

PAPERS N° 2

COMITATO D'AZIONE

AMP 2014-2016

Patricio Alvarez

Vilma Coccoz

Jorge Forbes

Clotilde Leguil

Clara Holguin

**Maurizio Mazzotti
(coordinatore)**

Guy Poblome

Responsable de la edición

Marta Davidovich

Editoriale

Col vento in poppa verso Rio de Janeiro!

Vilma Coccoz

In questa seconda uscita di *Papers* i suoi autori si immergono nelle conseguenze delle ultime elaborazioni di Lacan, vere carte nautiche per navigare *nelle acque del linguaggio* che suppone ogni esperienza analitica nel XXI secolo.

Ciascuno ha identificato un dettaglio che merita di essere posto in risalto, indagato, problematizzato. Sempre con la bussola della Presentazione del tema del X Congresso di Jacques-Alain Miller dove troviamo gli aspetti essenziali del cambiamento che si sta operando nella psicoanalisi e che suppone l'uso di nuove categorie come il *sinthomo* e lo sgabello per regolare la clinica e la passe alle novità derivate dalla costruzione borromea.

Nel suo testo *Verità menzognera e fine analisi* Bernard Seynaeve esplora con attenzione il giro prodotto nell'insegnamento di Lacan a partire dagli sviluppi di Jacques-Alain Miller nel suo Corso *Il partner-sintomo* del 17 dicembre 1997. Detto giro è illustrato con lo schema L e le sue conseguenze, nella concezione della cura e del suo finale, sono esaminate con attenzione. "Essere nominato AE comporta l'esigenza di tornare a salire sullo sgabello ma appoggiandosi sull'elucubrazione di sapere sul reale

più che sulla *storia*. L'AE che si crede bello, nuovo sgabello, nuovo soddisfacimento”.

Da parte sua Clotilde Leguil apre il suo testo *Le passioni del corpo nel XXI secolo* con un forte interrogativo: “Perché si può dire che il corpo si è trasformato nell'oggetto della passione fino al punto che il discorso sul corpo è divenuto esso stesso il luogo di una guerra ideologica?”

A partire dalla definizione lacaniana di desiderio come “passione del significante”, riassume la clinica del soggetto così come la si è realizzata nel XX secolo, passione della *mancanza-ad-essere* coperta dalla passione dell'essere. Nel XXI secolo un'altra passione reclama il suo regno, la passione del corpo.

In primo luogo, la cattura del corpo immaginario dal quale si pretende di cancellare i segni della castrazione. Un secondo aspetto è relativo al corpo e alla sua connessione, senza pause, a dispositivi che reclamano la vista, l'udito e il tatto. Completano o riconfigurano il corpo evidenziando un cambiamento nell'esistenza dovuto al raggiungimento addizionale della “dimensione superegoica di questa relazione con l'oggetto”. In terzo luogo induce un cambiamento nella vita sessuale dovuto al fatto che l'oggetto è asessuato, indipendente dall'essere e dal genere. Questi tre versanti segregano nuove norme e scatenano nuove passioni specialmente riguardo il genere. Sebbene, conclude Leguil, “... non è la domanda dell'Altro l'inquietante ma piuttosto la sua scomparsa nel XXI secolo e l'imperativo anonimo della pulsione che invita il soggetto a offrire il proprio corpo agli dei del godimento fino al punto di rinunciare alla vita”.

Manuel Zlotnik nel suo lavoro *Aggiornare l'immagine in relazione al sinthomo* indaga la nozione di *Agalma* come antecedente della nozione di sgabello nella lettura del *Banchetto* che dobbiamo a Lacan. Secondo questa lettura Socrate seppe farsi uno sgabello nel convertire “il suo proprio niente in qualcosa di degno”, al di là del fantasma e dell'obiettiva bellezza, rappresentata nel dialogo platonico da Alcibiade.

Poco dopo riprende il passaggio nel quale Lacan spiega che “conoscere il proprio sintomo significa saperci fare, saperlo sbrogliare, manipolare”. Per mettere in rilievo che, alla fine dell'analisi, e grazie a questo sapere, vincolato a ciò che l'essere parlante fa con la propria immagine, con il nuovo sgabello, l'AE conquista un narcisismo secondario, qualificato da Lacan come “radicale”.

Tania Coelho dos Santos inizia il suo testo, *Corpi parlanti: assoggettati al superio o al supersociale?* chiedendosi se attualmente esista un padrone, una finzione che possa essere detta “normale”. Intendendo questo termine nel senso di “normativo”. Con l'intenzione di estrarre le conseguenze dell'affermazione di Lacan relativa al discorso della civilizzazione contemporanea, nel quale, diceva, essendo precluso il Nome del Padre dal simbolico, ritorna nel reale delle norme sociali.

Applicato al dispositivo della passe, pensa che non si possa escludere il consenso dei pari per nominare i sinthomi e portarli a paradigma. Lasciando aperta la domanda riguardo se in esso non si operi una “normativizzazione”, un'elaborazione di “padroni”.

Alide Tassinari nel suo apporto che ha come titolo *Che ne è oggi del corpo in*

psicoanalisi? Afferma che, nell'attualità, dall'arte alla pubblicità, dai video passando dai *selfie* per giungere alla pornografia, tutto è disseminato di immagini di corpi. Corpi "esposti, esibiti, scolpiti, glorificati, scarnificati, manipolati, devastati, spezzettati e ricomposti con pezzi sostituiti".

Nell'epoca del godimento generalizzato, la psicoanalisi cerca di leggere nella scrittura del *sinthomo* come evento di corpo (al di là della decifrazione delle rappresentazioni inconscie) una *mostrazione* del *senza-senso* del godimento inerente al *parlessere*.

Il lavoro di Vincente Palomera, *Corporizzazione*, celebra una sorta di punto di capitone degli antecedenti nel momento di definire la domanda riguardo al modo in cui si produce questa operazione, l'incorporazione dell'"organo incorporato", il significante, che distingue la nozione di corpo nel discorso analitico dall'uso corrente della parola. Perciò riprende la distinzione, delineata da Lacan, che gli stoici stabilirono tra i corpi e gli "incorporei". Questi sono fatti, risultati, "eventi" che devono la propria esistenza alle parole e perciò si possono captare solo nella logica o nella dialettica. Il dispiegamento di questa argomentazione lo porta a definire "... il corpo di chi parla in analisi come un essere incorporato, cioè, come proposizione assolutamente particolare, una particolarità che deriva dall'assemblaggio degli Uno depositati nella *lalingua*".

Questi contributi apportano nuova luce sull'ultima definizione lacaniana del sintomo inteso come "evento di corpo".

Traduzione di Calogero Maurizio Di Pasquale

Verità mendace e fine analisi

Bernard Seynhaeve

Gli sviluppi che J.-A Miller avanza sul sintomo e sulla verità, nel suo corso *Il partner sintomo*¹, ci chiariscono ciò che Lacan formula alla fine del suo insegnamento sul neologismo (che produce, quello di) *varità*.

Nella lezione del 17 dicembre 1997 J. - A. Miller sottolinea un viraggio di 180 gradi dello schema *L* tra il primo e l'ultimo insegnamento di Lacan. Il suo punto di vista (la sua lettura) mi ha suggerito di rileggere il testo che Lacan scrive alla fine del suo insegnamento, "Prefazione all'edizione inglese del *Seminario XP*"², dove avanza a proposito della finzione, della verità mendace e di ciò che può spingere qualcuno a installarsi come analista. In questo testo infatti non si tratta più di concludere la propria analisi sulla questione della verità del sintomo.

Riprendiamo questa questione a partire dalla lettura che fa J.A Miller in questa seduta del 17 dicembre 1997. Si appoggia sullo schema *L* di Lacan, costruito all'epoca del primato del simbolico per situare l'asse a-a' nell'immaginario, che si oppone all'avvento della verità del sintomo, questa verità si situa al cuore del simbolico. Essere lacaniano, era allora "ricordare che il sintomo è un

¹ Jacques Alain Miller, "Il partner sintomo" [1997-1998], *L'orientamento lacaniano II. 16*, insegnamento pronunciato al Dipartimento di Psicoanalisi di Parigi VIII, lezione del 17 dicembre 1997, inedito.

² Jacques Lacan, "Prefazione all'edizione inglese del *Seminario XP*", in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, pp.563-565.

significante”³. La verità del sintomo è ciò verso cui un’analisi si orientava. Il sintomo è allora un significante e risponde alla metafora significante. E se il sintomo resiste, stagna, testimonia di una inerzia perché qualcosa si oppone alla rivelazione della verità. È l’asse a-a’ che viene in opposizione all’avvento della verità simbolica del sintomo.

Nella seconda parte del suo insegnamento, Lacan situa il sintomo nella dimensione del reale, ovvero dal lato di ciò che non si significantizza, nella misura in cui il reale è “ciò a cui non si può dare senso”⁴. Questo richiama di conseguenza una nuova ripartizione, tra il reale da una parte e il semblante dall’altra. Il semblante include al tempo stesso l’immaginario e il simbolico. È questo il cambiamento che Lacan opera, particolarmente, nel suo Seminario *Di un discorso che non sarebbe del semblante*⁵. In questo Seminario Lacan considera un discorso che prende il suo avvio da un altro luogo rispetto al simbolico, il simbolico rileva infatti del semblante. Facendo passare il simbolico con l’immaginario dal lato del semblante, resta come reale propriamente detto, la libido qualificata dal godimento.

Alla fine di questa lezione del 17 dicembre 1997, Miller offre un certo chiarimento rispetto a ciò che Lacan avanza rispetto al neologismo *varità*.

Precisa che l’articolazione significante, cioè l’associazione libera, produce un effetto di verità. Ma ciò che J.-A. Miller sottolinea è che non è che un effetto, un *effetto* di verità e dunque non la verità

stessa. L’effetto di verità infatti è mutevole, variabile. È variabile perché la verità si modifica in funzione dell’articolazione significante, in funzione di S₂, in funzione del sapere elaborato:

$$\frac{S_1}{\text{Vérité}} \longrightarrow S_2$$

È sufficiente che S₂ cambi perché anche ciò che produce la catena significante si modifichi. J.-A. Miller precisa: “Sappiamo che se si cambia il secondo significante, si tocca questo effetto di finzione”⁶. La verità varia in base al significante. Così, non si può avere un rapporto diretto alla verità. Non si raggiunge la verità, la verità non si raggiunge se non attraverso degli effetti. È questo che conduce Lacan a inventare il suo neologismo *varità*.

La questione della verità del sintomo va così a porsi in modo diverso alla fine del suo insegnamento. La verità del sintomo, può dirsi?

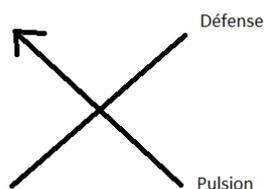
J.-A. Miller fa allora ruotare questo schema *L* di 180 gradi alla fine dell’insegnamento di Lacan. Il simbolico, in quanto semblante, costituisce ora una difesa in rapporto al reale, in rapporto alla pulsione ed è il godimento che tenta di trovare uno sbocco nel sintomo.

³ J. - A. Miller, *Ibidem*.

⁴ *Idem*.

⁵ J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVIII, Di un discorso che non sarebbe del semblante*, [1970-1971], Einaudi, Torino 2011.

⁶ J. -A. Miller, *op. cit.*



La catena significante, l'inconscio-storia S_1-S_2 , l'inconscio transferale fa dunque ostacolo al reale del sintomo.

“Tutto cambia completamente quando tentiamo di elaborare la teoria dell'inconscio nell'ultimo Lacan, una teoria che non è elaborata a partire dall'isteria e dalla storia, ma a partire dalla psicosi. C'è una bascula, una svolta storica nell'insegnamento di Lacan, di cui abbiamo un'indicazione discreta ne “L'esp di un laps”, quando evoca il personaggio che gli ha imposto Freud, a lui giovane psichiatra, che nella sua tesi di psichiatria ha battezzato Aimée. È l'indicazione che precede queste costruzioni sull'inconscio-storia, era infatti entrato nella teoria di Freud attraverso la prospettiva della psicosi”⁷.

In questo momento Lacan farà uno spostamento consistente nel minimizzare l'inconscio-storia, o l'inconscio transferale per far avanzare la sua tesi sull'inconscio reale a partire dall'inconscio nella psicosi, in cui precisamente non si tratta più di storia, di associazione di due significanti, ma della lettera, dell' S_1 tutto solo.

Nella sua “Prefazione all'edizione inglese del Seminario XI”, Lacan si indirizza allo psicoanalista: se la verità è sempre mendace, lo psicoanalista è invitato a dire qualcosa di ciò su cui decide di terminare la sua cura, vale a

dire sulla verità mendace del suo sintomo.

Cito J. A.-Miller : “Visto che l'inconscio può essere considerato come reale, Lacan, nel suo ultimo testo, definisce la fine dell'analisi prima di tutto dalla soddisfazione che apporta al soggetto, perché non gli resta altro, a partire dal momento in cui ha minimizzato l'aspetto comunicazionale e transferale dell'analisi. Se il primo Lacan poteva parlare della soddisfazione di ciascuno integrata nella soddisfazione di tutti, questa gli sembrava futile e artificiale nel suo ultimo testo.

L'inconscio della verità mendace è, come dirà Lacan in *Ancora*, un'elucubrazione di sapere sulla lingua, nella misura in cui *lalingua*, in una parola, è la catena simbolica e queste tre dimensioni ridotte al reale, al rumore che fa, il rumore che possiamo tutti sentire. L'inconscio transferale, l'inconscio che si elabora in un'analisi è, in questa misura, una elucubrazione di sapere sul reale”⁸. La passe 1, quella che si produce nel quadro analitico è questo momento di vacillamento dello sgabello che costituisce questa elucubrazione che l'inconscio transferale produce.

Nel suo ultimo testo, Lacan risponde in questo modo alla questione di sapere come si conclude un'analisi: “Il miraggio della verità, da cui ci si deve attendere solo la menzogna, ha come termine solo la soddisfazione che segna la fine dell'analisi”⁹.

Ecco che ci offre un nuovo punto di vista sulla soddisfazione pulsionale. Essere nominati AE ha per esigenza quella di risalire sul proprio sgabello,

⁷ J.-A. Miller, “L'esp d'une hallucination” *Quarto* n.90, Huysman 2007.

⁸ *Ibidem*

⁹ J. Lacan, *op. cit.* pp.564-565

ma appoggiandosi su una elucubrazione di sapere sul reale della psicoanalisi piuttosto che sulla *storia*. L'AE che *si crede bello*, nuovo sgabello, nuova soddisfazione.

Traduzione di Monica Vacca

Le passioni del corpo nel XXI secolo

Clotilde Leguil

In che senso le passioni hanno cambiato stile nel XXI secolo? Perché si può dire del corpo che è diventato oggetto di passione fino al punto che il discorso sul corpo è divenuto esso stesso il luogo di una guerra ideologica? Come comprendere che, nel XXI secolo, parlare di differenza fra i sessi suscita l'odio come se si trattasse di un discorso sul corpo destinato a imporre una norma a dei soggetti che prima di tutto si vorrebbero degli esseri neutri, sganciati da ogni assegnazione a un genere, supposti derivare dal loro sesso anatomico? Ciò che in effetti oggi suscita delle passioni, non sono tanto i grandi ideali quanto i discorsi sul corpo, discorsi che possono anche giungere dalla scienza così come dai movimenti femministi sociali che aspirano a liberare i corpi delle donne.

Dalla *passione del significante* alle passioni del corpo

Lacan definiva il desiderio come la passione del significante: desiderare è allo stesso tempo amare e subire gli

effetti della parola e del linguaggio, gli effetti del significante. La psicoanalisi lacaniana ci parla dunque del soggetto che soffre delle parole che gli sono state dette, o di quelle che non gli sono state dette, di quelle che non gli si è voluto dire, o di quelle che si sente obbligato a tacere. Questa passione del significante, luogo dell'essere e della *mancanza-a-essere*, conduce il soggetto in analisi a inventare un altro rapporto al significante, che è in ultima istanza la causa della sofferenza. La psicoanalisi conduce ad accorgersi che ciò di cui il soggetto patisce non è tanto della realtà restia a soddisfare le proprie aspirazioni, dell'altro nel senso dell'ambiente, inadatto a cogliere il suo essere, ma del suo rapporto al significante, rapporto che prima di tutto è un rapporto di godimento, vale a dire in un certo modo di far vibrare il suo essere con il senso ch'egli intende, che egli interpreta, che crede di subire. Come enunciava Jacques-Alain Miller, in psicoanalisi “si apprende come agire attraverso la parola sulle passioni, vale a dire sul desiderio che le riassume tutte” (*L'Essere e l'Uno*, lezione del 9 marzo 2011). La psicoanalisi del XX secolo, in questo senso, sorgeva da una *passione del significante* che porta il soggetto a confrontarsi con la *mancanza-a-essere* o *dis-essere* che dimora dietro la sua *passione dell'essere*.

Ma nel XXI secolo il rapporto del soggetto con ciò di cui soffre non si pone così facilmente in questi termini. Alla *passione del significante* si vuole sostituire un'altra passione: quella del corpo. Il corpo è diventato la preoccupazione del soggetto contemporaneo. È il corpo che si ama o che si odia, di cui ci si prende cura o che si maltratta, che si scolpisce o si trascura, è da questo corpo che ci si attende che ci dia le nuove carte dell'essere. Sintomi anoressici e bulimici rendono conto del disagio del

soggetto che non sa più come godere del corpo che gli impone la sua legge. Ognuno rivendica il diritto di disporre del proprio corpo e di esplorarne tutte le possibilità.

Ma questo diritto ha un rovescio: ognuno si vede come assoggettato alle nuove norme che sono quelle di una prescrizione di godimento che si tratterebbe di seguire senza pecca. Come scrive Pascal Bruckner, “la caduta dei tabù, il diritto delle donne a disporre dei loro corpi si è raddoppiato con un’ingiunzione alla voluttà per tutti”.¹⁰ Quando il corpo non era che l’involucro di un’anima che apparteneva a Dio, non era considerato come il nodo dell’essere. Per Cartesio, il corpo che ho, resta il luogo del dubbio. Non so se ciò che percepisco, ciò che io provo, rinvia a una qualche verità o realtà. La sola certezza sulla quale posso fondare il mio essere è quella dell’ “io penso”. Le passioni sono così nominate da Cartesio “passioni dell’anima”, nel senso che la questione è che cosa subisce l’anima dal fatto di essere unita a un corpo. Parlando di *passione del significante*, Lacan dunque rovescia questa prima prospettiva cartesiana per mostrare che ciò che fa soffrire il soggetto non sono degli affetti provenienti dal corpo. Il soggetto patisce del suo rapporto al linguaggio, vale a dire del suo rapporto all’Altro.

Nel XXI secolo ci siamo dunque allontanati allo stesso tempo sia dalle passioni dell’anima sia da questa passione dell’essere che è la *passione del significante*. Il proprio corpo è diventato oggetto di una scienza che conduce a credere in un possibile sapere su ciò che il corpo vuole, reclama, su ciò che per esso è buono o nefasto, in

breve a rimettersi alle sue esigenze. Si ama parlare del proprio corpo come prima si poteva parlare del proprio essere.

I tre versanti delle passioni del corpo

Le passioni del corpo possono declinarsi su diversi versanti. Ci sarebbe innanzitutto la preoccupazione di avere un corpo che risponda alla domanda sociale, un corpo che rimane conforme a una certa immagine della salute, della giovinezza, della potenza. Nancy Huston, nel suo ultimo libro *Reflets dans un œil d’homme*, sottolineava che la passione dell’immagine del corpo conduce nello stesso tempo i soggetti femminili a far sparire dai loro corpi tutto ciò che potrebbe evocare fecondità, gravidanza, maternità. Un corpo immaginario che ipnotizza sufficientemente lo sguardo in modo da far sparire ogni traccia di castrazione. Il corpo del XXI secolo è così innanzitutto il corpo che si può offrire agli sguardi dell’Altro, il corpo che in un qualsiasi momento può dare un’immagine dell’essere che sarebbe completezza e perfezione. Non si tratta solamente di prendersi cura di questo corpo immaginario, che si ama appassionatamente, ma di trasformarlo, di dargli una forma, in modo da far sparire ogni traccia di difetto, segni dell’età ma anche segni dell’inquietudine, dell’angoscia, e, tra tutto, semplicemente segni del desiderio del soggetto.

In secondo luogo, questa passione del corpo è anche passione di ciò che il corpo può provare, ossia la dipendenza da una certa sollecitazione costante che permette di non fare mai pause. Il corpo è collegato senza tregua a degli apparecchi che sollecitano l’orecchio, lo sguardo, il tatto e vengono a completarlo al punto da riconfigurarlo. Franck Rollier testimonia di questa dimensione parlando della dipendenza

¹⁰ Bruckner P., *Le paradoxe amoureux*, Grasset, 2009, Livre de poche, 2011, p. 177.

come di uno *stile di vita*. “Si può diventare dipendenti da ogni oggetto nella misura in cui, sollecitando la pulsione, abbia il potere d’indurre la ripetizione di un gesto che modificherà il rapporto del soggetto al proprio corpo così come il suo legame all’Altro”.¹¹ Si potrebbe parlare di un nuovo rapporto all’esistenza. Il soggetto si sente esistere attraverso l’espedito del rapporto all’oggetto che viene a completare il suo corpo. Il nuovo rapporto al corpo e al mondo è ciò che Lacan ha chiamato la *dittatura del più-di-godere*, facendo cogliere, attraverso questa espressione, la dimensione superegoica di tale rapporto all’oggetto.

Infine, la passione del corpo rinvierebbe anche a un nuovo rapporto con la vita sessuale. Un rapporto alla sessualità senza rapporto all’essere e al genere. Un rapporto immediato con ciò che fa godere il corpo, indipendentemente dal significato stesso. Questa passione del corpo è quella che potremmo chiamare passione dell’oggetto *a* come asessuato. Jacques-Alain Miller definiva l’oggetto *a*, nel 1982, nel suo corso “Dal sintomo al fantasma e ritorno”, come oggetto asessuato. È un oggetto che è tra il soggetto e l’Altro, come staccato dal corpo e che sollecita la riserva pulsionale del corpo da un punto *extimo* che è come direttamente connesso all’intimo.

Nuove norme del corpo asessuato

La passione del corpo in questi tre versanti è il luogo di nuove norme, feroci, violente, che suscitano esse stesse delle passioni, come l’amore e l’odio. Gli *studi* di genere o *le* teorie del genere rinviano a un nuovo discorso sul corpo e sulla sessualità, rendendo conto di questa passione del corpo. Gli *studi*

di genere parlano di *atti corporei sovversivi* come se il soggetto fosse sparito e degli atti venissero a dare un’identità performativa all’individuo. Paradossalmente questo discorso fa ritorno a un modello unisex dell’umanità, dove non è più questione di corpo femminile o maschile ma dove il corpo non è che un corpo per godere, un corpo votato a pratiche sessuali di ogni genere ma certamente non all’incontro con il linguaggio.

Se questo discorso può denunciare gli effetti della pornografia, è solo perché essa è il luogo dell’esercizio di una dominazione maschile. Ma che il rapporto alla sessualità privato di ogni riferimento al genere che si è, al genere che si ama, privato insomma di ogni riferimento al discorso dell’Altro, sia anche il regime stesso della pornografia, non è di disturbo per gli studi di genere. Non è mai questione di desiderio, d’amore, di malinteso, d’impotenza psichica, di follia femminile. È questione di pratiche corporee, è questione dell’uso che si fa di certi oggetti facilitatori di godimento orgasmico, ma non è questione di esseri che parlano e non sanno più ciò che dicono.

In psicoanalisi, senza essere i guardiani della tradizione e delle norme di genere, non siamo comunque neppure gli adepti e i ferventi difensori del godimento senza ostacolo. La questione, nelle società occidentali del XXI secolo, è un nuovo rapporto alla sessualità che sarebbe come tagliato da qualsiasi incontro con un altro. Come se potessimo trasformare i nostri corpi in macchine per godere a comando e avere il controllo sul godimento. Dal punto di vista psicoanalitico, ciò che appare nel discorso dei soggetti è piuttosto il fatto che essi sono perduti proprio laddove il godimento è non solamente permesso, ma ordinato.

¹¹ Rollier F., « L’addiction comme style de vie », *La Cause du désir* 88, 2014, p. 21.

Jacques-Alain Miller ha puntualizzato questo rovesciamento del rapporto al sesso dopo Freud, che fa sì che siamo passati dall'interdizione, poi al permesso, e infine all'incitamento. Questo nuovo clima induce un cambiamento "quanto allo stile delle relazioni sessuali: sganciamento, brutalizzazione, banalizzazione"¹². Ciò che traumatizza può essere non tanto dell'ordine dell'assegnazione a un genere, piuttosto dell'ordine di un'assegnazione a obbedire ai comandamenti della pulsione. Ancor prima di provare il desiderio di fare un'esperienza sessuale, il soggetto si vede sollecitato, spinto, invitato a *cedere alla situazione*. È così che Lacan definiva l'angoscia. È questo accesso della sessualità attraverso l'impero della tecnica che è l'agente della violenza che si esercita verso i più giovani e non tanto il fatto di essere nominati ragazzo o ragazza, se sono nati di un sesso o di un altro. Non è tanto la domanda dell'Altro che è inquietante nel XXI secolo, quanto la sparizione dell'Altro e il comandamento anonimo della pulsione che invita il soggetto a offrire il suo corpo agli dei del godimento fino a rinunciare alla vita. Questo oscuro sacrificio è un sacrificio del corpo a un Altro che non esiste, un sacrificio sadico, che vuole che il corpo del soggetto stesso non sia altro che una merce, destinato a procurare del godimento senza limite. In questo panorama, si tratta in psicoanalisi di far esistere un *corpo parlante* a partire da un rapporto con l'inconscio là dov'era il silenzio della pulsione di un corpo che non parla per nessuno. La psicoanalisi del XXI secolo ha a che fare con queste nuove passioni del corpo che possono arrivare fino al sacrificio dell'essere al

¹² Miller J.-A., « L'inconscient et le corps parlant », *La cause du désir* 88, 2014, p. 106.

godimento senza limite. Sono queste le passioni che il nostro prossimo Congresso dell'AMP su "L'inconscio e il corpo parlante", a Rio nel 2016, ci farà esplorare.

traduzione di Stefano Avedano

Aggiornare l'immagine in relazione al *sinthomo*

Manuel Zlotnik

Due versanti dello sgabello

Per il prossimo congresso dell'AMP stiamo cercando di precisare un immaginario che non si riduca allo speculare e alla significazione.

La nozione di sgabello è presentata da J.-A. Miller nella conferenza preparatoria come ciò su cui si issa il *parlessere* per farsi bello, vale a dire ciò che permette al *parlessere* di elevarsi alla dignità della Cosa¹³, prendendo la definizione di sublimazione del

¹³ Miller J.A., *El inconciente y el cuerpo hablante*, in *Revista Lacaniana de psicoanálisis*, Buenos Aires: Grama ediciones 2014, p. 28; (tr. it. *L'inconscio e il corpo parlante*, in www.wapol.org e in *Aggiornamento sul reale, nel XXI secolo*, AMP, Roma: Alpes 2015, p. 275).

Seminario sull'Etica¹⁴ di J. Lacan. Per questo J.-A. Miller ci indica subito che lo sgabello è l'incrocio della sublimazione freudiana con il narcisismo¹⁵, per poi distinguere due modalità di sgabello: da una parte quello che si lavora in un'analisi, - cioè un'idealizzazione che attraverso l'analisi occorre far cadere, per questo J.-A. Miller dice che analizzarsi è lavorare alla castrazione dello sgabello per mettere in luce il godimento opaco del sintomo¹⁶ -, e da un'altra parte quello di cui si servono artisti come Joyce, Duchamp o Schoenberg, che sanno far convergere il sintomo opaco con lo sgabello, o l'AE che alla fine della sua analisi dopo l'operazione di riduzione fa leva sul sintomo per farsene anche uno sgabello quando trasmette la sua testimonianza all'uditorio.

In un altro testo J.-A. Miller segnala che è per la piega della sublimazione che il godimento fa legame sociale¹⁷.

Ma mi interessa avanzare un po' di più su questo secondo versante dello sgabello.

Socrate, il desiderio e l'*agalma*

Possiamo prendere come antecedente la nozione di *agalma* per cercare di

¹⁴ Lacan J., *El Seminario*, libro 7, *La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós 1992, p. 138; (tr. it. *Il Seminario*, libro VII, *L'Etica della psicoanalisi*, Torino: Einaudi 1994, p. 141).

¹⁵ Miller J.A., *El inconciente y el cuerpo hablante*, in *Revista Lacaniana de psicoanálisis*, op. cit., p. 28; (tr. it. *L'inconscio e il corpo parlante*, op. cit., p. 275).

¹⁶ *Ibidem*, p. 29; (tr. it. *Ibidem*, p. 276).

¹⁷ Miller J.A., *La salvación por los desechos*, Buenos Aires: Punto cenit, Colección Diva 2012, p. 57.

cogliere meglio la nozione di sgabello. Alcibiade, il più bello di tutta Atene, si chiede come mai si sia innamorato di Socrate, il più brutto, ed è proprio questo quello che ci interessa. Come si produce la metafora dell'amore?

Alcibiade descrive Socrate come un sileno, all'apparenza sgraziato, ma che custodisce un gioiello al suo interno, cioè un involucro rozzo e derisorio con qualcosa di prezioso al suo interno, questo dà a Lacan la possibilità di introdurre il concetto di *agalma*, qualcosa che in qualche modo maschera Socrate, e come sappiamo non smetterà mai di scoprirsi.

Alcibiade chiede di essere corrisposto ma Socrate non lo può soddisfare in quanto sa che amandolo non può averlo, non può farne un suo possesso, questo andrebbe contro la filosofia socratica che si basa sul non possedere alcun attributo, Socrate si rifiuta di entrare nel gioco dell'amore, può solo negarsi perché sa che in lui non c'è niente di amabile, il vuoto rappresenta la posizione centrale di Socrate¹⁸.

Si suppone che l'*erastes* sia il soggetto barrato, mancanza a essere, e l'*eromenos* colui che incarna l'oggetto amato, la completezza: quello che è interessante è che J. Lacan rovescia questa prospettiva perché proprio Socrate passa a essere *eromenos* e di sicuro non un oggetto bello e completo.

Dunque questo cambiamento di prospettiva secondo Lacan si dà proprio nella metafora dell'amore, quello che diventa amabile è precisamente la mancanza a essere e questo è quello che illustra con chiarezza la posizione di Socrate: "Più desidera e più diventa egli

¹⁸ Lacan J., *El Seminario*, libro 8, *La transferencia*, Buenos Aires: Paidós 2003, p. 183; (tr. it. *Il Seminario*, libro VIII, *Il transfert*, Torino: Einaudi 2008, p. 171).

stesso desiderabile”¹⁹. In relazione a questo punto J.-A. Miller segnala che nel luogo in cui stava la mancanza, il desiderio, il soggetto cancellato, precisamente lì si forma qualcosa che lo rende amabile²⁰, è proprio l’intensità del desiderio di sapere²¹ di Socrate a dargli la parvenza di qualcuno che ha quello che manca all’altro, e pertanto è Alcibiade affascinato dal desiderio di Socrate, cioè dalla maniera in cui detiene la sua mancanza, che ha fatto di lui il suo *eromenos*.

E dunque è il concetto di *agalma* quello che può permetterci di illuminare qualcosa in più intorno allo sgabello: Socrate è capace di portare la mancanza a essere al suo statuto agalmatico, ha la capacità di saper elevare a ideale la sua mancanza, cioè il suo desiderio di sapere. Se prendiamo quello che ha proposto Patricio Alvarez nei *Papers I* equiparando la castrazione dello sgabello alla caduta del fantasma, il desiderio che segue l’esempio di Socrate è un desiderio più lieve senza la costrizione e la fissità del fantasma, questo in qualche modo è una sorta di sgabello nel suo secondo versante che converge con il godimento opaco: nel caso di Socrate il suo niente, fa del suo niente qualcosa di degno.

Sgabello e saperci fare

Potremmo anche porre in relazione lo sgabello con il *saperci fare con*, giustamente J. Lacan quando introduce questa nozione²² ci indica che il sintomo

è ciò che si conosce meglio: “conoscere il proprio sintomo vuole dire saper fare con, sapere sbrogliarlo, manipolarlo. Quello che l’uomo sa fare con la sua immagine corrisponde in qualche modo a questo, e permette di immaginare il modo in cui se la sbrogia con il sintomo. Si tratta qui del narcisismo secondario, che è quello radicale, essendo il narcisismo chiamato primario escluso in questo caso”.

Notiamo che qui Lacan sta articolando il sintomo con il godimento opaco e l’immagine. Immediatamente dopo, come sappiamo, proporrà il *saperci fare* con il sintomo come la fine dell’analisi, avanzamento fondamentale nella sua dottrina che va aldilà dell’attraversamento del fantasma.

Ma ciò che ci convoca di questa formulazione è da un lato quello che J. Lacan riferisce in relazione al maneggiamento che l’uomo fa della sua immagine e dall’altro la distinzione tra narcisismo primario e secondario.

Non si tratta del narcisismo primario costitutivo dell’io in quanto organizzazione di tipo passionale, io speculare, fonte della rivalità e di tutto quello che già conosciamo, si tratta del narcisismo secondario. Possiamo chiederci come mai J. Lacan dica di questo narcisismo che è radicale, possiamo pensarlo radicale per il maneggio che il *parlessere* può fare della sua immagine. J.-A. Miller in relazione a questo frammento del seminario di J. Lacan ci dice: “Ma all’essere il proprio *sinthomo*, uno preferisce senza dubbio saperlo manipolare, visto che qui c’è il corpo messo nella faccenda. Per questo Lacan dice che corrisponde a quello che l’uomo fa con la sua immagine, ma

¹⁹ *Ibidem*, p. 154; (tr. it. *Ibidem*, p. 143).

²⁰ Miller J.-A., *El reverso de la transferencia*, in *Revista Uno por uno*, agosto/settembre 1991, p. 27.

²¹ *Ibidem*, p. 27.

²² Lacan J., *El Seminario*, libro 24, *L’insu que sait de l’une-bevue s’aille à* 11

mourre, Ornicar, 12-13-14-15-16-17-18, lezione del 16/11/76.

questo non gli impedisce di poterla correggere, renderla alla moda, o nella maniera che vuole”²³.

Così come c'è un saperci fare con il *sinthomo*, poiché il *sinthomo* è un evento di corpo, anche il corpo è implicato e pertanto c'è anche l'immagine nella faccenda. In questa maniera il narcisismo secondario è quello che permetterà di manipolare, correggere, aggiornare l'immagine in relazione al *sinthomo*, il *ci* del *saper fare con* indica proprio il contingente di tutto questo, il *sinthomo* e l'immagine come sgabello si andranno ricreando in accordo al singolare di ciascuno e alla contingenza del reale, sgabello come una sorta di immagine mobile, tanto quanto il desiderio leggero senza la costrizione del fantasma.

Possiamo pensare dunque il narcisismo secondario come nuova versione del narcisismo a cui faceva riferimento Patricio Alvarez alla fine del suo testo in *Papers I* e che sicuramente ci permetterà di precisare questo immaginario che cerchiamo aldilà dello speculare e della significazione.

Traduzione di Laura Pacati

I CORPI PARLANTI: assoggettati al superio o al supersociale?

Tania Coelho dos Santos²⁴

Nel prossimo congresso dell'AMP tratteremo delle finzioni che oggi i corpi parlanti fabbricano per difendersi dal reale traumatico. Che cos'è che per ogni essere parlante, nella sua anormalità o nel suo sintomo, configura un reale traumatico, impossibile da sopportare? Ci sarebbe un modello comune di risposta al reale, qualche sintomo collettivo, qualche modalità di finzione²⁵ che possa dirsi normale?

Nella sua conferenza, alla fine dell'ultimo congresso della Associazione Mondiale di Psicoanalisi, Miller (2014)²⁶ pone una questione: “Ci si domanda in che modo qualcuno che è stato analizzato possa ancora immaginarsi normale”. Il concetto di *sinthomo* fa coppia con quello di *sgabello*. È un concetto relativo al corpo parlante, un altro nome dell'inconscio reale. Non si riferisce al soggetto dell'inconscio freudiano, sottomesso alla rimozione - che è un'operazione metaforica di cifratura del godimento per mezzo del linguaggio -, ma a un evento di corpo. Si riferisce

²⁴ Psicoanalista, Membro dell'École de la Cause Freudienne e dell'Associazione Mondiale di Psicoanalisi.

²⁵ “Ma tale Io normale è, come la normalità in genere, una finzione ideale. Non è una finzione purtroppo, l'Io anomalo, inutilizzabile per i nostri scopi”. (Freud, “Analisi terminabile e interminabile” pp. 517-518 in Opere 11: 1930-1938. Torino: Boringhieri, 1989.)

²⁶ Miller, J.A., *L'inconscio e il corpo parlante*, in:

<http://www.wapol.org/Template.asp>, 2014.

²³ Miller J.-A., *El ultimísimo Lacan*, Buenos Aires: Paidós, 2012, p. 141.

al narcisismo e all'io. Miller fa notare che Lacan (2003)²⁷, nel suo testo *Joyce il sintomo*, profetizza che il neologismo parlessere (*parlêtre*) sostituirà il termine inconscio. Aggiunge che analizzare il parlessere non è la stessa cosa che analizzare l'inconscio nel senso freudiano, e neanche nel senso lacaniano dell'inconscio strutturato come un linguaggio. Il sintomo di un parlessere non è una metafora, è un evento di corpo, un'emergenza di godimento. Per definirlo, Miller prende in prestito da *Joyce il sintomo* la parola *sgabello*, un supporto che serve a elevare se stesso. Lo *sgabello* psicoanalitico è una cosa sulla quale il parlessere sale per mostrarsi bello. È il proprio *sgabello* che gli permette di elevarsi alla dignità/cosità²⁸ (*dignité, dingté*) della Cosa. È un concetto trasversale. Traduce, tramite un'immagine, la sublimazione freudiana in un incrocio con il narcisismo. Miller (2014) scommette che le testimonianze della passe oggi dimostrano che il sintomo/castrazione (inconscio/desiderio) è stato sostituito dal *sintomo/sgabello* (narcisismo/sublimazione). Questo accostamento della sublimazione con il narcisismo è qualcosa che ha a che fare con l'epoca del parlessere. Lo *sgabello* è la sublimazione che si fonda sullo stato primordiale del parlessere, l'“io non penso”. È la negazione dell'inconscio. È ciò per mezzo di cui qualcuno si accredita come “bel padrone del proprio essere”.

In questo senso, propongo, occorre usare il termine normale. I sintomi possono essere comparati e

²⁷ Lacan, J. *Joyce il sintomo*, in *Altri scritti*, Torino: Einaudi, 2013, pp. 557-562.

²⁸ Gioco di omofonia – composto dalla parola tedesca *Ding* (Cosa) – tra dignità e *dingtá*.

classificati come appartenenti al tipo castrazione o al tipo sgabello. Seguendo questo orientamento, ho scelto le relazioni dell'Associazione Mondiale di Psicoanalisi sulle testimonianze che gli psicoanalisti trasmetteranno alle commissioni della passe sulla fine delle proprie analisi, come lo strumento più avanzato per trarre insegnamenti sulle risposte contemporanee al reale.

Se la legge simbolica non è più il paradigma comune che costituisce un soggetto, non staremmo vivendo sotto l'impero della norma? Chi è che compara e classifica i sintomi e dichiara che sono del tipo castrazione o del tipo *sgabello*? Sappiamo che l'Altro non esiste, ma i comitati di pari sono “norm-attivi”. Adotto come concetto di norma la definizione di Georges Canguilhem²⁹: essere normale è essere “norm-attivo”. Questa definizione esclude la passività ed enfatizza la norma-attività del soggetto. La mia tesi trae le conseguenze dall'affermazione di Lacan (1973-1974: lezione del 9/3/1974)³⁰, che nel discorso della civiltà contemporanea il Nome del Padre precluso dal simbolico ritorna nel reale delle norme sociali. Il superio ha ceduto il suo posto al supersociale. La soggettività contemporanea rifiuta di identificarsi al superio post-edipico. Si trova tuttavia ancora più subordinata all'impero delle norme, del consenso, dei comitati d'etica, del supersociale. Asserisco che la contemporaneità può fare a meno del Nome del Padre, ma non può escludere il consenso dei pari

²⁹ Canguilhem, G. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

³⁰ Lacan, J. *Le Séminaire XIX. Les nos dupes errent*, inedito, 1973-1974.

per nominare i sintomi ed elevarli a paradigmi. Le nominazioni dei sintomi fatte dalla commissione della passe, si basano su un modello. L'istituzione, per mezzo dei suoi comitati di pari, "norm-attivizza" i modelli o le *performances* utili alla sopravvivenza istituzionale?

La passe è stata definita in primo luogo³¹ come il momento di attraversamento del fantasma. Miller (2010)³² l'ha ridefinita come una trasformazione nel campo del godimento. Il dispositivo della passe è stato prima uno strumento para-universitario (Miller et al.,1997)³³, perché somigliava nella sua struttura alla relazione di una tesi per una commissione. Si trattava della dimostrazione e della verifica di una possibile fine di analisi. E ai giorni d'oggi? Qual'è il modello? Come si vedrà più avanti nelle parole di Miller (2010)³⁴, il modello oggi è il desiderio di esibirsi, desiderio di fare l'attore. Ricordo una definizione di Miller (2010a, p. 132): *La passe dell'essere parlante non è dare testimonianza dell'attraversamento del fantasma, è l'elucidazione del rapporto con il godimento, di come il soggetto ha cambiato il suo rapporto con ciò che non cambia, il suo modo di godere, e di come ha elaborato i cambiamenti della verità, il suo cammino di menzogna*".

³¹ Miller, J.-A. et al. *Il Conciliabolo di Angers. Effetti di sorpresa nelle psicosi*. Roma : Astrolabio, 1999

³² Miller, J.A. Haveria passe? *aSEPHallus Revista de Orientação Lacaniana*, v. V, n. 10, maio-outubro de 2010b.

³³ Miller, J.-A. et alii. *Il Conciliabolo di Angers. Effetti di sorpresa nelle psicosi*, op. cit.

³⁴ Matet-Lazarus, C. Rapport de la commission de la passe 2010-2011 (A10-B10), *École de la Cause Freudienne*, Paris, 2012.

Mi domando se, liberati dal Nome del Padre come sintomo collettivo, liberati dalla legge simbolica – e dal superio transindividuale che ci abita- viviamo oggi sotto il dominio della norma istituita grazie alla norm-attività dei comitati di pari. Lacan forse aspirava a che il desiderio dell'analista fosse equivalente al desiderio dello scienziato. Cito Miller (2011, p. 130)³⁵: *"Per questo motivo Lacan diceva: a questo livello può essere scientifico. È che questo soggetto è capace di un parlare svuotato di godimento, o perlomeno del fantasma, e può perciò testimoniare sul sapere estratto dal suo fantasma"*. Concordo ancora con Miller, la pratica non sembrerebbe dimostrare quell'equivalenza tra il desiderio dell'analista e il desiderio dello scienziato. La mia interpretazione della relazione dell'AMP del 1994³⁶ fa pensare che la fine dell'analisi consista nell'universalità della traversata del fantasma, anche se il fantasma non ha la stessa consistenza per gli uomini e per le donne. La relazione del 2010-2011³⁷ invece, enfatizza il valore del resto di godimento che non scompare. Il *sinthomo/sgabello* in quanto difesa irriducibile di ognuno.

Nell'arco di appena vent'anni non si valutano più le fini analisi con gli stessi pesi e misure. Nel 1994, la misura fallica, la roccia freudiana della castrazione, costituisce la norma. Uomini e donne hanno bisogno di ridimensionare il loro rapporto con il sintomo/castrazione per far fronte

³⁵ Miller, J. A. *Perspectivas dos escritos e dos Outros escritos de Lacan, entre desejo e ozo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

³⁶ Miller, J. A. *Comment finissent les analyses*. Collection du Champ Freudien. Paris: Seuil, 1994.

³⁷ Matet-Lazarus, op.cit, 2012

all'inesistenza del rapporto sessuale e all'inconsistenza dell'Altro. Attualmente, invece, secondo l'ipotesi avanzata da Brousse (2010)³⁸ la passe è in relazione con il non analizzabile. Ciò che sfugge alla catena significativa e che non è stato metaforizzato, né sublimato dal Nome del Padre. Mi chiedo: sono singolarità pure? Non sarebbe allora un nuovo modello? Per rispondere a questa domanda, niente di meglio che far ricorso a Miller (2010b, op.cit.p.186): *Qual è questo modello? Gli darò un nome molto comune, è "stellizzare"*³⁹ *il passante (...) Nell' ECF, (...) la questione "è una passe?" è diventata "selezioniamo questo passante perché diventi una stella della psicoanalisi?"*.

La nomina per la passe implica adesso un nuovo interesse istituzionale. Miller (2010b, op. Cit. p. 184-193) chiarisce:

C'è, in fondo, un po' una tendenza ad avvicinare la giuria della passe a quella di un'audizione o di un casting, nella misura in cui non tiene conto soltanto della passe 1, ma anche della passe 3, nell'interesse della Scuola, della Scuola Una, del Campo freudiano, nell'interesse superiore della psicoanalisi [...] Questo fattore, bisogna dirlo, è un poco complicato, poiché, come risultato, c'è anche una retroazione della passe 3 sulla passe 1. C'è come un obbligo di avere il desiderio di parlare, il desiderio di lavorare. Io direi perfino che sarebbe necessario che un'analisi porti al desiderio di esibirsi, cioè che la passe

³⁸ Brousse, M.H. Le désir de nommer. In: Miller, J.-A. (Org.). Conversation sur la passe: textes introductifs, *Supplément de la Lettre Mensuelle*, École de La Cause Freudienne, Paris, 2010.

³⁹ Nel testo originale, un anglicismo, *starifier*.

ha qualche cosa del desiderio dell'attore.

Traduzione di Biancamaria Lenzi

Che ne è oggi del corpo in psicoanalisi?

Alide Tassinari

[...] è la scienza delle erotiche del corpo [...]. Non si può, mi sembra, dare una definizione migliore della psicoanalisi.⁴⁰

Il XXI secolo non si caratterizza solo per la liquidità dei legami ma per la consistenza dell'immagine: il corpo è nella nostra epoca immagine regina. La *consistenza dell'immagine* è un paradosso: di per sé un'immagine non ha consistenza ma fissa il qui e ora nel quadro fantasmatico di una cornice. Nella contemporaneità dall'arte alla pubblicità, dai video al selfie, fino alla pornografia, tutto è immagine di corpi: esposti, esibiti, scolpiti, glorificati, scarnificati, manipolati, devastati, spezzettati e ricomposti con pezzi sostituiti. Ah, il parlessere ha un corpo: sa di avere un corpo, per questo lo manipola, lo trasforma, lo definisce pensandolo come eterno. Che sapere è questo che utilizza una scopia infinita?

⁴⁰ Jacques Lacan, Il seminario. Libro VIII Il transfert [1960-1961], Einaudi, Torino 2008, p. 80

E' un sapere che deriva dalle parole, dal bagno di linguaggio che preesiste il vuoto del soggetto stesso, ma anche un sapere reperito nella scienza che tratta il reale dell'organismo indagandone i meccanismi, le parti infinitesimali di cui è composto, le malattie che lo affliggono. Certo nel nostro secolo il corpo, il suo *utilizzo* testimonia non la mancanza ad essere, marca del soggetto dell'inconscio, decifrabile nelle sue significazioni attraverso il dire analizzante, ma la consistenza della sostanza godente di cui è fatto fin dall'inizio e, in seguito, ingaggiato nella parola, del godimento residuale e sintomatico de *lalingua*. Dal soggetto al *parlessere* dell'ultimo insegnamento di Lacan si dispiega il percorso della psicoanalisi freudiana a quella lacaniana, a ciò che costituisce l'orientamento lacaniano. Dal significante ancora freudiano al nodo tutto lacaniano il corpo non è più solo sotto la presa necessaria dell'immagine illusoria e mistificante dello specchio, ma partecipa del godimento, divenendone la sede. Nel nodo particolare di ogni parlessere, il corpo partecipa freudianamente dell'inibizione, del sintomo e dell'angoscia e lacanianamente dell'immaginario, del simbolico e del reale. Il corpo vivente è del reale, il corpo cadavere è del simbolico e il corpo in quanto forma è dell'immaginario. Il nodo di Lacan elaborato fin dagli anni '70 a fini esplicativi, non rappresenta un nodo ma lo presenta nella sua messa a piatto, per evidenziare l'articolazione dei registri, i loro annodamenti connessi ai godimenti e al senso attorno al vuoto dell'oggetto a. Nell'esperienza analitica, nella sua fine, si tratterà di riuscire a ben-dire l'intreccio particolare dei tre registri che ha isolato, dopo tante parole, un resto inassimilabile al dire. Il corpo in una cura analitica è messo in situazione di

“riposo” – non si fa, non si agisce - per dare voce al dire analizzante in presenza dell'analista, fuori sguardo, ma non per questo è escluso essendo “il sintomo ciò che sorge a partire dal marchio scavato dalla parola quando prende la forma del dire e fa evento di corpo”⁴¹.

Dalla dimostrazione alla *mostrazione*.

Corpo supporto, fatto per godere, che parla non per la comunicazione ma per dire il proprio particolare modo di tessitura di un testo che incessantemente produce. Lacan nel 1977⁴² ha cercato di articolare una geometria di sacchi e di corde che resista e che “Se una dimostrazione può essere sicuramente chiamata bella, è anche vero che si perde la bussola nel momento in cui si tratta, non già di dimostrazione, ma di qualcosa che è molto, molto paradossale e che cerco di chiamare come posso: una *mostrazione*. E' strano accorgersi che in questo incrocio di fili si imponga qualcosa come essendo del reale, come un altro nucleo del reale”. Il parlessere adora il corpo, ne fa oggetto di un godimento immaginarizzato e non vuole saperne del fatto che questo, al contrario, nella sua sostanza godente sfugge, si dilegua non è del tutto preso nel linguaggio ma è anche altrove in un aldilà che lo spezzetta e lo rende evanescente. Solo la pulsione nella sua relazione dell'inesistenza del rapporto sessuale lo vivacizza allontanandolo dal cadavere, lo fa carne significantizzata, attraverso la perdita pulsionale per

⁴¹ J.-A Miller, *L'inconscio e il corpo parlante*. Presentazione del tema del X Congresso dell'AMP nel 2016 a Rio de Janeiro, Trad. it. sul sito AMP

⁴² Jacques Lacan, Discorso sull'isteria, in *La psicoanalisi*, n. 53-54, Casa Editrice Astrolabio, 2013 Roma

opera del significante, delle parole che fanno il corpo dell'inconscio. Il corpo perché parlante, al pari della vita è un mistero. Il mistero del corpo parlante contiene l'enigma della sessualità umana nel versante della sua non naturalità: cruccio nel quale il nevrotico s'intrappola perché non va da sé, perché cerca di far esistere il rapporto sessuale. La cultura, la riserva degli sgabelli⁴³, coeva al soggetto che parla, definisce, delimita, organizza una visione del corpo peculiare all'epoca in una sorta di striscia di Moebius sulla quale la *formica analizzante* sceglie di camminare. A ogni epoca il suo corpo si potrebbe dire! Il corpo isterico, degli albori della psicoanalisi, quello della compiacenza somatica nell'impedimento di una funzione di un arto nominato era quello dell'epoca vittoriana: si "appoggiava" al corpo nel sintomo metaforizzato, l'impedimento corporeo era la condizione perché il desiderio restasse insoddisfatto. Oggi, nell'epoca del godimento generalizzato, si tratterà di leggere la scrittura del sintomo nel corpo, non dalla decifrazione – dimostrazione di una rappresentazione inconscia – ma da una *mostrazione* a partire dal non senso del godimento insito nel parlessere.

⁴³ J.-A Miller, *L'inconscio e il corpo parlante*. Presentazione del tema del X Congresso dell'AMP nel 2016 a Rio de Janeiro, Trad. it. sul sito AMP

Corporizzazione

Vicente Palomera

Dal momento in cui l'Altro non è un sostegno consistente, la prima cosa che compare è il corpo: il corpo occupa, allora, il luogo dell'Altro. Freud, in una lettera a Fliess, esprimeva la sua sorpresa: "Anzitutto si è fatto strada un frammento di autoanalisi dal quale ho avuto la conferma che le fantasie sono il prodotto di epoche più tarde che, partendo dal presente, sono proiettate all'indietro nella prima infanzia. Ho ancora scoperto in che modo ciò si verifichi: ancora mediante un'associazione verbale. Alla domanda 'cosa è accaduto nella prima infanzia?' si risponde: nulla; *tuttavia esisteva un germe dell'impulso sessuale*".⁴⁴ Vale a dire, vi è soltanto godimento dell'Uno. Nulla che consenta di cogliere il segno del godimento dell'Altro.

Dinanzi alla mancanza di un segno del godimento dell'Altro incontriamo il significante di un'inconsistenza. L'Altro non è un'astrazione, l'Altro è un corpo. È ciò che porterà Lacan a dare al corpo un'importanza uguagliabile soltanto a quella che aveva avuto l'Altro del linguaggio nel suo insegnamento. Lacan definisce il corpo come ciò di cui si gode. Il corpo, marchiato da un'esigenza di soddisfazione, è ciò che può collegare gli effetti di godimento prodotti dal significante.

Esaminando gli effetti del significante, scopriamo che essi non sono soltanto effetti di parola, di significazione, ma essi sono effetti nel corpo. In questo senso, solo nella misura in cui il

⁴⁴ S. Freud, *Lettera 188* in Opere, Lettere a Wilhelm Fliess (1887-1904), Bollati Boringhieri, Torino 1986, p. 376.

significante affetta il corpo, possiamo dire che il corpo è reale.

Jacques-Alain Miller l'ha sviluppato in modo sistematico nel suo testo *I sei paradigmi del godimento*⁴⁵, dove fa riferimento agli *effetti di corporizzazione*, termine che sintetizza la tesi di Lacan secondo la quale il significante produce il godimento che produce il corpo.

La tesi di Lacan è che il corpo ci è dato, attribuito dal linguaggio. Come si produce questa corporizzazione del significante?

Nel 1970 Lacan rende omaggio agli stoici per essere stati i primi a mettere in rilievo che perché un essere umano arrivi ad avere un'entità, egli ha bisogno dell'incorporazione dell'organo incorporeo. Lacan fa riferimento lì all'incorporazione del corpo simbolico: "Rendiamo giustizia agli stoici di aver saputo attestare, con il termine incorporeo, in che cosa il simbolico attiene al corpo."⁴⁶

Per incominciare, Lacan afferma che il corpo del simbolico non occorre intenderlo come una metafora, poiché è il corpo del simbolico che "isola il corpo, da considerare nel senso più ingenuo, cioè quello di cui l'essere, che su di esso si sostiene, non sa che è il linguaggio ad assegnarglielo, al punto che non ci sarebbe se non potesse parlarne".⁴⁷ Abbiamo, dunque, da una parte, il corpo del simbolico, il corpo del linguaggio e, in secondo luogo, il corpo preso in senso ingenuo (vale a dire, in senso comune) e cioè, il corpo

che abitiamo, che è abitato dal nostro essere, che Lacan chiama *parlessere*.

È importante mettere in rilievo l'insistenza di Lacan quando dice che "il primo corpo fa il secondo incorporandosi in lui". Abbiamo, dunque, due entità: il corpo del linguaggio e il corpo preso in "senso ingenuo", il corpo che abitiamo, il corpo che il nostro essere di parlanti abita. Il corpo del linguaggio è ciò che fa sì che il vivente (l'organismo) s'incorpori. Si tratta di comprendere la natura di quest'incorporazione e per fare ciò Lacan prende la nozione di "incorporeo" dagli stoici.

Gli stoici sostenevano due classi di cose: da una parte, i corpi che con le loro qualità, tensioni, azioni, passioni, ecc., sono causa gli uni in relazione agli altri e, dall'altra, abbiamo gli effetti di quei corpi che sono di natura diversa e sono qualificati come "incorporei".

Di fatto, per gli stoici, gli effetti dei corpi non sono corpi, ma incorporei. Non sono delle qualità o delle proprietà fisiche, ma attributi logici o dialettici. Gli incorporei non sono, pertanto, cose, o stati di cose, ma eventi. Di questi, non si può dire che esistano, ma soltanto che sussistono, o che insistono, con quel "poco di essere" proprio di ciò che non è una cosa. Gli eventi non sono né aggettivi, né sostantivi, ma verbi; non sono agenti, né pazienti, ma risultati. Nel trattato di Emile Bréhier sobre *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, troviamo un esempio interessante che consente di illustrare ciò: "Quando il bisturi taglia la carne, il primo corpo produce sul secondo, non una nuova proprietà, ma un nuovo attributo, quello di essere tagliato. L'attributo, a dire il vero, non designa nessuna qualità reale (...) Al contrario, l'attributo è sempre espresso da un verbo, il che vuol dire che non è un

⁴⁵ J.-A. Miller, *I sei paradigmi del godimento*, in *La Psicoanalisi* N. 26 (1999), Astrolabio, Roma, p. 15.

⁴⁶ J. Lacan, *Radiofonia*, in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 405

⁴⁷ *Ibidem*

essere, ma un modo di essere (...) Questo modo di essere trova in qualche modo nel limite, nella superficie dell'essere e non può cambiare la natura: essa non è, a dire il vero, né attiva né passiva, giacché la passività supporrebbe una natura corporea che patisce un'azione. Essa è pura e semplicemente un risultato, un effetto che non può essere classificato tra gli esseri".⁴⁸ Vediamo qui perché gli stoici distinguevano radicalmente – e nessuno lo aveva fatto prima di loro – due piani dell'essere: da una parte, l'essere profondo e reale, la forza e dall'altra, il piano dei fatti che si dispiegano nella superficie dell'essere e che costituiscono una molteplicità senza fine di esseri incorporati.

Per tale motivo, se gli incorporati sono effetti ("eventi") e, come segnala Lacan, il corpo, nel suo senso comune, è incorporato dal corpo del linguaggio⁴⁹, la questione è quella di sapere se il corpo sia un incorporato. Evidentemente, Lacan ci presenta una categoria di corpo che non è né quello della fisica, né quello della medicina. Per il fatto di essere un incorporato del linguaggio, quel corpo non si scannerizza, fotografa, ausculta, osserva, ma si ascolta; non è carne, ma organo attraversato dalla parola. C'è, pertanto, un corpo primordiale del simbolico, ed il corpo dell'essere vivente non esiste senza di lui. Parafrasando Lacan, diremo che "è corpo sottile, ma è corpo".⁵⁰ Una sottile precisazione, poiché la materialità dell'organismo non è ciò che fa corpo. La materialità del corpo è il modo in cui i soggetti si riferiscono al proprio corpo,

vale a dire, come evento di linguaggio. Il linguaggio - come il bisturi - è colui che buca l'organismo vivente, ritaglia l'oggetto *a*, producendo il corpo.

Freud ha situato l'evento incorporato nella sostanza che si produce nel tragitto della pulsione che fa del corpo umano "un'anatomia fantasmatica". Quel corpo immaginario risulta dalla modalizzazione di un dire che ritaglia le zone erogene ed estrae gli oggetti pulsionali dalla funzione organica che li riguarda. È il corpo "desertificato di godimento", dove il dire può eventualmente decidere "le oasi di godimento" che rimangono al soggetto. È ciò che segnala Lacan quando afferma che "le pulsioni sono l'eco nel corpo del fatto che ci sia un dire".⁵¹

Il soggetto diventa reale soltanto a partire da un'operazione simbolica e immaginaria sul corpo. Il linguaggio mortifica il corpo però, allo stesso tempo, gli dà un incorporato, "organo supplementare", che abita il corpo in modo attivo.

Il significante introduce l'Uno nella misura in cui il linguaggio attribuisce all'essere parlante questo corpo e glielo dà unificandoglielo. Lacan lo dice, nel *Seminario XX*, segnalando che "l'essere è un corpo"⁵² come luogo dell'Altro significante. Godimento del corpo proprio o del corpo dell'Altro, questo è ciò che s'iscrive nella memoria dell'inconscio. I suoi effetti eccedono ciò che il soggetto può dire. Per questa ragione Lacan stabilisce una coabitazione del corpo e di *lalingua* – concetto che riunisce il significante come morto nel linguaggio e il godimento vivo nel corpo (del corpo

⁴⁸ E. Bréhier, *La théorie des incorporels*, in Vrin, Paris, 1928, p. 11-13.

⁴⁹ J. Lacan, *Radiofonia*, op. cit., p. 405

⁵⁰ J. Lacan, Scritti Volume I, *Funzione e campo della parola e del linguaggio*, Einaudi, Torino 1974, p. 294.

⁵¹ J. Lacan, *Il Seminario, Libro XXIII, Il Sinthomo*, Astrolabio, Roma 2006, p. 16.

⁵² J. Laca, *Il Seminario, Libro 20, Ancora*, Einaudi, Torino 2011, p.

adatto per essere marchiato con la sua sostanza di godimento).

È dunque il corpo che consente al significante di *lalngua* di fare segno del reale dell'essere parlante. In questo modo si comprende meglio il fatto che Lacan si riferisca agli stoici per fare intendere il corpo di chi parla in analisi come un incorporeo, vale a dire come una proposizione del tutto particolare, una particolarità che arriva dall'assemblaggio degli Uni depositati in *lalngua*.

Traduzione di Maria Laura Tkach