso, quantunque non costituiscano un segno naturale in quanto non significano un oggetto reale (nome) o un'azione reale (verbo), ci inducono alla conoscenza di un concetto o categoria, come tempo, luogo, provenienza. E poiché, etimologicamente parlando, nome deriva da conoscere, ogni parola è anche nome perché pure le parti non significative del discorso sono relative ad una conoscenza. E ogni parola o nome è anche vocabolo, con la differenza che parola è relativa al segno, nome alla conoscenza e vocabolo al linguaggio.

Si danno quindi segni che significano altro, come la parola significa l'oggetto, segni che significano se stessi, come il termine nome si significa anche come parte del discorso, e infine segni che si significano a vicenda, come nome significa parola e parola significa nome. Alla classificazione si devono aggiungere i segni della scrittura e i segni che variano da idioma a idioma.

⁹ *Ib.*, 3,6-4,7.

È facile cogliere l'aspetto aporetico del linguaggio nella sua funzione di significazione delle cose. La parola, che è segno convenzionale per la comunicazione fra i soggetti pensanti, si sostituisce al segno indicativo che è segno naturale, ma valido soltanto in presenza dell'oggetto indicato. Tuttavia la parola è meno efficace del segno indicativo per indurci alla conoscenza delle cose.

Sant'Agostino è immediatamente nell'elemento dell'intersoggettività perché mette l'accento sul *docere*, e sul *dicere* come impossibile a dire. Ogni conversazione è un tentativo di accordo delle due parole, e questo implica che in un primo tempo esista proprio il linguaggio. Nessuno scambio è possibile se non attraverso l'identificazione reciproca di due universi completi di linguaggio. La parola non è un gioco di segni, e non si situa al livello dell'informazione ma della verità.

4.3. Parola, errore e verità

La parola, sia quella insegnata che quella dell'allievo, si situa nel registro dell'errore, dell'equivoco, della menzogna. Arriviamo così alla terza parte del dialogo. Il punto centrale è stabilire se la parola può comunicare scienza, ed è proprio questo il punto in cui si presenta la figura del maestro interiore e si postula la fede come presupposto alla comunicazione di scienza.

In S. Agostino non esiste altro riconoscimento se non quello di Cristo. Spesso il soggetto non sa quello che dice. Intorno ai tre grandi poli dell'errore, dell'equivoco e della menzogna S. Agostino fa ruotare tutta la sua dialettica. Intorno a questa impotenza dei segni a insegnare non si fatica a riconoscere le tre grandi funzioni sintomatiche messe in luce dalla dottrina freudiana.

BIBLIOGRAFIA

- Fenichel O. (1934), *Trattato di psicoanalisi delle nevrosi e delle psicosi*, Astrolabio, Roma 1951.
- Kris E., *Gli scritti di psicoanalisi*, Boringhieri, Torino 1977.
- Freud A., *L'io e i meccanismi di difesa*, in *Opere*, 3 voll., Bollati Boringhieri, Torino 1978.
- Freud S. (1892-95), *Studi sull'Isteria*, in *Opere*, vol. I, Boringhieri, Torino 1989.
- Freud S. (1900), *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere*, vol. III, Boringhieri, Torino 1989.
- Freud S. (1901), *Psicopatologia della vita quotidiana*, in *Opere*, vol. IV, Boringhieri, Torino 1989.
- Freud S. (1901), *Frammento di un'analisi di isteria (Caso clinico di Dora)*, in *Opere*, vol. IV, Boringhieri, Torino 1989.
- Freud S. (1905), *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in *Opere*, vol. IV, Boringhieri, Torino 1989.
- Freud S. (1909), *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva (Caso clinico dell'Uomo dei topi)*, in *Opere*, Vol. VI, Boringhieri, Torino 1989.
- Freud S. (1910), *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (caso clinico del presidente Schreber)*, in *Opere*, vol. VI, Boringhieri, Torino 1989.
- Freud S. (1913-14), *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi*, in *Opere*, vol. VII, Boringhieri, Torino 1989.
- Freud S. (1914), *L'Uomo dei lupi*, in *Opere*, vol. VII, Boringhieri, Torino 1989.

- Freud S. (1914), *Introduzione al narcisismo*, in *Opere*, vol. VII, Boringhieri, Torino 1989.
- Freud S. (1914), *Ricordare, ripetere, rielaborare*, in *Opere*, vol. VII, Boringhieri, Torino 1989.
- Freud S. (1914), *Osservazioni sull'amore di traslazione*, in *Opere*, vol. VII, Boringhieri, Torino 1989.
- Freud S. (1915), *La rimozione*, in *Opere*, vol. VIII, Boringhieri, Torino 1989.
- Freud S. (1915-17), *Introduzione alla psicoanalisi*, in *Opere*, vol. VIII, Boringhieri, Torino 1989.
- Freud S. (1920), *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, vol. IX, Boringhieri, Torino 1989.
- Freud S. (1922), *L'Io e l'Es*, in *Opere*, vol. IX, Boringhieri, Torino 1989.
- Freud S. (1925), *La negazione*, in *Opere*, vol. X, Boringhieri, Torino 1989.
- Lacan J. (1953), *S.I.R.*, pubblicato in *Dei nomi del padre, seguito da Il trionfo della religione*, testi riuniti da Jacques-Alain Miller, ed. italiana a cura di Antonio di Ciaccia, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2005.
- Lacan J. (1953), *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in *Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino 1974.
- Lacan J. (1953-54), *Il Seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud*, Einaudi, Torino 1975.
- Leenhardt M. (1947), *Do Kamo: la personne et le mythe dans le monde melanesien*, Gallimard, Paris 1947.
- Massermann J. (1944), « Language, behavior and dynamic psichiatry », in *International Journal of Psychoanalysis*.
- Sartre J.-P., *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1980.