

# AMORE E GODIMENTO

*Carmelo Licitra Rosa*

*“Essere innamorato equivale  
ad esagerare indebitamente  
la differenza fra una donna e l'altra”.*

*B. Shaw*

## 1. *L'amore narcisistico*

Un giorno Picasso se ne andava a spasso con una graziosa cocorita accucciata sulla spalla, la quale non smetteva di mordicchiargli il bavero della giacca e il collo della camicia. Questo curioso aneddoto è evocato da Lacan nel capitolo I del *Seminario XX Ancora*: del resto, è risaputo che Lacan da giovane aveva frequentato un sodalizio di intellettuali e di artisti, che annoverava tra gli altri Dalì, Crevel e lo stesso Picasso, oltre che Breton, Eluard, Aragon e Sartre.

Come arrivare a concepire, a partire da questo aneddoto, che un pappagallo intento a beccuzzare il bavero della giacca e il colletto della camicia di qualcuno possa costituire un buon esempio – come pretende Lacan – per illustrare la condizione di uno che è innamorato? Quella cocorita infatti – dice Lacan senza perifrasi – *era visibilmente innamorata di Picasso*.

In realtà – avremmo detto noi se avessimo assistito a quella scena – la cocorita sarà stata tutt'al più catturata, attratta in qualche modo, ammaliata al massimo dall'abito sfoggiato da Picasso. Nella prospettiva analitica però siamo legittimati a esigere più rigore, così che l'espressione *essere catturata dall'abito* è senz'altro da convertire in un'altra più appropriata, ovvero: *era identificata a Picasso nel suo vestito*, ossia identificata all'immagine, o più precisamente all'abbigliamento esibito da Picasso in quella occasione.

Insomma nella cocorita che mordicchiava i vestiti di Picasso Lacan esorta a riconoscere il tentativo dell'animale di *assumere l'immagine da cui è affascinato*:

cosa del tutto concepibile, dato che è stato proprio a partire dall'osservazione del comportamento animale che Lacan ha potuto ricostruire il meccanismo dell'assunzione dell'immagine esterna, che modella - nel senso di *costituirla* - l'istanza stessa che la assume. In effetti, quella che abbiamo appena definito *assunzione dell'immagine* si rivela essere la matrice dell'*identificazione*, proprio perché tale immagine esterna introiettata ha il potere di identificare, e cioè di forgiare e di plasmare, di dare un'identità - di *identificare* quindi - l'istanza che la fa propria.

Tutto ciò non è una novità per coloro che hanno provato ad avventurarsi nell'insegnamento di Lacan. Il punto che desta il nostro interesse è che tale *assunzione-identificazione* è da Lacan istituita nel *Seminario XX* come modello fondamentale dell'*amore*. Dice Lacan: “La cocorita si identificava con Picasso vestito. La stessa cosa vale per tutto ciò che appartiene alla sfera dell'amore”<sup>1</sup>.

Indubbiamente si può rimanere un po' perplessi da questa tesi. La riflessione sull'amore è stata incessantemente condotta da Lacan lungo tutto il corso del suo insegnamento. Introdotti progressivamente alla dimensione simbolica dell'amore – a partire perlomeno dal *Seminario IV* con la complessa articolazione della dialettica del dono e del segno d'amore – e poi anche alla dimensione reale dell'amore – a partire dal *Seminario VII* con la penetrante analisi sull'amor cortese e sulla sconcertante bivalenza dell'*essere supremo* tra amore e malvagità – avevamo forse perso di vista questa primitiva connotazione dell'amore, quella immaginaria per l'appunto, sempre abbinata con l'aggressività, che convive con le altre due e che inoltre rimbalza indiscutibilmente da un capo all'altro del più celebre seminario lacaniano dedicato all'amore, il *Seminario VIII* sul *Transfert*, nella nozione ivi ricorrente dell'*amore come significazione*: significazione che sappiamo appartenere, dall'*Istanza della lettera* in poi, al registro dell'immaginario.

Ora dunque, nel capitolo I del *Seminario XX*, il primo incontro che facciamo con l'amore, è nella sua originaria valenza immaginaria: la cocorita che assume

---

<sup>1</sup> J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XX. Encore*, Seuil, Paris 1976, p. 14. [La traduzione in italiano del testo di Lacan è dell'autore].

l'immagine di Picasso addobbato in un certo modo, che quindi si identifica con lui vestito o, più brevemente, con quel vestito, beccuzzato in un angolo, per ciò stesso dimostrerebbe di amarlo.

C'è innanzitutto un'implicazione sottile da non farsi sfuggire in questo ellittico viraggio dall'identificazione all'amore. L'identificazione è il meccanismo strutturale sotteso al *far Uno*, dato che l'immagine esterna viene a prender posto all'interno dell'istanza che la accoglie, diventando *un tutt'uno* con questo posto interno che viene a occupare: *nell'identificazione l'alieno diventa intimo e l'intimo si aliena*. E dunque l'identificazione non può che essere il medesimo meccanismo sottostante alla dinamica dell'amore, anch'esso notoriamente caratterizzato da un'analogia tensione a *far Uno*, dall'analogia tensione all'unità indissolubile dei due innamorati: *un cuor solo e un'anima sola* - recita il popolare adagio.

Se è così, se l'amore è narcisistico, si impone a noi un'osservazione più prettamente teorica. Quella fra *amore narcisistico* e *amore anaclitico* (o amore *per appoggio*) è stata una celebre distinzione avanzata da Freud nel suo testo *Introduzione al narcisismo*. Nell'amore narcisistico l'io ama nell'altro ciò che è, ciò che è stato, ciò che vorrebbe essere oppure anche, più semplicemente, una parte di sé; nell'amore anaclitico l'io ama nell'altro la madre che lo ha nutrito, il padre che lo ha protetto o i loro sostituti. Basterà soffermarsi un poco a riflettere per rendersi conto facilmente che queste due forme freudiane dell'amore sono state puntualmente riprese, anche se debitamente riformulate, da Lacan nelle sue due modalità dell'amore immaginario e dell'amore simbolico, quest'ultimo essendo, con tutta la complessa dialettica che si dipana intorno allo scambio con l'Altro, il più diretto corrispondente dell'altro freudiano, partner dell'amore anaclitico.

Ma - tornando alla ripartizione freudiana nella sua impostazione originaria - come può essa sopravvivere alla luce di quanto sopra articolato sulla natura fondamentalmente narcisistica dell'amore? Se l'amore ha nell'identificazione la sua matrice fondante, allora esso non può che essere *tout court* narcisistico, nient'altro che narcisistico, così che il concetto stesso di amore oggettuale comincia ad apparire

quanto mai discutibile, vacillante, se non addirittura abusivo. Ma dopotutto non è poi così facile sbarazzarsi dell'amore oggettuale: a impedircelo infatti è proprio *l'oggetto*, con tutto il suo peso clinico e teorico, peso che non si può liquidare con un colpo di spugna. Insomma il nostro ragionamento deve prendere questa piega obbligata: anche se l'amore-identificazione ci costringe a ripensare la categoria di amore oggettuale, l'oggetto, l'oggetto supporto della categoria di amore oggettuale, esso non può essere fatto evaporare! In effetti – risponde Lacan a tale obiezione - l'oggetto non sparisce... semplicemente, potremmo dire, va a finire *sotto*. Sotto a che cosa? Ma sotto all'immagine, o se si vuole sotto al vestito! Già, perché sotto il vestito, sotto ogni vestito, c'è un manichino, o un attaccapanni se si vuole, essenziale perché il vestito tenga, perché non si afflosci, non ripieghi su se stesso. Il vestito, l'immagine si potrebbe dire in modo più pertinente, tiene, o meglio mantiene la sua forma, se è sorretto da un manichino, o *da quella sua variante vivente che è il corpo*, divenuto così una sorta di apparecchio semovente che porta il suddetto vestito a passeggio. Ci troviamo certamente dinanzi ad uno sconcertante rovesciamento, che ha tutto il sapore di un bizzarro montaggio surrealista: l'uomo civile, rivestito dei suoi dignitosissimi nonché all'occorrenza costosissimi panni, diventa... un vestito a passeggio che ricopre un corpo, ridotto alla stregua di un attaccapanni, fosse anche semovente. Surrealismo abbiamo detto: certamente, senza però trascurate di rammentare che in questa espressione risuona anche qualcosa della lezione cartesiana, essendo proprio Cartesio a confessare l'impressione di calcare la scena del mondo *mascherato: larvatus prodeo*, avanzo mascherato.

Prima di abbandonare questo stravagante automa, questo vestito che va a spasso per il mondo ricoprendo un corpo, non possiamo tralasciare un altro divertente spunto, che ci viene dai tipici giochi di parole di cui Lacan è maestro inarrivabile. Possiamo partire proprio dalla formula surrealista-cartesiana: gli uomini sono degli *abiti a passeggio*, che in francese si direbbe *degli abiti en promenade*. Ma se si scompone *en promenade* in *en pro-ménade*, la precedente espressione diventa *abiti al posto di una menade*, cioè di una furia. Gli abiti dunque ricoprirebbero una menade... il che vuol

dire che basterebbe deporre gli abiti – come si fa allorché si va a letto – per liberare questa menade scalpitante che per la maggior parte del tempo starebbe costretta, imprigionata, raffrenata sotto gli abiti. Ma - aggiunge Lacan gelando subito gli entusiasmi - non è che un'illusione, non è che un mito: non c'è nessuna furia pulsionale pronta a balzare fuori da sotto gli abiti.

Possiamo però continuare sul filo di questa analogia, immaginando che questo interno, questo *corpo-reggi-vestito*, persa ogni configurazione e divenuto sempre più amorfo, proprio perché non ha niente a che fare con l'immagine sovrastante, si riduca ad un puro nucleo reale... che con Lacan possiamo agevolmente identificare nell'oggetto *a*. Dunque il corpo, quel che è sotto il vestito, è riducibile in ultima battuta all'oggetto *a*. Proprio qui ritroviamo l'oggettuale, espunto dalla superficie, o dall'immagine di superficie, regno elettivo del narcisismo, sulla base dell'assunto lacaniano che non c'è altro amore al di fuori di quello narcisistico. In tal modo la dicotomia *narcisistico/oggettuale* dell'amore non è abolita, ma semplicemente rimodulata grazie a questo essenziale rimaneggiamento: l'amore narcisistico è situato sulla superficie e rende conto di ciò che si intende ordinariamente con amore, mentre l'amore oggettuale è invece ubicato all'interno e rende conto di qualcos'altro. Infatti in questo oggetto *a*, cui abbiamo ridotto il corpo, riconosciamo agevolmente il perno del desiderio, la *causa del desiderio*, come tutta una lunga elaborazione lacaniana ci ha insegnato a concepire. Allora, parallelamente alla bipartizione esterno-interno, vestito-corpo, immagine-oggetto *a*, si ripropone lo sdoppiamento classico amore-desiderio: amore, immagine, esterno, da una parte; desiderio, oggetto, interno, dall'altra.

Questo schema semplicistico esterno-interno, forse riduttivo e approssimativo, è però quanto mai propizio a suggerire una prima decisiva conclusione, in cui si condensa efficacemente un importante caposaldo dell'insegnamento lacaniano: l'amore è un rivestimento di qualcosa di più essenziale e, come tutti i rivestimenti, partecipa dell'ingannevole, del fittizio. Questo lato fittizio dell'amore è ciò che si

manifesta all'occorrenza come *impotenza*<sup>2</sup> dell'amore. È molto preciso: l'amore, benché reciproco – la reciprocità è un'antica connotazione lacaniana dell'amore giammai rinnegata – è sempre impotente. Perché mai? Ma perché esso, l'amore, in quanto fittizio, è l'ignoranza (da qui l'impotenza) di ciò che ricopre: ovvero il desiderio sottostante, quello che del tutto legittimamente ancoriamo all'oggetto, quale sua causa.

Solo che di questo desiderio non dobbiamo limitarci a cogliere la proprietà di sostenersi sull'*oggetto causa*, quale resto messo in rapporto col desiderio. Questo desiderio infatti, sostenuto certamente dall'*oggetto causa* secondo le due ben note modalità dell'impossibilità o dell'insoddisfazione, è però al contempo anche in relazione con l'*Uno*. Uno che, attingendo alle recenti risorse della logica matematica - si allude in particolare agli sviluppi fecondi della *teoria degli insiemi* – depurato dalle incrostazioni che vi si erano sedimentate dopo secoli di cogitazione filosofica, si svela veramente per quel che è: ossia, derivante dal significante; derivazione che tuttavia non avrebbe potuto essere dedotta senza il preventivo isolamento di una faglia in seno alla struttura stessa del significante, *faglia verso la quale punta e presso la quale viene come a ormeggiarsi il desiderio*.

*Possiamo allora provare a sintetizzare con una sorta di improvvisato sillogismo. L'Uno, in quanto fondato sul significante, è in rapporto con la faglia, e la faglia è in rapporto col desiderio; dunque il desiderio è in rapporto con l'Uno.* Lacan ricorda il contributo fondamentale di Frege per poter cogliere tutti questi nessi, per compiere cioè questa dissezione di correlazioni tra l'Uno e l'essere, la faglia essendo in definitiva un altro nome dell'essere. Per completezza aggiungeremo che è dietro all'essere-faglia bisognerà poi situare il godimento. Alla luce di tale articolazione, non è più un mistero affermare, su base schiettamente logico-strutturale, che *il desiderio è desiderio di far Uno*, secondo le rispettive modalità dell'insoddisfazione e dell'impossibilità.

---

<sup>2</sup> Cfr. *ib.*, p. 14.

Ebbene, se *il desiderio di essere Uno* costituisce il midollo dell'amore, allora l'amore con la sua esigenza fusionale, col suo aspetto di reciprocità, che condivide con gli altri cosiddetti sentimenti, si pone come misconoscimento di questo substrato. L'amore – ribadisce Lacan – in quanto passione è l'ignoranza del desiderio, perché esso vela – e la scelta del termine non è casuale, in quanto nel verbo *velare* convivono le due accezioni di *mascherare* e di *lasciar trasparire* – ciò che la scoperta dell'inconscio ha permesso di delineare in tutta la sua cospicua portata: ovvero che sempre *il desiderio è il desiderio dell'Altro*.

## 2. Il vero amore fra coraggio e riconoscimento

*Amore e sapere sono in stretto rapporto fra loro* – dice Lacan alla pagina 182 del *Seminario XX*. E si meraviglia che questa correlazione, che a suo parere costituisce uno dei capisaldi del discorso psicoanalitico, abbia stentato a imporsi in tutta la sua evidenza.

Ma il sapere – che è una forma di linguaggio - è anche ciò che struttura l'essere parlante, in ragione della nota *coabitazione* fra essere e linguaggio, concetto questo ben familiare ai lettori di Lacan. In questo modo il legame tra amore e sapere si allarga alquanto, così da includere anche l'essere: e ciò del tutto naturalmente visto che, secondo la più comune delle prospettive, lì dove fiorisce l'amore non può non essere parimenti convocato anche l'essere. Amore ed essere sono sempre stati congiunti per la cogitazione filosofica, e in fondo lo sono sempre stati anche per Lacan, che nel *Seminario I* faceva dell'*amore*, insieme all'*odio* e all'*ignoranza*, una *passione dell'essere*. La novità è che nel montaggio strutturale dell'amore, qui approntato da Lacan, l'essere si introduce solo in quanto strutturato dal sapere; sapere che in tal modo appare come il termine medio fra amore ed essere.

In sintesi, abbiamo quindi una triade di termini – amore, sapere, essere – articolati fra di loro. La tradizione ha sempre colto il collegamento tra amore ed essere. Lacan non inficia questo legame, solamente lo rende più complesso, avanzando che il vero

legame è quello che viene a istituirsi fra amore e sapere; poiché però il sapere ha rapporto con l'essere, ecco che parimenti un rapporto viene a stabilirsi anche fra amore ed essere grazie alla mediazione del sapere.

Senza questa premessa non si può cogliere la formula criptica, ellittica che figura nella stessa pagina: “Ogni amore si sostiene a partire da un certo rapporto fra due saperi inconsci”<sup>3</sup>.

Quel che di primo acchito possiamo intravedere in questo rapporto tra due saperi inconsci è una nuova versione della reciprocità dell'amore. Se l'amore è sempre reciproco – cosa che Lacan non ha mai smentito e non smentisce neppure in questo seminario – all'amore dell'uno per l'altro dovrà necessariamente corrispondere, far eco, l'amore dell'altro per l'uno.

Ma come conciliare questa prospettiva di reciprocità con l'assunto precedente, secondo cui l'amore si rivolge ad un sapere e, per suo tramite, all'essere? Se cioè l'amore investe l'essere per il tramite del sapere (il sapere infatti struttura l'essere in quanto l'essere e il sapere, che è una forma di linguaggio, *coabitano*), come spiegare che da questo essere investito dall'amore si diparta a sua volta una spinta d'amore che investa il primo essere da cui questo amore si sarebbe originato? Per Lacan la soluzione a questo quesito sta nell'anello intermedio tra amore ed essere, ovvero nel sapere, sdoppiabile in due saperi, uno per ciascuno dei due *parlesseri* che possono *far uno*. *In altre parole la chiave della reciprocità dell'amore risiede in un certo rapporto tra i due saperi, quale intercapedine tra amore ed essere; saperi che – non bisogna mai perderlo di vista – sono sempre e comunque dei saperi inconsci.*

Non possiamo certo dire che questa articolazione ci giunga del tutto nuova. Già Lacan aveva ricondotto la radice del *transfert*, ovvero in definitiva di un tipo speciale di amore, al *soggetto supposto sapere*; aveva cioè mostrato come l'amore germogliasse su un substrato di sapere.

---

<sup>3</sup> *ib.*, p. 182.



Qui, nel *Seminario XX*, Lacan, lungo questa stessa scia, approfondisce un aspetto, quello della *scelta d'amore* e dell'insondabilità che classicamente l'accompagna, spostando tale evento dal piano del desiderio, in cui era stato fino allora inquadrato, al piano del godimento.

Infatti per tutto il *Seminario XX* Lacan non fa altro che sottolineare come il soggetto dell'inconscio, quindi il soggetto rappresentato in quanto tale, secondo la formula canonica, da  $S^1$  per  $S^2$ , sia anche un *parlessere*: qui Jacques-Alain Miller si è a lungo adoperato nei suoi corsi per delineare la differenza e al tempo stesso la contiguità tra i due concetti di soggetto e di *parlessere*. Tale differenza è riducibile al fatto che nella nozione di *parlessere* ritroviamo certamente la nozione strutturalista di soggetto ma con in più incluso un certo *quantum* di godimento, di cui invece è privo il \$, in quanto rigorosamente entità vuota. Se noi quindi vogliamo individuare il *parlessere* nel \$, *dobbiamo necessariamente provare a concepire l'essere che risulterebbe affetto dal sapere inconscio che determina il soggetto*: non più la *mancanza-a-essere*, quella sottesa all'articolazione del sapere inconscio  $S^1$ -  $S^2$ , ma proprio *l'essere*, l'essere affetto da quel medesimo sapere inconscio da cui per altro verso è generata la *mancanza-a-essere* del soggetto. Non si tratta di un'alternativa, ma di una riconcettualizzazione, che produce inevitabili contraccolpi nella nozione antecedente; riconcettualizzazione giustificata dalla necessità di associare al soggetto un certo nucleo di godimento, ovvero di ripensare una nozione di soggetto non più disgiunta dal godimento.

In questo mutato contesto, *l'essere affetto dal sapere* non rimane anonimo: vi sono dei segni – *enigmatici* precisa Lacan – che hanno la proprietà di indicare specificamente la modalità di questa affezione. Ebbene, proprio il riconoscimento di siffatti segni (indicatori dunque delle specifiche modalità con cui l'essere è affetto dal sapere inconscio) è ciò che sottende la cosiddetta scelta d'amore. La scelta d'amore, la sua magia e in fondo la sua aleatorietà, è così in rapporto con il riconoscimento, non più del *significante* (il significante essendo ciò in cui si sostanzia il cosiddetto *divino dettaglio* che faceva scattare il colpo di fulmine, la fiammata improvvisa del

desiderio) ma del *segno*, del segno quale indicatore enigmatico di un certo godimento, cui è riducibile l'affezione dell'essere ad opera di un dato sapere inconscio.

Quindi, ecco ora finalmente ben delineato lo schema di fondo. L'amore raggiunge l'essere per il tramite del sapere, stante che il segno di cui si è testé parlato, appartiene squisitamente al registro del sapere. Salvo che, se l'amore è reciproco, allora questo vettore deve essere pensato in andata e ritorno: ovvero l'amore in andata va dall'essere A – passando per il segno di B – all'essere B; l'amore in ritorno va dall'essere B – passando per il segno di A – all'essere A. *Questa andata e ritorno del vettore – che tesse la reciprocità del sentimento d'amore – è ciò che configura appunto quello che Lacan definisce come un certo rapporto tra i due saperi inconsci.*

Sussiste dunque un rapporto tra due saperi inconsci, che appare tanto più misterioso e sfuggente quanto più si ribadisce che *il rapporto sessuale non esiste*, punto questo che ritorna con insistenza negli ultimi seminari di Lacan. Se leggiamo con attenzione, accanto a questo *leit-motiv*, noteremo però una sfumatura nuova: Lacan qui, anziché riportare l'impossibilità del rapporto sessuale ad uno scarto logico, come ha fatto nei *Seminari XVI e XVIII*, la riconduce piuttosto alla *inadeguatezza*<sup>4</sup>. Inadeguatezza di che cosa? Ma ovviamente del godimento dell'Altro, o meglio del corpo dell'Altro, che è il simbolo dell'Altro. Il genitivo qui è da intendersi nel senso non soggettivo ma oggettivo, sicché possiamo parafrasare come segue: *il rapporto sessuale non esiste perché il godere di B (dell'Altro) da parte di A, oppure anche il godere che A trae da B (dall'Altro) non è adeguato, idoneo a dar consistenza a questo presunto rapporto.* Questa inadeguatezza – inadeguatezza del godimento sessuale – si declina diversamente dalla parte maschile e dalla parte femminile. L'inadeguatezza maschile si palesa come *perversione*: il godimento che A ha di B è inadeguato perché B, ovvero l'Altro, è ridotto sempre all'oggetto *a*, cosicché A gode di B in quanto oggetto *a* del fantasma; mentre il godimento che B ha di A (quindi il godimento dal lato

---

<sup>4</sup> Cfr. *ib.*, p. 182.

femminile) è un godimento sempre inadeguato, ma diversamente inadeguato: non perverso, ma *folle, enigmatico*. Sorvoliamo per il momento su questa definizione che ci porterebbe dentro la complessa questione del godimento femminile.

Siamo giunti in tal modo in prossimità di uno snodo davvero cruciale. Da questa impossibilità del rapporto sessuale – che, lo ripeto, qui è fatta derivare da una inadeguatezza del godimento sessuale e non dalla non dimostrabilità secondo Godel dell'impossibilità a scrivere logicamente tale rapporto – scaturisce un reale. Ciò è congruente col principio che il reale è ciò che discende da un impossibile logico: il reale è sempre circoscritto, contornato dall'impossibile. *Dunque all'impossibile del rapporto sessuale, alla beanza del rapporto sessuale, fa riscontro un reale del non rapporto sessuale.*

Ebbene, è proprio questo reale connesso all'impossibilità del rapporto sessuale che è *messo alla prova dell'amore* – dice Lacan alla pagina 183. Precisamente l'amore – e qui Lacan non dissimula di scivolare un po' nella poesia – è *la prova di coraggio dell'amante dinanzi al destino fatale dell'assenza di rapporto sessuale*. Si profila dunque un amore completamente differente dal semplice miraggio narcisistico, quel miraggio narcisistico che ricopriva e velava il desiderio; *un nuovo amore* – espressione che Lacan mutua da Rimbaud – come ciò che alimenterebbe la capacità, il coraggio per l'appunto, del partner di far fronte al reale – che esiste - del rapporto sessuale – che non esiste.

Subito però Lacan riprende la cosa da un'altra angolatura. Non più quella del *coraggio* - il coraggio che l'amore infonde nel partner per far fronte al reale del non rapporto sessuale - ma quella del riconoscimento, un *riconoscimento speciale* che permette per un attimo al rapporto sessuale di cessare di non sciversi. Il *cessa di non sciversi* è la modalità logica della *contingenza*, laddove il *non cessa di sciversi*, cioè il *necessario*, è la modalità logica del sintomo e il *non cessa di non sciversi*, ovvero *l'impossibile*, è la modalità logica del non rapporto sessuale. Il *cessa di non sciversi*, ovvero il contingente, definisce dunque l'ambito dell'amore, dell'amore come incontro fortuito, casuale, imprevisto.

Ma cosa mai si incontra in quello che viene così elevato al rango di partner dell'amore? Per l'appunto dei segni: sintomi, affetti nel senso di affezione; in breve, il segno che designa questo partner – in quanto *parlessere* – come un esiliato, come uno che, per il fatto di abitare il linguaggio, è per sempre bandito dall'*eden mitico* del rapporto sessuale, e per ciò stesso come uno che ha a che fare con il reale correlativo a questa fondamentale impossibilità. Di questo esilio – per ciascuno assolutamente particolare – ogni *parlessere* porta la traccia indelebile: traccia, ovverossia segno, lo stesso che denota il reale correlato all'impossibilità del rapporto sessuale. Questo segno, che è un frammento di sapere, ma che è anche lettera (in quanto coalescenza di simbolo e di reale), e quindi sintomo del reale bruciante dischiuso per ciascuno dal non rapporto sessuale, è anche il segno di cui l'amante – a sua volta alle prese con un reale analogo – è alla febbrile ricerca per risolvere il suo imbarazzo. *In altre parole, il partner può offrire al parlessere, nella lettera del proprio sintomo, il segno occorrente per nominare il di lui reale, rivelandosi lettera del di lui sintomo.*

Questa ricerca può essere coronata da successo, può sfociare nell'incontro tanto atteso, l'incontro di questo segno fatale; ed è a quel punto, nella casualità dell'incontro tanto atteso, che il partner può esclamare: ecco finalmente ciò che aspettavo! È l'istante della folgorazione, del colpo di fulmine, della sorpresa. È l'istante si dice in cui sfavilla l'illusione momentanea e fuggevole che il non rapporto sessuale possa cessare di non scriversi e giungere finalmente ad esistere. Istante dove, acuendo ancora un po' il nostro discernimento, potremo veder *convergere come per incanto contingenza e necessità*: e cioè, da un lato la casualità dell'incontro, la sua imprevedibilità, dall'altro la sua fatalità, il realizzarsi di un destino, come di ciò che era scritto, fissato, stabilito da sempre. Per caso capita d'incontrare, fortuitamente ci si imbatte, proprio in ciò di cui si era alla ricerca. La fortuna ha permesso a *lui* di trovare, di riconoscere appunto, incarnata in *lei* (ma vale anche l'inverso) proprio il segno giusto, proprio quello che gli necessitava per denotare il proprio specifico non rapporto.

Occorre rimarcare bene queste due implicazioni della contingenza dell'incontro, ovvero il coraggio e il riconoscimento.

*Anzitutto il riconoscimento.* Il partner A che si innamora del partner B essenzialmente *ricosce* in B il segno, dunque il sapere, dunque il sintomo, dunque la lettera, che designa la modalità di B di rapportarsi con il *non c'è rapporto sessuale*. Ora, questo riconoscimento del segno nel partner B è per A così calamitante perché tale segno è la stessa lettera - ancorché debitamente portata alla luce, fatta affiorare - che designa il suo proprio reale. In questo senso il riconoscimento è trovare quello che ci vuole, quello che gli mancava per addivenire ad una soluzione.

*La seconda implicazione è il coraggio.* L'amore che scaturisce dall'incontro fortuito fra A e B include, a queste condizioni, il coraggio necessario a sopportare il sintomo, a rapportarsi fino in fondo con quel reale che si impone come contraltare necessario del *non c'è rapporto sessuale*.

Dunque c'è sempre un sapere a mediare il rapporto da essere a essere, il che implica che questo rapporto sia sempre un po' sfasato. Non può che esser così, poiché il rapporto da essere a essere non è quell'armonia che, Aristotele prima e il Cristianesimo poi, hanno celebrato, il primo come *armonia*, il secondo come *somma beatitudine*. Una certa *défaillance* è dunque intrinseca all'amore, la *défaillance* dell'incontro essere-essere mediata dall'interposizione del sapere.

Che succedrebbe infatti se l'essere entrasse in rapporto diretto con l'altro essere? Quello sarebbe - potremmo dire - il momento dell'amore supremo o, per meglio dire, dell'odio.

\*\*\*

### 3. *Può il godimento essere segno dell'amore?*

Ma che altro vuol dire che l'amore è reciproco, alla stregua di ogni altro sentimento, se non che l'amore vive dell'attesa di un segno d'amore? L'amore domanda amore, e poiché l'amore si riconosce da un segno, ecco che l'amore domanda... un segno

d'amore: quindi l'amore, proprio in quanto può rispondere a un altro amore che sollecita, fa segno. Lacan ha ampiamente sviluppato tutta questa dialettica in quella che costituisce la fase classica del suo insegnamento, compresa fra il *Seminario IV* e il *Seminario V*. Qui siamo un po' sullo stesso binario, ma con un'aggiunta decisiva. Riporto integralmente il passaggio di Lacan, cui farò seguire un breve commento: “*Il godimento dell'Altro, del corpo dell'Altro che lo simbolizza, non è il segno dell'amore*”<sup>5</sup>. È una sorta di aforisma che eguaglia nella sua icasticità i grandi adagi in cui si è venuta a depositare la saggezza antica. Solamente – bisogna ammetterlo – non è immediatamente comprensibile. Se però teniamo ben presente quello che è stato detto finora, possiamo provare a compitarne qualcosa.

Se l'amore attende in risposta un segno d'amore da parte di colui cui si rivolge (e ciò in quanto amore, come ogni sentimento, è sempre reciproco, vuole cioè essere ricambiato), se l'amore di A verso B attende da B un segno che esprima l'amore di B per A, forse che un tale segno d'amore potrebbe essere individuato nel fatto che B si metta a godere di A, o più precisamente del corpo di A, in quanto simbolo di A? È ovviamente una domanda retorica, giacché Lacan lo ha già escluso in modo categorico; salvo rimarcare la divergenza, così indirettamente istituita tra amore e godimento, che solo per puro pregiudizio possono essere concepiti come congiunti o naturalmente intricati. *Il godimento dunque non è il segno dell'amore*, oppure anche non è una risposta confacente, adeguata all'amore, alla domanda d'amore.

E in effetti non potrebbe esserlo in nessun modo, in quanto l'amore riconosce tutt'altra origine che il godimento. L'amore origina da un punto, da una faglia che genera incessantemente, inarrestabilmente, la domanda d'amore: la genera *ancora...* donde proviene il titolo del *Seminario XX*, e dove sentiamo risuonare l'*ancora* fremente e inesausto degli amanti nelle ardenti effusioni dell'amplesso: *facciamolo ancora... dimmelo ancora...*

---

<sup>5</sup> *Ib.*, p. 11.

Questa faglia, che genera l'amore, in realtà genera - per riallacciarci a quanto prima articolato - il complesso amore-desiderio, con l'amore che ricopre il desiderio. Ma allora, donde si origina il godimento, questa risposta all'amore inadeguata, o meglio "non necessaria né sufficiente"<sup>6</sup>? È un'interrogazione che per il momento lasciamo in sospeso, salvo denunciare subito l'improprietà di tale formula, in quanto essa dà per scontato che questo godimento dell'Altro sia dato, che cioè sia possibile godere dell'Altro, o meglio godere del corpo dell'Altro in quanto simbolo dell'Altro. Ora, per l'appunto è proprio qui che vediamo proiettarsi qualche ombra, qualche riserva, per poco che ci si affranchi da logori luoghi comuni.

Indubbiamente l'essere è sessuato. Da cosa lo si deduce? Ma ovviamente dai cosiddetti *caratteri sessuali secondari*, che sono la manifestazione esteriore, fenotipica, cioè rilevabile sull'immagine del corpo, di che cosa in definitiva? Del fatto che l'organismo, il soma, ospita il germe. La distinzione tra *soma* e *germe* risale agli studi del biologo Auguste Weissman<sup>7</sup> e costituì un'acquisizione importante della biologia di fine '800, a cui Freud attinse per le sue speculazioni metapsicologiche. Lacan la riformula, perché essa gli permette di mostrare come all'interno del corpo, del corpo vivente, sia allocato un principio, la sostanza sessuale, che insinua in esso la morte. È indubbiamente un paradosso: il germe che a giudizio unanime sembrerebbe essere il principio della vita, è in realtà l'avamposto della morte. Perché? In effetti, a ben pensarci, di un organismo vivente sessuato, ciò che sopravvive è solo il germe. È solo di un organismo che si replica per partenogenesi o per scissione (come il batterio) che si può dire che esso sopravvive all'infinito, perché la cellula figlia è una partizione, un prolungamento virtualmente indefinito del soma della cellula madre. Invece gli organismi sessuati sono destinati alla morte, perché il soma perisce e solo il germe sopravvive trasmettendosi nella generazione. *Possiamo dire dunque che il germe condanna a morte il soma dal momento stesso in cui il*

6 *ib.*, p. 12.

7 Cfr. S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, vol IX, Boringhieri, Torino 1989.

*soma lo ospita*. Il soma perirà, mentre nell'organismo vivente figlio il germe immortale trasmesso genererà un soma nuovo.

Il germe dunque apporta la morte e con la morte la ripetizione, poiché la cascata delle generazioni è virtualmente infinita. Ecco così abbinati *morte e ripetizione*. Ce n'è abbastanza per assimilare questo germe al fattore letale per eccellenza della vita, ossia al significante che, alla stregua del germe nel soma, viene incorporato e, in quanto *en-corps*, è all'origine della ripetizione, cioè dell'*encore*.

Ora, i caratteri sessuali secondari altro non sono che le tracce reperibili sul soma del germe in esso ospitato. Può allora questa commistione fra soma e germe, che fa di questo essere un essere sessuato, essere posta all'origine del godimento sessuale, ovvero di quel godimento che noi potremmo supporre al corpo H (o A), per il fatto che esso si mette a godere del corpo F (o B)? Si tratta di una domanda cruciale. Ma d'altra parte, esiste veramente questo godimento sessuale che si presume investire il corpo A quando esso si accingerebbe a godere del corpo B? Esisterebbe certo, se esistesse la possibilità per questo corpo A, o H (maschio), di godere del corpo B, o F (femmina), simbolo dell'Altro. E come altro chiamare questa possibilità, che cioè H goda di F, se non un rapporto tra H e F che, stante l'orizzonte specifico in cui siamo, non potrebbe che essere definito *un rapporto sessuale*? Ma per l'appunto un tale rapporto, una tale connessione che congiungerebbe due corpi in un'articolazione unitaria, in breve un tale rapporto capace di *far Uno*, non è dato. A questa dimostrazione sono consacrati i seminari immediatamente antecedenti di Lacan: nel *Seminario XX* questa acquisizione è data per assodata. Ne deriva pertanto che, in assenza di un rapporto tra H e F, vale a dire della possibilità che H goda di F, ovvero del corpo di F in quanto simbolo di F, o dell'Altro, non si può ammettere che esista il godimento sessuale, se per godimento sessuale è da intendersi il godimento che H ha di F.

Dunque H, essere sessuato, non può esperire *il godimento sessuale* propriamente detto; ciò che gli è dischiuso è esclusivamente *il godimento del corpo*, appannaggio di ogni essere in quanto tale, in quanto cioè fondamentalmente asessuato. *L'essere*



*sessuato – ironia della sorte – può attingere solo al godimento del corpo sensu stricto, che come tale è un godimento asessuato. Ciò in conseguenza del fatto che l'Uno del rapporto sessuale – da non confondersi con l'Uno del desiderio e dell'amore su cui ci siamo sopra diffusi – si scrive nell'essere parlante.* Fermiamoci ancora un momento a cogliere le conseguenze di questa conclusione.

Quando H incontra F, quando H si intrattiene con F nell'estasi dell'amplesso – giacché questo indubbiamente accade – in mancanza di un rapporto pienamente articolabile H-F, non si può in nessun modo affermare che H goda di F durante quella stretta, durante quella più o meno maldestra congiunzione di corpi. In realtà ciò che avviene è un ... mero godimento dell'essere H, cioè un godimento del corpo H, del tutto dissociato, disgiunto dall'Altro, che abbiamo indicato con la sigla F. Continueremo a mantenere la direzione H-F nel seguito di questa esposizione per pura semplicità, ma è ovvio che quel che si enuncia in tal verso è perfettamente ribaltabile nel verso opposto F-H, seppure con delle variazioni che avremo modo di puntualizzare.

#### 4. *Il godimento fallico*

Riprendiamo ora il filo del nostro discorso. L'unico indicatore per H di questo avvenimento, che l'ha portato in stretto contatto con F, è e rimane il godimento del corpo di H. Il godimento del corpo, con tutta la portata autistica e il ripiegamento su se stesso che esso comporta, è l'unico mediatore, indiretto, improprio quanto si voglia, di questo incontro con l'Altro. Qui è da sottolineare lo stridente paradosso di un godimento autistico, insuperabilmente autistico, ineluttabilmente autistico, che si rivela essere, nell'orizzonte del discorso analitico, l'unico evento di godimento suscettibile di prodursi nell'incontro fra due esseri, o fra due corpi.

E tuttavia occorre fare una precisazione decisiva. Non è di un godimento qualunque del corpo che si tratta, ma di quello che la psicoanalisi ha battezzato *godimento fallico*. I seminari precedenti – ricordo per esempio il *Seminario XVII* – sono il

laboratorio in cui viene progressivamente forgiato e limato questo concetto nei termini di un godimento *fuori corpo*. Più esattamente nel *Seminario XVII* il fallo è addirittura il significante dell'esclusione del godimento, poiché come significante assicura un piacere – la felicità del fallo per l'appunto – che, come tale, marca tutta la sua distanza dal godimento.

Noi qui ci limiteremo semplicemente a sottolineare la specificità, la particolarità che il godimento fallico rappresenta nell'ambito di tutte le gradazioni immaginabili, di tutte le tipologie possibili del godimento del corpo. Esso merita a ragion veduta la qualificazione di godimento *fuori corpo* per la sua ubicazione marginale, periferica, che lo istituisce come godimento separato. Molte sono le implicazioni di questo concetto, ma un ricorso all'intuizione – che non è sempre da disdegnare – può aiutare a vedere in questo *fuori corpo*, il punto massimo di arresto di un vettore che non può, malgrado ogni sforzo, giammai svincolarsi dal suo campo di appartenenza, che non può giammai decollare da questo campo nella sua corsa impossibile verso un campo altro, eterogeneo ancorché limitrofo.

Una volta situato il godimento fallico, come una forma tipica, speciale, di godimento del corpo, e come tale partecipe della proprietà fondamentale autistica di questo godimento del corpo, diventa più facile decifrare alcune espressioni suggestive di Lacan, fra le quali selezioniamo: “Il fallo è l'obiezione di coscienza sollevata da uno dei due esseri sessuati al servizio da rendere all'Altro”<sup>8</sup>. Il fallo sarebbe dunque un ostacolo al rapporto sessuale. Troveremo poi altre espressioni che potrebbero di primo acchito sembrar contraddire l'enunciato appena articolato, come ad esempio: “Il godimento, in quanto sessuato, è fallico”<sup>9</sup>. Ma per l'appunto, avevamo appena accennato al fatto che il godimento sessuale non è alla portata dell'essere parlante e che quindi il solo godimento a lui accessibile è quello fallico. Ebbene, possiamo riformulare ancora una volta questo medesimo concetto, affermando che tutto ciò che

---

<sup>8</sup> *Ib.*, p. 15.

<sup>9</sup> *Ib.*, p. 17.

di sessuale si può dare si riduce al godimento fallico. Infatti Lacan subito dopo aggiunge che esso “non ci mette in relazione con l’Altro in quanto tale”<sup>10</sup>. Indubbiamente la lettura di Lacan, esige questo esercizio faticoso di oltrepassare la mera significazione degli enunciati, per ritrovare il senso del discorso di fondo in cui questi vanno ad allinearsi.

Prima però di accomiatarci dal godimento fallico, è doveroso prevenire un possibile fraintendimento, ovvero quello di associare il godimento fallico alla posizione maschile. Al contrario, se è vero che tutto il ragionamento sinora svolto può essere perfettamente reversibile – pur con qualche notazione cruciale che avremo cura di precisare – allora il godimento fallico, lungi dall’essere prerogativa della posizione virile, può rinvenirsi a giusto titolo anche nella posizione femminile, sempre con questa caratteristica costante di rappresentare piuttosto l’ostacolo o l’impedimento al godimento dell’Altro.

### 5. *L’altra soddisfazione*

All’inizio del capitolo V del *Seminario XX* Lacan disegna un’opposizione, quella tra i bisogni da una parte e ciò che egli chiama *l’altra soddisfazione* dall’altra. Lacan precisa che quest’altra soddisfazione è da mettere in rapporto con l’inconscio poiché si sostiene interamente sul linguaggio.

Rimane invece un po’ indeterminato il concetto di bisogno, che però non è difficile ricondurre ad una sorta di situazione mitica, quasi edenica: il soddisfacimento integrale del vivente umano. Questa soddisfazione dei bisogni è nell’uomo interdetta per sempre, motivo per cui egli è dirottato fatalmente – mercé il linguaggio e l’inconscio – verso un’altra soddisfazione.

---

<sup>10</sup> *Ib.*, p. 17.

Questa *altra soddisfazione*, identificabile nel piacere al livello dell'inconscio, ci conduce d'obbligo alla comparazione tra Freud e Aristotele. Entrambi infatti hanno elaborato teorie del piacere, l'uno nell'*Etica a Nicomaco*, l'altro in diverse sue opere, di cui paradigmatica è forse *Precisazione sui due principi dell'accadere psichico*. Qual è la differenza fra i due, peraltro già abbozzata per esempio nel *Seminario VII* \*\*\*.

La realtà è affrontata con gli apparati del godimento. Questi apparati sono dell'ordine del linguaggio. Il godimento però non è antecedente alla realtà. In questo è essenziale riferirsi al corso di Jacques-Alain Miller \*\*\*. Il godimento è in sé stesso in difetto \*\* rispetto a una presunta pienezza antecedente perduta \*\*\*. Questa pienezza è quella del rapporto sessuale quale si converrebbe, rispetto a cui il godimento ordinariamente accessibile è al contrario quello che non si addice: in tale senso questo godimento – fallico - è sempre in difetto.

Si ripete a iosa il rapporto perché esso fallisce \*\*\* e il fallimento è l'oggetto \*\*\*.

*Il godimento fallico è il contingente*. Ciò spicca in rapporto al necessario e all'impossibile \*\*\*.

Se di godimento ce ne fosse un altro, diverso dal godimento fallico, occorrerebbe che non fosse quello lì. Qui Lacan gioca sull'equivoco tra bisogno, mancare, colpevolezza consentita dalla lingua francese.

Non è vero che ci possa essere un altro godimento diverso dal godimento fallico, ma qualora ci fosse bisognerebbe che non fosse quello lì, che non fosse quello fallico. L'implicazione regge perché, anche se la premessa è falsa, la conseguenza può essere vera. La premessa infatti “se ce ne fosse un altro”, è una premessa falsa perché non c'è un altro godimento, ma ciò non toglie che la conseguenza “non ci vorrebbe che fosse quello lì” rimanga vera.

Ora, questo godimento lo si rimuove perché il fatto di essere detto non gli si addice, ossia non si addice al rapporto sessuale in quanto rapporto che deve essere articolato

nel dire. Si tratta dunque della nuova versione che Lacan dà della *Urverdrängung*, cioè della *rimozione primordiale*. La rimozione primordiale è la rimozione del godimento fallico. Il godimento che non si addice al dire allora farebbe meglio a tacere, ma ciò renderebbe l'assenza stessa del rapporto sessuale ancora più cocente, ancora più bruciante. Allora non tace ma, proprio a causa della rimozione, *parla d'altro*. Dunque c'è una correlazione tra questo godimento che non si addice e che è rimosso – e *in primis* del godimento fallico che ne è il prototipo – e quella che abbiamo chiamato *l'altra soddisfazione*, in cui riconosciamo il piacere legato all'inconscio e al linguaggio.

#### 6. *Logica della posizione femminile*

Non siamo ancora arrivati alla fine del nostro viaggio. Troppo comodo sarebbe sedersi su questo nichilismo, o disfattismo che dir si voglia. La psicoanalisi non è affatto un nichilismo, anche se è stata una dei più potenti fattori di quella *desacralizzazione del mondo* denunciata con vigore da Max Weber. Sto evocando il noto tema del *disincanto del mondo*, che Weber ascriveva all'attecchimento del discorso della scienza.

Dunque la principale imputata di questa desacralizzazione/dissacrazione (in effetti abbiamo un po' dissacrato l'amore) è la Scienza moderna; e la psicoanalisi si iscrive in questo solco, non fosse altro perché partecipa a pieno titolo dell'epistemologia della scienza. Ma la psicoanalisi non si limita, o perlomeno non si accontenta, di scuotere, di far vacillare i sembianti, poiché, a differenza della scienza o delle filosofie che si ispirano alla scienza, essa sa che dietro i sembianti non c'è il nulla, ma un resto. Se anche dietro i sembianti ci fosse solo il nulla, la scienza dovrebbe usare un po' più di prudenza e di tatto, la stessa in ogni caso che consigliava Cartesio nel momento in cui inaugurava questo nuovo corso del discorso, che appunto noi sulla scia di epistemologi come Koyré denominiamo *discorso della scienza*. Ma dietro c'è qualcosa, c'è il godimento per l'appunto, e ciò cambia di molto le cose,

fondamentalmente perché, senza troppo addentrarci nell'argomento, questo resto, necessitando un irrinunciabile ancoraggio, prima o poi condurrà alla restaurazione del vecchio semblante o all'instaurazione di uno nuovo al posto di quello appena divelto, senza garanzia alcuna che questo sia in sé migliore del vecchio. Ma chiudiamo qui questa divagazione.

Nel caso specifico dell'inesistenza del rapporto sessuale, il discorso psicoanalitico non è nichilista perché, senza affatto rinnegare questo assunto capitale dell'*impasse* che contrassegna il godimento sessuale, non esclude tuttavia che il godimento dell'Altro possa essere raggiunto... e in che modo? Date le premesse, che sono rigorosamente logico-matematiche, evidentemente solo all'infinito, nel senso in cui questo termine è inteso nelle matematiche, ovvero un senso limitrofo ad *asintotico*. La clinica esibisce incessantemente questo infinito, che sul versante fenomenologico assume piuttosto l'aspetto di un baratro infernale. Esso ha anche un nome. Si chiama *Super-io* e non smette mai di ingiungere: *Godi! ... sempre, sempre, ancora, ancora*. Questo Super-io è il correlato della castrazione, che è – dice Lacan – il segno dello iato che si schiude tra il corpo H e il corpo F; il segno dunque che il godimento di F, del corpo dell'Altro, procede solo nell'infinito, territorio dove si può incontrare qualcosa dell'*estraneo*. *Infinito ed estraneo*. Ecco quindi disegnarsi ai nostri occhi una triade: Super-io, castrazione, infinito-estraneo.

Una parola su questo aggettivo *estraneo*, sul quale Lacan si attarda in uno dei suoi tipici giochi di parole. *Etrange, estraneo* in francese, si presta alla scomposizione *être ânge, essere angelo*. E così, se prima la cocorita era l'emblema dell'amore narcisistico, ora è l'angelo, con quel sorriso stucchevole con cui troneggia in tutti gli angoli delle chiese, l'emblema di quest'altra dimensione, il godimento per l'appunto, implicata nella relazione tra i sessi. La cocorita da una parte, l'angelo dall'altra.

L'infinito. Non bisogna credere che questo infinito evochi qui risonanze romantiche. Se la psicoanalisi non è il nichilismo, non è nemmeno la passione idealistica dell'universo romantico. No! La matrice di questo infinito è la logica, e più precisamente la logica antica rivisitata e formalizzata dalla logica matematica.

In particolare Lacan ripropone il paradosso di Achille e della tartaruga. È il paradosso di Zenone, il famoso discepolo di Parmenide di Elea. Frugando nei ricordi un po' sbiaditi del liceo, saremo forse in grado di ricomporre le tessere sparpagliate che ne conserviamo. Achille e la tartaruga devono disputare una gara, una corsa. Chi dei due risulterà vincitore? Affidandoci all'intuito non può esservi dubbio alcuno: il *pie' veloce* Achille sorpasserà in men che non si dica la goffa tartaruga, impacciata nella sua proverbiale lentezza. Nessuna obiezione a questo livello. Il paradosso sorge quando Zenone affronta questo problema con un approccio non più intuitivo ma razionale, ovvero logico. In altre parole, al quesito "Sarà Achille o la tartaruga ad aggiudicarsi la vittoria?", Zenone prova a dare una soluzione che discenda da un ragionamento. Ebbene che cosa si constata? Che appena si introduce il ragionamento e la logica, si scivola subito in un'*impasse* sconcertante: Achille, il *pie' veloce*, non riuscirà mai a raggiungere la tartaruga. Infatti, dimostra Zenone che \*\*.

Se fra Achille e la tartaruga insomma, si introduce la razionalità, il ragionamento, la logica, in ultima istanza il significante, ebbene tra i due si introduce come un filtro, uno spartiacque che fa sì che l'uno non possa mai raggiungere l'altra e viceversa. Il significante introduce una separazione incolmabile, irriducibile tra i due, e l'uno non potrà mai raggiungere l'altra per via di uno scarto, dovuto al significante, giammai riassorbibile. In qualche modo il famoso schema in cui noi, a partire dai nostri testi di filosofia del liceo, abbiamo imparato a visualizzare – attraverso la sede indefinita dei dimezzamenti successivi di traiettoria – l'impossibilità per Achille di raggiungere la tartaruga, ebbene questo schema è come la materializzazione, la presentificazione se si vuole, della struttura significante che, interponendosi tra i due, introduce quello schermo logico-simbolico che determina al contempo l'impossibilità del loro rapporto, del loro effettivo congiungersi, dunque del loro convergere. Questo paradosso acquisisce una significazione particolare se si prova a sostituire - come fa intendere Lacan – alla tartaruga una donna, ad esempio la donna di Achille. Così la gara tra Achille e la tartaruga si converte nella gara tra Achille e Briseide (giusto per riferirci a una delle donne che il mito gli assegna), e lo scarto che si insinua

irrimediabilmente fra Achille e la tartaruga, diventa lo scarto, o lo scacco se si vuole, che renderà per sempre divergenti il cammino dell'uomo e della donna.

Due passaggi sono qui essenziali per il seguito del nostro discorso. Innanzitutto che la barriera, o lo iato, tra Achille e la tartaruga, o tra l'uomo e la donna, è rappresentata dalla struttura del significante, in quanto questa include al suo interno una faglia insormontabile, ineliminabile: questo scarto dunque, in cui si sostanzia l'incomunicabilità fra i due, è innanzitutto la faglia latente all'interno della struttura significante. Il che vuol anche dire che questo scarto, o se si vuole questa incomunicabilità, è di natura strettamente logica.

In secondo luogo, nulla ci impedisce di assimilare la posizione stessa della tartaruga-Briseide a questo stesso iato che separa lei da lui. O più precisamente, nulla ci impedisce di identificare la posizione femminile come quella che ha a che fare con questo buco, che abbiamo appena definito come buco intrinseco alla struttura del significante. In altre parole la posizione femminile è da una parte nel binario della logica, nel solco del significante, quel binario entro cui si cerca di stabilire la connessione tra i due sessi. Dall'altro però essa deborda da questo che abbiamo definito il solco del significante, finendo come per straripare un po' nello spazio circostante, oltre il binario significante. Si tratta ovviamente – quando dico spazio circostante al di là del binario – di un'immagine approssimativa, che evoca un deragliamento; ma è un'immagine efficace per far cogliere il rapporto tra una determinazione rigida, un imbrigliamento sicuro – che è quello del significante – e qualcosa che sconfina al di là. Questa dicotomia *binario-al di là del binario* è dunque certamente parziale, salvo però rendersi conto che questo al di là, proprio in quanto al di là, è esso stesso definito e dipendente dalla logica (cioè è definito come *al di là* a partire dall'al di qua del tracciato significante), sicché la posizione femminile, se è in parte fuori dal significante, non è affatto mai fuori dalla logica, ma rigorosamente sempre da essa dipendente.



Questa posizione che deborda dal significante è precisamente quella che Lacan chiama la posizione dell'*una per una*. Avremo modo di ritornare su questa formula. Per il momento ci accontenteremo di una chiarificazione sommaria che preluderà certamente a ulteriori approfondimenti. Qui si tratta di stabilire quale collegamento vi sia fra il *non tutto nel significante* e l'*una per una*. Prendo appoggio su Jacques-Alain Miller, in particolare sul suo articolo\*\*. In effetti, semplificando e riducendo un po', se un oggetto semovente è tutto interamente situato entro ciò che abbiamo definito un binario, non è difficile comprendere che il movimento, il percorso, la traiettoria di questo mobile sia perfettamente definibile una volta per tutte, con una legge valida sempre e automaticamente, una volta fissata a monte del nostro sistema, ossia prima della messa in moto del nostro sistema: una legge fissata tenuto conto di tutte le coordinate di partenza inerenti quel moto. Potremmo dire – continuando sul filo di questa modesta similitudine – che di tutti i carrellini, per esempio, che verranno immessi in questo specifico circuito, potrà essere prevista, in modo automatico e in ogni momento, la posizione nel circuito, senza bisogno di andarla a misurare di volta in volta *in situ*, ma solo disponendo dei dati cinematici di partenza.

Se invece, tale oggetto semovente è immesso in un circuito di cui si teme che i binari possano presentare delle falle, delle interruzioni nell'ambito della traiettoria prestabilita, allora non c'è più alcuna certezza *a priori* su questo moto, sulla cinematica di questo moto. Nessuna legge *a priori* può garantire che la posizione del mobile sia quella deducibile dalla legge stessa ma, di volta in volta, se si vorrà conoscere la posizione del mobile, bisognerà misurarla, rilevarla, registrarla *in situ*: ogni volta oppure, se si vuole, *una per una*. Fin qui è chiaro, credo, ma bisogna aggiungere una importante appendice. Dopo ognuna di queste verifiche sarà sempre confermato che il binario ha tenuto e che la rotta ne è stata preservata; in altre parole la legge di partenza rimane retrospettivamente confermata anche se essa non è deducibile come regola a monte, valida *a priori*. Riepilogando dunque, il tragitto non è tutto predefinito, la posizione del mobile andrà di volta in volta rilevata, e di volta in volta, *una per una*, si vedrà che la legge di partenza è verificata. *Non tutta e una*

*per una: non tutta* è dell'ordine del particolare (come contrario dell'universale), come pure *una per una*.

Perché il ragionamento tenga è poi necessario presupporre che il circuito sia infinito, perché altrimenti, se fosse finito, dopo il primo giro di verifiche, potrebbe istaurarsi comodamente, in quanto così retroattivamente avvalorata, la legge universale.

Questo infinito qui non è però da confondersi con l'*infinito* quale altro termine deputato a specificare la posizione femminile, accanto a *non tutta, una per una, particolare*. Quindi anche a costo di ripetermi riepilogo questa sequenza che specifica la posizione femminile: *non tutta, una per una, particolare*, e ora, *infinita*. Qui l'infinito sta ad indicare ciò che si estende al di là della corsia, del tracciato significante: ciò che è al di là di un tracciato è indefinito. Questo infinito non sarà difficile metterlo in rapporto con l'essere, costretto forzatamente nel percorso e più incline a reperirsi in questo al di là del tracciato. È per questo che Lacan può dire che l'essere fa coppia con l'infinito, mentre l'Uno – l'opposto dell'infinito – è piuttosto in relazione con l'Altro: l'Uno della fusione amorosa, che la donna stempera e dissolve parzialmente nell'*uno per uno*, che è il suo modo di mantenere l'Uno (come necessitato dal suo stare nell'Altro, che non è certo abolito) e di ridimensionarlo al contempo nella sua absolutezza (*uno per uno* appunto), così da renderlo compatibile con l'essere proprio della donna, o meglio con quell'essere con cui la donna ha il privilegio di una contiguità particolare. Lì dove le maglie strette dell'Altro si allentano, obbligando congiuntamente ad abbandonare la ferrea benché comoda determinazione di una legge preformata, per volgersi alla paziente rilevazione dell'*uno per uno* nella contingenza, si insinua al contempo qualcosa dell'essere con la sua concomitante aura di infinito.

*Una per una* è in definitiva la formula logica del femminile, formula che ha potuto incarnarsi nel mito immortale di Don Giovanni. Gli psicoanalisti hanno detto di tutto e di più su questo mito, fino addirittura a postulare una presunta omosessualità di Don Giovanni. In realtà da sempre, perlomeno dal *Seminario X*, Don Giovanni è per Lacan la più genuina espressione di un mito femminile. La particolarità di Don

Giovanni è che egli possiede le donne *una per una*, e non più donne contemporaneamente come invece fa il nevrotico. Le possiede *una per una*: dunque è un'incarnazione dell'*uno per uno* caro alla donna.

Quanto finora detto, può lasciare qualche vago sentore di estraneità. Questa estraneità è l'indice più sensibile della trasposizione delle questioni da un discorso all'altro. È nell'analisi che ricerchiamo questo abbandono di altri discorsi perché si faccia ingresso nel discorso analitico.

Solo all'interno di questo discorso il soggetto si rivela per quel che è: una beanza, un desiderio in rapporto con la sua causa. Dire che il soggetto è una beanza nel discorso e nient'altro che questo, equivale a dire che questo soggetto è tutto intero racchiuso e circoscritto all'interno di tale discorso. Il discorso è l'*alfa* e l'*omega* di tutto, di ogni cosa che esiste nel mondo umano. Se il discorso è l'*alfa* e l'*omega* dell'essere, allora è bandito per sempre il ricorso a qualsivoglia sostanza, e con ciò è segnato il discrimine netto e inequivocabile tra psicoanalisi e filosofia. È nella filosofia, e solo nella filosofia, che si possono enunciare proposizioni come: l'uomo è ... un certo predicato.

Nella psicoanalisi un tale enunciato è impronunciabile, e l'essere propriamente detto è quel che risulta dal fatto che non c'è nessun predicato che possa essere riferito alla posizione del soggetto. Viceversa, poiché questo essere, che è l'essere sessuato, è l'essere del godimento, qualunque arrangiamento del discorso – vedasi il discorso filosofico – volto ad aggiungere tale predicato, corrisponde ad uno schiacciamento di tale essere.

Ciò non equivale a proscrivere qualsiasi contiguità tra significante e godimento; ché anzi tale contiguità è manifesta ad esempio nel diritto: il diritto regola, distribuisce, ripartisce il godimento. In questo bisogna oltrepassare i facili schematismi di una ripartizione obsoleta: da una parte il significante e la morte, dall'altro il godimento e la vita. Tutt'altro: le due metà sono embricate, come ad esempio testimoniano - per rimanere sul terreno dei codici e del diritto - tutti quegli ambiti che ricevono dalle

norme adeguata regolamentazione, come il diritto matrimoniale e le disposizioni sul godimento di certi mezzi, cioè l'usufrutto. Ma tutto ciò è ancora dell'ordine dell'utilità, dell'utile: quando il diritto regola il godimento ne sottolinea sempre il lato utile. Tuttavia ciò che connota propriamente il godimento è – ricordiamocene tenendo conto del *Seminario VII* - la sua sostanziale non utilità, il fatto che il godimento è qualcosa che appunto non serve a niente.

\*\*\*

### 7. *La lettera d'amore*

Per Lacan bisogna distinguere accuratamente fra lettera d'amore, dichiarazione d'amore e parola d'amore, che solitamente sono invece accomunate in un coacervo confuso. Nel *Seminario XX* è nettamente privilegiata la lettera d'amore, a dispetto sia della dichiarazione d'amore che della parola d'amore, che pure invece erano state molto valorizzate da Lacan in precedenti seminari. Cercheremo di circoscrivere progressivamente il difficile concetto di *lettera d'amore*, e di afferrare il suo rapporto con l'amore.

Un inquadramento adeguato della questione comporta una digressione obbligata sulla linguistica. Lacan dice chiaramente che è stata la scoperta dell'inconscio a condurre forzatamente lo psicoanalista alle soglie della linguistica. La linguistica è – come risaputo – la scienza che ha per oggetto il linguaggio, ad esempio quel linguaggio che fornisce materia ai componimenti poetici. Ma il linguaggio, oltre che materia da plasmare per comporre poesie e testi vari, è anche *lo strumento principe per l'istituzione del soggetto*. Ora, l'istituzione del soggetto – nel senso in cui *il soggetto è istituito dal* – è stata radicalmente rovesciata da Freud, grazie proprio alla sua scoperta dell'inconscio. Ebbene, questo linguaggio nella sua funzione specifica di dare fondamento al soggetto, non è l'oggetto della linguistica ma di una disciplina che Lacan denomina, coniando un altro dei suoi fortunati neologismi, *linguisteria*, da differenziare dalla linguistica propriamente detta. Linguistica e *linguisteria* però, pur

essendo da differenziare, hanno qualcosa in comune, ovvero il fatto di ruotare entrambe intorno al *detto*: al *detto* e non al *dire*.

### *Dire e detto*

La dicotomia *detto-dire* è cruciale e deve sempre essere tenuta presente. È articolata in modo aforismatico in un noto passaggio dell'*Etourdit*: “*Il fatto che si dica resta dimenticato dietro quel che si dice in ciò che si intende*”; passaggio peraltro richiamato anche nelle pagine di questo *Seminario XX* alla pagina 24.

Il *dire* è *qualcosa che avviene*. Esso si estrae da ciò che va depositandosi come *detto*. Per contro, il *detto* è quindi il prodotto di quell'avvenimento che è stato il *dire*.

La distinzione fra *dire* e *detto* non deve però farci trascurare che fra i due vige una stretta articolazione. Il *dire* infatti non è palpabile, non è afferrabile. Ciò che è invece pienamente tangibile è il *detto*, in quanto materia che si trasmette e che proprio per questo si *intende*; anche se poi *questa materia che si intende* dovrà essere decifrata, interpretata, per poterne ricavare un *detto*. Riconosciamo qui nitidamente un vecchio nucleo dell'insegnamento lacaniano secondo cui è prerogativa dell'Altro di stabilire, fissare la verità di quello stesso messaggio a lui indirizzato.

Il *detto*, che prima si intende e poi si decifra, è. Il *dire* invece *ex-siste* al *detto*: ovvero lo si può solamente dedurre, allineando rigorosamente la sequenza dei *detti*. Il *detto* dunque può essere destinato a molti usi, e solo uno di questi usi può identificarsi con l'estrazione del *dire*. Jacques-Alain Miller ha esplicitato come intendere questo concetto dell'*ex-sistenza*, ovvero dell'*esistere a lato*, o meglio dell'*esistere in conseguenza di*, in uno dei suoi seminari che poi citeremo\*\*. Vediamo ovviamente rimbalzare in questa espressione dell'*ex-sistere*, la famosa questione scolastica, ma anche esistenzialistica, del rapporto tra l'essere e l'esistere.

Ora, il binomio *detto-dire* è un ottimo vettore verso l'amore. Se il *detto* è un tracciato, una corsia, il *dire* è l'interstizio che si apre subito al di là del tracciato. I discorsi sono apparecchi o articolazioni che si dispiegano entro il tracciato del significante: utilizzano il significante, il significante è la loro materia. Di questi

apparecchi Lacan ci ha insegnato a strutturarne 4 tipi distinti. Il passaggio da un tipo all'altro di discorso è il momento in cui si salta da un tracciato a un altro tracciato, da un *detto* a un altro *detto*, passando necessariamente per la zona intermedia dell'al di là del tracciato, passando in altre parole per quella sorta di intercapedine che è l'intermediazione del *dire*. Questo momento di bascula è il momento di transizione, il momento in cui – dice Lacan - può reperirsi qualcosa dell'emergenza del discorso analitico e anche, congiuntamente, dell'ordine dell'amore. “A una ragione – un nuovo amore!” – sono i già menzionati versi di Rimbaud, rievocati da Lacan. In ogni variazione di passo, in ogni mutamento di *ragione*, o di discorso, l'amore fa segno. L'amore dunque è segno di qualcosa che ha a che fare col *dire*, con l'intervallo, con l'al di là del discorso, quale si palesa nel passaggio da un discorso all'altro.

### *Uno*

Ma torniamo al *detto* e all'unità elementare di questo *detto*, il significante. Notiamo che il significante è definito in questo *Seminario XX* in un modo originale: *il significante è tutto ciò che ha effetto di significato*. Da un lato dunque il significante, dall'altro il significato – celebre partizione saussuriana, che riprende una precedente intuizione stoica.

Il significato è quindi ciò che si dà come mero effetto del significante. È questo un punto molto sensibile, da sottolineare in rapporto con quanto in precedenza elaborato da Lacan nell'*Istanza della lettera*. Lì era soprattutto articolato il meccanismo con cui si genera il significato, ovvero il processo della significazione, con tutto l'intervento dell'apparato della retroazione. Qui invece tutto questo meccanismo – tipicamente strutturalista – sembra relativamente accantonato, o meglio messo in ombra. Solo sopravvive, di tutto quel complesso apparato, il primato della barra e il concetto di unità significante. Sono due residui della pregressa batteria strutturalista, due residui particolarmente conciliabili con la prospettiva qui avvalorata del significato inteso come mero effetto del significante.

D'altra parte l'enfasi sul concetto di significante *Uno* accentua il distacco del significante dall'unità lessicale. Identificare il significante all'unità lessicale è infatti di per sé un errore grossolano, di cui siamo ben avvertiti fin dagli esordi dell'insegnamento lacaniano. Indubbiamente questa identificazione può essere un buon punto di partenza. Si può prendere un'unità lessicale, un termine del vocabolario, e impegnarsi a far vedere come il significato di questa parola, lungi dall'essere fissato in modo univoco, varia in realtà entro una gamma molto ampia di significati possibili. L'esercizio diventa ancor più interessante se si coglie che l'impilamento di ciascuna di queste unità l'una dietro all'altra in una sequenza grammaticalmente ordinata, restringe progressivamente il campo semantico di ciascuna di esse, mentre fa emergere un significato nuovo che è veicolato da tutta la catena di unità così inanellate, senza affatto consistere nella somma dei significati delle singole unità.

Questo processo, che poi è ciò che noi denominiamo *significazione*, è uno dei risultati acquisiti dello strutturalismo lacaniano fin dal 1957. Solamente è necessario oltrepassare il mero livello lessicale di questa struttura e arrivare a concepire che il meccanismo della combinazione delle singole unità, efficace per la genesi del senso, opera tanto al livello minimale dei fonemi – giustapponibili a formare lessemi – quanto a livello superiore di macrounità (locuzioni, proposizioni, ecc...) – assemblabili in contesti di ampiezza via via crescente. Questa costanza del meccanismo strutturale, che permane al di là della maggiore o minore estensione delle singole unità impegnate nella combinazione (fonema, locuzione, frase), consente di trascendere la semplicità o la complessità di queste unità, per estrarne in qualche modo quella che potremmo chiamarne l'essenza: *ovvero l'unità in quanto tale*. In fondo, tanto nel fonema quanto nella locuzione che nella frase – dal momento che ciascuna di queste è a tutti gli effetti unità significante suscettibile di esser combinata nel processo da cui si genera un significato in quanto effetto – ciò che costituisce il comune denominatore è sempre l'*Uno*, il fatto di costituire in definitiva *un* significante o meglio, come Lacan stesso dichiara di preferire, il significante *Uno*.

### *Arbitrario*

Accentuare che il significato è mero effetto del significante equivale a rimarcare il *salto*, che in qualche modo questo avvento del significato comporta; a rimarcare dunque l'eterogeneità irriducibile tra significante e significato, che d'altronde non inficia la possibilità per il significante e il significato di far legame.

Uno degli aspetti di questo *salto* è già presente chiaramente in Saussure: mi riferisco alla celebre qualificazione di *arbitrario*, a cui il linguista fa ricorso per sottolineare l'assenza di quella corrispondenza presunta sussistere in modo naturale tra significato e significante. A riprova della loro eterogeneità, significante e significato risultano al contrario *giustapposti, non corrispondenti*. L'unità del segno dunque non è solo spezzata dalla distinzione introdotta dalla linguistica, ma dimostrata essere la risultante illusoria dell'accostamento di due dimensioni, il significante e il significato, di cui il secondo sarebbe solo effetto del primo, ancorché effetto non naturale né diretto, ma per l'appunto *arbitrario*. *Arbitrario* dunque definirebbe *un rapporto in qualche modo sussistente, ma niente affatto preordinato né prevedibile*.

Ora ciò che Lacan qui riformula, in una ricorrenza solo apparente della tematica, è proprio la ragione di questo *arbitrario*. Egli riporta questa sorta di iato insuperabile tra significante e significato, questo *arbitrario* appunto, ad una sfasatura retrostante e in qualche modo primitiva: ovvero il rapporto obliquo, giammai diretto, tra significante e referente, tra il significante, che dovrebbe denotare il reale del referente, e il referente stesso. Sottolineiamo di sfuggita la sorpresa e la novità di questa reintroduzione nel quadro teorico del referente, che nel primo periodo del suo insegnamento era stato al contrario risolutamente espunto.

Il significante quindi non arriva a denotare il referente in modo pieno, diretto ma solo in modo obliquo, tangenziale per così dire. E di questa discrepanza essenziale e primitiva tra significante e referente, fa fede appunto, su tutt'altro versante, la sensazione di radicale insufficienza del significato rispetto al significante che lo ha generato. In definitiva ciò che genera questo effetto di insufficienza nella genesi del



significato da parte del significante, sarebbe la discrasia a monte fra significante e significato, in quanto il significato indotto del significante rimane viziato dalla precedente incongruità del significante a denotare il referente. In altre parole ancora, la beanza tra significante e referente è rivelata dalla beanza tra significato e referente: è proprio quest'ultima che fa del significato un effetto poco pertinente – e quindi arbitrario, incongruo. *Dunque ecco la novità: la non corrispondenza, lo slittamento incessante significante-significato sono giustificati in funzione di un terzo elemento, il referente, fino a quel momento alquanto eclissato.*

Il significante manca quel referente che il significante è ritenuto deputato a denotare, e ciò si riflette nell'effetto di estraneità, quasi di artefatto del significato rispetto al significante; effetto questo alimentato dalla concomitante estraneità che si produce tra significato – quale effetto del significante – e referente. In altre parole ancora, ciò che è veramente arbitrario è il rapporto tra significante e referente, ma ciò è rivelato dall'arbitrarietà tra significante e significato, che scaturisce dal fatto che il significato è percepito come arbitrario rispetto al referente.

Malgrado tale inadeguatezza, tuttavia il significante si piega a diventare predicato, cioè simbolo presunto compendiare la proprietà di quel reale a cui si applica. *La predicazione esiste, malgrado – potremmo dire - questa distonia sostanziale tra significante e reale.* Qui Lacan rinvia in modo fugace ed ellittico alla *logica di Port-Royal* – il famoso circolo giansenista di Pierre Nicole e Antoine Arnauld - quale riferimento obbligato per rendere conto del fatto che la predicazione sia concepibile malgrado questa distonia tra significante e reale.

#### *8. Il significante e le sostanze*

Questo che abbiamo tratteggiato è un po' una sorta di scacco del significante, scacco del significante rispetto al reale e alla funzione assegnatagli di doverlo denotare. Denotazione e connotazione sono le due funzioni tipiche del significante in quanto

esso interviene nel processo della comunicazione, ovvero della trasmissione del messaggio.

Se dunque in questo processo il significante fallisce, ciò è per lasciare intendere che per contro da qualche altra parte esso riuscirebbe? Sì, ed è proprio per questo che Lacan prosegue evocando una presunta *stupidità* del significante. Di primo acchito può apparire incomprensibile questo riferimento alla stupidità: che cosa mai vorrà dire questa stupidità del significante e soprattutto il fatto di mettere in rapporto la stupidità del significante con gli angeli dal sorriso stupido? La stupidità è evidentemente da cogliere in opposizione all'intelligenza, all'intelligenza luminosa del messaggio, della significazione del messaggio. In effetti se si calca la mano sull'insufficienza del significante nella genesi del messaggio - nella predicazione dunque - è per farne risaltare al contrario l'operatività in un'altra funzione, che ci viene allusivamente annunciata nel termine stupidità: il significante è stupido quando non svolge più la funzione *intelligente* di fabbricare e trasmettere messaggi. E se poi si arriva a mostrare che la prima funzione, quella intelligente, è addirittura non primitiva ma secondaria, allora ciò che rimane di verace, di autentico del significante sarebbe appunto la stupidità, così che Lacan può dire che la stupidità è "una dimensione in esercizio del significante"<sup>11</sup>. E l'angelo - che in greco significa appunto *annuncio* - già presentificazione del significante in quanto portatore di un messaggio, può continuare a essere tale presentificazione del significante, ma a condizione di sottolinearne non più la funzione di portatore di messaggi o di notizie, ma la sua inutilità in qualche modo, la sua non funzionalità quanto alla significazione. Si scivola così dall'angelo che reca la buona novella all'angelo che ride beato, chiuso nella stupidità autistica, nel godimento quindi, del suo sorriso. Il significante non serve più a veicolare il senso ma a far godere il corpo che gli dà albergo. Così perlomeno interpreto la frase di Lacan, che segue a un'enfatica dichiarazione di

---

<sup>11</sup> *Ib.*, p. 31.

credenza negli angeli: “[...] semplicemente non credo che rechino alcun messaggio, ed è proprio in questo che essi sono veramente significanti”<sup>12</sup>.

Certo, questa seconda funzione del significante, che spicca per contrasto su quella classica legata alla significazione, potrà sembrarci un po’ criptica. Può essere perciò opportuna una scorciatoia che ci consenta di andare subito alla fine, in modo da cogliere il significante nel suo rapporto con la cosiddetta *sostanza godente*. Ma per inquadrare bene questo asserto, non possiamo prescindere dal passare in rassegna le altre due più note sostanze, la *res cogitans* e la *res exstensa*, così come le abbiamo di fatto ereditate dalla speculazione cartesiana.

Innanzitutto la *res cogitans*. Lacan la definisce *una sostanza in esercizio*, facendo eco all’espressione precedente di *significante in esercizio*. In effetti la locuzione *in esercizio* è indubbiamente molto efficace a rendere per l’appunto l’idea di movimento, o meglio di articolazione del significante. In tal modo questa dimensione della *res cogitans* è elevata al rango di una *dir-mensione*, ossia di *una dimensione instaurata dal dire*, ivi compreso questo annesso movimento del significante che la instaura. È dunque il linguaggio che instaura la dimensione della *res cogitans*.

All’interno di tale ambito della *res cogitans* Lacan segnala le trasformazioni che vi si sono successivamente inscritte. Indubbiamente la prima trasformazione – che poi coincide con il sorgere stesso della dimensione della *res cogitans* – è l’emergenza dell’*io penso* cartesiano, da intendersi come il momento in cui il *cogitare* – che è un modo del significante - è presunto fondare l’esistenza del soggetto.

Dopo questa scansione se ne iscrive un’altra, che corrisponde esattamente alla scoperta dell’inconscio: dell’inconscio freudiano in quanto strutturato come un linguaggio. Ora, la svolta freudiana consiste in questo: *il soggetto non è più colui che pensa, ma colui che parla*. Ciò modifica sensibilmente lo statuto di questo soggetto in quanto esistente. In effetti nell’analisi il soggetto è colui che parla e che parla alla

---

<sup>12</sup> *Ib.*, p. 30.

rinfusa: a questo precisamente lo spinge la cosiddetta *regola delle libere associazioni*, che costituisce la consegna iniziale inaugurante il lavoro analitico. *Dire tutto quel che passa per la testa che altro è se non un principio che induce a mettere tra parentesi il pensare?* Dunque i detti a briglie sciolte cominceranno a pullulare senza alcuna possibilità di essere revocati una volta emessi e, andandosi a depositare, ad accumulare su un'ideale tavolozza, daranno *ipso facto* consistenza al dire retroattivo da cui sarebbero stati emanati. *Dietro il detto insomma verrà a sorgere il dire*; più che sorgere, questo dire potrà giungere addirittura ad *ex-sistere* – scrittura lacaniana del verbo esistere che mescola risonanze scolastiche, esistenzialistiche e heideggeriane – se da questo detto si sarà saputo trarre le dovute conseguenze. Il dire *ex-siste* al detto se e quando si è saputo trarre le conseguenze del detto; parallelamente da questo dire, *es-tratto* dalla somma dei detti proferiti alla rinfusa, potrà essere contornato, circoscritto e serrato il reale che ci proponiamo nell'analisi di raggiungere.

Sull'*ex-sistenza* come conseguenza della dimostrazione logica dei detti, rinvio al seminario di Jacques-Alain Miller\*\*\*. Non ignoriamo che proprio qui risiede il segreto di un'analisi: a furia di vaneggiare si giunge non tanto a centrare il vero, quanto a contornare il reale. Lacan propone un esempio illustre di questo procedimento in Parmenide. Trova che i detti della sua speculazione non siano particolarmente illuminanti (ad esempio, *l'essere è e il non essere non è*), ma che sia molto più interessante esplorare la forma delle sue opere, che sono essenzialmente dei poemi (e si sa che la poesia, a differenza della prosa, è sottesa da una struttura rigorosa, come la lunghezza del verso, il legame dei versi tra di loro a costituire la rima, le suddivisioni in terzine o quartine, eccetera), alla ricerca della sottostante armatura matematica: è esattamente a questo livello – che è poi quello del dire e del reale annesso a questo dire – che si può riconoscere ciò che di non banale è racchiuso nel discorso di Parmenide, al di là dell'apparente futilità che può rimbalzare dai detti della sua cogitazione.

Conclusione: abbiamo bisogno dell'*Uno* – e perché no, dell'*Uno* in quanto tradizionalmente abbinato all'essere (è questo uno dei cardini della tradizione

filosofica sin dall'antichità, e Lacan non lo contesta affatto proprio perché anche per lui l'essere è del significante; si tratta ovviamente di una condescendenza di pura convenienza che gli serve, degradando la filosofia dell'essere senza dare troppo nell'occhio, ad ancorare i suoi originali sviluppi nel solco di una prestigiosa tradizione di pensiero) – per arrivare all'*esistenza*. L'Uno è necessario sì, ma non ci dispensa da quella serietà fondamentale, ovvero dal rigore logico della procedura e della concatenazione, necessaria per approdare al reale. La serietà è il nome del rigore di un procedere che giunge all'impossibile e che, per ciò stesso, porta al reale.

Comunque il significante è implicato nella definizione di sostanza pensante: il soggetto – cartesiano o dell'inconscio – nella sua esistenza di sostanza pensante deriva dal significante, il significante del *cogito* o il significante depurato delle libere associazioni.

Veniamo ora alla *res extensa*. Anche qui Lacan dimostra che il significante è la *condicio* per la sua definizione. Questo probabilmente non è difficile da concepire alla luce dell'insegnamento lacaniano antecedente, da cui discende che tutto ciò che di reale cade sotto l'esperienza umana soggiace alla condizione obbligata che il reale sia mediato dal simbolico. Potremmo anche fermarci qui. E tuttavia bisogna accorgersi che anche per la *res extensa*, così come per la *res cogitans*, si iscrive una linea di frattura, quella che separa lo spazio moderno dallo spazio antico. Lo specifico infatti dello spazio moderno è proprio quel *partes extra partes* che presuppone integralmente la struttura del significante, le cui unità rispondono appunto a questa regola combinatoria.

Ma non è un mistero che Lacan non si accontenta di questa dicotomia cartesiana *res extensa-res cogitans*. Egli pretende, sulla scorta dell'esperienza della psicoanalisi, che si faccia spazio ad una terza sostanza battezzata, in analogia con le altre due, *sostanza godente*, o *res gaudens*. L'introduzione di tale registro risponde alla

necessità di far posto al godimento e alle sue modulazioni, in breve all'economia delle pulsioni.

Come già per le altre due sostanze, anche nell'ambito di questa *res gaudens* il significante ha un ruolo essenziale. In effetti la *res gaudens* concerne il corpo, ma non più il corpo come estensione. Innegabilmente il corpo partecipa della *res extensa*, ma d'altra parte esso è anche partecipe della *res gaudens*: e ciò in quanto corpo vivente che, proprio in quanto vivente, gode.

Dunque è proprio la vita il termine intorno a cui bascula il corpo tra *res extensa* e *res gaudens*. Il corpo morto, lui sì è solo *res extensa*, mentre il corpo vivente, oltre che *res extensa*, è anche *res gaudens*. Tutto ciò non deve far perdere di vista l'altro requisito fondamentale del corpo in quanto *res gaudens*, ovvero ancora una volta il significante, che si conferma così per tutte e tre le sostanze *strumento essenziale della loro sussistenza di sostanze*.

Questo corpo vivo *si gode solo incorporizzandolo* in modo significativo: perché di questo corpo *si possa godere* occorre cioè che il significante sia *in-corporato*, espressione che condensa la versione precedente del suo insegnamento, o che il corpo sia *corporizzato* attraverso il significante, espressione che discende direttamente dall'elaborazione del *Seminario XX*.

Da ciò derivano conseguenze importanti, prima fra tutte quella che impone al godimento, proprio a causa del significante, determinate condizioni e modalità. Così dal lato maschile non si può godere che di una parte del corpo dell'Altro. In questo Sade – che Lacan considera una sorta di *kantiano ante litteram* – è un'autorità indiscussa. Se si scorrono i suoi testi si noterà la ricorrenza di questo motivo: si gode sempre di una parte, di un segmento del corpo dell'Altro (la bocca, il seno o qualcos'altro...), mai del corpo dell'Altro nella sua interezza. Ora, godere di una parte del corpo è possibile solo in tanto in quanto il corpo è *corporizzato* dal significante, che appunto lo seziona, lo spezzetta, lo frammenta e fa di questi

frammenti gli oggetti di cui si gode, o meglio di cui la modalità maschile di godimento si serve.

In quest'ottica la formula *godimento dell'Altro* sarebbe da intendersi in primo luogo nel senso del genitivo oggettivo, ovvero di A che gode di B, o meglio del corpo di B che simbolizza B, e in particolare di una parte del corpo di B. Ma ecco che, appena fissato il senso del genitivo oggettivo, questa formula *godimento dell'Altro* oscilla subito nel senso opposto del genitivo soggettivo. Come intendere questa bilancia? In effetti, se ci si fa ben caso, la versione oggettiva di *godimento dell'Altro*, mentre fa dell'Altro l'oggetto del godimento, d'altro canto confina il godimento esclusivamente dal lato di colui che attinge a questo godimento. Dunque il versante oggettivo di questa formula sanziona di fatto l'autismo del godimento, la non dialettizzabilità del godimento, pur in un atto, come quello sessuale, che per definizione dovrebbe implicare il coinvolgimento dell'Altro. Ma ecco che – punto di svolta - questa parte del corpo goduto, anziché restare indifferente, può all'occasione diventare la sorgente, il punto di innesco di un godimento proprio, specifico di questo corpo goduto, di questo corpo oggetto di godimento da parte di qualcuno.

*Il godimento, nell'incontro dei due corpi, è sempre dalla parte di chi usa il corpo dell'Altro: così, godimento dell'Altro non può che intendersi in senso oggettivo, salvo contemplare la possibilità che l'oggetto venga a sua volta aspirato verso il godimento, in una sorta di estasi, o di rapimento, anche se, perché questo accada, occorre che il potenziale statico si trovi in una posizione specifica, quella di pas toute, che è la posizione tipicamente femminile.*

Così il significante lo si scopre a tutti gli effetti in rapporto stretto con questa *sostanza godente*: non più dunque soltanto in rapporto con la *res extensa* o con la *res cogitans*, ma anche con la *res gaudens*. È a partire da qui che il significante può a ragion veduta essere definito *causa del godimento*, essendo esso implicato in quella frammentazione del corpo che caratterizza in senso oggettivo il godimento dell'Altro come godimento di una parte del corpo dell'Altro.

Il significante è dunque causa del godimento, e causa secondo la quadruplici ripartizione delle cause elaborata da Aristotele. E dunque *in primis causa materiale*, in quanto il significante permette di abordare appunto una data parte del corpo dell'Altro; poi è anche *causa finale*, nel senso più che di fine di termine, ovvero di qualcosa che segna il limite del godimento, arrendandone la corsa; ancora, è *causa efficiente* nel senso in cui il significante fornisce la base, la cornice entro cui si dipanano l'inizio e la fine della traiettoria, di quel progetto - come dice Lacan - entro cui il godimento incontra i suoi confini, i suoi limiti (rispetto a questo, che si può certamente chiamare un progetto, l'organizzazione analoga che si può rilevare nel mondo animale non può che costituire una mera parodia); infine il significante è *causa formale* del godimento nella misura in cui la struttura logico-grammaticale, che il significante instaura, diventa lo schema sopra cui si realizza il godimento (i due si incontrano nella stretta amorosa, ma in realtà sono due poli grammaticalmente delineati e delineabili che si incontrano).

Per finire, il significante è dunque su un duplice versante: da un lato genera il soggetto, dall'altro causa il godimento. Ma al tempo stesso il soggetto è diviso dal godimento, il che vuol dire che il significante genera un soggetto diviso dal godimento, da quel godimento che il significante stesso causa. Quindi il significante genera un soggetto, che patisce questa divisione dovuta al godimento: in tal modo il significante si trasmuta *ipso facto* in segno, segno della divisione che colpisce il soggetto *a causa del* godimento. Il significante diventa segno, segno che denota un certo reale, e questo suo diventare segno contrassegna la tappa in cui il significante è elevato a causa del godimento.

### 9. Il dire al di là del detto

Nel discorso analitico si tratta di dover leggere al di là del detto, quel detto che il paziente dispiega applicando più o meno fedelmente la regola delle libere



associazioni. Quindi non è più ovvio che il detto racchiuda in se stesso il suo senso. Ora, un detto che è da leggere equivale a una scrittura, anche se questo detto non è mai stato ridotto a scrittura, anche se rimane un puro detto che, dopo esser stato detto, si dilegua.

In tal modo l'ingiunzione rappresentata dalla regola delle libere associazioni – *dica tutto quello che le viene in mente* – è sì l'ingiunzione a formare dei detti a casaccio ma, dato che questi detti li si prende come un materiale da leggere, è anche l'ingiunzione a scrivere qualcosa che poi dovrà essere letta: l'invito alle libere associazioni è dunque l'ingiunzione a una *scrittura automatica*. Scrittura singolare, fatta non di caratteri offerti alla vista, in quanto tracciati ad esempio su una superficie, ma di caratteri offerti in qualche modo all'udito, caratteri dunque davvero speciali in quanto costituiti dai detti del parlante, che si ascoltano per poi essere intesi grazie al deciframento.

Quando si parla di *scrittura* nel discorso analitico si intende innanzitutto questo livello<sup>13</sup>. E se noi assumiamo che questi detti a briglie sciolte siano il modo per far parlare l'inconscio, *per dargli la parola*, ecco che diventa immediatamente comprensibile l'assunto che l'inconscio – l'inconscio in quanto si svela tramite i detti della libera associazione – è *dell'ordine di ciò che si legge*. La cosa non può non sorprenderci visto che avevamo sempre detto con Lacan che l'inconscio parla. A ben vedere non vi è né contraddizione né superamento di tesi precedenti, ma semplice torsione, resa evidente da espressioni quale “la funzione di ciò che si legge” e soprattutto dall'accentuazione del primato del discorso, ove l'io che tiene questo discorso è ridotto a mero effetto.

---

13 Anche il discorso analitico ha le sue lettere di nobiltà, potremmo dire. Ricordiamole brevemente. “a”, come lettera, indica l'oggetto: è importante notare che qui Lacan sottolinea la simbolizzazione, mentre invece ad esempio la topologia è propugnata come la struttura stessa dell'inconscio. “A” indica un posto: qui addirittura A è rapportato alla proposizione una volta scritta, ossia ad un posto. “S(A/)” indica l'Altro in ciò che ha di inconsistente. “Φ” infine indica il fallo in quanto da distinguersi dalla funzione meramente significante del fallo.

Una digressione si impone a questo punto: ovvero qual è la nuova dottrina dell'interpretazione congruente con la tesi che l'inconscio è ciò che si legge. L'interpretazione equivale dunque ad insegnare all'analizzante a leggere diversamente il testo che lui stesso ha prodotto. Il modello è dunque l'equivoco: "Tu hai letto in un certo modo, ma si doveva leggere diversamente, sulla base dell'ambiguità omofonica".

### *10. Lettera e significante*

Giova a questo punto riprendere la distinzione tra significante e lettera.

Il significante comincia a delinarsi quando entra in azione una sorta di divisorio che attraversa la parola spezzandone l'unità tradizionale.

Bisogna in effetti non dimenticare che i due versanti della parola, significante e significato, si separano nettamente solo con l'avvento del discorso scientifico: la linguistica infatti, che nasce sul passo inaugurale di questa distinzione (si tratta di un vero e proprio atto), è un genuino prodotto del discorso della scienza. Uno dei modi per distinguere significante e significato è quello di porre che il significante è ciò che si sente, mentre il significato è un concetto che si genera come effetto del primo.

Questa distinzione formulata dalla linguistica cozza ad esempio con la lezione che si può desumere dal *Cratilo* di Platone, dove invece si postula una naturale corrispondenza (nel *Cratilo* fra segno e referente, ma noi qui possiamo estenderla per comodità a quella tra significante e significato), cosa che poi sarà contestata dagli stoici, come Lacan non smette di rammentare.

Per inquadrare con precisione la lettera in quanto distinta dal significante occorre fare un passo oltre la barra saussuriana. Occorre in particolare fare un salto, quello dal linguaggio al discorso. E per farlo bisogna servirsi di un elemento che funga da perno, ossia ancora una volta il termine *arbitrario*. *Arbitrario* era stato l'aggettivo introdotto da Saussure per designare, dopo *la distinzione*, il *non rapporto* tra

significante e significato. Lacan contesta questo uso e intende rimarcare che un conto è il *non rapporto* tra significante e significato, già ampiamente delucidato, e un altro conto è il vero senso di *arbitrario*. Bisogna, ammonisce Lacan, vigilare sugli scivolamenti insidiosi, sempre in agguato, e fonte di confusioni perniciose.

Lacan risolve l'ambivalenza del termine arbitrario – su cui egli stesso aveva esitato – nell'uso che ne ha fatto la linguistica. *Arbitrario per Lacan, almeno qui, attiene strettamente al rapporto tra segno e referente*, e se questo segno lo si riporta al suo contiguo, ovvero al significante, potremmo dire al rapporto tra significante e referente. La triade significante-significato-referente è del resto la triade classica della linguistica.

*Detto questo, il passo successivo è quello di rendersi conto che il linguaggio come tale non rinvia a nessun referente: il linguaggio è un simbolico che rinvia a se stesso.* Ciò che del simbolico avrebbe la proprietà di rinviare al reale, al referente, è semmai il discorso: il discorso, non il linguaggio. Dunque bisogna fare una distinzione netta fra linguaggio e discorso. Fin qui non facciamo una gran fatica a raccapezzarci. Quel che può sorprenderci non poco è l'individuazione dello specifico referente a cui il discorso rinvia. Dunque qual è questo referente? Ebbene - risponde Lacan - *il legame*; sì, *il legame in sé*, quel legame tra coloro che parlano, derivante da una speciale utilizzazione del linguaggio, che ne estrae tale proprietà.

*Questa asserzione è molto forte. Dire che il referente di un discorso è semplicemente un legame, o meglio il legame tra coloro che parlano, equivale a dire che la referenza non è ad esempio il mondo.*

### *Essere ed essere sessuato*

C'è già qualcosa nella configurazione dell'essere parlante che assottiglia lo spessore della nozione tradizionale di *essere*, nozione che è stata per eccellenza il caposaldo dell'ontologia, etichetta dalle ampie pretese. L'essere parlante è sì vivo, ovvero denso, ma anche morto, ovvero esile o mancante, se si vuole, in quanto mortificato dalla parola e del linguaggio.

Tale ambivalenza essenziale è assimilabile a quell'altra analoga ambivalenza per cui la morte è annidata per necessità dentro la vita dell'essere sessuale. Il soma infatti è già votato alla morte nel momento stesso in cui ospita il germe, il solo destinato a sopravvivergli, ad eternarsi nella discendenza, una volta il soma dissolto; e se estrapoliamo dal germe il sessuato, possiamo dire che l'essere sessuato nasce morto proprio in quanto sessuato. Ecco così il biologico trasformarsi in un'illuminante metafora della struttura. Infatti la struttura, notoriamente mortificante, viene a innestarsi proprio su questa finestra di morte che il corpo vivente le offre.

L'essere dell'essere parlante, in quanto essere morto, è quindi un essere assottigliato, praticamente ridotto al significante che lo istituisce. Questo essere dell'essere parlante, lo si crede qualcosa e invece è niente, è un niente, e ciò proprio a causa del significante che lo istituisce come essere o, se si vuole, grazie alla morte che lo istituisce come essere: la commistione tra vita e morte è pertanto nell'essere assolutamente inscindibile. Ciò per quanto concerne la natura dell'essere in generale.

Benché non si possa dire che ogni filosofia nutra una *Weltanschauung* – ad esempio il marxismo, più che una *Weltanschauung*, potrebbe essere detto un vangelo, una buona novella, che annuncia come attraverso la storia arriverà ad istaurarsi un ordine nuovo del discorso – tuttavia è pur vero che la filosofia ha sempre alimentato una *Weltanschauung* perché essa, questo mondo di cui pretende darci una visione, lo fa anzitutto esistere. Ogni filosofia comporta una visione del mondo; e ciò è assolutamente congruente, per poco che si riesca a vedere nella filosofia null'altro che un discorso che ha il suo referente in quel mondo, in quell'essere cioè, che essa stessa, quale manifestazione genuina del significante, istituisce.

Quindi la *Weltanschauung* della filosofia si rivela essere nient'altro che il referente di quel discorso speciale che la filosofia stessa in ultima istanza è; oppure anche, più radicalmente, se si risale a ritroso dal discorso al linguaggio, quell'*essere di niente* che il significante ha la virtù di istituire.

Nei pensatori più acuti vi è traccia di questa labilità dell'essere, a dispetto dell'apparente compattezza teorica di quell'ontologia che possono aver concorso a

edificare. Aristotele per esempio, che non sfigura certamente nella serie dei più qualificati pensatori, articolava una distinzione accurata tra l'essenza da una parte, la cosiddetta *quiddità*, e l'essere dall'altra. E il modo in cui egli denominava l'essere era - assai curiosamente - *ciò che era sul punto di essere*. Davvero dunque un'anticipazione aristotelica dell'*essere evanescente*, tratteggiato da Lacan sfruttando tutte le risorse offertegli dall'imperfetto. In particolare si allude all'oscillazione valorizzata dal grammatico francese Guillaume: *era... e ora non è più; era... sul punto di essere ma non è stato*.

Infine bisogna avvedersi che l'essere sorge come effetto del significante in quanto questo significante opera installato nel posto del padrone all'interno del discorso del padrone: *dunque l'essere è effetto di padronanza*.

*Il legame che non c'è come reale*

Siamo giunti così a uno snodo importante del ragionamento, che bisogna mettere ben a fuoco. Abbiamo appena detto che è il discorso a far sorgere il referente, o la referenza, referenza che consiste nel legame tra i parlanti, cioè tra coloro che sono presi nella trama di questo discorso.

Ebbene, c'è un discorso – quello psicoanalitico – che parla di *un tipo speciale di legame, quello sessuale, in quanto non va*. Il discorso psicoanalitico parla di un legame che non c'è, che non è dato, nel senso proprio che non è simbolicamente articolabile. *Questo legame che non c'è costituisce il referente specifico del discorso analitico. Questo non legame è ciò a cui rinvia il discorso analitico*. Beninteso, ciascuno degli altri discorsi, pur facendo di un certo legame (*che c'è*) il rispettivo referente, ruota intorno a questo non legame di base; ciascuno degli altri discorsi appare dunque come una sorta di supplezza a questo fondamentale non legame che si incontra a livello del sessuale, *ma è solamente il discorso analitico che ha la proprietà di svelarlo come tale, di articolarlo come non articolabile*. Dunque – potremmo dire – se ogni discorso ha come proprio referente il legame del rapporto tra

i parlanti, per contro il discorso analitico ha come proprio referente il non legame di quello speciale rapporto che è il rapporto sessuale tra i parlanti: *non legame basale rispetto a cui il legame discendente dai rapporti che gli altri discorsi permettono, svolge una funzione vicariante.*

*Ora, questo buco, questo non legame a livello del rapporto sessuale, è dunque il reale, il referente dicevamo, del discorso analitico. Questo non legame in quanto referente è, fermo restando che parliamo sempre dell'essere istituito dal significante.*

Teniamo però ben presente – secondo quanto in precedenza illustrato – che il rinvio del significante al referente è *arbitrario* (c'è sempre uno iato tra i due) e che il significante in rapporto al referente è ciò che propriamente diventa la *lettera*. “La lettera radicalmente è effetto del discorso”<sup>14</sup>. E del resto Lacan cita alla pagina 48 le ricerche di Sir Flinders Petrie, il quale aveva scoperto che le lettere fenicie – quelle lettere di cui i Fenici sono sempre stati reputati gli inventori – erano in realtà comparse ancor prima tra gli egiziani, impresse su terracotte a mo' di marchi di fabbrica. Quindi è nel contesto del mercato, tipico effetto del discorso del padrone (a sua volta, come già detto, all'origine dell'essere) che la lettera ha fatto la sua comparsa.

Lacan aggiunge che tutto quel che è scritto deriva dal fatto che è, e sarà sempre, impossibile scrivere il rapporto sessuale in quanto tale. *È da qui che discende quello speciale effetto del discorso che si chiama scrittura.* Per fugare definitivamente ogni equivoco, si tratta di rendersi conto che quando parliamo di scrittura si possono intendere due registri diversi di scrittura. *Da una parte abbiamo la scrittura che risponde alla non scrittura (logica) del rapporto sessuale; questa scrittura deriva da una sorta di decantazione logica, di sedimentazione del significante. Dall'altra abbiamo invece la scrittura in quanto effetto diretto del discorso nel suo puntare verso un referente. Si tratta di due registri di scrittura distinti ma convergenti,*

---

<sup>14</sup> *Ib.*, p. 48.

*cosicché l'impossibilità propria dell'uno può essere compensata dalla funzione, in qualche modo vicariante, del secondo.*

### *11. Essere, lettera e amore*

Se l'Altro è l'Altro sesso – e non c'è dubbio che debba essere così dato che l'uomo e la donna si riducono ad essere due significanti, l'Uno e l'Altro per l'appunto – si pone il problema di quale sia il rapporto fra questo Altro e quel godimento che ha nel fallo il proprio perno.

L'**essere** – abbiamo detto la volta scorsa – ha rapporto col significante in quanto padrone, deriva dal significante padrone: e non è un caso che sia stata proprio una variante del discorso del padrone, ovvero il discorso filosofico, a elucubrare sull'essere.

*Ma l'essere è anche ciò a cui si dirige l'amore. L'**amore** punta cioè proprio su ciò che al linguaggio sfugge, che si sottrae maggiormente.*

Queste argomentazioni diventano l'ennesima occasione per distinguere accuratamente il segno dal significante. Riccardo da San Vittore nel *De Trinitate* distingue quattro tipologie di essere: l'essere eterno che è da sé, l'essere eterno che non è da sé, l'essere non eterno che non è da sé, l'essere non eterno che è da sé. Ebbene - dice Riccardo – quest'ultima tipologia di essere non è. Replica Lacan: invece è, e si tratta proprio del significante il quale, pur non essendo eterno, è da sé. *Il **significante** è dunque qualcosa che sorgendo dal nulla è: appunto qualcosa che è creato e che, nell'essere creato, è nominato per quel che è.*

### *La rivoluzione scientifica*

Della rivoluzione copernicana si è fatto un gran parlare. Lacan pensava che la si fosse troppo immeritadamente esaltata, situandola all'origine degli sviluppi della Scienza moderna.

In realtà, se la rivoluzione copernicana la si fa consistere in una mera sostituzione di corpi celesti (il sole che soppianta la terra) al medesimo posto – il posto centrale – che permarrebbe immutato, ebbene in questo non ci sarebbe nulla di rivoluzionario.

La vera rivoluzione copernicana è stato Keplero in realtà a compierla. Nei testi precedenti Lacan sottolineava che la rivoluzione effettiva era stata l'introduzione della nuova forma dell'orbita: l'ellissi al posto della forma perfetta, ideale, ovvero della circonferenza.

Vediamo così profilarsi una nuova prospettiva: *il punto di partenza di ciò che ruota, di ciò che gira*. Qui possiamo rimontare davvero molto indietro, quantomeno fino ad Aristotele, il cui motore immobile costituisce la prima materializzazione del significante centro. Sole, Terra, motore immobile: quel che resta immutato è *il centro*, ciò che permette che il significato in fin dei conti possa conservare sempre lo stesso senso.

La rivoluzione dunque non è sostituire un elemento a un altro nel posto del centro, non è cambiare questo centro, ma mettere da parte il centro sostituendo al *gira* il *cade*. L'ellissi per l'appunto fa vacillare la funzione del centro perché fa decadere il prestigio del centro; uno dei due fuochi rimane inoccupato, ciò che trasforma la rotazione copernicana in un movimento che accelera e decelera e che in alcuni tratti simula una precipitazione. Al posto dell'immagine del centro incontriamo il significante come punto di partenza, e questo significante come punto di partenza si materializza nella formula newtoniana che appunto sancisce, suggella il passaggio dal *gira* al *cade*: *è Newton che fa del cadere, della gravitazione, la causa del girare, della rotazione dei corpi celesti nelle loro orbite secondo le leggi del moto scoperte da Keplero*.



Questa trasformazione, che segna la fine del centro, comporta anche la fine del mondo, mondo il cui correlato è l'essere stesso, l'essere in quanto eterno. La coppia mondo-essere eterno dunque si sfalda, si disintegra.

Una volta data la coppia essere-mondo, appare poi immancabilmente quel qualcuno che può prendere conoscenza di questo mondo e dell'essere al di là del mondo. Questo qualcuno è supposto esistere. Ciò è stato sempre il fondamento di ogni cosmologia e delle *impasses* tradizionalmente connesse alla cosmologia. Si tratta ovviamente di un artificio, un artificio che il linguaggio costantemente alimenta: l'artificio con cui si nutre il fantasma del mondo, quale supporto di un'ipotetica sostanza, ricondotta appunto a questo essere.

### *Il par-être*

Riepilogando, dobbiamo serrare alcuni passaggi. *Lalingua* diventa linguaggio grazie alla grammatica. Ora, questa grammatica, che fa de *lalingua* un linguaggio, è ciò che si rivela solo nello scritto, ovvero nella lettera in quanto questa appare solo nel discorso. Quindi grammatica, linguaggio, lettera, discorso formano per così dire una sorta di campo omogeneo.

Prendendo questa sequenza come un punto di bascula, si disegna chiaramente un al di qua e un al di là. L'al di là è tutto ciò che attiene a una sorta di purificazione estrema della lettera e del discorso, che va a sfociare nella grande costruzione delle matematiche; dunque la matematica come quintessenza del discorso, come estrema valorizzazione della lettera.

C'è poi un al di qua, quell'al di qua che abbiamo già incontrato come una delle virtù del linguaggio, ovvero la proprietà di far sorgere il referente concomitante a quella di generare l'effetto di significato. Tale referente però – non dimentichiamocene – rimane sempre a lato: “Allora, non è forse vero che il linguaggio ci impone l'essere, e in quanto tale ci costringe ad ammettere che dell'essere non abbiamo mai niente?”<sup>15</sup>.

---

15 *Ib.*, p. 58.

Da qui il neologismo lacaniano *par-être*, *essere-a-lato*, omofonico del più consueto *paraître*, ovvero *sembrare*. Il sembrare è il vecchio *fenomeno* kantiano che immancabilmente evoca dietro di sé il *noumeno*. Il *par-être* è invece l'*essere a lato* che fa da contrappeso al non rapporto sessuale, sopra articolato come non scrivibile in quanto tale. Di fronte a questo non scrivibile il linguaggio in sé è insufficiente – salvo surrogare con una *lettera* – e solo l'amore può far supplenza, andandosi a mettere in rapporto diretto con questo *essere a lato*.

È chiaro che questo *essere a lato* che sempre sfugge, che travalica l'insufficienza del discorso, e che solo l'amore può cogliere, ha qualcosa a che vedere con Dio, in quanto anche Dio è al di là del discorso e solo raggiungibile in qualche modo con l'amore. “[...] il dire fa Dio. E fintantoché si dirà qualcosa, l'ipotesi di Dio sarà lì”<sup>16</sup>. Ecco perché, secondo Lacan, i veri atei sarebbero coloro che esplorano questo dire in tutti i suoi recessi per smascherarne gli artifici.

### *Lettera/segno*

Di fronte dunque a questo essere che rimane sempre a lato del linguaggio, si offrono due soluzioni atte ad affrontarlo: da un lato *l'amore*, quale sentimento che mira a catturarlo spingendo i parlanti a congiungersi e, in tal modo, a riprodursi; dall'altro, *la scrittura*.

A proposito di quest'ultima occorre rendersi conto che, anche se il linguaggio non permette di articolare il rapporto sessuale, tuttavia è solo col linguaggio che possiamo *supplire* a questo buco, che Lacan assai suggestivamente denomina “la sola parte di reale che non possa arrivare a formarsi dall'essere, cioè il rapporto sessuale”<sup>17</sup>. Sono le *impasses* che diventano per noi un accesso possibile a questo reale, rispetto al quale l'amore può garantire un certo tamponamento.

---

16 *Ib.*, p. 59.

17 *Ib.*, p. 62.

Questo significante da cui ci aspettiamo qualcosa dell'ordine della supplenza non può che essere l'essenza del significante, ovvero l'*Uno*. E qui c'è la convergenza della lettera con l'amore in quanto l'amore *fa Uno*. Ebbene, questo significante Uno si incarna – abbiamo detto - nel segno. Segno che non è più segno di qualcosa, ma di un effetto, supposto derivare da un certo funzionamento del significante. Ma questo effetto non è che il soggetto, come ciò che scivola continuamente sotto la catena dei significanti, oppure, più radicalmente, il soggetto in quanto ciò che trova supporto solo nel significante, o anche in quanto ciò grazie a cui nel mondo è introdotto l'Uno. E dunque l'Uno, che supporta questo soggetto, lo ritroviamo in quel segno che lo designa in quanto tale.

Ora, proprio questo segno è ciò che può accendere il desiderio dell'Altro e trasformarsi nel fattore che innesca l'amore, la passione in colui che si imbatte in tale segno. Ed ecco che così si chiude il cerchio tra *significante Uno* e *amore che tende all'Uno*.