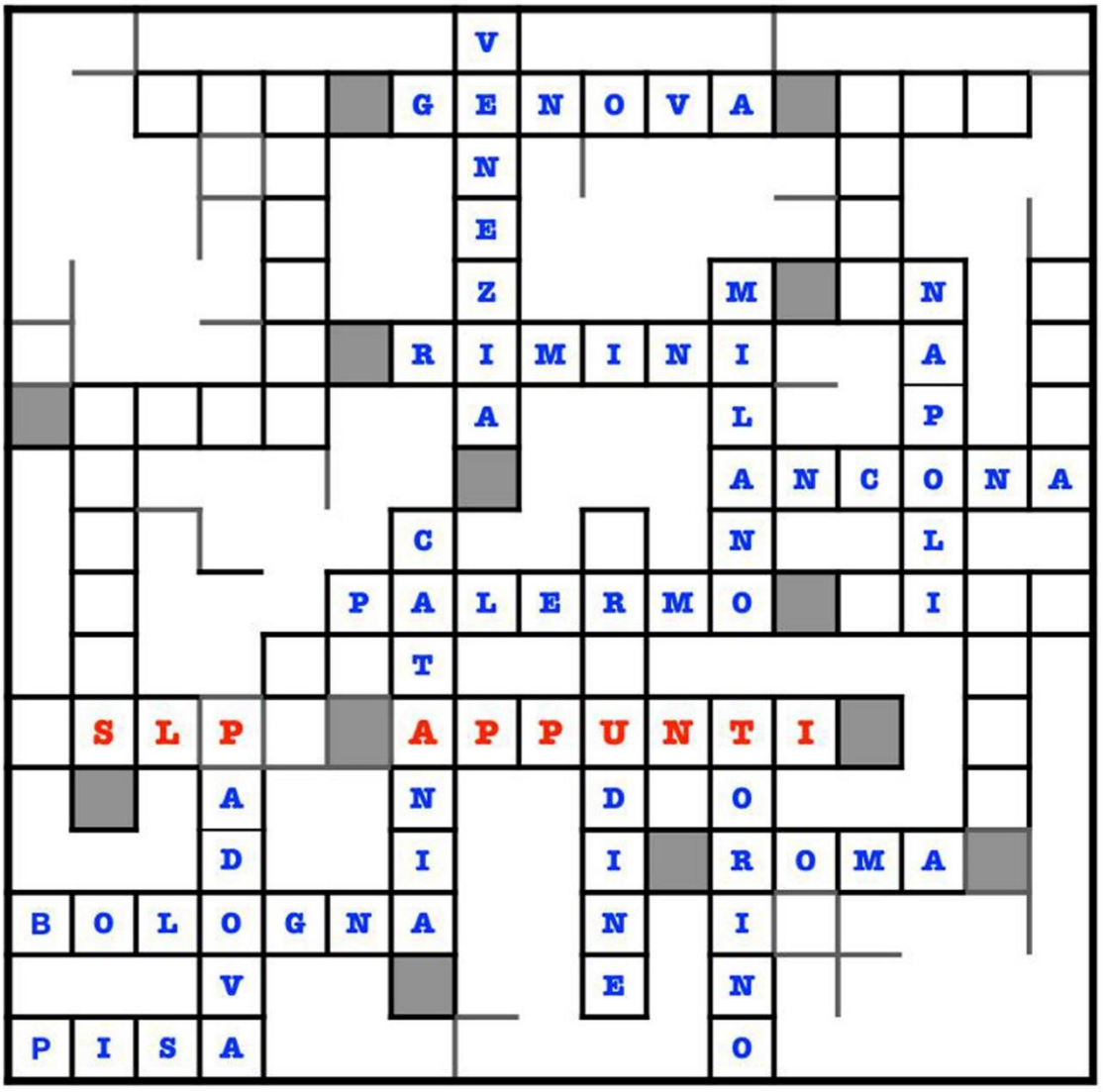
Appunti n. 164



Marzo 2026

APPUNTI

Rivista della Scuola Lacaniana di Psicoanalisi
Via G. Pecchio, 12 - 20131 Milano

Direttore responsabile della pubblicazione
Nicola Purgato

Redattori
Carla Antonucci, Adriana Isabel Capelli, Umberto Cavalli, Laura Ceccherelli, Federica Facchin, Marianna Matteoni, Ilaria Solari

Corrispondenti locali
Davide Antognoli (Ancona), Alessandro Siciliano (Bologna), Maria Cristina Petralia (Catania), Antonella Terracciano (Milano), Gabriele Grisolia (Napoli), Francesca Manfredi (Padova), Clara Pangaro (Palermo), Giacomo Gherardini (Pisa), Maura Gaudenzi (Rimini), Giada Ceridono (Roma), Vanessa Leone (Torino), Maria Virginia Fabbro (Udine), Emanuela Scattolin (Venezia)

Copertina
PepSansò

Altra copertina
A cura della redazione

Editing
Marianna Matteoni

Impaginazione e progetto grafico
Carla Antonucci

Il contenuto degli articoli pubblicati in Appunti è responsabilità degli autori.
Registrazione del Tribunale di Torino n. 51/2016.

Per contatti: appunti@slp-cf.it

Abbonamenti:
Singoli numeri: € 13,00; per membri e partecipanti SLP: € 12,00
Abbonamento (4 numeri annui): € 45,00; per membri e partecipanti SLP: € 40,00
I costi sono comprensivi delle spese di spedizione
Acquisto diretto e/o tramite abbonamento presso NeP edizioni:
ordini@nepedizioni.com

Indirizzi del Campo Freudiano:
SLP (Scuola Lacaniana di Psicoanalisi) www.slp-cf.it
AMP (Associazione Mondiale di Psicoanalisi – La Scuola Una) www.wapol.org
EFP (Euro Federazione di Psicoanalisi − Europa) www.europsychoanalysis.eu
ECF (École de la Cause freudienne − Francia) www.causefreudienne.org
ELP (Escuela Lacaniana de Psicoanálisis – Spagna) www.elp.org.es
NLS (New Lacanian School) www.amp-nls.org
EOL (Escuela de la Orientación Lacaniana − Argentina) www.eol.org.ar
EBP (Escola Brasileira de Psicanálise − Brasile) www.ebp.org.br
NEL (Nueva Escuela Lacaniana) www.nel-amp.org
Champ freudien www.champfreudien.org
Biblioteca del Campo freudiano in Italia www.bibliotecalacaniana.it
La Psicoanalisi www.lapsicoanalisi.it
IF (Istituto Freudiano) www.istitutofreudiano.it
IPOL (Istituto Psicoanalitico di Orientamento Lacaniano) www.istitutoipol.it
ISDSF (Istituto Superiore di Studi Freudiani) www.isdsf.it
CRP (Centro studi e ricerche in psicoanalisi ad orientamento lacaniano)
centrostudilacaniano.it

INDICE

Editoriale
di Nicola Purgato 7

Dalle Segreterie locali… verso il Congresso AMP 2026

Roma

Il dramma dell'amore e il "non c'è rapporto sessuale"
di Clotilde Leguil 15

Una nuova interpretazione dell'amore: il partner sintomo come conseguenza al "non c'è rapporto sessuale"
di Pamela King 27

Soggettività contemporanee: desiderio o ordine sociale?
di Carolina Koretzky 39

Napoli

Frankenstein e la differenza dei sessi
di Paolo Rocco Cipriano 53

Sulla sessualità per l'essere parlante
di Massimiliano Rielli 59

Dalla scienza all'amore
di Francesco Saturno 65

Tre domande a… Ricardo Seldes 71

Dalla Giornata Nazionale SLP Gli anziani e i giovani: sul desiderio dell'analista

Il desiderio dell'analista e il desiderio del bene in istituzione
di Michela Boccabella 77

Tempo, desiderio e atto dello psicoanalista
di Sara Bordò 81

Desiderio dell'analista e rinuncia al senso
di Luisella Brusa 85

Verso il singolare
di Monica Buemi 89

Zampillii
di Chiara Cecchetti 91

Dalla clinica della sufficienza alla clinica del reale
di Paolo Rocco Cipriano 95

Farne a meno, servirsene
di Matteo De Lorenzo 99

Finis terrae
di Carmine Mangano 103

Istanti di risveglio…
di Adele Succetti 107

Atto analitico e desiderio non senza la Scuola
di Alide Tassinari 111

Ciò che fa serie

Mrs. Playmen
di Marianna Matteoni 117

Quando le Cose si fanno strane. Il Sottosopra come rovesciamento soggettivo
di Marta Palmosi 123

Il lavoro in istituzione: clinica e politica

Inventare con le parole e con le immagini
di Chiara Mangiarotti 129

Il "Treno dei desideri". Un'esperienza socio-educativa con persone con disabilità intellettiva
di Samuele Nale 135

Editoriale

Nicola Purgato

"Non c'è rapporto sessuale", tema del Congresso Mondiale di Psicoanalisi che si terrà a Parigi il prossimo maggio, ai non lacaniani potrebbe sembrare una sorta di provocazione, se non addirittura un dato che contraddice la realtà. Eppure Jacques Lacan ne ha fatto uno dei punti salienti del suo insegnamento, di cui scopriamo le conseguenze cliniche e politiche avanzando nella comprensione del suo insegnamento e verificando quotidianamente l'attualità del suo orientamento.

Per articolare questo aforisma dalle molteplici conseguenze, Lacan sembra partire proprio dall'esperienza fenomenologica più semplice.

> Il godimento in quanto sessuale, è fallico, cioè non si relaziona all'Altro in quanto tale. […] Si può godere soltanto di una parte del corpo dell'Altro per la semplice ragione che non si è mai visto un corpo attorcigliarsi completamente, fino ad includerlo e fagocitarlo, attorno al corpo dell'Altro. È per questo che ci si trova ridotti semplicemente a una piccola stretta, ad afferrare un avambraccio per esempio, o qualsiasi altra cosa[1].

Infatti, il rapporto sessuale non è la relazione sessuale, l'atto sessuale.

> Il rapporto sessuale esisterebbe se si potesse dire che un uomo sceglie una donna e la riconosce in quanto tale, senza passare attraverso gincane straordinariamente tortuose. Il rapporto sessuale esisterebbe se egli potesse riconoscerla, amarla, desiderarla e goderne semplicemente in quanto ella è donna[2].

Con ancor più sottigliezza e un pizzico di ironia, Lacan successivamente ribadisce:

> tutti sanno, naturalmente, che non è mai capitato che due facessero uno, ma insomma, *siamo una cosa sola*. È da qui che parte l'idea dell'amore. È veramente il modo più rozzo di dare al rapporto sessuale il suo significato […] D'altronde chiunque potrebbe essere toccato – non vi pare – dall'accorgersi che l'amore, se è vero che ha rapporto con l'Uno, non fa mai uscire nessuno da sé stesso[3].

È per questo che "far cilecca […] è la sola forma di realizzazione di tale rapporto se, come sostengo, non c'è rapporto sessuale. Dunque, *dire tutto riesce* non impedisce di dire *non-tutto riesce*, perché il modo è lo stesso: la cosa fallisce. Non si tratta di analizzare come riesce. Si tratta di ripetere a sazietà perché fallisce"[4].

Il rapporto sessuale non esiste, in quanto "non c'è per la specie umana, una formula del tipo Newton per i pianeti, che dice a ogni pianeta come deve rapportarsi

[1] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora* [1972-1973], Einaudi, Torino 2011, pp. 9 e 23.
[2] J.-A. Miller, *Divini dettagli* [1989], Astrolabio, Roma 2012, p. 64.
[3] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora*, cit., p. 45.
[4] *Ivi*, p. 55.

l'Altro pianeta, che deve comunque tenere a debita distanza. A livello del rapporto con l'Altro sesso, non c'è sapere nel reale"[5]. Quel che Lacan chiama "sapere nel reale"sono le formule che ci sembra regolino l'ordine naturale: il ritorno annuale delle stagioni, i movimenti di rotazione degli astri, i rituali di seduzione e competizione fra gli animali all'interno dei *lek*, le maree docilmente obbedienti ai cicli lunari… fino al sapere scientifico orgoglioso di dimostrare l'esistenza di queste leggi.

La natura era il nome del reale quando nel reale non c'era disordine. Quando la natura era il nome del reale, si poteva dire, come disse Lacan, che il reale torna sempre allo stesso posto. Soltanto in quell'epoca in cui il reale si mascherava da natura, il reale sembrava la manifestazione più evidente, più elevata dello stesso concetto di ordine[6].

Ma nulla di tutto ciò troviamo nell'essere umano, ieri e ancor più oggi.

Ma chi sa cosa fare del corpo di un parlessere? – al di fuori di stringerlo un po' più o un po' meno? L'Altro, quando poi acconsente, che cosa trova da dire? Dice: "stringimi forte". Roba da niente per la copulazione. Chiunque può far meglio. Dico chiunque – una rana per esempio[7].

Anche i pinguini – per esempio – che sono monogami e formano coppie stabili e che si ritrovano tutti gli anni nello stesso posto per riprodursi. La sola cosa che possa far sì che l'appuntamento sia mancato è che uno dei due sia morto. Ciò fa dire che a livello della sessualità anche una rana sa fare meglio degli esseri umani: arrivano puntuali all'appuntamento, non commettono atti mancati, non hanno attacchi di panico che impediscono l'appuntamento, non simulano mal di testa... gli esseri parlanti sono invece contorti, non sanno che cosa fare, quando lo fanno lo fanno piuttosto male e soprattutto si fanno male.

E così le ostriche che, a loro modo, hanno rapporti sessuali. In un determinato momento dell'anno l'ostrica maschio secerne una grande quantità di spermatozoi. Questo fa sì che per un certo periodo l'animale rimanga avvolto come in una nuvola e che gli spermatozoi, diffondendosi nell'acqua, giungano fino alle uova dell'ostrica femmina, che ne sono così fecondate. Sembra semplice, ma c'è una difficoltà: come e quando incontrarsi? Perché l'emissione degli spermatozoi e la maturazione delle uova nella femmina devono realizzarsi contemporaneamente. Occorre che l'ostrica maschio secerna gli spermatozoi nello stesso tempo in cui l'ostrica femmina fa maturare le uova. Gli etologi hanno scoperto che si verifica un processo di sincronizzazione: l'accoppiamento delle ostriche avviene senza contatto, una volta l'anno, a giugno, un giorno o due dopo la luna piena o la luna nuova. Questo significa che la chiave della sincronizzazione sono le maree, ossia esiste un sapere nel reale.

Nelle relazioni umane, soprattutto quando si tratta di amore, le cose sono sempre complicate e dove sembrano non esserlo, lo diventano. Non c'è rapporto

[5] J.-A. Miller, *L'apparato per psicoanalizzare* [1997], in *I paradigmi del godimento*, Astrolabio, Roma 2001, pp. 128-129.
[6] J.-A. Miller, *Il reale nel XXI secolo. Presentazione del IX Congresso dell'AMP*, in *La Psicoanalisi*, n. 52, Astrolabio, Roma 2012, pp. 14-15.
[7] J. Lacan, *Il seminario di Caracas*, in *La Psicoanalisi*, n. 28, Astrolabio, Roma 2000, p. 12.

sessuale iscritto nella natura umana, al contrario di quanto accade negli animali per i quali tale relazione è regolata e predeterminata.

Con questa frattura ontologica del "non esiste" (il rapporto sessuale, La donna, l'Altro) che sembra andare contro ogni presunto buon senso o millantato esame di realtà, Lacan apre a una nuova logica che lascia spazio e permette di leggere le diverse invenzioni sintomatiche a partire da un completo rifiuto di ogni standard o modello con il loro cascame di prestazioni "adeguate".

Questa apertura vale nel campo della clinica, ma anche in quello politico, come J.-A. Miller ha mostrato con le battaglie nelle quali si è implicato tutto il Campo Freudiano. Di questa frattura non abbiamo esplorato ancora tutte le conseguenze per la psicoanalisi e per la politica della psicoanalisi, cosa che il Congresso AMP di Parigi non mancherà di fare.

Perché c'è qualcosa che supplisce al non c'è, solo che è singolare, contingente, imprevedibile, come una seduta analitica o come l'amore che "supplisce al rapporto sessuale in quanto inesistente"[8].

> Non è forse dal confronto con questa impasse, con questa impossibilità nella quale si definisce un reale, che vene messo alla prova l'amore? [...] il cosiddetto rapporto sessuale cessa di non scriversi. *Cessare di non scriversi*, questa non è una formula proposta a caso, l'ho riferita alla contingenza. [...] La contingenza l'ho incarnata nel *cessa di non scriversi*. Perché qui non c'è nient'altro che incontro, l'incontro nel partner dei sintomi, degli affetti, di tutto ciò che in ciascuno indica la traccia del suo esilio, non come soggetto ma come parlante, del suo esilio dal rapporto sessuale. Non è forse come dire che è solamente tramite l'affetto che risulta da questa faglia beante che si incontra qualcosa che può variare infinitamente quanto al livello del sapere, ma che, per un istante, dà l'illusione che il rapporto sessuale cessi di non scriversi?[9]

Quindi l'amore rende possibile qualcosa, qualcosa che non cessava di non scriversi si scrive. Così il segno d'amore è il segno di un incontro in cui ciascuno incontra nell'altro la traccia particolare del proprio esilio dal rapporto sessuale. L'incontro d'amore sposta così la negazione dal *cessa di non scriversi* al *non cessa di scriversi*, dalla contingenza alla necessità. È questo passaggio, questa sostituzione "che determina il destino e anche il dramma dell'amore"[10].

> C'è una sorpresa dell'amore nella misura in cui l'evento dell'amore smentisce l'impossibile del rapporto sessuale. È per questo che Lacan ha detto che c'è una dimensione in cui l'amore è reale, e non semplicemente immaginario e narcisistico. La dimensione in cui l'amore è reale è la dimensione dell'incontro contingente sullo sfondo dell'impossibile[11].

[8] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora*, cit., p. 43.
[9] *Ivi*, pp. 138-139.
[10] *Ivi*, p. 139.
[11] J.-A. Miller, *Introduzione all'erotica del tempo*, in *La Psicoanalisi*, n. 37, Astrolabio, Roma 2005, p. 40.

Questo amore reale lo si può imparare in una analisi, perché se è vero che "in principio dell'esperienza analitica era l'amore"[12] e che "non si fa che questo, parlare d'amore, nel discorso analitico"[13], è grazie al desiderio dell'analista che dalla dimensione immaginaria e simbolica si può arrivare – tramite l'amore per il proprio inconscio – all'amore del reale[14]. Si tratta della funzione propria del desiderio dell'analista che occuperà una seconda parte importante di questo volume.

I testi qui raccolti ci preparano innanzitutto al Congresso AMP di Parigi, grazie al lavoro svolto nelle Segreterie di Roma con Clotilde Leguil, Pamela King e Carolina Koretzky, e di Napoli con Paolo Rocco Cipriano, Massimiliano Rielli e Francesco Saturno, sei testi che mettono in tensione l'aforisma di Lacan con la clinica contemporanea e le questioni amorose.

A seguire, la rubrica *Tre domande a…* Ricardo Seldes, direttore del Congresso AMP 2026.

Potrete poi leggere i contributi che sono stati presentati nella Giornata Nazionale Questioni di Scuola, *Gli anziani e i giovani: sul desiderio dell'analista*, con gli interventi di Michela Boccabella, Sara Bordò, Luisella Brusa, Monica Buemi, Chiara Cecchetti, Paolo Rocco Cipriano, Matteo De Lorenzo, Carmine Mangano, Adele Succetti, Alide Tassinari.

Per la rubrica *Ciò che fa serie…*, Marianna Matteoni e Marta Palmosi ci introducono a due serie molto attuali e contemporanee, legate a loro modo al tema del congresso AMP.

Chiude la sezione *Il lavoro in istituzione: clinica e politica*: Chiara Mangiarotti e Samuele Nale raccontano la loro esperienza in due diverse istituzioni, il Centro Martin Egge e una struttura socio-educativa del comune di Firenze.

Buona lettura!

[12] J. Lacan, *Il Seminario. Libro VIII. Il transfert* [1960-1961], Einaudi, Torino 2008, p. 6.
[13] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora*, cit., p. 78.
[14] V. Baio, *L'Amore del reale. Una nuova logica della vita amorosa?*, in *La Psicoanalisi*, n. 24, Astrolabio, Roma 1998, p. 159.

Dalle Segreterie locali…
verso il Congresso AMP 2026

Roma

Il dramma dell'amore e il "non c'è rapporto sessuale"

Clotilde Leguil

Dall'evento amoroso al dramma dell'amore

Come si passa dall'evento amoroso al dramma dell'amore? Da un lato, l'evento amoroso è un puro *kairos*, che genera un'intensificazione del sentimento della vita; dall'altro, può aprire la strada a ciò che Lacan ha definito "il dramma dell'amore"[1]. Può lasciare spazio a una forma di ripetizione che fa sì che l'essere sia alla deriva come in preda alla pulsione di morte. L'esperienza amorosa può diventare il luogo di una forma di desolazione. Tra intensità e fragilità, come chiarire la strana bipolarità dell'esperienza amorosa? Laddove l'evento amoroso ha introdotto a qualcosa di nuovo, apre anche una faglia che introduce della ripetizione, come se non riuscisse a mantenersi in questo stato di puro evento. Qui sta il paradosso dell'amore.

Alla fine del *Seminario XX* Lacan chiarisce ciò che chiama il dramma dell'amore dalle categorie logiche e metafisiche della contingenza e della necessità.

Chiediamoci perché Lacan usa il termine dramma. Questo termine in francese rimanda al greco *drama*, che significa *azione* e più specificamente *tragedia*. Dal XVIII secolo il termine dramma indica una serie di eventi tragici e dolorosi. Lo si ritrova ad esempio nel titolo di un'opera contemporanea alla Rivoluzione francese, un'opera di Restif de la Bretonne, *Le drame de la vie* (1793). Lo si ritrova anche nel campo della psicoanalisi in Georges Politzer nell'opera *Critique des fondements de la psychologie* del 1927, citata da Lacan nei suoi primi scritti. Politzer definisce così "la vita nel senso drammatico del termine"[2] come la vita singolare dell'individuo singolare. Il dramma rimanda quindi al tragico, alla vita e alla singolarità. Se Lacan ha potuto parlare della dimensione tragica dell'esperienza analitica, in *Ancora* parla della dimensione drammatica dell'amore. Nel 1973 Lacan intende rendere conto di una certa esperienza tragica dell'amore, come dramma della vita singolare di un soggetto nel suo rapporto con l'altro.

Torniamo a ciò che è questo dramma. Per Lacan si tratta, da un lato, di pensare la pura contingenza che dà sostentamento all'amore, e dall'altro lo strano destino di questa contingenza quando non riesce a mantenersi come tale. Perché dal momento dell'incontro che fa evento, l'amore è anche il confronto con un vicolo cieco. Non ci sarà rapporto sessuale a livello di godimento, perché il godimento dell'Altro non è il segno dell'amore[3] e avere un orgasmo contemporaneamente non significa che lì si

Clotilde Leguil, psicoanalista, membro ECF e AMP, Parigi.

[1] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora* [1972-1973], Einaudi, Torino 2011, p. 139.
[2] G. Politzer, *Critique des fondements de la psychologie*. *La psychologie et la psychanalyse*, PUF, Paris 1974, p. 51.
[3] Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora*, cit., p. 5.

scriva il miracolo di un rapporto tra due corpi. Il segno dell'amore è altrove, a livello del dire che fa evento.

Mi propongo di cercare di chiarire questo dramma dell'amore partendo da questa *impasse*, quella che pone ciascun soggetto di fronte all'impossibilità di raggiungere il partner nella sua vita singolare fino a diventare Uno in due. L'amore è messo alla prova da questo impossibile, che è anche un reale. È messo alla prova perché è sempre anche desiderio di fare Uno. Eppure questo desiderio è anche ciò che mette l'amore in *impasse*.

Jacques-Alain Miller ha dimostrato che amare veramente qualcuno significa credere che amandolo si accederà a una verità su se stessi[4]. Ma il dramma dell'amore ci indica che questa convinzione non è sufficiente per affrontare la realtà del non-rapporto sessuale. È affrontando l'impotenza della verità di dire tutto del godimento che un altro amore è possibile.

Cercherò di mostrare che l'amore che apre a un'etica del desiderio è anche una risposta elegante al non-rapporto sessuale. Questa etica presuppone il consenso al fatto che "tutto" dell'essere non possa essere assorbito, trattato, trasformato dall'amore. Perché al di là dell'amore che vorrebbe riuscire a "fare Uno", o forse al di sotto di questo sforzo di fusione, c'è una prova, quella dell'impossibilità di fare Uno da due.

Il dramma dell'amore è anche il fallimento di questo sforzo di far sussistere la contingenza tra due esseri, contingenza che passa anche attraverso le parole d'amore. Se "il vero amore sfocia nell'odio"[5], come afferma Lacan alla fine del *Seminario XX*, è nel senso che quell'amore non vuole sapere nulla del non-rapporto, cioè del reale. L'amore per la verità, a tutti i costi, sfocia nell'odio per l'altro che non si lascia leggere in tutta la sua verità. Il nuovo amore che Lacan auspica è quello che riesce a sopportare il non-rapporto e riesce a renderlo il luogo di una possibile poesia tra due persone.

L'evento amoroso e il "cessa di non scriversi"

Torniamo alla contingenza dell'evento. L'incontro amoroso trasforma l'esistenza a partire dall'irruzione della contingenza. Come definisce Lacan questa contingenza in relazione all'amore? "La contingenza, l'ho incarnata nel *cessa di non scriversi*"[6]. Nell'incontro accade qualcosa che sembra far cessare qualcos'altro, far cessare un impossibile. Improvvisamente, diventa possibile, e questo viene scritto. Cessa di non accadere. Ciò che cessa di non scriversi è anche ciò che ci accade, come ci accade un evento che ci sconvolge e che non avremmo mai potuto prevedere. Questo evento amoroso presuppone un consenso a farsi sconvolgere. Il soggetto si

[4] J.-A. Miller, *On aime celui qui répond à notre question: "Qui suis-je?"*, consultabile al seguente indirizzo: https://ampblog2006.blogspot.com/2008/10/millerqui-suis-je.html
[5] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora*, cit., p. 140.
[6] *Ivi*, p. 139.

vede sconvolto dall'incontro con un altro che trasforma il suo rapporto con il desiderio, con il godimento e anche con il sapere.

Incontro capitale

Questo evento amoroso, questo amore che fa evento, non è certo un incontro qualsiasi, ma un incontro che si distingue dagli altri, un incontro che fa cessare qualcosa, un incontro che André Breton e Paul Eluard hanno chiamato "l'incontro capitale". Ce ne possono essere diversi in una vita, ma nel momento in cui capita al soggetto, l'incontro capitale si distingue dagli altri per la sua singolarità. È un evento in quanto è incomparabile. Incarna da solo l'assoluto della contingenza.

L'amore ha questo di analogo con l'esperienza analitica: obbedisce al regime dell'incontro, quello della *tuché*, come lo chiamavano i Greci. La *tuché* è un incontro che dipende dal puro caso e che tuttavia sembra produrre un nuovo senso, come se fosse scritto, come se questo incontro imprevedibile dovesse avvenire in questo modo. Così come in un'analisi, ciò che può accadere di inedito per un soggetto ha sempre a che fare con il fatto di incontrarsi come soggetto in un punto inaspettato del proprio discorso, nell'esperienza amorosa l'amore sorge sotto le spoglie di un incontro inaspettato. L'amore, in questo senso, è al tempo stesso pura contingenza e scommessa sull'Altro, scommessa sul nodo del tempo dell'incontro con il tempo del futuro.

L'incontro apre, allora, una breccia nell'esistenza e porta a confrontarsi con qualcosa come un nuovo rapporto con il tempo. Sì, un nuovo rapporto con il tempo, perché l'amore, come l'analisi, ci mette di fronte alla faglia del tempo[7]. Forse non ci sarà una seconda possibilità, non ci sarà tempo di aspettare, non ci sarà tempo di vedere, di capire e di concludere. Non ci sarà tempo e bisognerà decidere nell'istante. L'amore è quel "sì" all'altro che si basa sempre sulla faglia del tempo. Se della sessualità, e del modo in cui irrompe nell'esistenza, si può dire, come afferma Lacan, che è sempre troppo presto o troppo tardi, dell'incontro amoroso si può dire che sorge come una faglia nel tempo qui e ora. L'evento amoroso si basa sul consenso alla *tuch*é come faglia nel tempo. L'incontro diventa quindi un evento nel senso che rilancia i dadi dell'esistenza. Perché un colpo di dadi non abolirà mai il caso[8]. Sebbene i dadi siano stati lanciati all'inizio per ciascuno di noi, sebbene abbiamo a che fare con una "carta obbligata"[9] del destino che tiriamo sempre la stessa, tuttavia la contingenza è sempre possibile. La *tuché* può presentarsi quando non ci credevamo più, e il consenso ad andare avanti può introdurre una vera e propria rottura nel regime dell'*automaton*

[7] "Eccomi infatti tornare al cristallo della lingua per legare il falso – essendo *falsus* in latino caduto – non tanto al vero che lo confuta quanto al tempo che ci vuole perché si produca la traccia di ciò che ha mancato di verificarsi all'inizio", J. Lacan, *Radiofonia* [1970], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 424. La formula "la faglia nel tempo" è stata commentata da Éric Laurent durante la giornata sulla *passe* del 5 ottobre 2024.

[8] Cfr. S. Mallarmé, *Un colpo di dadi non abolirà mail il caso*, poesia del 1897.

[9] J. Lacan, *Il Seminario Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* [1964], Einaudi, Torino 2003, p. 67.

e della necessità. L'evento amoroso è dell'ordine di ciò che avrebbe potuto non accadere mai e che accade come una pura contingenza, venendo a rompere il regime del necessario. L'evento amoroso è, in questo, analogo all'evento che può verificarsi in un'analisi, l'evento della fine, che Lacan ha potuto pensare a partire da questa formula rimbaudiana di un nuovo amore.

L'esperienza dell'analisi apre la strada al consenso alla contingenza. Scommette sui giochi dell'amore e del caso, e non si tira indietro di fronte al rischio che ogni scommessa comporta, il rischio della perdita, anche il rischio di introdurre qualcosa di nuovo acconsentendo a perdere. Perdere la propria padronanza, perdere i propri punti di riferimento, perdere la propria cosiddetta libertà, perdere la propria identità. Perché amare significa acconsentire a una forma di perdita dell'identità, che ci rende diversi da noi stessi. La possibilità dell'incontro si basa quindi su questa etica mallarmeana: non abolire il caso, sapere che nessun lancio di dadi lo abolirà.

L'esilio e l'incontro

Cosa fa incontro tra due esseri? La tesi di Lacan è che ciò che determina l'incontro è un certo rapporto con l'esilio dal rapporto sessuale. "Perché qui non c'è nient'altro che incontro, l'incontro nel partner dei sintomi, degli affetti, di tutto ciò che in ciascuno indica la traccia del suo esilio, non come soggetto ma come parlante, dal suo esilio dal rapporto sessuale"[10]. L'incontro amoroso è quindi l'evento che mi strappa dall'esilio del rapporto sessuale e fa esistere un legame che viene a supplirlo.

Questo legame passa attraverso le parole che fanno l'amore, che danno alla luce l'amore come un nuovo mondo tra due. Nell'incontro, la diade, il due, non si realizza solo a livello degli affetti, ma anche a livello delle parole. "La lingua, e in particolare quella poetica, conosce bene l'uso della diade significante, della coppia, qualunque essa sia, di due significanti"[11], dice Lacan commentando la frase di André Breton: "Le parole fanno l'amore"[12]. Sì, *le parole fanno l'amore*. Bisogna dirlo, leggerlo, per accedere all'equivoco di questo aforisma. Le parole fanno l'amore nel senso che rendono possibile l'amore come esperienza, nel senso che molto spesso è una frase, una parola, un frammento di discorso, "un dire che fa evento"[13], a far sorgere l'amore. Ma le parole fanno anche l'amore tra loro, fanno l'amore in senso letterale, nel senso che le parole si accoppiano tra loro. Non c'è amore senza *logos*, non c'è amore senza discorso sull'amore, non c'è amore senza storia, non c'è amore senza racconto amoroso.

[10] J. Lacan, *Il Seminario*. *Libro XX. Ancora*, cit., p. 139.
[11] J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XII. Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* [1964-1965], Seuil, Paris 2026, p. 277.
[12] A. Breton, *Les mots sans rides*, in *Littérature* 7, dicembre 2022, citato da J. Lacan in *Ivi*, p. 277.
[13] J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XXI. Les non-dupes errent* [1973-1974], inedito, lezione del 15 gennaio 1974.

Nuove norme dell'incontro

Il nostro momento non favorisce veramente questo approccio puramente contingente all'amore. La moltiplicazione dei siti di incontri promuove una certa idea dell'incontro programmato, in cui ognuno potrebbe sapere e dire ciò che desidera, ciò che ama, ciò che si aspetta dall'altro, ma in cui si dimentica anche che sono le parole a fare l'amore. Naturalmente possono verificarsi anche incontri autentici tramite i siti di incontri, ma bisogna considerarli come eventi rari, che avrebbero potuto non verificarsi mai e che si basano su un puro *kairos*. E forse, più fondamentalmente, su un consenso al malinteso. Pensiamo alla precarietà delle condizioni di un incontro: se quel giorno non fossi stato in quel luogo, se avessi detto "no" invece che "sì" senza sapere perché, se quel giorno fossi stato distolto dal mio cammino... se avessi ritenuto che fosse meglio rinunciare... se mi fossi protetto da ogni rischio... insomma, se avessi ragionato, rimuginato, rifiutato, non sarebbe successo nulla e la mia vita non sarebbe mai cambiata.

L'incontro amoroso è quindi l'evento che mi strappa da ciò che Lacan chiama l'esilio del rapporto sessuale e fa esistere un legame che viene a sostituirlo. L'incontro introduce una cesura nell'esistenza, un vero e proprio prima e dopo, che d'ora in poi mi porta a definire il mio essere a partire da ciò che sono anche per l'altro, da un punto di alienazione acconsentita a lasciarmi definire dall'altro, fino a cercare talvolta di essere il più vicino possibile a ciò che sarebbe l'oggetto del suo desiderio. Qualcosa dell'esilio strutturale che tocca ogni essere parlante viene a risuonare con l'altro e a sublimarsi.

Solo l'amore permette al godimento di condiscendere al desiderio

Per interpretare il potere dell'amore prima di rendere conto di ciò che Lacan chiama il dramma dell'amore, propongo di tornare a un aforisma del 1963 che rende omaggio all'amore come produttore di un effetto sul godimento: "solo l'amore permette al godimento di accondiscendere al desiderio"[14]. Questo aforisma esprime infatti anche il potere dell'amore rispetto al non rapporto sessuale. L'amore tratta qualcosa del non rapporto sessuale partendo dal godimento uno. Vale a dire che solo l'amore permette di uscire da una logica pura del godimento, che non lascia spazio all'incontro se non quello pulsionale.

Godimento, desiderio, amore sono i tre termini che permettono di rendere conto dell'evento e della scommessa amorosa. Il desiderio non è senza rapporto all'altro. È il desiderio dell'altro, allo stesso tempo il desiderio del desiderio dell'altro e il desiderio di essere oggetto del desiderio dell'altro. Come ha mostrato Jacques-Alain Miller nel suo corso del 2011, il godimento è senza altro. Il desiderio presuppone l'incontro con il desiderio dell'altro e porta a ricercare questo desiderio, come riconoscimento del mio desiderio, ma anche come luogo in cui acconsento a

[14] J. Lacan, *Il Seminario. Libro X. L'angoscia* [1962-1963], Einaudi, Torino 2007, p. 193.

diventare oggetto del desiderio dell'altro. Perché il desiderio non è mai desiderio "puro" [*pur*], ma sempre desiderio "di" [*pour*].

L'amore ha quindi un effetto sul godimento ed è questo che lo rende sublime e non solo tragico. L'amore porta il godimento ad acconsentire al desiderio dell'altro. cioè a passare attraverso l'altro. L'amore porta il godimento a condiscendere a lasciarsi intaccare dalla presenza e dal desiderio dell'altro, che improvvisamente conta. L'amore è quindi anche sublimazione del desiderio. Eleva il desiderio staccandolo dalla pulsione e trasformandolo nel desiderio di inventare un discorso amoroso per l'altro, con l'altro, dall'altro. In questo senso, si potrebbe dire che l'amore è un antidoto all'imperativo del godimento. Invita a fare del rapporto con l'altro il luogo di un discorso. Così, al di là di quanto sosteneva La Rochefoucault, affermando "*Quante persone non avrebbero mai amato se non avessero inteso parlare dell'amore*"[15], Lacan va oltre e fa dell'amore un fatto culturale affermando che non si parlerebbe di amore se non ci fosse la cultura, cioè se non ci fosse la civiltà. È infatti grazie al rapporto con la parola e il linguaggio che l'essere umano accetta di sacrificare una parte delle sue esigenze pulsionali per fare spazio all'Altro e all'incontro con l'altro. Pensiamo al godimento senza amore. Non diventa forse un'esperienza tossica[16]? Un'esperienza di deriva pulsionale, che non incontra alcun limite e immerge il soggetto in un oceano torbido?

L'amore e la scommessa

L'amore si basa su una scommessa che mette in gioco il godimento. È la scommessa che, perdendosi nelle parole, ci si ritroverà più vivi, più vicini al proprio essere e al proprio desiderio. Nel *Seminario XVI* Lacan stabilisce questa analogia tra la scommessa di Pascal, scommessa sull'esistenza di Dio, e la scommessa analitica, scommessa sull'esistenza dell'*Io*[17], che presuppone credere nell'Altro. L'operazione analitica è quindi un consenso a scommettere, cioè ad aver già perso qualcosa, la posta iniziale, e ad accettare di sacrificare una parte del godimento, una parte del divertimento affinché accada qualcos'altro – una seconda vita forse, un'altra vita più felice, o almeno secondo Lacan più conforme al mio desiderio. L'incontro amoroso è quindi anche una sorta di scommessa. La scommessa sull'amore è la rinuncia alla logica del calcolo e del profitto. È il consenso a perdere e a perdersi, per ritrovarsi altrove, in un luogo del nostro essere che si anima grazie alla conversazione amorosa.

Se esiste un dramma dell'amore, esiste anche un dramma del godimento che non acconsente al desiderio. Alcuni, come i libertini per esempio, rifiutano di scommettere, cioè non acconsentono a sacrificare una parte del godimento. Preferiscono rimanere padroni a bordo, padroni del godimento e non sapere nulla delle

[15] Citato da J. Lacan in *Ivi*, p. 194.
[16] Cfr. C. Leguil, *L'ère du toxique. Essai sur le nouveau malaise dans la civilisation*, PUF, Paris 2023.
[17] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVI. Da un Altro all'altro* [1968-1969], Einaudi, Torino 2019, p. 99: "Esiste *Io*?".

"cose dell'amore"[18]. È al libertino che Pascal propone di scommettere sull'esistenza di Dio. Si può anche proporre al libertino un'altra scommessa, la scommessa sull'amore, come unica via che gli permetterà di acconsentire a un desiderio vero. La frase di Lacan nel *Seminario X* può così essere chiarita dal rovescio, pensando a un famoso libertino che non riesce a concedersi all'amore, mentre è già preso dall'evento dell'incontro.

È questo il libertino che Choderlos de Laclos descrive in *Le relazioni pericolose*[19] nel 1782. Il visconte di Valmont non sapeva che il suo desiderio più folle non era tanto quello di essere il padrone del godimento, cosa che nessuno può essere se non è pari a Sade, ma che il suo desiderio più folle era quello di acconsentire all'amore per una donna, non una qualsiasi, una donna che è diventata la sua ora della verità. Valmont credeva di desiderare solo il piacere, mentre invece amava follemente. E non è forse la marchesa di Merteuil a rivelarglielo alla fine?

Ecco quindi il caso di un uomo di piacere che non sapeva che solo l'amore permette al piacere di accondiscendere al desiderio e che pagherà a caro prezzo il suo errore. Valmont ha rifiutato di scommettere sull'Altro vero, cioè su colei che gli ispirava lettere d'amore, alle quali fingeva di non credere. *Le relazioni pericolose* ci mostrano l'*impasse* del godimento e lo smarrimento di coloro che non vogliono sapere nulla dell'amore. Queste *impasse* possono anche spiegare la violenza come rifiuto di tenere conto del desiderio dell'altro e di fare l'amore con le parole. Come Lacan evidenzia, "invece di usare la squisita cortesia animale, agli uomini capita di stuprare una donna"[20]. L'elogio lacaniano dell'amore come civilizzatore del godimento è illustrato anche al contrario dalla posizione di coloro che scelgono il godimento al posto dell'amore.

Il dramma dell'amore e la prova del non-rapporto

Veniamo ora al dramma dell'amore, ovvero al fallimento della contingenza di fronte alla necessità. Dove sorge allora il dramma? Ciò che Lacan chiama il dramma dell'amore ha a che fare con uno spostamento della negazione. Laddove, per miracolo dell'incontro, qualcosa nella mia esistenza *cessa di non scriversi*, cioè si inscrive come nuova contingenza, il dramma indica la fragilità di quel dispositivo su cui l'incontro è in equilibrio. "Ogni amore, non sussistendo che per il *cessa di non scriversi*, tende a far passare la negazione al *non cessa di scriversi*, non cessa, non cesserà. È questo il sostituto che – per via dell'esistenza [...] dell'inconscio [...] – determina il destino e

[18] Cfr. J. Lacan, *Io parlo ai muri* [1971], in *Il mio insegnamento* e *Io parlo ai muri*, Astrolabio, Roma 2014, p. 151: "Ogni ordine, ogni discorso che si assimila al capitalismo lascia da parte quelle che noi semplicemente chiameremo le cose dell'amore".
[19] P.-A.F. Choderlos de Laclos, *Le relazioni pericolose*, Garzanti, Milano 1981.
[20] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante* [1971], Einaudi, Torino 2010, p. 26.

anche il dramma dell'amore"[21]. Il destino e il dramma dell'amore hanno a che fare con un cambiamento di luogo della negazione: dal *cessa di non* al *non cessa di*.

Il dramma è il momento in cui la contingenza si trasforma in ripetizione, il momento in cui ciò che si scrive diventa ciò che si ripete. Il dramma è quando la *tuché* diventa ciò attraverso cui si perpetua l'*automaton.* Ciò che Lacan dimostra nel *Seminario XI* riguardo al caso che diventa occasione per commemorare l'incontro con il reale (in particolare riguardo all'incubo), illumina anche il dramma dell'amore del *Seminario XX*. La contingenza si trasforma in necessità, come la *tuché* nell'*automaton*. Il soggetto innamorato, nell'ignoranza del proprio desiderio, cede all'esigenza pulsionale di "fare Uno". L'amore assume la forma della passione dell'*ignoranza del proprio desiderio*. Qui starebbe il dramma dell'amore. Uscire dal dramma dell'amore significherebbe allora acconsentire a sapere qualcosa del proprio desiderio – per scrivere in altro modo il destino di un incontro.

Il super-io femminile nell'amore

Come rendere conto del dramma amoroso dal punto di vista della donna? Perché l'amore può anche essere ciò che fa perdere l'equilibrio al punto da perdersi e lasciarsi trasportare dalla pulsione di morte. Questa follia nell'amore può portare una donna a credersi amata, a forzare persino l'amore, per non dover affrontare l'angoscia.

È la domanda che già Simone de Beauvoir poneva in *Il secondo sesso*: "La parola "amore" non ha affatto lo stesso senso per l'uno e l'altro sesso e questo fatto è una fonte dei gravi malintesi che li dividono"[22].

Simone de Beauvoir si interroga sul modo in cui la donna passa dall'entusiasmo generoso alla rabbia masochista, diventando essa stessa una vittima volontaria dell'amore. Essa esamina il regime esistenziale del "voler essere tutto per lui" nell'amore perché "se lui non può fare a meno di lei, lei ne trae il proprio prezzo"[23].

Ma è solo per ragioni legate alle condizioni storiche e sociali che le amanti finiscono per dedicarsi al partner, per consacrarsi alla causa amorosa, senza riuscire a non sapere più come ritrovarsi in rapporto con il proprio desiderio.

Lacan darà un altro senso a queste modalità di amare, mostrando che non si tratta tanto di asservimento quanto di una modalità di godimento al di là del fallo, un godimento della parola d'amore stessa che diviene domanda folle.

Questa follia dell'amore dal lato femminile ha a che fare con il fatto di mollare gli ormeggi fallici al punto da acconsentire a perdere al di là dell'essere, a perdere tutto.

Questa modalità dell'amore è una versione del "non cessa", "non cesserà mai".

[21] J. Lacan, *Il Seminario*. *Libro XX. Ancora*, cit., p. 139.
[22] S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 742.
[23] Cfr. *Ivi*, capitolo XII.

Il Super-Io femminile nell'amore prende la forma di questa esigenza di voler essere amata a tutti i costi, e talvolta di credersi amata, per non affrontare l'angoscia che deriva dall'interrogarsi sul desiderio dell'altro e sul proprio desiderio. Vanessa Springora in *Il consenso*[24] ha ben descritto questa esperienza tossica basata soprattutto sul "credersi amata", mentre la ragazzina non era altro che l'oggetto sessuale del godimento perverso di G. Si è avventurata in quella regione in cui l'amore viene in qualche modo a rispondere all'angoscia di sapere con chi ha a che fare il soggetto e quale oggetto *a* è per lui.

Questo Super-Io femminile nell'amore, di cui il soggetto non vuole sapere nulla, ci permette di intravedere il punto in cui, in quanto soggetto del desiderio, si diventa soggetto del godimento, soggetto perso nel godimento di credersi amato. Se si tratta di sottomissione all'amore, è anche a partire da un godimento che non si lascia intaccare dal desiderio. Uno strano godimento dell'amore che può portare un soggetto a lasciarsi andare come sotto l'influenza di un altro, o più precisamente sotto l'influenza del proprio godimento. Non è forse anche quello che viene messo in discussione oggi, in cui la questione dell'amore tossico e del controllo sembrano colorare l'esperienza di una tonalità cupa?

Solo l'amore può allora condurre a un godimento estremo, un godimento dell'amore tale che il soggetto fa dell'amore ciò che risponde all'assenza del significante *La* donna. È qui che si colloca la follia nell'amore per Lacan.

Il dramma dell'amore dal lato donna ha a che fare con la risposta all'assenza di significante per dire *La* donna. Infatti, proprio al posto dell'assenza del significante di *La* donna, il soggetto può desiderare l'amore folle come risposta, e può persino desiderare questa risposta sopra ogni altra cosa, per non dover affrontare l'angoscia suscitata dalla domanda "Cosa vuole da me?", "Che cosa sono per lui?", "Se non è amore, che cos'è?".

In *Posizioni femminili dell'essere*[25] Éric Laurent ha parlato di questo Super-Io femminile che io reinterpreto qui partendo dal dramma dell'amore e da ciò che non cessa. Il termine "esigenza" è ben scelto per testimoniare la dimensione superegoica del godimento dell'amore che niente fa cessare. Questo Super-Io non risponde forse anche all'angoscia di dover affrontare l'incomprensione, il fatto di non sapere mai che cosa ne è del suo desiderio e di dover interpretare le prove d'amore, o talvolta richieste di altro che non sia amore?

Se il godimento del corpo dell'Altro non è segno d'amore, c'è invece nel godimento dell'amore un rapporto con la parola dell'Altro che produce un turbamento nel corpo. Le parole che fanno l'amore finiscono per disfarlo nel dramma dell'amore, che è anche esigenza di sempre più parole d'amore. Il significante causa di godimento diventa anche complice della pulsione.

Non è forse il desiderio che può porre un limite, solo il desiderio che può strappare una donna da questa esperienza di godere perdendosi un po' troppo nel

[24] V. Springora, *Il consenso*, La nave di Teseo, Milano 2021.
[25] É. Laurent, *Posizioni femminili dell'essere*, in Scuola Europea di Psicoanalisi, Gruppo italiano, *Madre donna*, Atti del IV Convegno del Campo Freudiano in Italia, Roma 1993, pp. 33-41.

territorio dell'amore? Ciò significa che il soggetto innamorato, nell'ignoranza del proprio desiderio, cede all'esigenza pulsionale di diventare Uno. Qui sta il dramma dell'amore.

Follia dell'Uno dal lato maschile

Ma dal punto di vista maschile questo dramma amoroso può assumere la forma di una folle esigenza di verità, di una gelosia malata, dell'incapacità di sopportare che l'altro femminile metta in discussione la folle esigenza di dominio del suo essere.

C'è qui un altro dramma dell'amore folle dal lato maschile, dramma che in passato veniva chiamato "amore passionale", quello in nome del quale a volte la volontà di dominio sostituisce l'amore. Ne troviamo una versione comica in Arnolphe in *La scuola delle donne* di Molière, e Lacan propone una bellissima analisi di Arnolphe nel *Seminario V*. La giovane Agnès, la bella ingenua, non sarà mai tutta sua perché è presa dal desiderio di parlare e parlare, che è sempre già sfuggire al controllo di un altro. Sebbene abbia cercato di farne il suo oggetto, una sua cosa, la sua bambola, sebbene abbia cercato di educarla fin dalla più tenera età affinché fosse perfettamente conforme ai suoi desideri, Agnès è affascinata dal linguaggio e quindi da "un" altrove.

Agnès sa parlare e si lascia portare dalla parola dell'altro. Fare esperienza della parola, è anche fare esperienza del fatto che il desiderio è sempre al di là. Lui vuole sapere tutto e soprattutto cosa è venuto a cercare il giovane Horace dalla sua pupilla.

"Mi ha preso... mi ha preso...". Cosa ti ha preso??!! "Il piccolo nastro che mi avevate dato". Agnès si prende gioco di lui? È consapevole dell'equivoco tra la verginità che si prende e il piccolo nastro rubato? Arnolphe impazzisce perché "dal momento in cui ella è nel mondo della parola, quale che sia il potere della formazione educativa, il suo desiderio è al di là"[26]. Dramma dell'amore di Arnolphe per Agnese, dramma qui comico di colui che pensava di poter essere padrone del linguaggio. Arnolphe incarna il ridicolo di un amore che non smette di voler far scomparire la dimensione del desiderio in Agnès.

Ma questo dramma dell'amore dal punto di vista maschile può assumere un accento tragico. In un'altra opera di Molière, *Misantropo* incarna una figura del dramma dell'amore dal lato dell'uomo, figura alla quale il giovane Lacan fu sensibile. Perché Alceste, il misantropo che alla fine dell'opera odia l'umanità intera, è prima di tutto un innamorato. Ma l'oggetto del suo amore è una giovane vedova, Célimène, e anche lei ama parlare con altri uomini. "Ah! Nulla è paragonabile al mio amore estremo, e, nell'ardore che ha di mostrarsi a tutti, arriva persino a formulare desideri contro di te"[27], confessa Alceste a colei che ama. Nel suo amore per la verità, dalla

[26] J. Lacan, *Il Seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio* [1957-1958], Einaudi, Torino 2004, p. 140.

[27] Molière, *Il misantropo*, citato da J. Lacan in *Discorso sulla causalità psichica* [1946], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974 e 2002, vol. I, p. 168.

sua folle esigenza di sottomettere la parola alla sola verità, Alceste vorrebbe poter fare Uno con Célimène fino a strapparla al mondo dell'Altro. Nel suo amore per lei, arriva quindi a formulare desideri contro di lei perché si trova di fronte a un'*impasse* che trasforma così la contingenza in necessità.

Non riesce a superare il non-rapporto a causa della sua esigenza di verità, e la sua esigenza non cessa, non cesserà e finirà per far scomparire le parole che fanno l'amore. Perché il suo amore sfocia nell'odio. Célimène non accetterà questa folle unione con Alceste in nome del suo desiderio di verità. Gli dirà comunque che lo ama, ma che non può dargli ciò che lui le chiede. Non cederà al suo desiderio. Lascerà Alceste. Il dramma dell'amore che porta alla separazione degli amanti.

Sopportare la dimensione del silenzio, lasciare spazio al malinteso

Per concludere, direi che non cedere al dramma dell'amore, sia dal lato donna che dal lato uomo, significa sopportare con poesia ed eleganza il fatto di non poter "fare Uno" con l'altro, e continuare a parlarsi d'amore sullo sfondo di questa impossibilità.

Non cedere al dramma dell'amore significa anche fare spazio al silenzio, come luogo che fa risuonare non il tutto, ma il non-tutto e quindi l'inconscio. È anche questa la dimensione della scommessa rinnovata dell'incontro.

È accettando l'amore come un malinteso che tiene conto dell'impossibilità di incontrarsi a livello del tutto, è accettando anche questa imperfezione vivente dell'amore, che si può fare spazio a un nuovo amore.

Traduzione di Carla Antonucci

Una nuova interpretazione dell'amore: il partner sintomo come conseguenza al "non c'è rapporto sessuale"

Pamela King

Nell'ultima parte del libro *L'osso di un'analisi* Jacques-Alain Miller si concentra sul partner-sintomo. Come vedremo, la nozione di partner-sintomo si lega al tema del Congresso dell'Associazione Mondiale di Psicoanalisi del 2026 a Parigi, *Non c'è rapporto sessuale*.

Se non c'è rapporto sessuale, cosa c'è? Oppure, per parafrasare il blog del Congresso AMP, quali sono i segni del *non-c'è*? In quali modi l'amore è supplemento strutturale del non-rapporto sessuale?[1] Miller propone una risposta a questa domanda: "Questo partner non lo possiamo fondare sulla proporzione significante a livello sessuale, il partner si fonda sulla relazione a livello del godimento"[2]. È ciò di cui parleremo oggi. Che cos'è questo rapporto a livello del godimento? Ci sono coppie e ne sentiamo parlare sovente nella nostra pratica clinica. Se non c'è rapporto sessuale, in altre parole, se ognuno di noi è solo nel suo godimento, come funzionano queste coppie? Jacques-Alain Miller risponde a questa domanda con una definizione del suo sintagma, il partner-sintomo: "Nella definizione che propongo oggi significa quanto segue: la relazione della coppia presuppone che l'Altro si faccia sintomo del *parlessere*, cioè, risulti un mezzo di godimento"[3].

In questa frase possiamo intendere due cose. Miller non sta parlando solo di una coppia, di due persone in una relazione, ma anche di godimento, di cui facciamo esperienza in solitudine. "Partner" può essere inteso, da un lato, come partner in una coppia, e, dall'altro, come partner con il proprio sintomo. Il partner-sintomo è una modalità di godimento, "un modo di godere prima di tutto dell'inconscio, del sapere inconscio, dell'articolazione significante, dell'investimento libidico del significante e del significato, e perciò stesso, in secondo luogo, è un modo di godere del corpo dell'Altro. Però il corpo dell'Altro è tanto il proprio corpo quanto il corpo di qualunque altro"[4].

Vediamo dunque cosa vuol dire essere il partner del sintomo di qualcuno, questo sintomo che "non si supera […] non lo facciamo cadere […] non si attraversa. Significa che con il sintomo ci dobbiamo vivere, che dobbiamo […] *faire avec* (saperci fare) […] dobbiamo vedercela con lui"[5]. E, forse l'aspetto più importante per noi oggi, è questo sintomo che guida le nostre scelte nell'amore.

Pamela King, psicoanalista, membro NLS e AMP, Marsiglia.

[1] Cfr. https://congresamp.com
[2] J.-A. Miller, *L'osso di un'analisi*, FrancoAngeli, Milano 2001, pp. 50 sg.
[3] *Ivi*, p. 51.
[4] *Ibidem*.
[5] *Ibidem*.

Per sviluppare la teoria del partner-sintomo di Miller, sono risalita al suo corso del 1996-1997, *L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique*. Alcune lezioni di questo corso sono state estratte e intitolate *La teoria del partner*[6]. In questo testo la teoria del partner-sintomo viene spiegata, passo dopo passo, e lungo il cammino incontriamo il fantasma, il sintomo e l'amore.

Ciò che è scritto… o no

Per iniziare, Miller ci ricorda cos'è un sintomo in psicoanalisi. Egli identifica il sintomo con la legge. È una legge nel senso che un sintomo è ciò che non cessa mai di essere scritto. Questa non è una legge generale, valida per tutti. È una legge solo in quanto è una legge particolare per il soggetto. Quindi la domanda è: quali sono le sue condizioni per il soggetto? È qui che Miller crea un collegamento tra il sintomo e il non-rapporto sessuale.

Perché c'è un sintomo? C'è un sintomo perché per i *parlesseri* c'è un sapere che non è iscritto nel reale: il rapporto sessuale. Ed è esattamente lì che il sintomo entra in campo: "Al livello della specie che parla, non è iscritto nel reale un sapere che concerne la sessualità"[7]. Quindi il sintomo entra dove "non c'è sapere nel reale che concerne la sessualità"[8].

Questa cosa che non è scritta – il non c'è rapporto sessuale – concede qualcosa: la contingenza, il caso. Dato che non c'è sapere pre-iscritto nel reale, la contingenza decide la modalità di godimento del soggetto. Questa, dice Miller, è la condizione del sintomo.

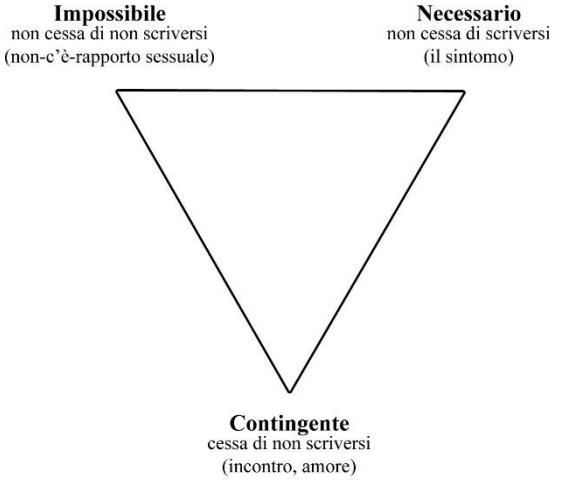
Un triangolo amoroso

Questo ci porta all'amore, perché un altro nome di questa contingenza, di questo incontro, è amore. Miller propone un triangolo[9]. A un vertice troviamo l'impossibile (il reale) – "non cessa di non scriversi". A un altro vertice c'è il sintomo (ciò che è necessario per il soggetto) – "non cessa di scriversi". In corrispondenza del terzo vertice c'è l'amore (incontro, contingenza) – "cessa di non scriversi".

In questo contesto, l'amore "significa che il rapporto con l'Altro non può essere stabilito da nessun istinto"[10]. Esso non è diretto, ma mediato dal sintomo. Questo è il motivo per cui Lacan ha potuto definire l'amore come "nient'altro che incontro, l'incontro nel partner dei sintomi, degli affetti, di tutto ciò che in ciascuno

[6] Cfr. J.-A. Miller, *La teoria del partner*, in *La Psicoanalisi*, n. 34, Astrolabio, Roma 2003, pp. 22-83.
[7] *Ivi*, p. 23.
[8] *Ivi*, p. 24.
[9] *Ivi*, p. 25.
[10] *Ivi*, p. 26.

indica la traccia del suo esilio, non come soggetto ma come parlante, del suo esilio dal rapporto sessuale”[11].



Esilio e amore

Tale idea di esilio è fondamentale per l’essere parlante, poiché “l’esclusione è lo statuto originario del soggetto. […] ‘essere escluso’. È veramente il significante più comune; non possiamo dire che si tratti di un investimento particolare poiché è universale”[12]. Il soggetto non è solo diviso dal linguaggio, ma anche articolato alla libido, alla pulsione, alla perdita; questo è ciò che costituisce il parlessere. Cos’è questo esilio? È questo luogo di godimento costruito dall’apparato significante nel mio intimo, e al tempo stesso è al di fuori del significato, in un certo modo – interdetto. Questo è ciò che chiamiamo *estimo*. Ciò che è interessante qui, circa l’amore, riguarda anche: in quale modalità intima incontro questo non rapporto sessuale? Come si è articolato alla pulsione, nel mio caso? E ancora, quando si tratta di amore, possiamo porre il quesito: come è scritta in me la traccia di questo esilio? Quali sintomi e affetti incontro? Qui possiamo vedere che l’amore può essere definito come l’incontro dei sintomi e degli affetti che tracciano il mio esilio.

[11] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora* [1972-1973], Einaudi, Torino 2011, p. 139.
[12] J.-A. Miller, *L’osso di un’analisi*, cit., p. 38.

Molti volti del partner

Miller evidenzia inoltre che l'idea di Lacan che l'amore sia l'incontro nel partner dei sintomi, sia ambigua. Ci sono molti volti del partner: "Il partner del soggetto è […] come la psicoanalisi ha sempre percepito, qualcosa di se stesso: la sua immagine – è la teoria del narcisismo, ripresa da Lacan nello stadio dello specchio – il suo oggetto *a*, il suo più-di-godere e, fondamentalmente, il suo sintomo"[13]. Ma partner è anche l'altro nella coppia amorosa. "Ricorrere all'analisi, in fondo, è sempre sostituire una coppia a un'altra, o almeno sovrapporre una coppia a un'altra"[14].

Il partner ha molti volti. È multifigurale, diverso, talvolta enigmatico per il soggetto. Da un lato "il soggetto non riesce a sopportarlo, non riesce a ridurlo all'omeostasi che esso mantiene"[15], a uno stato di perfetto equilibrio e di corretto funzionamento. Questo è ciò che all'inizio si presenta come trauma in psicoanalisi. Tuttavia, d'altro canto, "il soggetto ne gode ripetitivamente, come in analisi"[16]. Questo è il motivo per cui il partner ha lo statuto di un sintomo: ciò da cui trarre godimento ripetutamente. Miller propone il termine partner-sintomo per riferirsi a tutte queste diverse forme di partner, la "serie dei partner"[17].

Giocare con un partner

L'etimologia del vocabolo partner risale al francese antico *parçonier*, che significa *socio*, a sua volta derivato dalla parola *partie*. In francese, *partie* indica il tempo che in un gioco trascorre dal momento in cui i giocatori iniziano a giocare sino al momento in cui abbandonano il gioco. Miller usa questa idea del gioco per elaborare la sua teoria del partner:

> Molto semplicemente, il partner è colui con il quale si gioca la 'partita' […] Se abbozzo una teoria del partner è perché il soggetto lacaniano, quello con cui abbiamo a che fare nella psicoanalisi, è essenzialmente impegnato in una partita. Ha in modo essenziale, non contingente, ma necessario, di struttura, un partner. Il soggetto lacaniano è impensabile senza un partner[18].

Da questa prospettiva, l'esperienza analitica è un gioco giocato con un partner. E c'è una parte inconscia in questo: "il soggetto come tale è sempre impegnato, che lo sappia o no, in una partita"[19].

[13] J.-A. Miller, *La teoria del partner*, cit., p. 26.
[14] *Ivi*, p. 31.
[15] *Ibidem*.
[16] *Ibidem*.
[17] *Ivi*, p. 33.
[18] *Ivi*, pp. 33 sg.
[19] *Ivi*, p. 34.

Attraversando i partner-sintomi: immaginario, simbolico, oggetto a

Giunti a questo punto, Miller offre una panoramica del percorso di Lacan, partendo dall'articolo del 1958 *La significazione del fallo*[20] fino alla nozione di "non c'è rapporto sessuale", che possiamo definire la pietra fondante della nostra dottrina della vita amorosa. È da notare che questo percorso segue quello del Nome-del-Padre, inizialmente promosso da Lacan come centrale e inaggirabile, fino alla pluralizzazione dei Nomi-del-Padre e il *sinthomo*, ovvero il Nome-del-Padre come un sintomo tra gli altri.

Inizialmente il partner è immaginario, come identificato da Freud in *Introduzione al narcisismo*[21]. Con lo stadio dello specchio, Lacan mostra che questo partner immaginario è un vicolo cieco. A livello di questa coppia immaginaria, il concetto centrale è l'identificazione. Il narcisismo freudiano sembrava mirare a stabilire un'autarchia del soggetto; il soggetto trova il suo oggetto all'interno di sé. Con lo stadio dello specchio di Lacan questa lettura è ribaltata poiché "introduce l'alterità nel cuore stesso dell'identità a sé"[22] Lacan definisce uno stato paradossale dell'immagine. L'immagine nello specchio è "al tempo stesso immagine di sé e immagine altra"[23].

Dato che questo asse immaginario *a-a'* è un'*impasse* per Lacan, egli introduce un altro partner, "il partner simbolico, con l'idea che la clinica come patologia si radica nelle impasse della partita immaginaria, che necessitano dell'analisi come partita simbolica"[24].

Questa coppia è basata su ciò che manca, su ciò che è mancante, la fondamentale mancanza-a-essere dell'essere parlante. Riguardo all'amore, la domanda d'amore dell'uno è rivolta al "non avere" dell'altro. Come è noto, "l'amore consiste nel dare ciò che non si ha"[25], che è un modo di dire che amare è ammettere la propria mancanza. Dire "ti amo" è rivelare la propria mancanza, perché a volte vuol dire riconoscere che hai bisogno dell'altra persona. Ecco perché è così difficile dirlo, specialmente per alcuni, perché mostra la propria incompletezza, o in termini freudiani, la propria castrazione. Lacan torna su quest'idea più di una volta: "è con tale mancanza che egli ama. Non per niente, da sempre, continuo a ripetervi che l'amore è dare ciò che non si ha. È anche il principio del complesso di castrazione. Per avere il fallo, per potersene servire, è necessario, per l'appunto, non esserlo"[26]. L'amore è sostenuto da qualcosa che è niente. Questo può spiegare il modo quasi poetico di Lacan di descrivere l'amore in *Ancora*, quando dimostra l'amore nel modo

[20] J. Lacan, *La significazione del fallo: Die Bedeutung des Phallus* [1960], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974 e 2002, pp. 682-693.
[21] S. Freud, *Introduzione al narcisismo* [1914], in *Opere*, vol. 7, Boringhieri, Torino 1975, pp. 439-472.
[22] J.-A. Miller, *La teoria del partner*, cit., p. 35.
[23] *Ibidem*.
[24] *Ibidem*.
[25] J. Lacan, *Il Seminario. Libro VIII. Il transfert* [1960-1961], Einaudi, Torino 2008, p. 39.
[26] J. Lacan, *Il Seminario. Libro X. L'angoscia* [1962-1963], Einaudi, Torino 2007, p. 118.

seguente: "*io ti domando* – che cosa? *di rifiutare* – che cosa? *quel che ti offro* – perché? – *perché non è questo*". Lacan aggiunge, "Questo voi sapete che cos'è: è l'oggetto *a*"[27].

Quindi il terzo partner del soggetto che Lacan introduce è il partner oggetto *a*, il partner essenziale alla base della struttura del fantasma. Miller, nel suo articolo, ci riporta all'oggetto *a*. Egli rammenta che in *Posizione dell'inconscio* Lacan afferma che la sessualità è rappresentata nell'inconscio dalla pulsione, "pulsione in quanto rappresenta la sessualità nell'inconscio"[28]. Tuttavia Miller sottolinea un problema: "se la sessualità non è rappresentata nell'inconscio che dalla pulsione, questo vuol dire che non è rappresentata"[29].

Possiamo vedere quanto brillantemente Lacan abbia formulato la conseguenza di questa non rappresentazione con il non c'è rapporto sessuale. Qui, non c'è rapporto sessuale significa che il partner essenziale del soggetto è l'oggetto *a*, il *surplus* di godimento. È qualcosa del proprio godimento. Pertanto, se non c'è rapporto sessuale, c'è l'oggetto *a*[30]. A livello della coppia fantasmatica, "è sempre l'oggetto *a* che fa girare la giostra. Ecco qui: l'oggetto *a* causa desiderio"[31].

In principio, la dottrina lacaniana sulla fine dell'analisi si focalizzava su questa coppia. Questo è essenzialmente ciò che Lacan ha messo insieme sotto la veste della *passe*. Quando ha identificato la funzione della coppia fantasmatica, ha pensato di poterla usare come dispositivo per catturare e organizzare la fine dell'analisi. Ma dal momento in cui Lacan ha smesso di insegnare, e la sua Scuola non solo è stata dissolta, ma distrutta, la *passe* era da tempo esclusa dai suoi studenti principali: "Prova ne è che, in quel tempo, nessuno dei gruppi lacaniani, eccetto quello a cui appartengo, ha ripreso in conto la pratica della *passe*, considerando che lo scacco era stato dimostrato"[32]. L'insegnamento di Lacan sembrava essersi arreso nei confronti della *passe*, o comunque di averla sminuita. Perché?

Logica del fantasma

L'attraversamento del fantasma enfatizza in modo fondamentale la funzione della verità, una verità collegata al reale. Il velo del fantasma deve essere sollevato per raggiungere la verità del reale. Attraversare il fantasma è come risvegliarsi al reale. Perché? Nel testo *Sintomo e fantasma*, Miller dice che il fantasma è "un reale del simbolico"[33] perché, anche se è una formazione simbolica, non ci sono parole per parlarne. Le leggi del linguaggio non possono toccare ciò che c'è di fondamentale

[27] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora*, cit., p. 120.
[28] J. Lacan, *Posizione dell'inconscio* [1960], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974 e 2002, vol. II, p. 852.
[29] J.-A. Miller, *La teoria del partner*, cit., p. 40.
[30] Cfr. *Ibidem*.
[31] S. Chiriaco, *Variations sur l'amour*, in *Ironik!*, n. 23, consultabile al seguente indirizzo: https://www.lacan-universite.fr/variations-sur-lamour/
[32] J.-A. Miller, *La teoria del partner*, cit., p. 78.
[33] J.-A. Miller, *Sintomo e fantasma* [1983], in *Logiche della vita amorosa*, Astrolabio, Roma 1997, p. 90.

rispetto al fantasma, il quale ha un posto anche nel reale. Miller definisce una "*simil-algebra*"[34] quel che Lacan ha inventato per mostrare come questo fantasma, di cui inizialmente non si parla in analisi, è reso, a poco a poco nel corso di un'analisi, più trasparente, più leggibile. Il fantasma si manifesta con un'assenza di equivoco, e per questa ragione ha la funzione di un assioma. Questa è la logica del fantasma. Lacan ha mostrato che possiamo logicizzare il fantasma con la formula $ ◊ *a*. La losanga rende chiaro come il soggetto sia fissato al suo oggetto *a*. Riducendo il fantasma a un'equazione, Lacan mostra la necessità strutturale del fantasma, la sua funzione nodale nell'esperienza analitica. Come ha detto Christiane Alberti, è una soluzione elegante e necessaria per risolvere il problema lacaniano: come articolare significante e godimento?[35] Come mostrare questa connessione tra simbolico e reale? Miller definisce il fantasma, ridotto alla sua forma logica, "la regola di vita"[36].

Eppure, non c'è qualcos'altro? Un indizio è nell'espressione "la verità del reale". Perché, come sappiamo, è una verità che mente. Nell'ultimo insegnamento di Lacan, l'oggetto *a* passerà dal reale al sembiante ed è per questo che la *passe*, quando si basava solo sul fantasma, era decaduta. Miller sottolinea la finzione nel fantasma nel suo testo sulla teoria del partner. Per lui, "traversata del fantasma" evoca una sorta di iconografia eroica[37], iperbolica, come quella di Lindbergh che attraversa l'Atlantico, o, potremmo aggiungere, quella di George Washington che attraversa il Delaware, come si vede nel celebre dipinto di Leutz[38].

Saper fare con

Miller prosegue ponendo una domanda che creerà un po' di scompiglio, in quanto ripristinerà la pratica della *passe*. Questa volta, porta le cose a un livello più modesto: "Visti i risultati, non possiamo semplicemente aggiungere, mettere a lato della traversata del fantasma, ciò che Lacan chiama in modo squisito, modesto, il saperci fare con il proprio sintomo? Si tratta di una prospettiva che non mette in primo piano la discontinuità tra il prima e il dopo"[39]. Saperci fare con non è sapere come fare, dove la Cosa è addomesticata[40] da un concetto, ma è sapersela sbrogliare con. Dato che non riguarda il sapere come, la Cosa rimane al di fuori di qualsiasi concetto.

[34] J.-A. Miller, *Propos sur La logique du fantasme*, in *La Cause du Désir*, n. 114, Navarin éditeur, Paris 2023, p. 70.
[35] Cfr. C. Alberti, *Que reste-t-il de nos fantasmes?*, *La Cause du Désir*, n. 94, Navarin éditeur, Paris 2016, pp. 29-32.
[36] J.-A. Miller, *Symptôme – Fantasme*, in *La Cause du Désir*, n. 114, cit., p. 75.
[37] Cfr. J.-A. Miller, *La teoria del partner*, cit., p. 79
[38] E. Leutz, *Washington attraversa il Delaware*, olio su tela, Metropolitan Museum of Art, New York 1851.
[39] J.-A. Miller, *La teoria del partner*, cit., p. 79.
[40] Cfr. *Ivi*, p. 80.

Il partner-sintomo è...

È qui che Miller propone una quarta coppia: il partner-sintomo. Il partner-sintomo non è altro che la coppia del godimento, la cui scrittura è la stessa della coppia precedente, $ ◊ *a*, tranne per il fatto che nell'ultimo insegnamento di Lacan, l'oggetto *a* passerà dal reale al sembiante. Dal punto di vista del sintomo, o del *sinthomo* nell'ultimo insegnamento di Lacan, la questione non è più quella di sollevare il velo del fantasma per rivelare una volta per tutte la verità del reale. Non è questo, perché qualcosa rimane sempre, qualcosa che non cambia ed è la pulsione. "Non c'è traversata della pulsione. Non c'è al di là della pulsione"[41].

un sinthomo…

Il *sinthomo* è il buon uso del sintomo. Non è un'esperienza di verità, ma piuttosto trovare del piacere nel godimento. "È dell'ordine del senza scrupoli"[42]. Etimologicamente, "scrupolo" è un sasso che ci dà fastidio. A tale proposito, all'inizio del libro menzionato poc'anzi, *L'osso di un analisi*, c'è una poesia su un sasso sulla strada, un sasso che è un problema, un ostacolo. "E il buon uso del sintomo mette un po' da parte il famoso sassolino"[43].

Sentiamo questa mescolanza di fantasma e sintomo nelle vite amorose, così come vengono discusse nella nostra pratica: "Perché finisco sempre con uomini avari?", oppure "Non è strano che tutte le donne della mia vita siano autoritarie?", "Perché ho perso il desiderio sessuale nei confronti di mio marito?". La psicoanalisi può far emergere il *sinthomo*, facendo un uso migliore del sintomo. Iniziare un'analisi affinché le cose vadano meglio in amore è già ipotizzare che esista l'inconscio, che ci sia un godimento ribelle.

… e una conseguenza del non c'è rapporto sessuale

Il partner-sintomo è una conseguenza del non c'è rapporto sessuale. È il sintomo che viene in luogo del non-rapporto. Il sintomo prende il posto di quello che potremmo definire un difetto, ovvero la mancanza di un partner sessuale "naturale" per l'essere parlante. Il partner privilegiato del soggetto non è l'Altro sessuale, è il suo sintomo. Ecco perché possiamo formare coppie in tutti i modi e con gli oggetti più diversi. A questo proposito, Miller sottolinea che "il partner sessuale seduce con la maniera in cui lui stesso si aggiusta rispetto al non rapporto sessuale"[44]. Questa è una chiara indicazione che l'amore non riguarda solo il narcisismo. Esso implica anche l'esistenza dell'inconscio: Miller descrive l'amore al pari di quando il soggetto

[41] *Ivi*, p. 74.
[42] *Ibidem*.
[43] *Ibidem*.
[44] *Ivi*, p. 41.

percepisce nel suo partner il tipo di conoscenza che risponde al non c'è rapporto sessuale – in altre parole il sintomo che si è prodotto a causa dell'assenza del rapporto sessuale.

Un'unione sintomatica

Nell'esperienza analitica, quando un soggetto si lamenta di avere un partner insopportabile, la chiave è supporre che non sia un caso che si sia accoppiato con questo partner insopportabile, un partner che gli fornisce il *surplus* di godimento che gli conviene: "È a questo livello del più-di-godere, se si vuole intervenire, che bisogna operare. Questi sono i casi che chiamerei di unione sintomatica che toccano più da vicino l'esistenza del rapporto sessuale"[45]. Tra l'altro, possiamo vedere qui che la disfunzione, o il problema del sintomo, ciò di cui ci lamentiamo, è solo una disfunzione rispetto a un ideale. Una volta eliminato l'ideale, non è più una disfunzione, ma una funzione – il modo in cui funziona. Quando vediamo come funziona, allora possiamo trovare dei modi per rendere il *surplus* di godimento più sopportabile.

Possiamo vederlo nelle tavole della sessuazione, che troviamo nel *Seminario XX*, *Ancora*. Miller sottolinea il funzionamento dell'asimmetria di ciascun sesso nella sua relazione con l'Altro. Cosa cerca il soggetto sul lato maschile nel campo dell'Altro? Essenzialmente, cerca l'oggetto *a*, l'oggetto che corrisponde anche alla struttura del fantasma. Esso può avere a che fare solo con questo *a*.

Ciò non è fondamentalmente diverso dal lato femminile. Ci sono oggetti dal lato femminile che possono assumere questo valore di *a*. Il fallo è certamente il preferito, ma anche il bambino può assumere valore fallico. Ognuno prende di mira l'Altro per estrarre il proprio *plusgodere*. Ma, naturalmente, è qui che Lacan aggiunge un altro elemento sul lato femminile: il soggetto femminile ha a che fare con l'Altro barrato. Il soggetto della posizione femminile è anche legato all'Altro barrato, dove il sintomo non è circoscritto; c'è un versante illimitato in questo Altro barrato. Ed è qui che entra in gioco la devastazione (*ravage*). La devastazione implica l'illimitatezza del sintomo. In questo caso, per qualcuno nella posizione femminile, il partner potrebbe essere ciò che Miller chiama un partner-devastazione[46].

Una nuova interpretazione dell'amore

Sappiamo che con l'amore ci sono sempre guai in arrivo. Nelle nostre storie d'amore le cose possono andare male. Disperazione, passione e incomprensione giocano la loro parte. Ma resta il fatto che con l'amore, ognuno è toccato nel suo io più intimo. Come ho detto prima, la parola di Lacan, *extime*, o "esteriorità intima"[47],

[45] *Ivi*, p. 43.
[46] J.-A. Miller, *L'osso di un'analisi*, cit., p. 57.
[47] Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi* [1959-1960], Einaudi, Torino 2008.

descrive questa congiunzione di intimità con esteriorità radicale. All'inizio del suo insegnamento, nel *Seminario I*, Lacan attribuisce all'amore uno statuto instabile e per lungo tempo sembra essere intrappolato nelle spire dell'immaginario[48]. Anni dopo, in *Ancora*, Lacan torna sull'amore in un modo nuovo, annunciando: "Sarà dunque necessario articolare, quest'anno, quello che fa da perno a tutto ciò che si è istituito come esperienza analitica: l'amore"[49]. L'ultimo insegnamento di Lacan invita a guardare oltre l'Edipo per affrontare la questione dell'incontro amoroso.

Come spiega Sonia Chiriaco, "la contingenza presiede l'amore e il sintomo prende il posto del rapporto sessuale inesistente"[50]. Torniamo a quell'importante passaggio di *Ancora* che ho citato in precedenza: "La contingenza l'ho incarnata nel *cessa di non scriversi*. Perché qui non c'è nient'altro che incontro, l'incontro nel partner dei sintomi, degli affetti, di tutto ciò che in ciascuno indica la traccia del suo esilio, non come soggetto ma come parlante, del suo esilio dal rapporto sessuale"[51]. Ciò che Lacan sottolinea qui è proprio che questo esilio dal rapporto sessuale è il fondamento della possibilità stessa dell'incontro. Letto in questo modo, il non rapporto sessuale diventa il nuovo fattore che permette di riconsiderare l'amore come qualcosa di non solo narcisistico, e non necessariamente destinato al fallimento. Miller chiarisce questo paradosso: è sulla base della formula "Non c'è rapporto sessuale" che Lacan riabilita l'amore in *Ancora*.

La prospettiva dell'assenza di rapporto sessuale – e quindi del partner-sintomo

È per questo motivo che Patricia Bosquin-Caroz ha affermato: "Nel suo ultimo insegnamento, Lacan situa il dramma dell'amore in sé nel contesto dell'incontro amoroso stesso. Questo non coinvolgerebbe più due soggetti del mancare-a-essere [*manque-à-être*], ma due corpi parlanti 'affetti in quanto soggetti di conoscenza inconscia'"[52]. Nella sua argomentazione, Bosquin-Caroz equipara chiaramente il non c'è rapporto sessuale al partner-sintomo; non c'è rapporto sessuale, ma c'è un partner-sintomo, e la connessione è legata alle "strutture significanti che determinano un partner come mezzo di godimento"[53].

Vediamo un esempio di queste strutture significanti che determinano un partner, di come la base di una coppia sia sintomatica. Nel suo corso, Miller fornisce un esempio tratto dalla sua pratica[54]. Riferisce il caso di una donna abbandonata dal padre – in questo caso il padre è fuggito dalla relazione prima della nascita del

[48] Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud* [1953-1954], Einaudi, Torino 2014.
[49] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora*, cit., p. 38.
[50] S. Chiriaco, *Variations sur l'amour*, cit., p. 6.
[51] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora*, cit., p. 139.
[52] Cfr. P. Bosquin-Caroz, *Presentazione del tema del Congresso 2025 della New Lacanian School (NSL), Painful Loves*. Disponibile online all'indirizzo: https://www.amp-nls.org/wp-content/uploads/2024/05/ENG.-PBC-Presentation-of-the-2025-NLS-Congress-Theme-FV.pdf.
[53] *Ivi*.
[54] Cfr. J.-A. Miller, *La teoria del partner*, cit., pp. 68-71.

soggetto. La donna non diventa psicotica, perché avviene una sostituzione che le permette di venire a patti con il significante e il significato. Qualcuno prende il posto del padre, ma non al punto da non decidere subito: "Nessuno pagherà per me". In altre parole, cerca di trarre il meglio da una brutta situazione accettando il suo abbandono con l'atteggiamento: "Non ho bisogno di nessuno!".

Trova un uomo. Si affeziona a quest'uomo. Formano una coppia e hanno dei figli insieme. Che uomo trova? Trova un uomo che non vuole pagare per una donna, per ragioni sue ben precise. Le fa comodo, ovviamente, che quest'uomo non voglia pagare per una donna. Tra tutte le persone, è lui quello con cui forma una coppia. Si amano, vanno d'accordo. E alla base di questa coppia c'è: uno non paga per l'altro.

La sua situazione cambia, tuttavia, dopo essere entrata in analisi. "Non è un caso che l'analisi sia una causa comune di divorzio", ricorda Miller. Sogna un negozio in cui andava da bambina. Associa questo sogno al ricordo di una boutique della sua infanzia. Quando andava a ritirare della merce da questo fornitore, il cui negozio si trovava proprio sotto casa sua, diceva sempre al venditore: "Papà pagherà il conto". "Papà" era il sostituto. E così, a questo punto della sua analisi, iniziò a desiderare che il suo compagno, il padre dei suoi figli, pagasse per lei.

Quest'uomo, tuttavia, fedele al suo contratto sintomatico originale, non aveva alcuna intenzione di pagare per lei. E così lei inizia a detestarlo e pensa di lasciarlo. Minaccia di andarsene, ma lui non cede. E così inizia a dargli alcune bollette. Un giorno, gliene presenta una di troppo. Era quella del gas e della luce. Questo si rivelò intollerabile per lui, e dopo vent'anni insieme, se la diede a gambe e chiese con rabbia il divorzio, dopo aver intimato alla compagnia del gas di non inviargli più bollette, perché non le avrebbe più pagate. Questo divorzio è doloroso per lei, perché scopre che, nonostante avesse lavorato in questa direzione, non voleva il divorzio. Voleva quella che credeva essere una vera coppia.

Miller afferma: "Potremmo dire che l'analisi ha raggiunto la base sintomatica di questa coppia. E perché non considerarla come un attraversamento del fantasma, il fantasma del 'non aver bisogno di nessuno'?"[55]. Ciò che notiamo qui è che questo fantasma è penetrato nella sua vita; perché ora che è divorziata, si trova nella situazione in cui il suo uomo non pagherà più per lei. "In quel momento doloroso in cui la coppia si separa, scopriamo qual era la sua base, che ognuno era sposato con il proprio sintomo". Questo è ciò che in questo caso l'analisi ha messo a nudo.

Il reale dietro il partner

Ciò che l'analisi rivela è che, dietro il partner, c'è il reale impossibile da sopportare, che non è altro che il reale del sintomo del soggetto. Ciò che è più reale dietro il partner è il sintomo.

Ci sono sintomi che possiamo curare, certo, ma c'è un sintomo che non può essere curato, perché deriva da un'assenza di conoscenza del reale, da un'assenza di

[55] *Ivi*, p. 69.

un modello di rapporto sessuale. Questo sintomo incurabile, che tocca la sessualità in quanto tale, rimane un enigma. Possiamo solo arrangiarci. E la psicoanalisi può essere un buon modo per affrontarlo. "Fare psicoanalisi significa delimitare, districare, isolare il modo in cui hai incontrato l'enigma sessuale. Significa chiarire come il tuo inconscio ha interpretato questo enigma e trovare un modo migliore per affrontarlo"[56]. Quindi, sebbene non ci sia un rapporto sessuale, c'è l'amore, per il quale ognuno di noi, uno per uno, può solo inventare una formula basata sul proprio sintomo.

Traduzione di Carla Antonucci

[56] J.-A. Miller, *The invention of the partner*, in *Lacan Review online*, trascrizione del 14° episodio della serie *History of... psychoanalysis*, broadcast by France Culture, 16 June 2005, disponibile al seguente indirizzo: https://www.thelacanianreviews.com/the-invention-of-the-partner.

Soggettività contemporanee: desiderio o ordine sociale?

Carolina Koretzky

La clinica contemporanea e le sfide che ci presenta ci obbligano a misurare i nostri concetti con le nuove forme di soggettività e con il modo in cui, come dice Lacan alla fine del *Seminario XIX*, i corpi sono catturati dai discorsi[1]. Nessuno vi sfugge. I nostri corpi sono inseparabili dai discorsi che configurano la nostra soggettività e questo non è dell'ordine della psicologia sociale. Non c'è differenza tra una supposta psicologia collettiva e una individuale: siamo corpi catturati dai discorsi e sono corpi catturati dai discorsi quelli che entrano nei nostri studi. Si tratta di una sfida che mette in questione i nostri strumenti psicoanalitici, ma è anche ciò che manterrà vivo il sapere psicoanalitico.

Comincerò citando due frasi di Lacan che risuonano in me con l'esigenza di prendere sul serio questa sfida. La prima si trova in *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio*: "L'Edipo però non potrà tenere indefinitamente il cartellone in forme di società in cui sempre di più si perde il senso della tragedia"[2]. Una frase incredibile, meravigliosa, che potremmo sintetizzare così: una forma di società in cui si perde il senso della tragedia, cui possiamo aggiungere, della tragedia antica. Questo mi ha ricordato che Lacan nel *Seminario VIII* confrontava la tragedia antica con la tragedia moderna:

> Senza dubbio, l'antica *Ate* ci rendeva colpevoli di questo debito, ma rifiutandolo, come possiamo fare ora, portiamo il carico di una sventura ancora maggiore, ovvero che questo destino non sia più nulla. In poche parole, ciò che sappiamo dalla nostra esperienza di tutti i giorni è che la colpevolezza che ci resta, quella che tocchiamo con mano nel nevrotico, è da scontare precisamente per il fatto che il Dio del destino è morto[3].

Nella tragedia antica il soggetto soffre ciò che gli proviene dall'Altro e, sebbene lotti inutilmente contro forze che lo superano, può localizzare il luogo da cui proviene la voce dell'oracolo, il luogo della predestinazione, il luogo dell'Altro. Lacan poteva dire che l'analisi è il luogo in cui il soggetto depone lo "scrutinio"[4]:

Carolina Koretzky, psicoanalista ECF e AMP, Parigi.

[1] Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro XIX. ... o peggio* [1971-1972], Einaudi, Torino 2020, p. 226. J.-A. Miller ha intitolato *I corpi acchiappati dal discorso* la lezione del 21 giugno 1972.

[2] J. Lacan, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano* [1960], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974 e 2002, vol. II, p. 815.

[3] J. Lacan, *Il Seminario. Libro VIII. Il transfert* [1960-1961], Einaudi, Torino 2008, p. 332.

[4] "Ciò che il soggetto conquista nell'analisi non è soltanto un tale accesso, una volta anche ripetuto, sempre aperto, nel transfert è qualcosa d'altro a dare a tutto ciò che vive la sua forma – è la sua propria legge, di cui, per così dire, il soggetto fa lo spoglio, lo scrutinio. Tale legge è in primo luogo sempre l'accettazione di qualche cosa che ha incominciato ad articolarsi prima di lui nelle generazioni precedenti, e che è per l'esattezza l'*Ate.* L'*Ate*, pur non giungendo sempre al tragico dell'*Ate* di Antigone, è

estrae i significanti che costituiscono la legge cieca che si articola nel suo esito e nelle generazioni precedenti. Forse l'incredulità nell'Altro del destino fa sì che il soggetto non solo si senta più libero, ma non sappia più dove localizzare il debito, il debito legato all'Altro, generato dal confronto con le vicissitudini del suo desiderio, con l'alienazione che ci fonda come esseri di desiderio. Quali conseguenze e quali forme assume la soggettività quando "questo destino non è più nulla"?

La seconda frase mi sembra impressionante, si trova in un testo degli *Altri scritti*: "Così, è proprio nel vivo della pratica che ha fatto sbiadire l'inconscio che devo ora cogliere il suo registro. […] Ogni critica che fosse nostalgica di un inconscio nella sua prima fioritura, di una pratica ancora selvaggia nella sua audacia, sarebbe puro idealismo"[5].

Anche in questa frase c'è una forza notevole ma, soprattutto, un'indicazione clinica molto precisa: facciamo attenzione a quando, invece di leggere i nuovi sintomi contemporanei, invece di pensarli, rifletterli, interrogarli affinché buchino il nostro sapere stabilito, imponiamo loro i nostri vecchi concetti. Partire dalla credenza che sia l'idea che determina il fenomeno è puro idealismo, come nella candela di Cartesio, non importa quale sia la sua forma, diremo sempre che è cera. Così non importa ciò che la clinica ci presenta, continueremmo a dire: è l'Edipo. Oppure cercheremo l'inconscio a tutti i costi o, peggio ancora, passeremo il nostro tempo a lamentarci di non trovarlo più come prima, di non incontrare più nei nostri studi soggetti che credano in un sapere non saputo, in un sapere che sfugge loro e che è all'opera senza che lo sappiano. Lacan ci invita a leggere l'epoca in un modo completamente diverso. Esploriamo come.

Partirò ora da un momento che è stato cruciale nell'insegnamento di Lacan e che comincia come una piccola storia, ma una storia molto importante. Dopo il *Seminario X*, *L'angoscia*, Lacan avrebbe dovuto iniziare nel novembre 1963 un nuovo seminario che avrebbe dovuto intitolarsi *I Nomi-del-Padre* (al plurale), e al suo posto abbiamo invece *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cominciato nel gennaio 1964. Che cosa è accaduto? Perché Lacan ha potuto tenere una sola lezione di questo seminario sui Nomi-del-Padre?

Sicuramente saprete che alla vigilia del 20 novembre 1963, proprio prima dell'inizio della prima lezione di questo seminario, il nome di Lacan fu cancellato dall'elenco degli analisti didatti dal Comitato esecutivo centrale della *Società Francese di Psicoanalisi*. Lacan lascerà allora Saint-Anne, dove aveva sempre tenuto il suo seminario, e sarà accolto all'*École Normale Supérieure* per proseguirlo, grazie all'intervento di Louis Althusser, a partire dal 15 gennaio 1964. Abbiamo testimonianza di questi avvenimenti nella prima lezione del *Seminario XI*, in cui

nondimeno parente della sventura." J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi* [1959-1960], Einaudi, Torino 2008, p. 377.

[5] J. Lacan, *La mispresa del soggetto supposto sapere* [1967], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 328.

Lacan evocherà quella che chiama la sua "scomunica"[6] con riferimento a Spinoza. L'unica lezione che tenne di questo seminario sui Nomi-del-Padre fu pubblicata nel 2005[7]. Vi apprendiamo che Lacan quell'anno, prima della sua espulsione, aveva previsto di mettere in questione i fondamenti epistemici e politici della funzione del padre nella psicoanalisi.

Lui stesso aveva costruito un edificio concettuale molto solido sul carattere eminentemente simbolico della funzione del padre, ma sembra che il fatto di aver tentato di chiarire e di interrogare il posto e la funzione del padre nella psicoanalisi, come teoria e come istituzione, abbia avuto per lui importanti conseguenze politiche, che ha pagato di persona. Toccare il padre, la figura di *Un* padre, non è mai stato esente da conseguenze. Mettere in questione questa figura del padre, non solo nella teoria analitica ma anche nell'istituzione psicoanalitica stessa, gli è costato l'espulsione. Come se la sacralizzazione di Freud come padre della psicoanalisi comportasse un oblio dell'elaborazione concettuale a favore di dogmi e rituali incontestabili. Ciò che mi ha sorpresa nella prima lezione del *Seminario XI* è che Lacan parla di un "rifiuto del concetto"[8]. Questo passaggio mi sembra estremamente interessante, perché risponde all'espulsione con un'interpretazione analitica, vale a dire: non è me che espellono, credono che sia io, ma in realtà c'è in voi un rifiuto del concetto e non di un concetto qualsiasi, ma di quello del padre.

Lacan mostra che nella psicoanalisi non sono state ancora tratte tutte le conseguenze della celebre affermazione di Nietzsche, "Dio è morto". Non basta dire che Dio è morto per essere un vero ateo, come diceva così bene Ionesco: "Dio è morto, Marx è morto e anch'io non mi sento molto bene". Lacan riprenderà più tardi la questione, il 12 febbraio 1964, dicendo che "la vera formula dell'ateismo non è infatti – *Dio è morto*. Pur fondando l'origine della funzione del padre sulla sua uccisione, Freud protegge il padre – la vera formula dell'ateismo è che *Dio è inconscio*"[9]. Dichiarare che Dio è morto non fonda alcun ateismo, poiché sappiamo dal mito che la funzione del padre opera precisamente a partire dal suo assassinio: il suo potere proviene dal crimine. E l'esclusione di Lacan è una difesa del padre da parte dell'istituzione analitica dell'epoca, di quella dimensione religiosa della psicoanalisi prodotta dal rapporto che l'istituzione intratteneva con la figura di Freud. Per questo Lacan conclude la prima lezione del *Seminario XI* dicendo: "Quel che avevo da dire sui Nomi-del-Padre non mirava ad altro, infatti, se non a mettere in questione l'origine, e cioè per quale privilegio il desiderio di Freud avesse potuto trovare la porta di ingresso in quel campo dell'esperienza che egli designa come l'inconscio"[10].

---

[6] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* [1964], Einaudi, Torino 2003, p. 5.
[7] J. Lacan, *Introduzione ai Nomi-del-Padre* [1963], in *Dei Nomi-del-Padre* seguito da *Il trionfo della religione*, Einaudi, Torino 2006, pp. 33-53.
[8] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit., p. 20.
[9] *Ivi*, p. 58.
[10] *Ivi*, p. 13.

Questa frase è fondamentale poiché indica il progetto del seminario che non ha avuto luogo: Lacan cercava di interrogare il desiderio di Freud, non per allontanarsi dalla teoria, ma per tentare di spiegare come questo desiderio lo abbia condotto alla scoperta dell'inconscio. Come egli stesso dice: la vera formula dell'ateismo non è che Dio è morto, ma che Dio è inconscio. Questa è la vera questione! Non le regole, l'autorità, la sacralizzazione cieca della figura di Freud, ma ciò che trascende Freud stesso: l'inconscio. La psicoanalisi non si fonda sulla gloria accordata a *Un* Nome, ma sull'inconscio. Dio è inconscio perché ci crediamo. Di fatto, crediamo in lui come ci credeva lo stesso Freud, ci crediamo senza saperlo, crediamo che ci sia un sapere che opera senza il nostro sapere, che ci trascende e ci supera.

Soffermiamoci ora su questo passaggio al *plurale*: il plurale indica che non c'è *Un* Nome-del-Padre. All'inizio del suo insegnamento, lo stesso Lacan aveva dato un posto significativo al padre universale. Si tratta di quel padre su cui Freud fonda il legame con l'autorità, il legame con Dio (fondamento di tutte le religioni), il padre che proibisce l'incesto, vale a dire il padre civilizzatore che rende possibile la costruzione dell'ordine sociale. A partire da qui, Lacan isola la funzione paterna, separandola dal personaggio reale, tanto che formalizza il complesso di Edipo freudiano attraverso una logificazione della famiglia in termini di significanti.

La funzione del padre, esercitata da chiunque, è un discorso: leggi, parole, imperativi, nominazioni ecc. Questo padre disincarnato contrasta, del resto, con quello dell'ultimo insegnamento di Lacan, in cui il padre verrà trattato a partire dalla singolarità del suo desiderio. Tuttavia, questa operazione iniziale sul Nome-del-Padre metterà in relazione la legge con il desiderio, quella che si chiama significazione fallica, che impegna il soggetto negli ideali e nelle norme della sua epoca. Entrare nella significazione fallica significa che il soggetto entra nei valori di ciò che vuol dire essere uomo o donna a seconda delle epoche. Si può dire che questa entrata nella significazione fallica permette al soggetto di trattare il sessuale attraverso una significazione comune e normalizzante.

Ma qui giungiamo a un momento di svolta verso ciò che potremmo chiamare la pluralizzazione di tale funzione universalizzante. Potremmo situarla tra i due, un anno prima, nel *Seminario X*, Lacan, affrontando la questione dell'oggetto, lo definisce come "un resto irriducibile alla simbolizzazione nel luogo dell'Altro, ciò non toglie che esso dipende dall'Altro, giacché, altrimenti, come si costituirebbe?"[11], oppure dice ancora: "un far difetto al godimento che si situa a livello dell'Altro"[12].

Questo significa che il grande Altro consistente, garante dell'ordine simbolico e dei poteri di nominazione, è bucato, segnato da una mancanza, portatore di un resto non simbolizzabile. A partire da qui, appare chiaramente che non vi era che un passo da compiere affinché, l'anno seguente, cominciasse a interrogare il potere e le radici di *Un* padre e del suo potere sul godimento: il potere di simbolizzarlo e di perseguirlo. Dunque, ponendo che c'è una faglia nell'Altro e nei suoi poteri di nominazione e di simbolizzazione, che ci sarà sempre un resto non simbolizzabile, sorgono una serie di

[11] J. Lacan, *Il Seminario. Libro X. L'angoscia* [1962-1963], Einaudi, Torino 2007, p. 362.
[12] *Ibidem.*

interrogativi: il potere dell'operazione della legge paterna è capace di annullare, mortificare, dare un significato al godimento enigmatico che ci abita? La sua operazione riesce a contenere gli eccessi propri del godimento?

Clinicamente sappiamo che le identificazioni e le norme su ciò che vuol dire essere uomo o donna mostrano i loro limiti e i loro fallimenti. Continuerà a esserci un impossibile a dire, un reale, una modalità di soddisfazione che non può essere dominata dalle norme comuni, che malgrado l'entrata del soggetto in queste significazioni comuni per tentare di trattare l'enigma del sessuale per ciascuno, c'è qualcosa che non cessa di fallire.

Grazie alla pubblicazione tardiva di questa prima e unica lezione, sappiamo che Lacan intendeva interrogare i fondamenti di ciò che ci aveva condotto a credere in quell'Uno e segnalò che questo *Un* padre tocca una questione religiosa: il plurale indica dunque una relativizzazione di questo Uno, ciò che viene messo in questione non è la funzione strutturante di questo significante del padre, ma l'idea del padre universale come Uno solo, come assoluto.

Lacan farà progressivamente di questo significante Nome-del-Padre al singolare un sembiante, vale a dire una combinazione di immaginario e simbolico. Il termine sembiante non designa nulla di inautentico o di falso: è un operatore di legame che annoda un significato a un enigma. L'azione di questo significante rende possibile che di fronte a un enigma non restiamo perplessi, ma gli attribuiamo un significato. In questo movimento Lacan valorizzerà sempre più la funzione. La funzione di una x è fondamentale e segna la pluralizzazione del significante Nome-del-Padre, poiché, a partire da questo momento le variabili di una funzione possono essere molteplici a seconda dei casi. Nella celebre formula del *Seminario XXIII*, "Se ne può fare a meno a condizione di servirsene"[13], Lacan mostra il valore d'uso di questo significante a scapito di un culto reso a quel padre che, tuttavia, aveva segnato l'inizio della psicoanalisi.

Mi sembra che Lacan si faccia carico delle conseguenze, nella costituzione della soggettività, della rottura della credenza e dell'adesione a *Un* padre della tradizione, a colui che proibiva il godimento per legge, a colui che istituiva un destino attraverso l'adesione a una tradizione e che modellava così il vincolo del soggetto con il suo desiderio e il suo godimento. Lacan lo aveva già segnalato in un testo intitolato *Nota sul padre*: questo padre della tradizione si è progressivamente rivelato come un sembiante, fino a evaporare[14]. Così, quello che da allora chiamiamo "il seminario inesistente", quello che avrebbe dovuto trattare dei Nomi-del-Padre al plurale, Lacan non lo riprenderà più direttamente. Passeranno quasi dieci anni prima che ritorni esplicitamente sulla questione in un seminario intitolato *Les non-dupes errent* (purtroppo la traduzione fa perdere il meraviglioso equivoco). Si percepisce l'ambiguità che egli stesso lascia intendere, dove si ascoltano insieme la pluralizzazione e l'erranza. Mi sembra che con questa ambiguità Lacan faccia

[13] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII. Il sinthomo* [1975-1976], Astrolabio, Roma 2006, p. 133.
[14] J. Lacan, *Nota sul padre e l'universalismo*, in *La Psicoanalisi*, n. 33, Astrolabio, Roma 2003, p. 9.

risuonare una delle possibili conseguenze della pluralizzazione del Nome-del-Padre della tradizione: non dico che sia l'unica conseguenza, ma che una delle conseguenze non è soltanto la pluralizzazione, bensì una evaporazione, una scomparsa. Una delle conseguenze è quella di un certo vagabondaggio. Di per sé, l'errare non dovrebbe avere immediatamente una connotazione negativa: ci sono erranze necessarie (l'adolescenza), c'è un'erranza fondamentale nella creazione artistica, nella poesia, nella ricerca universitaria. Ci sono erranze molto feconde. E soprattutto, non dimentichiamo l'erranza più importante per noi psicoanalisti, che è l'associazione libera: invitiamo i nostri pazienti a errare nel simbolico, a non imporre giudizi, a dire ciò che viene loro in mente senza censurarlo. Qui, invece, Lacan parla di un'erranza che nasce dall'incredulità. Come egli dice: esploriamo perché i non creduloni finiscono per errare.

La domanda sarebbe, allora, come Miller la formula in un corso tenuto insieme a Éric Laurent e intitolato *L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'ethique*: "Di che cosa sono increduli i non creduloni?". E risponde così: "sanno che l'Altro è soltanto un sembiante, non è altro che un sembiante"[15].

Possiamo leggere la definizione che Lacan fornisce nel *Seminario XXI*: "I non creduloni sono coloro che si rifiutano di essere catturati dallo spazio dell'essere parlante"[16]. C'è un "no", una negazione all'essere catturati dai significanti che ci costituiscono e ci determinano, quei significanti che tracciano un destino nostro malgrado. Si tratta di un rifiuto alla cattura simbolica. In questi casi il soggetto resta senza risorse, perché, senza riferirsi alle determinazioni simboliche, resta privo del sapere necessario per sottrarsi al disorientamento, all'erranza e allo sbandamento.

Oggi osserviamo piuttosto il contrario: un soggetto che cerca di risolvere l'enigma che egli è per se stesso ricorre a un'identità fissa, in un movimento di autodeterminazione. Dice ciò che è senza lasciare necessariamente spazio all'interpretazione. Mi sembra che ci sia qui una difficoltà in rapporto allo spazio dell'interpretazione. I soggetti talvolta arrivano dicendo: sono depresso, sono bulimico, sono ecc. Questo è sempre esistito, non mi sembra che il dire ciò che si è costituisca una caratteristica propria del soggetto contemporaneo. La questione è piuttosto la possibilità di aprire lo spazio dell'interpretazione al di là dell'auto-dizione.

C'è una pretesa a essere soggetti della propria parola (auto-dizione, autodeterminazione, auto-nominazione), ma senza essere sottomessi o determinati da un Altro. Ciò si verifica talvolta nella credenza di pensarsi come un soggetto libero, nel credersi slegati dall'Altro.

Mi sembra importante sottolineare che non vedo alcuna equivalenza tra la categoria di non credulone e una diagnosi. Questa incredulità rinvia a un rifiuto: dire "no" in nome di una libertà di cui Lacan ha parlato molto nel corso del suo

[15] Cfr. J.-A. Miller, É. Laurent, *El Otro que no existe y sus comités de etica*, 1996-1997, Paidós, Buenos Aires 2005, lezione del 20 novembre 1996.
[16] J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XXI. Les non-dupes errent* [1973-1974], lezione del 13 novembre 1973, inedito.

insegnamento. Anche Miller ha scritto un testo formidabile su questo, *La lezione delle psicosi*, in cui ricorda la celebre frase di Jean-Jacques Rousseau nelle *Fantasticherie del passeggiatore solitario*, "L'uomo nasce libero e ovunque è in catene", e riformula questa frase così come la concepisce la psicoanalisi, "L'uomo è nato in catene, le catene del significante, e ovunque è in catene, tranne l'alienato"[17], colui che ha rifiutato questa alienazione primordiale. E aggiunge: "Non ha voluto scambiare il godimento con il significante"[18], per questo non ha collocato nell'Altro la causa del suo desiderio; ciò che gli manca non è collocato nell'Altro, non è alloggiato nell'Altro, non deve cercarlo nell'Altro. È precisamente questo che lo confina nella solitudine, che è un sintomo molto presente nella nostra clinica.

Perciò quella forza del linguaggio che ci aliena fin dall'inizio, poiché si parla ancora prima che possiamo parlare, è ciò che la psicoanalisi mette in luce. La psicoanalisi mette in evidenza questa sottomissione all'Altro che fonda un destino, una ripetizione, ciò che crediamo siano le nostre scelte, ma per questo occorre accettare di entrare in quell'altra scena che è l'inconscio e non credersi padroni in casa propria. Così, coloro che non si lasciano ingannare, dice Lacan, rifiutano questa alienazione costitutiva dell'essere parlante, si rifiutano di essere prigionieri del simbolico, il che li conduce a quell'"errare" che va inteso nel senso di vagare, di essere vagabondi.

All'inizio del *Seminario XXI* Lacan ricorre all'etimologia di *errare* e constata che la sua radice proviene dal latino *iterare* e dunque da *iter*, che significa "il viaggio". Questo ricorso all'etimologia gli serve per affermare che "la loro vita non è altro che un viaggio"[19], vale a dire che "sono come stranieri". Senza le boe del simbolico che tracciano un destino sostenuto da un desiderio, questi non ingannati, non creduloni avanzano in un vagabondaggio e, senza dubbio, viaggiano molto leggeri, poiché si sono liberati del peso delle marche dell'Altro, dai significanti padroni.

Perché allora Lacan afferma che questi non ingannati finiscono per essere più ingannati degli altri? Non dice che siano più liberi, ma che finiscono per essere ancora più ingannati, credendo di non essere ingannati da nulla. Mi sembra che indichi che non si esce dall'inganno nemmeno quando si proclama che tutto è sembiante. Perciò, siamo sempre ingannati da qualcosa. Viaggiare senza ancoraggi, liberati dal peso dei nostri marchi e della nostra relazione, talvolta dolorosa, con l'Altro, non ci libera affatto, non ci rende esseri liberi. Perché a questo rifiuto di essere catturati nello spazio simbolico risponde un viaggio nel mondo delle immagini, un vagabondaggio nell'immaginario. È come se, di fronte all'incredulità nell'Altro, il soggetto cercasse comunque una denominazione, un mezzo per stabilizzare il proprio essere, ma a partire dalle immagini che incontra, immagini sempre fluttuanti e instabili. Talvolta confondendo il desiderio con il più-di-godere, dato che oggi i *gadget* e la tecnica

[17] J.-A. Miller, *La lezione delle psicosi*, in *La Psicoanalisi*, n. 4, Astrolabio, Roma 1988, p. 69.
[18] *Ibidem.*
[19] J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XXI. Les non-dupes errent* [1973-1974], lezione del 13 novembre 1973, inedito.

favoriscono sempre più questa confusione, mentre il programma inconscio di godimento resta intatto e compie silenziosamente il suo obiettivo di ripetizione. Così il soggetto diventa ancora più ingannato, credendo soprattutto di non esserlo, e senza il minimo ricorso di fronte allo sbandamento della sua erranza.

Allora, ciò che mi è parso nuovo nel lavorare il *Seminario XIX*, ciò che in un primo tempo potremmo rapidamente dedurre, è che questa erranza nell'immaginario condurrebbe a una certa fragilità del soggetto. E tuttavia, al contrario, Lacan dice che si instaura una legge di ferro. Ma una legge molto particolare, poiché sappiamo che l'effetto della legge, attraverso la proibizione, produce il desiderio: legge, proibizione, desiderio. È necessaria la legge che rende desiderabile l'oggetto (la legge dell'incesto, la legge che proibisce il godimento della madre, l'oggetto proibito assoluto, ma che istituisce il desiderio). La legge introduce, quindi, una perdita, il desiderio si fonda poiché il soggetto tenta di recuperare un godimento che sappiamo perduto per sempre.

Non è di questa legge che Lacan parla qui. Al viaggio nell'immaginario del non credulone risponde una legge che indica un compito, un "progetto" da realizzare, dice Lacan, una funzione. Essere nominati per una funzione: è questo che è venuto a "sostituire il Nome-del-Padre"[20]. Questo *nominare/to/rsi per* una funzione indica un cammino da seguire, ma non un desiderio. Lacan parla persino di un ordine in cui il sociale, una funzione o una nomina sociale, acquisisce una "prevalenza di nodo". Ricordo, come riferimento, che Miller, nella conferenza *Effetto di ritorno sulla psicosi ordinaria*[21], parla di una tripla esternalità nella psicosi ordinaria e di identificazioni sociali, molto intense in certi casi, a una posizione sociale che viene a occupare il posto del Nome-del-Padre: essere assegnati a una funzione che può anche essere quella di membro di un club, di un'associazione, ecc.

Nella stessa lezione del *Seminario XXI* Lacan parla, e questo termine mi ha colpita, di un "ordine di ferro"[22], come se opponesse la legge all'ordine di ferro. Sarebbe ciò che ritorna: una volta espulso quel padre simbolico della tradizione, il ritorno sarebbe ancora più feroce di quello del padre espulso. Pensiamo al ritorno del "giudizio del popolo", che sempre più spesso si sostituisce alla giustizia e alla nozione di presunzione di innocenza. Come comprendere allora questo fenomeno in cui, da un lato, abbiamo un soggetto che vaga tra immagini varie, instabili e diverse, cercando di stabilizzarsi, e, dall'altro, un ordine di ferro che è invece un ordine immutabile e rigido?

Vi propongo due prospettive, che lascio aperte alla discussione.

1. Una potrebbe essere quella di un irrigidimento del significante padrone, in cui le categorie sociali nominano e fissano lo scompiglio singolare che abita ciascun

[20] J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XXI. Les non-dupes errent* [1973-1974], lezione del 19 marzo 1974, inedito.

[21] J.-A. Miller, *Effetto di ritorno sulla psicosi ordinari*a, in *La Psicoanalisi*, n. 45, Astrolabio, Roma 2009, pp. 225-248.

[22] Cfr. J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XXI. Les non-dupes errent* [1973-1974], lezione del 19 marzo 1974, inedito.

corpo. È la prevalenza che si dà nei discorsi attuali all'idea di individuo al posto di quella di soggetto, l'in-dividuo che proviene dal latino *individuum*, "ciò che è indivisibile". Discorsi che circolano su cui il soggetto cerca di appoggiarsi nella sua non-divisione, dove l'auto-nominazione rigida sostituisce il dialogo e la deliberazione, non solo con l'altro, ma, cosa ancora più grave, il dialogo con se stesso. Da sempre riceviamo soggetti che dicono "io sono": depresso, dipendente, maniacale ecc., e la regola dell'associazione libera ha sempre invitato il soggetto a dirsi, per poi aprire lo spazio dell'interpretazione di quel dire che si presenta come auto-dichiarativo. La rigidità dell'autodichiarazione attuale rifiuta lo spazio dell'interpretazione, lo spazio in cui ciò che si dice può significare altro, c'è un'intolleranza alla metafora e alla metonimia e una promozione di enunciati di certezza.

2. Una seconda prospettiva sarebbe di pensare che la rigidità non caratterizzi i discorsi attuali, ma che sia piuttosto la risposta all'"instabilità" di questi non ingannati che errano. Allora, leggendo un articolo del collega Laurent Dupont, mi è venuta in mente una possibile risposta rispetto a ciò che egli chiama una "clinica del significante padrone instabile"[23]. Vale a dire che per il soggetto che non si suppone marcato da certi significanti provenienti dall'Altro, quei significanti che ci alienano ma che pure ci orientano nelle nostre scelte, al loro posto si produce piuttosto una fluttuazione del soggetto e l'ordine di ferro sarebbe allora una risposta molto rigida poiché proporzionata alla fluttuazione, al galleggiamento, all'erranza. Talvolta il carattere di certezza, l'impossibilità di mettere in questione certi postulati o funzioni, ha a che fare con questa necessità imperiosa di trovare una base solida nell'esistenza, qualcosa che possa nuovamente annodare il soggetto, postulati che, sotto forma di cristallizzazioni, tentano di stabilizzare questo viaggio senza destino.

Resta la domanda su cui mi soffermerò e per la quale non ho ancora una risposta definitiva, ma che forse potremo discutere: che orientamento clinico possiamo proporre quando ci troviamo di fronte a soggetti catturati nelle reti di questo ordine di ferro? Poiché lo stesso Lacan conclude la sua lezione ponendo la domanda su come preservare "un'etica che si fondi sul rifiuto a essere un non ingannato?"[24].

È molto difficile, perché ho iniziato questa conferenza ricordandovi la frase di Lacan che vi ripeto: "Ogni critica che fosse nostalgica di un inconscio nella sua prima fioritura, di una pratica ancora selvaggia nella sua audacia, sarebbe puro idealismo". Infatti, provare nostalgia per soggetti che si presentavano con una supposizione di sapere nell'inconscio non ci aiuterà ad accogliere le nuove domande cliniche in cui tale supposizione è assente. Ma rifiutiamo anche di aderire a una posizione cinica che, denunciando che tutto è sembiante, dimentica il reale. Abbiamo bisogno dei sembianti per avvicinarci a quei punti di reale. Abbiamo visto dove conduce questa erranza: all'ordine di ferro, alla rigidità, all'intolleranza e quindi all'odio.

---

[23] L. Dupont, *La mentalité, le S_1 et la certitude*, in *Mental. Revue internationale de psychanalyse*, n. 49, 2024, pp. 124-129.

[24] J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XXI. Les non-dupes errent* [1973-1974], lezione del 13 novembre 1973.

Vi dirò ora ciò che mi ha aiutata a trovare una risposta (ma non è l'unica): è una breve frase di Miller dove dice che "l'inconscio si annoda al sintomo"[25]. Questa frase è stata per me un'indicazione feconda, poiché dice che il sintomo che un soggetto presenta non presuppone un inconscio, giacché dire che l'inconscio si annoda al sintomo equivale a postulare che essi siano distinti e che l'operazione di annodamento non sia un dato immediato, ma il risultato di una supposizione del tipo: "questo significa". Una supposizione che fa sì che il sintomo abbia un'intenzione di significazione, che voglia dire qualcosa, che si tratti di un sapere cifrato e che, di conseguenza, la verità si liberi attraverso il decifrамento.

Ma il sintomo, in quanto tale, non sembra essere articolato con l'inconscio. La clinica ci confronterà dunque con sintomi con Altro e sintomi senza Altro, con un sintomo con inconscio e un sintomo senza inconscio. Questi ultimi sono soggetti che si presentano senza aderire all'idea di una relazione tra il reale che colpisce il loro corpo, gli affetti che colpiscono quei corpi, e l'idea che vi sia lì un sapere da decifrare. Sono soggetti che magari fin dall'inizio testimoniano ciò che li colpisce, ma senza aderire a quella credenza o a quella ipotesi che chiamiamo inconscio.

Personalmente, quando accolgo un soggetto in cui non c'è legame tra il sintomo e l'inconscio, cerco di non lamentarmi e mi dico che comunque ha bussato alla porta di un analista. È vero che non credono che possa celarsi una verità e tuttavia sono soggetti che vengono e testimoniano di un corpo colpito in cui ciò che fino ad allora funzionava ha cominciato a disfunzionare. Come rispondere, allora?

A questo punto, mi sono ricordata dell'intervento di Éric Laurent al Congresso dell'AMP a Barcellona nel 2018, che troverete con il titolo *Disrupción del goce en las locuras bajo transferencia* [26], dove tra le altre cose, giacché è un testo molto ricco e denso, propone un tipo di interpretazione che non mira alla concatenazione o alla produzione di una catena significante. Una clinica in cui si tratta di individuare ciò che ha provocato uno sganciamento, uno slegamento, un dis-annodamento, e di scommettere sulla possibilità di trovare la sutura unica e singolare. Si tratta di accompagnare il soggetto affinché possa inventare e tessere, talvolta, un saper fare che non ricorra alle finzioni dell'essere (storicizzazione, romanzo familiare, decifrамento delle identificazioni), ma che scommetta sulla possibilità di trovare l'artificio o l'invenzione più adeguata per far fronte alle irruzioni del reale e poterne bordare i contorni.

Per concludere, desidero segnalare il meraviglioso testo di Guy Briole, intervento tenuto nel medesimo Congresso a Barcellona in cui propone un termine che può orientarci molto e che indica il posto che occupiamo nel transfert con questo

[25] J.-A. Miller, *Ce qui fait insigne.* Corso tenuto all'Università di Parigi VIII nell'anno accademico 1986-1987, lezione del 20 maggio 1987. È pubblicato in spagnolo con il titolo *Los signos del goce*, Paidós, Buenos Aires-Barcellona-Messico 2013.

[26] É. Laurent, *Disrupción del goce en las locuras bajo transferencia*, in *Freudiana*, n. 84, 2018, pp.125-139. Il testo è altresì consultabile al seguente indirizzo:
https://www.revistavirtualia.com/articulos/818/destacado/disrupcion-del-goce-en-las-locuras-bajo-transferencia

tipo di soggetti: quello di un soggetto supposto interessarsi. Guy Briole dice a proposito dell'analista:

> non un supposto sapere, ma un supposto interessarsi alla singolarità dell'esperienza vissuta dal soggetto, comprese le risposte o le soluzioni che egli ha potuto trovare. […] È una clinica viva, evolutiva. È una clinica che prende in considerazione la parola di un soggetto con la sua soggettività e che riesce a tradurne la singolarità nel legame transferale. […] Ogni annodamento porta il marchio dell'invenzione di colui che, al posto del buco lasciato dal nodo che non c'è, non ha avuto altra scelta se non l'invenzione, per quanto modesta essa sia [27].

Mi sembra che questa sarebbe una soluzione che non cade dal lato della nostalgia, ma che ci consente di mantenere una posizione etica, in cui ci prendiamo cura dell'annodamento tra simbolico e reale per ciascun soggetto, investigando con lui le coordinate e le condizioni della sua singolarità e invitandolo a un ben-dire che lo scolli un po' dall'erranza immaginaria.

Traduzione di Laura Pacati

[27] G. Briole, *Clinique continuiste, sous transfert*, consultabile al seguente indirizzo: https://congresoamp2018.com/fr/textos/clinique-continuiste-sous-transfert/

Napoli

Frankenstein e la differenza dei sessi

Paolo Rocco Cipriano

"Sono un mostro che vi parla": con questa citazione di Franz Kafka, tratta da *Relazione per un'accademia*[1], Paul B. Preciado apre il suo intervento alle 49° *Journées* dell'*École de la Cause freudienne*[2]. Ma che cosa definiamo un "mostro"? Sia il riferimento a Kafka che l'etimologia del termine mostro – dal latino *monstrum*, ovvero ciò che si mostra, ma anche l'avvertimento o il messaggio – ci conducono inevitabilmente al più celebre mostro della letteratura: il mostro di Frankenstein.

Si tratta, com'è noto, della spaventosa e affascinante figura nata dalla penna e dalle fantasie di una giovane Mary Shelley che, nel 1816, il cosiddetto anno senza estate, al riparo dalla pioggia incessante provocata dall'eruzione del vulcano Tambora l'anno precedente, che aveva segnato l'ultima "grande crisi di sopravvivenza nel mondo occidentale"[3], si rifugiò con il suo futuro marito Percy Shelley, Lord Byron e altri in storie dell'orrore che sfidavano l'abbraccio del gelo e della carestia all'Europa.

Nello stesso periodo si moltiplicavano studi sull'elettricità, come quelli di Luigi Galvani, che cercava di risvegliare la vita dalla morte, e di Giovanni Aldini, che teatralizzò le sue scoperte applicandole ai corpi umani. Trasferitosi a Londra, dove la pena capitale non prevedeva la decapitazione, Aldini utilizzò i corpi dei condannati per i suoi esperimenti. Sotto gli occhi stupiti del pubblico, i muscoli dei cadaveri, stimolati dagli elettrodi, riprendevano a muoversi: le mani, le gambe, il volto. Spasmi e tremori che sfidavano la lucidità della folla e alimentavano la fantasia dei letterati. Tra questi la diciannovenne Mary Shelley, autrice di *Frankenstein o il moderno "Prometeo"*.

Chi è il mostro di Frankenstein? Un corpo composto da pezzi di uomini, cuciti insieme e risvegliati dall'elettricità – o, più precisamente, dal desiderio dello scienziato Victor Frankenstein. Quest'ultimo, però, non seppe che fuggire davanti al demone che aveva risvegliato, misconoscendo la sua creazione, finché non venne raggiunto da quell'essere che abitava il valico tra la vita e la morte e che non domandava altro se non un senso: "Maledetto, maledetto creatore! Perché vivevo? Perché in quell'istante non ho estinto la scintilla dell'esistenza che tu mi avevi così inutilmente concesso? Non lo so"[4].

Paolo Rocco Cipriano, psicoanalista, membro SLP e AMP, Gesualdo (AV).

[1] F. Kafka, *Una relazione per un'accademia*, La vita felice edizioni, Milano 2022.
[2] Paul B. Preciado, *Sono un mostro che vi parla*, Fandango, Roma 2021.
[3] Consultabile al seguente indirizzo: https://it.wikipedia.org/wiki/Anno_senza_estate.
[4] M. Shelley, *Frankenstein ovvero il moderno "Prometeo"*, Crescere edizioni, Varese 2025, p.138.

E da questo non sapere nascerà il tentativo di dare senso a un'esistenza vuota e smarrita, che – nell'arco del romanzo – si colorerà delle tinte dell'amore:

> Sono solo e infelice. Nessuna creatura umana vuole avere niente a che fare con me. Ma un'altra creatura, deforme e orribile come me, non mi si negherebbe. […] Devi crearmi una femmina con cui io possa vivere e scambiare quegli affetti di cui ho bisogno per vivere. [...] Quello che ti domando è ragionevole e giusto: una creatura dell'altro sesso, ripugnante come sono io[5].

Tre questioni si legano al tema della differenza dei sessi e dell'amore: quali sono le coordinate di nascita del mostro? Cosa dà vita a un corpo? E cosa spinge il mostro a chiedere una creatura deforme e orribile, "come sono io"?

Partiamo da Victor Frankenstein. Chi era lo scienziato creatore del demone? Figlio di un padre che aveva ricoperto numerose cariche pubbliche e che, sebbene investisse nell'educazione del figlio, svalutava le sue passioni e curiosità, etichettandole come "sciocchezze", e di una madre morta prematuramente di scarlattina, Victor era animato dalla scintilla del sapere che la perdita materna aveva acceso come un fuoco ardente. Questa perdita trasformò il trionfo sulla morte nel fantasma che, da un lato, avrebbe guidato la sua esistenza e, dall'altro, lo avrebbe condotto a generare nuova morte.

Se considerassimo la creatura di Victor Frankenstein come un caso clinico, potremmo richiamare le parole di Jacques-Alain Miller: "Le cose più importanti del caso che stiamo analizzando sono avvenute nelle generazioni precedenti"[6]. Ecco perché Jacques Lacan non parlava di individuo ma di soggetto, giacché se l'individuo è l'organismo che abita un certo ambiente, bisogna notare come: "Alcune cause della nevrosi, presa dal punto di vista clinico, si verificano già prima della comparsa dell'individuo sulla scena"[7]. C'è un legame che lega Alphonse, padre di Victor, e Caroline, sua madre, al mostro.

La seconda questione concerne il corpo. Di fronte alla scienza che tenta di ridurre l'individuo a mero dato biologico e il corpo a pura materia vivente, la psicoanalisi rivela il corpo nella sua natura pulsionale, facendone più della semplice somma degli organi, e riconsegna al soggetto la dimensione del desiderio, un desiderio sempre rivolto all'Altro. Un Altro che non coincide con l'ambiente: non si tratta del simile, che Lacan indica con lettere minuscole, né della madre, del padre, della famiglia o della società. L'Altro è l'insieme di quelle parole che scrivono la storia del soggetto, la costellazione significante che lo marchia già prima della nascita, come testimonia, tra l'altro, il nome proprio, che al mostro è stato negato.

Quando affermo "io sono", non è già la parola dell'Altro che parla attraverso di me? Non è per il tramite del linguaggio dell'Altro che mi costituisco come soggetto? La dimensione dell'Altro riguarda attese e aspettative che determinano e

---

[5] *Ivi*, pp. 145-147.

[6] J.-A. Miller, *Un caso clinico di nevrosi ossessiva*, consultabile al seguente indirizzo: https://www.marcofocchi.com/di-cosa-si-parla/un-caso-clinico-di-nevrosi-ossessiva.

[7] J.-A. Miller, *Il contributo dell'ossessivo alla scoperta dell'inconscio* [1989], in *Introduzione alla clinica lacaniana*, Astrolabio, Roma 2012, p. 118.

predeterminano la posizione del soggetto. L'insieme delle risposte dell'Altro – incarnato ma distinto dalle figure di riferimento del bambino – segnano le prime esperienze di soddisfacimento del soggetto, definendo il suo posto presso l'Altro, ciò che, a partire da Freud, chiamiamo Ideale dell'Io: una posizione di cui si ignorano le coordinate e a cui si cerca comunque di aderire.

Cosa sono io agli occhi dell'Altro? A questa immagine, presente e assente al contempo, il bambino cercherà di aderire, misurando l'adeguatezza della sua propria immagine e la sua presenza nel mondo. Per questo Jacques-Alain Miller, ne *La teoria del partner*[8], evidenzia come il primo partner del soggetto sia proprio la sua immagine. Appare chiara, allora, l'inevitabile sfasatura tra Io ideale e Ideale dell'io, il divario che li separa, e – al contempo – anche il modo in cui Lacan definisce l'inconscio: "L'inconscio è il discorso dell'Altro"[9].

Cos'è l'inconscio? Come nota Miller, in un primo momento Sigmund Freud ha fatto coincidere l'inconscio con l'infantile. Scrive Freud nel caso clinico dell'Uomo dei topi: "Dobbiamo supporre che anche qui, prima dei sei anni, si siano verificate esperienze traumatiche, conflitti e rimozioni, che in quanto tali sono stati coperti da amnesia"[10]. In più di un'occorrenza appariva evidente che l'inconscio fosse in una certa misura e fino ad un certo tempo dello sviluppo a cielo aperto e che si manifestasse attraverso desideri non rimossi. Successivamente, per il tramite di esperienze traumatiche, tali desideri soggiacerebbero ad amnesia, destinati all'oblio e ugualmente attivi nel determinare le condotte e, di conseguenza, i sintomi del soggetto. Allora, il compito dell'analisi sarebbe quello di operare a ritroso, svelando la natura di tali desideri rimossi.

Lo stesso Freud si è imbattuto, però, nell'impossibilità di sciogliere tali rimozioni in toto: qualcosa resisteva al lavoro analitico di interpretazione. Così, Freud stesso ha dovuto rivedere la propria teorizzazione, ipotizzando l'esistenza di una rimozione originaria. Dunque, afferma Miller, è "come se non esistesse un limite assoluto alla scoperta dell'inconscio"[11]. Ma questo, come nota lo psicoanalista francese, implica che qualcosa sia stato rimosso in origine senza però che sia mai stato presente. Di cosa si tratta? Lacan lo chiama oggetto piccolo *a*.

Abbiamo visto che l'Altro anticipa il soggetto e che la costellazione di risposte dell'Altro al grido del bambino definiscono l'astronomia del suo Ideale, la struttura del suo universo soggettivo. Tali risposte occorrono come prime esperienze di soddisfacimento, è questo che ne determina il valore. Al corpo in tensione, corpo pulsionale, corpo di godimento risponde l'Altro con le sue pratiche di cura, con la sua presenza e, chiaramente, con la sua assenza. A queste prime e fondamentali esperienze

[8] Cfr. J.-A. Miller, *La teoria del partner*, in *La Psicoanalisi*, n. 34, Astrolabio, Roma 2003, p. 32.
[9] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* [1964], Einaudi, Torino 2003, p. 128.
[10] S. Freud, *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva (Caso clinico dell'uomo dei topi)* [1909], in *Opere*, Boringhieri, Torino 1978, vol. 6, p. 14.
[11] J.-A. Miller, *Il contributo dell'ossessivo alla scoperta dell'inconscio*, cit., p. 118.

di soddisfacimento si lega, come in un nodo, la pulsione, configurando così i modi di godere del soggetto.

Quando Freud delinea il circuito della pulsione, come poi lo formalizzerà Lacan nel *Seminario XI*, colloca "fonte" e "meta" dal lato del soggetto e l'oggetto dal lato dell'Altro. Affinché la tensione pulsionale possa trovare soddisfazione, è necessaria l'intermediazione di un oggetto. Questo oggetto, mira della pulsione, si modella sulle prime esperienze di soddisfacimento che, di fatto, determinano il godimento del soggetto. Di tali esperienze resta un vuoto: un'assenza che si avverte come perdita e che orienta la ricerca di quel frammento di godimento appartenente al soggetto solo nel momento stesso in cui sfugge. Questo vuoto – prodotto dall'incontro con l'Altro – fissa i parametri entro cui il corpo pulsionale può godere, attraverso i punti di fissazione della libido che scrivono la storia del soggetto.

Per questo l'oggetto *a* ha a che fare con il godimento ed è, al tempo stesso, causa del desiderio. E cos'è il desiderio? La traccia della mancanza-a-essere del soggetto, che cerca nel luogo dell'Altro una risposta alla propria causa. In questo senso, il primo vero partner del soggetto è l'oggetto *a*[12]. Non è dunque il rapporto con l'Altro in quanto tale a strutturare il soggetto, ma il legame con il proprio oggetto perduto, cercato nell'Altro e tuttavia inafferrabile. Questo oggetto è il tassello mancante del puzzle del godimento, frammentato dall'intervento dell'Altro e di cui – proprio perché plasmato da tale intervento – resta ignota la forma. Il soggetto tenta di ricomporlo cercando la tessera nella "scatola" di un altro puzzle, ma nessun pezzo può combaciare davvero: nessun partner può colmare la mancanza strutturale che definisce il soggetto umano. Ed è proprio perché l'oggetto *a* è un elemento mancante, pur operante, che non può essere definito da caratteristiche sensibili: non ha colore, dimensione o forma. Come osserva Miquel Bassols:

> La scelta del soggetto non è determinata dalla natura supposta di questo oggetto (maschile, femminile, trans, non trans, cis, non cis, ecc.), ma dalle condizioni di godimento proprie del soggetto stesso. In breve, l'oggetto *a* non è definito da alcun genere, né da alcun sesso nel gioco delle differenze relative. Ed è proprio per questo che Lacan è arrivato a dire che si tratta di un oggetto *a*-sessuato[13].

Da qui l'insistenza di Lacan sull'inesistenza del rapporto sessuale – che non equivale a negare l'atto sessuale. Se l'oggetto struttura il modo singolare di godimento del soggetto nelle prime esperienze di soddisfacimento con l'Altro, di cui si colgono solo gli esiti, è chiaro che nell'incontro con un partner non può esserci coincidenza tra il godimento dell'uno e quello dell'Altro. Il godimento è, per struttura, autoerotico.

Questo è evidente nella richiesta del mostro a Frankenstein: egli vuole una creatura dell'altro sesso, ma orrenda come lui. Riduce così l'oggetto all'ideale, misconoscendo l'alterità che il desiderio implica. Se il rapporto sessuale non esiste, esiste comunque la relazione sessuale, cioè il fatto che ciascun partner diventi causa

[12] Cfr. J.-A. Miller, *La teoria del partner*, cit., p. 39.

[13] M. Bassols, *La differenza dei sessi non esiste nell'inconscio*, in *La Psicoanalisi*, n. 76, Astrolabio, Roma 2024, p. 42.

del desiderio dell'altro, osserva Miller[14]. Per questo Bassols definisce ogni autentica scelta amorosa come "etero": determinata dall'irriducibilità del desiderio all'Ideale, dall'impossibilità di far coincidere oggetto e immagine:

> Il sesso come causa di scelta è, secondo questa formula lacaniana, "eterosessuale" nella misura in cui si ama l'alterità […]. Una scelta d'amore è una scelta etero al di là del genere dell'oggetto, e anche al di là del suo carattere narcisistico, che la trasforma sempre in una scelta omo[15].

Possiamo così distinguere due modalità: una scelta "omo", che – lungi dal coincidere con la scelta omosessuale nel senso comune – è una scelta orientata dall'ideale, *omogenea* alla propria immagine e che, pertanto, riduce il partner alle proprie immagini ideali; e una scelta orientata dalla causa del desiderio, che invece ama nell'altro la sua alterità, la sua *eterogeneità*, la sua differenza irriducibile, assoluta. Lacan lo esprime in modo tagliente:

> Siete nati da due germi che non avevano nessun motivo di unirsi a parte questa strana cosa che si è convenuto chiamare amore. Fanno l'amore, ma in nome di che, santo cielo!? Ora, ci si è resi conto che l'amore si sostiene unicamente di questo – ama il prossimo tuo – evidentemente nessuno sa chi sia – come te stesso. Ma, in nome di che cosa tu vuoi amare te stesso? Precisamente in questo punto si incontra il fenomeno assolutamente straordinario che si realizza a partire dal fatto che l'uomo ama la sua immagine come la cosa a lui più vicina, vale a dire il proprio corpo. E tuttavia il fatto è che, del proprio corpo, egli non ne ha la minima idea. Crede che sia "io". Ognuno crede che si tratti di sé. Invece è un buco. E poi, di fuori, c'è l'immagine. E con questa immagine egli fa il mondo[16].

Come il mostro di Frankenstein, che – nel tentativo di colmare la solitudine radicale della sua esistenza, eredità del desiderio del suo creatore – fa della propria immagine la mira della sua completezza, ignorando l'alterità radicale dell'amore, mentre solo l'amore "permette al godimento di accondiscendere al desiderio"[17].

[14] Cfr. J.-A. Miller, *La teoria del partner*, cit., p. 66.
[15] M. Bassols, *La differenza dei sessi non esiste nell'inconscio*, cit., p. 45.
[16] J. Lacan, *Il fenomeno lacaniano*, in *La Psicoanalisi*, n. 24, Astrolabio, Roma 1998, p. 17.
[17] J. Lacan, *Il Seminario. Libro X. L'angoscia* [1962-1963], Einaudi, Torino 2007, p. 209.

Sulla sessualità per l'essere parlante

Massimiliano Rielli

Per l'essere parlante non c'è nulla di naturale, c'è l'inconscio. Rispetto al programma della biologia e dell'istintualità, il linguaggio introduce qualcosa che è fuori da ciò che è dell'ordine della filogenesi, dal programma prestabilito. Freud ha scoperto come, per l'umano, non esista un livello di puro istinto. L'intenzionalità del soggetto muove a partire da un altro tipo di spinta: si tratta della pulsione, uno dei quattro concetti fondamentali della psicoanalisi; Freud ne parla in questi termini:

> appare come un concetto limite tra lo psichico e il somatico, come il rappresentante psichico degli stimoli che traggono origine dall'interno del corpo e pervengono alla psiche, come una misura delle operazioni che vengono richieste alla sfera psichica in forza della sua connessione con quella corporea[1].

Ma che rapporto c'è tra la pulsione e le funzioni biologiche? Sigmund Freud specifica che la pulsione si serve del biologico per i suoi fini, ovvero per il suo soddisfacimento, lo fa dunque per appoggio. Nei *Tre saggi sulla teoria sessuale*, infatti, Freud spiega: "L'attività sessuale si appoggia in primo luogo a una delle funzioni che servono alla conservazione della vita, e solo in seguito se ne rende indipendente"[2]. Non esiste dunque una sessualità normale, una sessualità che non sia, cioè, infiltrata dal pulsionale, che scompiglia l'ordine naturale. Ecco, dunque, la "disposizione perversa polimorfa"[3] della sessualità infantile, che permane anche nell'adulto, poiché "In nessun individuo sano viene a mancare una qualche aggiunta, da chiamare perversa, alla meta sessuale normale"[4].

Jacques Lacan preciserà a più riprese nel corso del suo insegnamento che a infiltrare il corpo dell'essere parlante è il linguaggio, e dunque le funzioni biologiche in quanto pervertite dal linguaggio non sono votate al mero soddisfacimento istintuale, così come avviene nell'animale. Come egli dice nel *Seminario XX*, *Ancora*, "il significante si situa a livello della sostanza godente"[5], una frase che riassume quanto l'organismo dell'essere parlante sia soggetto all'impatto della lingua sul corpo. La pulsione ricerca un suo soddisfacimento, pertanto il linguaggio introduce una faglia irriducibile tra il soddisfacimento del bisogno e il raggiungimento della meta pulsionale. Lacan dice:

> se, all'inizio della dialettica della pulsione, distinguiamo il *Not* dal *Bedurfnis*, il bisogno dalla esigenza pulsionale, è precisamente perché nessun oggetto di qualsiasi *Not*, bisogno, può soddisfare la

Massimiliano Rielli, psicoanalista, membro SLP e AMP, Salerno.

[1] S. Freud, *Metapsicologia* [1915], in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino 1989, p. 17.
[2] S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale* [1905], in *Opere*, vol. 4, Boringhieri, Torino 1982, p. 492.
[3] *Ivi*, p. 499.
[4] *Ivi*, p. 473.
[5] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora* [1972-1973], Einaudi, Torino 2011, p. 23.

pulsione. Anche se rimpinzaste la bocca – bocca che si apre nel registro della pulsione – non è del cibo che essa si soddisfa ma, come si dice, del piacere della bocca[6].

Per via dell'incidenza del linguaggio, dunque, il corpo dell'essere parlante, con i suoi orifizi, si affranca da una ipotetica istintualità. Proprio perché il bambino mostra che la sua bocca non è unicamente asservita alla funzione nutritiva, ma è anche impegnata nel ricercare piacere (mediante il succhiare, baciare, mordere), il riferimento all'autoerotismo è pertanto essenziale: il corpo dell'essere parlante è un corpo che *si gode*. Se dunque l'essere parlante ha come suo habitat il linguaggio[7], la sessualità non è per noi qualcosa di istintuale, naturale, di pre-scritto, non segue un programma biologico. La clinica lo testimonia. Sappiamo che Freud aveva ricondotto la genesi dei sintomi nevrotici dell'isteria e nevrosi ossessiva proprio nel sessuale, così come per le nevrosi attuali senza collegamento con l'inconscio rimosso.

Dal due all'Uno

Cosa ha scoperto la psicoanalisi sulla differenza dei sessi? Ciascun analizzante sa quanto, parlando dal divano della seduta analitica, si transiti per diverse posizioni di godimento, diverse posizioni che sono legate ai destini della pulsione, come ci insegna Freud, ovvero: attivo/passivo, presente/assente, vedere/essere visto, divorare/essere divorato… Si tratta di opposizioni binarie, binarismi iscritti nell'inconscio.

Considerando l'inconscio strutturato come un linguaggio, Lacan mette in risalto una legge fondamentale della linguistica, quella secondo la quale il valore di un significante è dato dalla sua differenza e opposizione rispetto a un altro significante. Lacan riporta l'esempio dell'opposizione giorno/notte:

> Se ho preso come esempio il giorno e la notte, è naturalmente perché il nostro argomento è l'uomo e la donna. Il significante uomo e il significante donna sono tutt'altro che equivalenti ad atteggiamento passivo e atteggiamento attivo, atteggiamento aggressivo e atteggiamento remissivo, sono tutt'altro che comportamenti. C'è sicuramente un significante nascosto dietro […] che tuttavia è incarnato più prossimamente nell'esistenza del termine uomo e del termine donna[8].

Dunque, *in primis*, Lacan ritrova che nell'inconscio vi è un binarismo uomo-donna in quanto differenze tra significanti. Significanti che non sono definiti da una loro essenza in quanto tale, una loro essenza a priori, ma si fondano proprio sulla differenza rispetto a un altro significante. Come spiega Miquel Bassols[9], nell'inconscio freudiano non vi è, pertanto, alcuna traccia di differenza sessuale, si tratta appunto di differenza tra significanti. È una differenza simbolica che struttura il

---

[6] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* [1964], Einaudi, Torino 2003, p. 160.
[7] Cfr. J. Lacan, *Lo stordito* [1972], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 472.
[8] J. Lacan, *Il Seminario. Libro III. Le psicosi* [1955-1956], Einaudi, Torino 2010, pp. 226-227.
[9] M. Bassols, *La differenza dei sessi non esiste nell'inconscio*, in *La Psicoanalisi*, n. 76, Astrolabio, Roma 2024, pp. 22-66.

linguaggio e i discorsi. Ma questa differenza tra significanti non corrisponde, nell'inconscio, ad alcuna rappresentazione dell'essere-uomo e dell'essere-donna, in quanto è proprio la categoria dell'essere, della consistenza in quanto uomo o donna a essere messa in questione.

Se teniamo presente questa differenza basata sul significante, possiamo allora capire perché per Lacan l'essere sessuati è effetto dell'incidenza del linguaggio che, appunto, fa *sexus*: taglio, separazione.

Tuttavia, Lacan prosegue, va avanti rispetto a questa idea del binarismo significante, poiché la differenza di cui comunemente si parla in termini di uomo e donna non è una differenza tra due sessi, anzi "Non c'è un secondo sesso a partire dal momento in cui entra in funzione il linguaggio"[10].

Certamente sin dalla più tenera età c'è una differenza tra il maschietto e la femminuccia, tuttavia vi è una precisazione: "li *si* distingue, non sono *loro* a distinguersi"[11]. Questa distinzione ha dunque a che fare con il rapporto con l'Altro, Altro che preesiste al soggetto.

Questa piccola differenza è allora dell'ordine non dell'organo ma del significante. Come spiega Antonio Di Ciaccia[12], questa bipolarità che fonda la ripartizione uomo-donna non si basa sull'anatomia ma la loro determinazione è dovuta alla funzione fallica: Phi(x).

Qualunque essere parlante, a prescindere dal sesso anatomico, ha allora un legame con il fallo come significante, ciò vale per tutti i cosiddetti "orientamenti sessuali".

Lacan però andrà avanti rispetto a questo, il binarismo infatti si rivela essere "l'errore comune"[13], poiché, se la funzione fallica è comune a tutti i sessi, allora la differenza va ricercata altrove: non come opposizione significante ma come due godimenti. Si tratta dei due godimenti che Lacan presenta nelle formule della sessuazione[14].

Ogni uomo, in senso antropologico, ogni essere parlante in quanto tale, in quanto parassitato dalla parola, è sotto il segno del fallo, sotto la castrazione, parte sinistra delle formule della sessuazione. Dal lato femminile, ciascuna donna è non-tutta sotto il primato del fallo, vi è una parte che sfugge al dominio del fallo. Dal lato donna vi è quindi del godimento del corpo che è strutturalmente fuori discorso. Lato uomo e lato donna, le formule della sessuazione per Lacan, due modalità di godimento… come possono trovare un incontro?

Nulla assicura che si trovi una maniera di stabilire una relazione tra uomo e donna, ovvero "non c'è rapporto sessuale". Si può godere con l'Altro oppure è il corpo che *si gode*? Seguendo questa via si problematizza, dunque, l'idea del rapporto

[10] J. Lacan, *Il Seminario*. *Libro XIX*. *... o peggio* [1971-1972], Einaudi, Torino 2020, p. 91.
[11] *Ivi*, p. 10.
[12]Cfr. A. Di Ciaccia, *Il reale del sesso*, in *La Psicoanalisi*, n. 76, Astrolabio, Roma 2024, pp. 67-73.
[13] J. Lacan, *Il Seminario*. *Libro XIX*. *... o peggio*, cit., p. 11.
[14] J. Lacan, *Il Seminario*. *Libro XX*. *Ancora*, cit., p. 73.

sessuale. Vi è un non rapporto, disgiunzione tra godimento e Altro, ovvero tra Uno e Altro. C'è un godimento situato nel corpo proprio che gode, *En-corps*.

Con questo avanzamento portato da Lacan viene preso in considerazione il godimento in quanto tale, che ha a che fare con il regime dell'Uno che, di per sé, non stabilisce un rapporto con l'Altro, per cui è un godimento *a*-sessuato; risulta allora improprio riferirsi al godimento definendolo come "sessuale"[15]. Ecco che per la psicoanalisi siamo tutti "trans", tutti transitiamo in un deserto che è quello del godimento. Ciascuno deve arrangiarsi con un proprio godimento Uno che non trova legame con l'Altro. Godimento come nome non del piacere, ma di ciò che non fa legame e che il linguaggio non può simbolizzare, un nome del reale: reale del sesso. Ciascuno, uno per uno, transita tra diversi significanti, diverse mascherate, alla ricerca di un'invenzione che possa accordare godimento al desiderio, dunque al legame con l'Altro. Dinanzi alle *impasse* del sessuale ciascun essere parlante si ritrova a doversela sbrogliare come può, ovvero con le proprie invenzioni sintomatiche.

La logica del binarismo non permette di trovare una soluzione stabile alla questione dell'identità sessuale; certamente spiega una parte delle identificazioni e permette di trovare un orientamento, ma la definizione di un genere non riesce a catturare ciò che è fuori dall'ordine simbolico. Anzi, è proprio "nel buco scavato dall'assenza dell'atto sessuale che proliferano i generi"[16]. Non è possibile normativizzare il godimento attraverso delle definizioni basate sulla differenza rispetto a un altro, c'è sempre un margine, qualcosa che sfugge al simbolico. Si tratta appunto del godimento dell'Uno senza l'Altro.

Per un soggetto ciò che può fornire una risposta alla questione della sessualità non è dunque un atto sessuale, anzi, non c'è un vero e proprio atto sessuale, poiché un atto, in senso analitico, è ciò che cambia il soggetto, lo fa uscire dalla sua indeterminatezza; un atto sessuale rivelerebbe allora l'essenza di "essere un uomo" ed "essere una donna", ma l'atto sessuale non ha queste qualità, non garantisce all'uomo e alla donna di avere un'essenza specifica[17].

Ci spostiamo, dunque, dal binarismo all'Uno. Viene così introdotta una nuova logica e una psicoanalisi che è al di là del fallo, abbandonando l'idea di una armonia del rapporto tra i sessi. Ecco il sessuale in quanto tale. Ciò che Lacan definisce anche come il "rapporto disturbato con il proprio corpo che si chiama godimento"[18]. Si tratta di una differenza assoluta. Qui l'Altro non è più l'Altro del simbolico a cui possiamo opporci per fondare la nostra identità, come nelle leggi del significante; non è l'Altro del linguaggio. Si tratta dell'Altro come corpo abitato dal godimento. È questa alterità radicale ciò che non fa legame e che necessita di invenzioni soggettive.

Una psicoanalisi permette di attraversare questo deserto, che diventa anche un labirinto, un groviglio fatto di significanti, partendo però dal mettere in discussione

[15] J.-A. Miller, *I sei paradigmi del godimento* [1999], in *I paradigmi del godimento*, Astrolabio, Roma 2001, p. 40.
[16] J.-A. Miller, *La soluzione trans*, in *La Psicoanalisi*, n. 76, Astrolabio, Roma 2024, p. 19.
[17] *Ivi*, p. 18.
[18] J. Lacan*, Il Seminario*. *Libro XIX. ... o peggio*, cit., p. 37.

un assunto di certezza: quello dell'"io sono quello che dico". Al contrario! Un soggetto non sa veramente cosa sta dicendo di sé! È qui che può iniziare un'analisi[19].

La psicoanalisi, dunque, preserva e può constatare una opacità del sessuale rispetto al discorso della scienza. Seguendo questi labirinti del dire è possibile giungere a delle invenzioni come trovate singolari: ecco la sessualità di ciascuno, uno per uno.

Ponendo che "non c'è rapporto sessuale", la prospettiva del ben-essere e della "armonia di coppia" non è considerabile, si apre però alla prospettiva del legame e dell'amore come invenzione. Il linguaggio davvero complica le cose per noi esseri parlanti, come dice Lacan: "È quando il verbo si incarna che le cose cominciano ad andare terribilmente male"[20]. Tuttavia è proprio questo ciò che ci rende desideranti.

[19] J.-A. Miller, *La soluzione trans*, cit., p. 19.
[20] J. Lacan, *Il trionfo della religione* [1974], in *Dei Nomi-del-Padre* seguito da *Il trionfo della religione*, Einaudi, Torino 2006, p. 104.

Dalla scienza all'amore

Francesco Saturno

Per iniziare vorrei riprendere alcuni concetti trattati dal testo di Miquel Bassols, *La differenza sessuale non esiste nell'inconscio*[1], per rimarcare la specificità del discorso psicoanalitico, anche rispetto al tema del transessualismo. Al di là degli appelli burocratici o della rivendicazione dei diritti da parte dei soggetti trans, è utile ricordare che la psicoanalisi, lungi dall'appoggiare il discorso del patriarcato – accusa che talvolta le viene rivolta – ne ha piuttosto messo in crisi le fondamenta e le identificazioni standard.

Se oggi non siamo più interamente nella logica imposta dal Nome-del-Padre come principio ordinatore della differenza sessuale, abbiamo fatto dei modi di godimento il vero discrimine del soggetto: dal punto di vista del reale è il corpo, ormai, a rappresentare l'Altro assoluto per il soggetto. E il campo del godimento stesso non è binario, ma è piuttosto Unario, per dirla con Jacques-Alain Miller in *L'Uno-tutto-solo*[2]; esso è affine al territorio femminile inteso come differenza assoluta, non tutta rappresentabile, non tutta iscrivibile fallicamente.

Il godimento ci è alieno per struttura; esso implica una solitudine da attraversare in un'analisi e che non lascia spazio ad assoluzioni. Si pone qui la specificità della posizione dell'analista, il quale mette ogni volta in gioco

> la singolarità di ciascun soggetto di fronte alla solitudine del proprio corpo, anche e soprattutto nelle situazioni più estreme, affinché esso possa seguire o riannodare il filo della propria vita negli atti che lo mettono a confronto con l'alterità del corpo del godimento. […] il posto dello psicoanalista mette ogni soggetto di fronte alla differenza assoluta del proprio corpo di godimento che [niente] può mettere a tacere[3].

Resta per questo a ciascuno, anche ai trans, la possibilità di saperci fare con il reale del godimento sessuale, perché la logica binaria M-F spiega solo la parte rappresentabile della sessualità, ma non dice nulla riguardo alla partitura singolare del godimento[4].

Si entra così nel vivo della questione: la differenza sessuale non esiste nell'inconscio. Questo vuol dire che non abbiamo nell'inconscio che rappresentazioni significanti della differenza sessuale, ma in termini di godimento tali differenze si annullano. Come ci poniamo di fronte a tutto questo? Non certo stando dietro la

---

Francesco Saturno, psicoterapeuta, diplomato IF, Napoli.

[1] M. Bassols, *La differenza dei sessi non esiste nell'inconscio*, in *La Psicoanalisi*, n. 76, Astrolabio, Roma 2025.
[2] J. A. Miller, A. Di Ciaccia, *L'Uno-tutto-solo* [2011], Astrolabio, Roma 2018.
[3] M. Bassols, *La differenza dei sessi non esiste nell'inconscio*, cit., p. 56.
[4] Cfr. *Ivi*, p. 35.

pletora di identificazioni (sociali o soggettive) che il soggetto ci presenta, ma seguendo le vicissitudini singolari del suo desiderio e del suo godimento. Il tema *queer*, allora, inteso come "etero", straniero eccentrico, è un'obiezione alla logica della differenza binaria che in psicoanalisi assumiamo come dato di struttura per l'essere umano, proprio a partire dalla significazione fallica. La sfida è come non segregare questa alterità irriducibile consentendo un "saperci fare [singolare] […] con il reale del godimento sessuale"[5].

A partire dall'idea secondo cui siamo immersi nell'epoca dell'Altro che non esiste[6], la questione è anche da estendere al nostro contesto.

È così che arrivo a toccare l'altro tema che mi premeva trattare a partire da tali questioni.

Discorso della scienza

Viviamo oggi nell'epoca della tecnoscienza, un tempo in cui, seguendo il discorso scientifico, si tende a ridurre il corpo a un oggetto manipolabile e regolato dal sapere tecnico. Il discorso della scienza tende a trattare il corpo come se fosse separabile dall'Altro, realizzando desideri prima inaccessibili ma al prezzo di un appiattimento: l'eterogeneità tra simbolico e reale viene compressa in un'unica dimensione oggettivante. Se per il soggetto il godimento del corpo è un reale radicalmente eterogeneo al senso e al sapere, la scienza abolisce questo orizzonte evaporando il reale che tuttavia ritorna. Mentre il significante opera nel registro della differenza, la *jouissance* del corpo è dell'ordine dell'Uno, del godimento reale che non è garantito né regolato dal simbolico e che, quindi, non si scrive come rapporto.

In questo contesto, il discorso scientifico rischia di mettere a tacere l'operatività del soggetto dell'inconscio proprio laddove in psicoanalisi cerchiamo di restituirgli parola. La riduzione del corpo a qualcosa di governabile rischia di saturare lo spazio del desiderio, il quale si fonda non sulla sua manipolabilità, ma sulla mancanza. Eppure Lacan ricordava che "il luogo dell'Altro non è da cogliere altrove che nel corpo"[7], segnalando che il corpo resta la soglia attraverso cui si annuncia il godimento inconscio. Diventa allora cruciale la domanda che si pone in questo testo Bassols: "In che modo abito il mio corpo e in che modo io sono abitato dal suo modo di godere?"[8].

In *La scienza e la verità*[9] Lacan già denunciava la rimozione del soggetto operata dalla scienza moderna: essa produce un sapere senza soggetto, poiché nella relazione tra sapere e verità non riconosce in quest'ultima la dimensione della causa.

[5] *Ivi*, p. 57.
[6] J.-A. Miller, É. Laurent, *L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'ethique* [1996-1997], in *La Cause freudienne*, n. 35, Paris 1997, pp. 7-20.
[7] J. Lacan, *La logica del fantasma. Resoconto del seminario del 1966-1967* [1969], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 232.
[8] M. Bassols, *La differenza dei sessi non esiste nell'inconscio*, cit., p. 54.
[9] J. Lacan, *La scienza e la verità* [1965], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974 e 2002, vol. II, pp. 9-20.

Per questa ragione, il discorso scientifico si contrappone a quello psicoanalitico, che invece colloca la verità nel punto di causa (del desiderio). Più avanti nel suo insegnamento, nel Seminario *Ancora*[10] egli definisce la scienza come un discorso che non prende in carico il godimento, contrapposto a quello dell'amore e del femminile: essa produce un sapere che si vuole separato dal corpo e dal soggetto, in cui la verità diventa calcolo e non esperienza.

Nel testo *Psicoanalisi e medicina*[11] Lacan estendeva questa riflessione, arrivata più tardi nel suo insegnamento, alla pratica medica. La medicina, divenuta già allora disciplina di validazioni oggettive, si fonda su un sapere che misura l'oggetto di indagine, ma nel farlo trascura la dimensione del desiderio. Nella relazione di cura, tuttavia, la domanda del paziente deve essere significata a partire dal desiderio da cui si distanzia. Tra domanda e desiderio esiste sempre uno iato. È in questo resto che si inscrive la dimensione del godimento, costitutiva del corpo stesso.

Da un lato, dunque, vi è la domanda del paziente, dall'altro, il godimento del corpo, entrambi implicanti una posta in gioco etica, ma distinti tra loro. Tra le due dimensioni (domanda dell'Altro e godimento dell'Uno), il desiderio resta sempre mancante, mai pienamente realizzabile. Per questa ragione la posizione etica dello psicoanalista consiste nell'orientare la domanda del soggetto verso una domanda di sapere, che si articola nell'inconscio e istituisce la funzione stessa del soggetto supposto sapere. Per condurlo in questa direzione, occorre oltrepassare ciò che il soggetto formula consapevolmente e riportarlo al rapporto con il godimento del proprio corpo.

La tecnoscienza estende, al contrario, il potere del sapere sul corpo e, proprio per questo, tende a mettere tra parentesi la dimensione di verità del soggetto come causa; ma la psicoanalisi, sebbene nata nel campo aperto dalla scienza moderna, sovverte la posizione del soggetto[12]: non un sapere oggettivante sul corpo, ma un sapere dell'inconscio, in cui il soggetto è diviso dall'effetto del significante e dal suo resto reale. La psicoanalisi è, secondo questa visione, "un trattamento del nucleo fuori-senso della pulsione"[13].

Come legare questo discorso a quello precedente? In questo quadro, la spinta contemporanea alla nominazione potrebbe essere letta come ricerca di un S_1 che faccia tenuta nel punto in cui il reale del godimento non si lascia dire. Resta aperta la questione se tali nominazioni funzionino come identificazioni che saturano il vuoto o come invenzioni singolari che tentano un trattamento – una bordatura – del reale. La richiesta di riconoscimento e di diritti all'Altro sociale si iscrive nel campo delle possibilità (anche di genere) che la scienza rende praticabili; tuttavia, ogni nominazione produce un resto che eccede il discorso e che può tornare a insistere. La questione diventa che cosa il soggetto fa di quel resto. Le categorie sessuali sono allora

[10] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora* [1972-1973], Einaudi, Torino 2011.
[11] J. Lacan, *Psicoanalisi e medicina*, in *La Psicoanalisi*, n. 32, Astrolabio, Roma 2009.
[12] Cfr. J. Lacan, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano* [1960], in *Scritti*, cit., pp. 795-831.
[13] D. Cosenza, *Clinica dell'eccesso*, FrancoAngeli, Milano 2022, p. 8.

chiusure sintomatiche o tentativi di soluzione? La questione mi sembra rispondere più alla seconda possibilità.

"Un discorso senza frammenti amorosi"

Appare allora che, nel nostro tempo, ogni discorso sulla sessualità si gioca tra due poli che faticano a comunicare: da un lato la spinta alla nominazione, alla rivendicazione del diritto di essere riconosciuti in un'identità (per quanto fluida, come si dice); dall'altro, la necessità etica di preservare lo spazio del mistero che abita il desiderio senza tapparlo con delle etichette. Nominarsi in un genere non assicura, di fatto, una più piena realizzazione sessuale o sentimentale. Se c'è il miraggio che possa essere così, la psicoanalisi ci insegna che nessuna etichetta può sciogliere l'enigma tortuoso del desiderio, perché in ogni scelta sessuale rimane un resto opaco, un mistero irriducibile al sapere (cos'è in fondo l'oggetto *a* se non anche questo?). È in questo resto che si misura la singolarità del soggetto, la sua libertà più autentica; ma è anche a partire da questo resto che si può finire per farsi male nelle scelte relazionali, tema di cui dovremmo forse occuparci di più.

La realtà sociale in cui i soggetti crescono ci mostra anche che, se non si parla di sessualità, di consenso, di rispetto, di amore e di corpo, lo spazio del "mistero" può diventare terreno fertile per la violenza e la disinformazione. Pur non dovendo fare necessariamente di questi concetti una materia, è allora comprensibile la necessità di dare parola a ciò che resta muto per renderlo cosa viva. Lasciare spazio al mistero non significa tacere, ma aprire un discorso dove la parola, anziché chiudere, orienti: dire, dunque, senza saturare.

In altri termini, la sfida è come trasmettere il rispetto del mistero del desiderio senza consegnare le persone al silenzio e alla solitudine e forse la risposta sta nel modo in cui si parla di amore, non solo di sesso o di identità. Il linguaggio dell'amore non si riduce a un "dispositivo di controllo", come sostiene Paul B. Preciado, al quale Bassols cerca di rispondere con il suo testo[14]. È un'esperienza che disloca il soggetto dal godimento chiuso in sé e lo proietta verso il desiderio dell'Altro. Lacan lo diceva con semplicità: "amare consiste nel dare ciò che non si ha"[15]. In questa formula risuona un'etica del limite, l'opposto della logica del possesso o dell'autoaffermazione identitaria. Amare significa riconoscere la mancanza come condizione del legame, non come difetto da correggere.

Preciado, nella sua critica all'amore come "tecnologia di governo", coglie il rischio di un amore normato, funzionale alla riproduzione sociale. Ma nel rifiutare ogni trascendenza dell'Altro si rischia di restare prigionieri dell'Uno del godimento, di un corpo ridotto a superficie di controllo e manipolazione. È proprio questo, invece, che la psicoanalisi cerca di attraversare: il reale (ingestibile) del corpo come luogo dell'Altro. "Senza amore questa storia del godimento diventa semplicemente

[14] Cfr. P. B. Preciado, *Sono un mostro che vi parla*, Fandango, Roma 2021.
[15] J. Lacan, Il *Seminario. Libro VIII. Il transfert* [1960-1961], Einaudi, Torino 2008, pag. 39.

insopportabile"[16] e la libertà si rovescia in un nuovo tipo di segregazione, di cui Lacan ben ci avvertiva, cioè quella del soggetto ridotto a pura identità performativa.

Il nostro tempo parla molto di desiderio, ma poco di ciò che lo trasforma in legame. Eppure, senza la scommessa dell'amore, l'incontro con l'Altro resta impossibile. Nella relazione amorosa il soggetto incontra il proprio limite, scopre che non è padrone del proprio godimento e che la libertà non coincide con l'autonomia, ma con la possibilità di affidarsi all'enigma dell'Altro e del suo desiderio.

Questa prospettiva va nella direzione di creare le condizioni per un incontro con una parola che conservi la dimensione della differenza e della mancanza. È qui che cultura, arte, letteratura e psicoanalisi hanno un compito insostituibile: non "insegnare" la sessualità, ma restituirle la sua dimensione simbolica, mancante, quella che consente di non ridurre il corpo a organo, oggetto di malattie culturali, di possesso o funzione. Ci si può muovere, così, contro un sapere tecnico che riduce l'amore e la sessualità a procedure, a modelli di comportamento, ad algoritmi di gestione dei corpi. Forse la psicoanalisi, piuttosto, ci aiuta a sopportare l'enigma che essi rappresentano.

La questione sta anche nel fatto che "il tutto è possibile e la denegazione dell'impossibile come dimensione propria del discorso del capitalista"[17]– avallata anche dal discorso scientifico – mettono la psicoanalisi di fronte a ciò che non funziona nei tentativi del parlessere di realizzare e soddisfare pienamente un qualunque desiderio.

In questo senso, parlare oggi del trans, del *queer*, o dell'amore stesso significa affrontare la questione del soggetto contemporaneo nella sua solitudine di fronte al corpo e al linguaggio – soprattutto ora che sono passibili di essere modificati. Quando alcune spinte soggettive vanno nella direzione della ricerca di un complemento speculare alla propria identità, la psicoanalisi può riscoprire la dimensione del desiderio come mancante e dell'amore come passaggio dall'Uno all'Altro, dall'identità alla relazione. Perché, senza l'amore – e senza una parola che ne bordi il mistero – il godimento è libero di circolare senza senso e il discorso sul desiderio resta muto, e con esso anche la possibilità, per ciascuno, di vivere la propria differenza come libertà e non come condanna.

Lacan ha detto: "Erra chi non è innamorato del proprio inconscio"[18]. In *Una fantasia* Miller, scrive che "ciò che fa esistere l'inconscio come sapere è l'amore"[19] e che "una psicoanalisi richiede di amare il proprio inconscio per far esistere, non il rapporto sessuale, ma il rapporto simbolico"[20].

[16] M. Bassols, *La differenza dei sessi non esiste nell'inconscio*, cit., p. 61.
[17] D. Cosenza, *Clinica dell'eccesso*, cit., p. 174.
[18] J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XXI. Les non-dupes errent* [1973-1974], inedito, lezione dell'11 giugno 1974 *[T.d.A.]*.
[19] J.-A. Miller, *Una fantasia*, in *La Psicoanalisi*, n. 38, Astrolabio, Roma 2005, p. 24.
[20] *Ibidem*.

Come sottolinea qui Bassols:

> Il discorso della psicoanalisi scommette senza dubbio sull'amore. In primo luogo sull'amore di transfert, amore per il proprio inconscio, per quel testo non decifrato di cui mi faccio portatore come di un sapere sconosciuto. […] un transfert su ciò che egli più ignora in se stesso[21].

È quello che in psicoanalisi cerchiamo in ogni caso di elicitare.

[21] M. Bassols, *La differenza dei sessi non esiste nell'inconscio*, cit., p. 61.

Tre domande a… Ricardo Seldes[1]

A cura di Adriana Isabel Capelli

1. *Ogni Congresso dell'Associazione Mondiale di Psicoanalisi produce un'esperienza soggettiva in ciascun membro partecipante che rinnova il legame al discorso psicoanalitico. È un'esperienza in cui ciascuna/o può andare oltre gli aspetti immaginari locali e trovare nella Scuola Una ciò che li decompleta e nello stesso tempo rilanciare il desiderio.*

Le cinque lingue delle sette Scuole dell'AMP si mettono al lavoro in una comunità di soli e sole, sparsi e scompagnati. Ci piacerebbe chiedere al suo direttore Ricardo Seldes: parlare nel 2026 di sessualità non è senza conseguenze, quali sono le opzioni e/o i rischi?

Infatti esiste nell'AMP la volontà di produrre ogni due anni una fluida e sincera conversazione tra i suoi membri sui punti cruciali della pratica analitica. Colleghi da diverse parti del mondo, principalmente dell'Europa e delle Americhe, cercano questo spazio per dibattere e arricchirsi con le novità che emergono in queste conversazioni. Tuttavia "la mia casa, il mio quartiere, la mia città, la mia lingua, le mie abitudini" rappresentano un ostacolo al legame translinguistico e transgeografico che è ciò che la Scuola Una propone.

Non crede che si possa avvertire una resistenza anche ad abbandonare gli aspetti immaginari che costituiscono le proprie gioie o le proprie disgrazie?

Naturalmente abbiamo la forza della psicoanalisi che avviene in ogni luogo dove risiede un membro dell'AMP, la sosteniamo, la promuoviamo. In alcune circostanze è sufficiente che ciascuno si senta chiamato a partecipare a questa comunità che funziona come un partner.

Altre volte, forse è necessario ricordare con più voce e con più corpo, con più libido, che ognuno di questi "soli" è importante per l'Associazione e per la psicoanalisi del XXI secolo, che credo è dove punta la sua domanda sui rischi e le opzioni a proposito della scelta di parlare oggi della sessualità. Al momento non vedo rischi se non quello di impantanarsi nella solitudine, di non partecipare a un'indagine collettiva, visto che di questo si tratta.

La psicoanalisi, né nella sua pratica né nella sua episteme, insegna a chiunque come comportarsi con il proprio partner o i propri partner sessuali, se ne hanno. Forse permette a tutti di trovare i propri punti di reale per vedere cosa farne. In cosa consiste il tuo godimento? Come lo affronti o ne soffri? Come ha affermato Jacques-Alain Miller, la psicoanalisi è stata inventata da Sigmund Freud per rispondere a un disagio

[1] Ricardo Seldes, psicoanalista, membro EOL e AMP, Buenos Aires. È direttore del XV Congresso AMP, *Non c'è rapporto sessuale*, Parigi, 30 aprile-3 maggio 2026.

del soggetto nella civiltà, dove, per fare esistere il rapporto sessuale, il godimento doveva essere arrestato, inibito, rimosso. Oggi non è più così.

2. *Nel testo di presentazione del tema del Congresso, pubblicato sul sito della SLPcf, lei sottolinea come il tratto pulsionale copra l'inesistenza del rapporto sessuale. Ai nostri giorni i giovani divorano e si lasciano divorare dalle immagini alla continua ricerca di una soddisfazione immediata. Come operare nella clinica orientata dall'insegnamento di Jacques Lacan nel mondo della trasparenza?*

Ha perfettamente ragione, ma mi consenta di dire che non è solo una questione generazionale. Vedo persone di tutte le età che sembrano non sopportare il vuoto del tempo libero e cercano nelle immagini qualcosa che tocchi la loro retina fino allo sfinimento. Ho effettuato un piccolo sondaggio casalingo tra gli amici di più di sessant'anni e ha sorpreso noi, e anche loro, il tempo che passano a scrollare sui loro telefoni. L'algoritmo dispettoso chiama sempre, mai per farci un favore, poiché dietro la sua bonomia si nasconde uno squalo, non un pesce, in cerca di significati soprattutto economici. È vero che questi stessi dispositivi vengono utilizzati per trovare partner sessuali e in alcune occasioni si crea un legame.

La scena contemporanea ci mette di fronte a due fenomeni apparentemente opposti. Da un lato assistiamo al tentativo ossessivo di fare esistere il rapporto sessuale attraverso oggetti, immagini, algoritmi e stimolazioni dirette. D'altro canto assistiamo a ritiri radicali dal legame sociale e sessuale, come nel fenomeno degli hikikomori in Giappone.

A prima vista, il primo sembra affermare la sessualità senza limiti, mentre il secondo sembra negarla completamente. Ma strutturalmente entrambe sono risposte allo stesso impossibile.

La relazione forzata – attraverso la pornografia, le coppie virtuali, la cultura della performance, il potenziamento farmacologico – tenta di eliminare l'incertezza dell'Altro. Promette il godimento senza rischi, senza malintesi, senza attese, senza rifiuti. L'Altro si riduce a una funzione, un'interfaccia, una superficie programmabile. Questa è la fantasia di un rapporto sessuale senza alterità. Hikikomori rappresenta la strategia inversa: poiché non c'è rapporto sessuale, mi ritiro completamente del campo dell'Altro. Il soggetto sceglie l'isolamento come un modo per evitare il confronto con l'impossibile. Qui, invece di saturare il vuoto con gli oggetti, il soggetto svuota la scena dell'Altro.

Queste due soluzioni sono speculari. Una cerca di cancellare la mancanza attraverso l'eccesso, l'altra attraverso la scomparsa. Entrambi testimoniano la stessa verità strutturale: il soggetto non può inventare un posto stabile nel legame sessuale. Ciò che è nuovo oggi non è la logica di queste difese, ma la loro fattibilità tecnica su larga scala. Mai prima d'ora i soggetti avevano avuto mezzi così potenti per evitare il corpo dell'Altro, sia sostituendolo con oggetti sia cancellandolo completamente dalla loro vita quotidiana. Per la psicoanalisi questo solleva una questione cruciale: come

può un corpo parlante continuare ad acconsentire a incontrare un altro corpo parlante quando la tecnologia offre tanti modi di evitare il reale dell'incontro?

La seduta analitica, invece, è il luogo della massima trasparenza per la sua indicazione più semplice e diretta "dire tutto!", risulta essere quel mondo in cui il soggetto può essere isolato dall'attuale superio che pretende di mostrare tutto, che pretende di godere permanentemente delle cose più strane. È la prospettiva di cogliere in ogni trattamento l'immondo che colpisce il soggetto e in che modo affrontare il suo vuoto, come trarre piacere dal godimento che ci abita.

3. *Oggigiorno proliferano singolari invenzioni per costruire l'artificio in grado di circoscrivere il buco, il "non c'è". L'impero dell'Uno di godimento, sostenuto in un discorso capitalista senza limiti, riduce la parola e la trasforma in una sigla, la trasforma in un "è quello che dico che sia", non c'è decifrazione. In questo effetto del disagio nella civiltà, il trionfo della religione sembra acquisire maggior forza. Quali sono le sfide che la psicoanalisi incontra oggi?*

È una domanda che arriva al punto cruciale. L'Io vuole mangiare il soggetto, la pedagogia mira a ingoiare la scoperta e il lavoro sull'inconscio. Attraverso le loro lotte, i femminismi sono riusciti a riconoscere il posto delle donne in un mondo che paradossalmente sta diventando sempre più femminilizzato. Ci chiediamo se in questo secolo la psicoanalisi rimarrà in mano alle donne. Se fosse così, è necessario che ci prendiamo cura dell'altra parte, che non lasciamo cadere gli uomini della psicoanalisi. D'altronde, l'aforisma "non c'è rapporto sessuale" si manifesta come qualcosa dell'ordine del fallimento, come deviazioni, come invenzioni.

Allora, come lo verifichiamo?

Attraverso le *impasse* dell'amore, del desiderio e del godimento poiché in ogni analisi troviamo la discrepanza tra ciò che si desidera e ciò che si ama e ovviamente il godimento che ne deriva, tra il partner che si desidera e il partner che si finisce per avere, tra la fantasia e il corpo dell'altro.

Attraverso il sintomo come partner. Ogni analizzante costruisce un partner-sintomo che dev'essere elucidato, qualcosa che il godimento sostiene laddove la complementarietà non è possibile. Questa sostituzione è un test clinico: il sintomo interviene quando il rapporto non può essere scritto.

Attraverso la singolarità del godimento. Ogni soggetto ha un modo di godimento che non si armonizza con il proprio partner. Ci sono trattative, compromessi, malintesi, fantasie. La mancanza di una misura comune è un'altra verifica.

Attraverso i fallimenti della parola. Ciò che l'analizzante dice sulla sessualità è segnato da interpretazioni errate, ambiguità, mezze verità. Il reale del sesso resiste a essere espresso a parole e tale resistenza è di per sé una conferma clinica.

Attraverso l'invenzione che ogni analizzante deve produrre. Queste invenzioni non sono mai universalizzabili. La loro singolarità è la firma della mancanza di rapporto.

Infine, quale posto oggi per le religioni? È una domanda cruciale. In cosa consisterà l'uso che se ne farà di loro contro il dio Cifra? Potrebbero realizzare lo scopo per cui sono state inventate? Oppure verranno cooptate da alcuni di questi fondamentalismi che tendono a essere i più crudeli?

A tutte queste domande forse si potrà cominciare a trovare risposta durante il Congresso di Parigi, nell'aprile di quest'anno.

Dalla Giornata Nazionale SLP
Gli anziani e i giovani:
sul desiderio dell'analista

Il desiderio dell'analista e il desiderio del bene in istituzione

Michela Boccabella

A partire dal lavoro svolto in istituzioni non analiticamente orientate con mandati differenti – terapeutici educativi o di accoglienza – e dove si trovano a lavorare insieme diverse professioni, la questione del desiderio dell'analista si è stretta per me intorno a due assi:

1. come introdurre qualcosa del desiderio dell'analista in un'istituzione, per sua natura governata dal discorso del padrone, articolandolo al fatto che ciò che è centrale per ogni soggetto è permettere alla pulsione di fare il suo giro, anche a costo della vita e come tutto ciò non sia articolato al bene;
2. come preservare quell'autorità istituzionale che attraverso i suoi regolamenti pone, per essenza e non per accidente, un freno al godimento[1] ma permettendo l'invenzione inedita per ciascun soggetto di una modalità di far fronte all'eccesso.

Qualcosa inganna quando si lavora in istituzione: Lacan dice che "il principio del piacere è il freno del godimento"[2], l'istituzione cerca di fare il bene del soggetto, un bene che però è sempre supposto e non arriva a cogliere la violenza mortale della volontà di godere della pulsione. L'istituzione pone il bene come terapeutico, cerca di mettere in atto dei dispositivi regolamentali per imbrigliare la sregolatezza di ciascuno, ospiti e operatori. Si è tutti dentro una grande maglia che produce degli effetti di pacificazione. A volte si osserva il contrario, il soggetto arriva ad inventare strategie nuove per permettere alla pulsione di fare il suo giro.

"Ogni volta che siamo nella dialettica della pulsione, qualcos'altro comanda. La dialettica della pulsione si distingue fondamentalmente da ciò che è dell'ordine dell'amore come pure da quello che è dell'ordine del bene del soggetto"[3].

Il desiderio dell'analista punta, invece, alla logica del caso singolare. Non opera per il bene, perché il godimento non è il bene, né la soddisfazione ma il peggio. Il desiderio dell'analista opera contro la pulsione di morte che spinge sempre al peggio. Su questa linea sembra che il fine sia comune, analista e istituzione: mitigare gli effetti devastanti della pulsione.

Che cosa fa sì che il desiderio dell'analista non si chiuda sul bene supposto?

Michela Boccabella, psicoterapeuta, membro SLP sotto condizione, Genova.

[1] Cfr. J. Lacan, *Allocuzione sulle psicosi infantili* [1967], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, pp. 359-360.
[2] *Ivi*, p. 360.
[3] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* [1964], Einaudi, Torino 2003, p. 202.

Il desiderio dell'analista apre all'inconscio e la messa in logica del caso permette all'équipe di rilanciare con l'ospite, creando uno standard nuovo. L'operazione difficile è tenere aperto lo spazio vuoto. È come se l'équipe puntasse sempre a saturare il vuoto, a stringere la maglia fino ad avere delle coordinate univoche che non lascino buchi. Virginio Baio insegnava, invece, che proprio il buco permette che il gioco sia possibile...

Il dialogo con l'istituzione non è semplice, occorre accettare che la stessa tuteli un ordine e al contempo provare ad introdurre qualcosa del singolare laddove si vorrebbe una soluzione uguale per tutti. Talvolta si è a lavoro con casi in cui il rischio è molto alto, in cui il soggetto è alle prese con una pulsione di morte che lo devasta e angoscia gli operatori che cercano di capire cosa fare, mettendo l'istituzione in impasse.

E., magrebino, arriva in Italia per salvarsi dalle violenze nei suoi confronti quando viene scoperta la sua omosessualità. È accolto in una piccola struttura con altri ospiti musulmani.

Cerca di seguire il suo desiderio di vestirsi da donna, facendolo in strada, fuori dal Campo. Lentamente compare l'oggetto sguardo nel rapporto con la struttura: in un crescendo inizia a esporsi sempre più, con ospiti e operatori, mostra in pubblico alcune zone del suo corpo e diviene oggetto di insulti e disprezzo. L'istituzione lo punisce e sospende il *pocket money*. Segue per E. un momento di escandescenza in cui vengono allertate le forze dell'ordine ed eseguito un TSO con somministrazione di un farmaco depot.

Quando lo conosco sono passati alcuni mesi da quel ricovero. Inizia a strutturarsi un delirio: la puntura di cui è stato vittima ha causato danni al suo corpo e generato una trasformazione irreversibile. Il suo braccio dimagrisce a vista d'occhio, lui non è, e non sarà mai più la stessa persona di prima e la forza fisica che lo contraddistingueva quando lavorava come saldatore nel suo paese è persa per sempre.

In una prima fase si struttura l'idea di diventare donna, l'amputazione dell'organo genitale maschile e il significante "tagliare" diventano il perno intorno a cui si stringe il suo discorso: *taglia* con la famiglia, *taglia* con gli operatori, pensa di *tagliare* l'organo sessuale. Un secondo TSO segna una seconda fase, il ricovero è breve, lo psichiatra fa diagnosi di disturbo istrionico di personalità. Quando rientra al Campo la situazione precipita: una notte E. è angosciato e chiede a un operatore di osservare il suo braccio magro e confermarne la differenza rispetto all'altro, ma l'operatore minimizza. E. cerca di darsi fuoco in stanza. Segue un altro ricovero, più lungo, dove finalmente il significante schizofrenia entra nel discorso medico e istituzionale.

Come operare? A partire dall'ultimo ricovero E. svolge dei colloqui settimanali in cui il tema della disperazione e della mancanza di senso sono predominanti. Per me è solo il controllo che risveglia la logica e rilancia il lavoro attraverso la lettura del suo funzionamento: la spinta al voyeurismo attraverso cui opera E. serve affinché l'angoscia possa tornare sull'Altro. Se l'altro rifiuta di farsi carico della sua angoscia, questa ricade su se stesso. Accogliere l'angoscia lo pacifica.

Si è quindi lavorato con gli operatori affinché potessero ascoltarlo, quando E. è angosciato e, soprattutto credere alla sua certezza di un corpo in frantumi. Si sono organizzate una serie di visite mediche per capire cosa sia successo al braccio e cercare una risposta che non dovrebbe mai arrivare. Infine, si è tenuta salda la sua iscrizione simbolica al lavoro di saldatore che lo identifica e si è seguito ciò che lui stesso portava, iscrivendolo a un corso per avere il patentino.

Per me i controlli sono stati una guida. Credo che per gli operatori sia stata la logica del caso ad aiutarli a passare dalla regola universale a un'accoglienza da costruire. Ciò non esclude che il soggetto continui a puntare al senza limite, al passaggio all'atto e, dalla parte degli operatori il bene supposto vorrebbe che E. imparasse dai suoi errori e realizzasse una soluzione valida una volta per tutte e che tappi.

Come lavorare con questo impossibile? Come saperci fare se è il senso che guida la supposizione del bene, se la pulsione è ineducabile, se l'invenzione può essere a termine e se vi è una reiterazione che stanca?

E come autorizzarsi a non cedere sul desiderio dell'analista e non tradire quella posizione, anche quando si è soli davanti all'istituzione?

Éric Laurent indica che "è necessario sentire la rottura dell'analista con il suo ancoraggio alla supposizione. Egli non si trova nella posizione del soggetto supposto sapere ma in quella di colui che segue"[4].

[4] É. Laurent, *Disrupciones del goce en las locuras bajo transferencia*. Conferenza inaugurale al XI Congresso AMP, *La psicosi ordinaria e le altre sotto transfert*, Barcellona 4-8 aprile 2018 *[T.d.A.]*.

Tempo, desiderio e atto dello psicoanalista

Sara Bordò

Le questioni di Scuola che ci mettono al lavoro hanno a che vedere con temi centrali per la psicoanalisi: desiderio e atto dello psicoanalista.

Partirò da una sorta di scomposizione di questi termini, per provare a prenderli in considerazione singolarmente.

In questa operazione innanzitutto possiamo isolare il desiderio prima che diventi il desiderio dell'analista e l'atto prima che diventi l'atto dell'analista, o comunque il desiderio quando non è il desiderio dell'analista e l'atto quando non è l'atto dell'analista.

Jacques Lacan, lungo il corso del suo insegnamento, lavora sul desiderio, concetto che riprende, interpreta, sovverte: indica il registro a partire dal quale il soggetto può riconoscerlo, come esso si articola nella struttura soggettiva, i sintomi con cui si manifesta, il fantasma che lo supporta.

Indica inoltre come ciò che più si avvicina a rappresentare il desiderio e le problematicità a esso connesse, sia una struttura, più precisamente la struttura di un testo, il dramma amletico, ma ciò che logicamente si può estrarre è che al centro del lavoro sul desiderio, c'è un lavoro sulla struttura di un testo che ha la proprietà di articolarsi attraverso dei "piani sovrapposti"[1], piani su cui il desiderio va a situarsi e a confondersi.

Un'esperienza analitica può iniziare da un certo rapporto che il soggetto ha con il proprio desiderio e con i suoi impedimenti, dai sintomi che questo comporta e da un certo modo di godere.

Tra il desiderio nel corso dell'analisi e il desiderio dello psicoanalista c'è una sovversione che avviene sul registro del desiderio: in questo passaggio interviene un'esperienza analitica condotta fino al punto in cui da quella sovrapposizione dei piani in cui al desiderio si andava a sovrapporre un sintomo, un modo di godere, si può arrivare a un cambiamento che va letteralmente a *sub-vertire* e quindi a cambiare, invertendo, la posizione degli elementi in gioco: è proprio questa sovversione che fa emergere la propria causa.

Si può cogliere questo aspetto sovversivo proprio nel discorso dell'analista dove, come sottolinea Paola Francesconi in *L'oltreclinico*[2], avviene un'inversione dei termini della formula del fantasma; se infatti nella formula lacaniana del fantasma troviamo $\$<>a$, nella formula del discorso dell'analista c'è un'inversione tra i due termini, precisamente nel posto dell'agente ora c'è l'oggetto *a*, che diventa così il

Sara Bordò, psicoanalista, membro SLP e AMP, Bologna.

[1] J. Lacan, *Il Seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione* [1958-1959], Einaudi, Torino 2016.

[2] P. Francesconi, *L'oltreclinico*, in *Attualità lacaniana*, n. 24, Rosenberg & Sellier, Torino 2018.

motore che si indirizza verso $, isolando ciò che differenzia il soggetto al di là degli effetti di senso.

Con la formalizzazione del discorso dell'analista Lacan dà un posto al desiderio dell'analista: da questo posto può "incidere con il suo atto sulla struttura soggettiva"[3].

L'atto in psicoanalisi prima di divenire l'atto psicoanalitico è l'atto di entrata di analisi e nel corso dell'analisi ci può anche essere *acting out* che, situandosi nel campo dell'Altro, mette in scena una richiesta di interpretazione, e ci può essere passaggio all'atto, dove al contrario il soggetto si può collocare in differenti modi fuori dalla scena.

Scrive Lacan rispetto all'atto psicoanalitico: "Perché non portare all'attivo di questo atto il fatto che abbiamo introdotto il suo statuto in tempo?"[4]

"In tempo" introduce uno statuto del tempo che ne evidenzia la sua fugacità e puntualità, fa emergere il fatto che introdurlo prima, dopo o poco dopo non sarebbe stato lo stesso.

A tal proposito, alla fine del Seminario *Il rovescio della psicoanalisi* Lacan dice qualcosa che chiarisce questo aspetto: "Che cosa si genera perché un bel giorno uno psicoanalizzante si impegni a esserlo psicoanalista? Ho tentato di articolarlo quando ho parlato dell'atto psicoanalitico"[5].

Ciò che infatti puntualizza è che aveva interrotto il seminario sull'atto psicoanalitico prima della fine: a mio avviso è proprio con questa interruzione che fa emergere un aspetto strutturale dell'atto stesso, di cui la stessa struttura del testo del Seminario dà testimonianza, cioè l'atto di concluderlo prima della fine.

Scrive infatti: "In breve, questo atto psicoanalitico è stato piantato in asso, se così posso dire. E non ho avuto il tempo di ritornarci, tanto più che intorno a me straripano esempi di ciò che produce"[6].

In effetti sull'atto psicoanalitico in seduta, non ci si può poi ritornare e successivamente potranno emergerne gli effetti, precisamente ciò che quell'atto introdotto "in tempo" ha poi prodotto nella cura.

L'atto psicoanalitico, inoltre, "mai visto né sentito se non da noi, vale a dire mai notato, e ancor meno messo in discussione, ecco che invece noi lo poniamo come il momento elettivo del passaggio dello psicoanalizzante a psicoanalista"[7].

A proposito di questo passaggio da psicoanalizzante a psicoanalista e di tempo, mi sembra importante evidenziare come il Seminario che precede *L'atto psicoanalitico* sia proprio il Seminario *La logica del fantasma*.

---

[3] *Ivi*, p. 56.
[4] J. Lacan, *L'atto psicoanalitico. Resoconto del seminario del 1967-1968* [1969], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 375.
[5] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi* [1969-1970], Einaudi, Torino 2001, p. 249.
[6] *Ibidem.*
[7] J. Lacan, *L'atto psicoanalitico. Resoconto del seminario del 1967*-1968, cit. p. 369.

Dunque, è a partire dall'attraversamento del fantasma che può emergere una posizione sovversiva, quella del desiderio dell'analista che con il suo atto andando oltre gli effetti di senso, oltre la decifrazione delle formazioni dell'inconscio, punta a fare emergere ciò che da questo senso non si lascia imbrigliare.

Éric Laurent scrive:

> Secondo Lacan l'atto analitico pone in modo radicale la questione della formazione dello psicoanalista. […] Che all'inizio ci sia stato uno psicoanalista particolare a permettere l'esperienza non garantisce l'esistenza di uno psicoanalista alla fine. Per passare dall'analizzante all'analista occorre un giro particolare attorno all'oggetto. Occorre mostrare che l'ordine significante collega il soggetto con qualcosa che è di un altro ordine, il godimento acefalo che il discorso psicoanalitico mette in posizione di causa[8].

Concludo con una riflessione che va al di là della questione temporale a cui rimanda il concetto di anziani e giovani analisti. Rispetto al desiderio e all'atto dello psicoanalista, penso che la questione possa essere collocata soprattutto dal lato del tempo logico in cui si è nell'attraversamento del proprio fantasma, poiché il desiderio dell'analista è quella funzione che diventa operativa e sovversiva se l'analista stesso ha potuto sperimentare con la sua analisi questo stesso aspetto sovversivo, invertendo i termini della formula del fantasma e mettendo l'oggetto causa al posto dell'agente.

Il tempo della durata dell'analisi interroga gli psicoanalisti fin dai tempi di Sigmund Freud: l'analisi richiede un certo tempo, la frase che spesso connota un'analisi è: "Ci vuole del tempo" e spesso si tratta di un tempo molto lungo.

Le *passe* danno testimonianza anche di questo aspetto rispetto al tempo, e a tal proposito la questione della lunghezza delle analisi è stato il tema proposto da Jacques-Alain Miller, nella seconda giornata della *passe* dell'*ECF*, e al riguardo Anne Lysy si interroga proprio su questo tema nel libro *La longueur des analyses*[9], ponendo al centro, tra le varie questioni, se questa lunghezza sia inerente all'analisi stessa e soprattutto di cosa sia fatta.

Un tema, dunque, attuale e da interpretare.

[8] É. Laurent, *Il godimento performativo e l'atto analitico*, in *Appunti*, n. 152, dicembre 2025, p. 22, consultabile al seguente indirizzo:
https://www.slp-cf.it/slp/wp-content/uploads/2023/01/Appunti_152_r4_dicembre.pdf

[9] A. Lysy, *La longueur des analyses*, Presses psychanalytiques de Paris, Paris 2025.

Desiderio dell'analista e rinuncia al senso

Luisella Brusa

Non siamo abituati a dare gran peso all'età degli analisti. Da qui un certo disappunto nell'uso dell'opposizione significante giovani-anziani. Se dal punto di vista del desiderio dell'analista ricorrere alla formula "giovani e anziani" ha senso, lo ha solo in relazione all'anzianità dell'esperienza analitica: è anziano chi è stato molti anni sul divano, è molto giovane chi non ci è mai salito. Indipendentemente dall'età anagrafica.

Il senso dell'inizio

Nell'analizzante giovane il desiderio dell'analista si presenta come il desiderio di avere un analista Soggetto Supposto Sapere a cui rivolgersi con fiducia, di cui poter credere che conosca il senso dei suoi sintomi, della vita, dell'esistenza e che per questo lo possa aiutare a guarire dalla forma che ha preso per lui il male di esistere.

Passare dall'altra parte significa invertire la prospettiva al genitivo soggettivo, cioè assumere il desiderio dell'analista come tale. Questo passaggio coincide con la fine della credenza in un Soggetto Supposto Sapere, con la rinuncia al senso ultimo e stabile del sintomo, con la rinuncia a una pretesa coerenza narrativa che elimini l'opacità del malinteso.

Prima di arrivare al nesso tra desiderio dell'analista e rinuncia al senso vorrei spendere qualche parola sull'uso del senso. Infatti, fa parte della funzione analitica anche sostenere la domanda di senso, non solo perché è la porta d'entrata nelle singole analisi, ma anche perché la domanda di senso è profondamente umana e umanizzante, ed è etico sostenerla soprattutto in questi tempi di terapie adattative e stimolazione magnetica transcranica.

Detto questo, solo la psicoanalisi, tra le cure fondate sulla parola, fa passare dal senso della coscienza riflessiva al senso sfuggente dell'inconscio. Jacques-Alain Miller invita a non essere complici del senso in cui l'analizzante si culla perché "è necessario attirare la sua attenzione sul fatto che ci sono cose che vale la pena ascoltare e altre no"[1]. Per estrarre il soggetto dal senso fantasmatico bisogna innanzitutto introdurlo alla scoperta di un senso nuovo, legato alla perdita di prestigio del sapere e alla istallazione della verità come questione.

Luisella Brusa, psicoanalista, membro SLP e AMP, Milano.

[1] J.-A. Miller, *Un caso clinico di nevrosi ossessiva* [1981], in *Delucidazioni su Lacan*, Quodlibet, Macerata 2025, p. 133.

Ebbene, per fare questo bisogna osare. Ci vuole già un po' di desiderio dell'analista, per lanciare l'interpretazione che buca il senso dell'autocoscienza e che fa esistere l'inconscio come sapere.

Questo, sia nell'ipotesi che l'inconscio esista già come rimosso, sia nell'ipotesi che cominci a esistere solo nel momento in cui l'atto ne crea la dimensione (nei soggetti superficialmente detti "senza inconscio"). In questo secondo caso il valore politico del desiderio dell'analista non è meno importante di quello etico e clinico, si tratta appunto del valore umanizzante dell'analisi.

Dopo la prima interpretazione, l'inconscio interpreta da sé, e non smette più di interpretare.

Fame di senso

Jacques Lacan, che era più disincantato di Sigmund Freud sul rapporto tra inconscio e senso, ci ha avvertiti: è l'inconscio che tratta la *béance* e il godimento indicibile attraverso il significante, producendo altro godimento[2]. Come le api operaie l'inconscio lavora alacremente, non smette di decifrare nutrendosi di senso nuovo ad ogni seduta. Basta lasciarlo fare e un sogno interpreta la seduta del pomeriggio, un atto mancato interpreta il lapsus del mattino e via così, in una catena che produce quel *Lust*, quella gioia del principio di piacere, che rende liete le fatiche del lavoro analizzante.

Ma, se è lacaniano, l'analista non alimenta questa voracità. Lascia che sia l'inconscio a interpretarsi da sé, ponendo l'accento sul movimento del senso che sta dietro ogni rivelazione, così che il soggetto pian piano prenda atto che è di questo movimento che si soddisfa il desiderio.

Il desiderio è la sua stessa interpretazione e il soggetto scopre che più importante del senso svelato sono i significanti con i quali desidera, le condizioni del suo desiderio, con quale oggetto desidera[3].

La rinuncia al senso

La ricerca del senso si risolve con l'emergenza di quell'S_1 che si isola dalla foresta delle parole di tutta un'analisi come ciò che sostiene l'intera costruzione[4]. L'S_1 contrassegna la verità come finzione, come fallimento del senso. La verità dell'S_1 è dell'ordine della *Bedeutung* (quella *Bedeutung* cui nessun referente corrisponde), non del *Sinn* (senso)[5]. Con questo, la meta del desiderio dell'analista è raggiunta, Lacan lo

[2] J. Lacan, *Televisione* [1973], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 517.
[3] Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione* [1958-1959], Einaudi, Torino 2016.
[4] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora* [1972-1973], Einaudi, Torino 1983, p. 90.
[5] "*Bedeutung* – e ce n'è una sola: *die Bedeutung des Phallus*. Essa è l'unica denotazione del linguaggio, ma nulla vi corrisponde", J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante* [1971], Einaudi, Torino 2010, p. 160.

enuncia con chiarezza: "Il desiderio dell'analista non è un desiderio puro. È un desiderio di ottenere la differenza assoluta, una differenza che interviene quando il soggetto, confrontato al significante primordiale, giunge per la prima volta a sottomettersi ad esso"[6].

Il viaggio analitico parte dall'inconscio che viene fatto essere come sapere supposto e approda al non-essere dell'inconscio: non più un'essenza ontologica, ma un'esistenza ontica, e questo in sostanza ha a che fare con il non-senso, si tratta infatti di un *il y a* che resiste a ogni saturazione significante.

La rinuncia al senso è la condizione perché emerga la differenza assoluta: quella che separa il soggetto dal suo fantasma e gli permette di assumere la divisione da cui è costituito, con il godimento singolare che ne ha tratto.

Conseguenze per il desiderio dell'analista

Con il passaggio analitico che rivela il non senso su cui l'edificio fantasmatico è stato edificato cade anche il prestigio del senso. Di più, la "persona", la maschera, l'attore della partitura già scritta del suo destino, si dissolve.

E per fortuna si dissolve! Perché la pratica come analista presenta inevitabilmente il conto: "l'analista deve pagare qualcosa per reggere la sua funzione. Paga in parole – le sue interpretazioni. Paga con la sua persona, in quanto, attraverso il transfert, ne è letteralmente spossessato"[7]. Così formula Lacan.

È solo il fatto che questo spossessamento sia già avvenuto nella propria analisi a consentire all'analista di essere nel transfert qualsiasi oggetto per l'inconscio del paziente.

Come sopravvivere, si chiedeva Donald Winnicott[8], quando un certo transfert negativo investe la persona dell'analista? (E *dobbiamo* sopportarlo perché "checché se ne dica, nessuno può essere battuto *in absentia* o *in effigie*"[9]). Se non per masochismo[10], come maliziosamente suggerisce Miller, allora solo perché l'analista non è più quella *persona.*

Contrariamente a quanto si crede, l'analisi non lavora sulla storia passata del soggetto e sul suo senso, ma opera una estrazione del soggetto dalla storia che si è congelata nel senso rimosso per aprire all'innovazione; la parola analitica è rivolta al futuro, non al passato. È una prospettiva opposta all'eterno ritorno nietzschiano e al conseguente motto "volere il proprio destino" oppure "divieni ciò che sei", che è divenuto lo slogan dell'Ego moderno.

---

[6] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* [1964], Einaudi, Torino 2003, p. 271.
[7] J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi* [1959-1960], Einaudi, Torino 2008, p. 337.
[8] D. Winnicott, *L'odio nel controtransfert*, in *Dalla pediatria alla psicoanalisi*, Martinelli, Firenze 1975, pp. 194-203.
[9] S. Freud, *Tecnica della psicoanalisi* [1911-1912], in *Opere*, vol. 6, Boringhieri, Torino 1977, p. 531.
[10] J.-A. Miller, *Dunque* [1993-1994] Astrolabio, Roma 2025, p. 404.

Al contrario, la liberazione del soggetto dal senso ha un effetto che – a mio avviso – è molto vicino all'ontologia critica del presente auspicata da Michel Foucault al termine della sua riflessione, nel senso che ci dà la possibilità di "cogliere nella contingenza che ci ha fatto essere quello che siamo, la possibilità di non essere più [...] quello che siamo"[11].

[11] M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo*, in *Archivio Foucault 3. 1978-1985*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 228.

Verso il singolare

Monica Buemi

Ciò che distingue l'orientamento psicoanalitico lacaniano dalle altre psicoanalisi e dalle psicoterapie riguarda le modalità di intervento dell'analista, il suo modo di posizionarsi nelle cure e di rispondere nel transfert. Lacan ha condensato tutto questo nel concetto di desiderio dell'analista a proposito del quale dice che in ultima analisi è ciò che opera nella psicoanalisi. Una pratica, quella della psicoanalisi lacaniana, che punta a far sì che ciascun *parlessere* che lo domandi possa arrivare a cogliere, accogliere e farci qualcosa di creativo e inventivo con il punto più singolare di sé, che il più delle volte brilla nel peggio nella sua opacità.

"Tutto sorge dal significante"[1], diceva Jacques Lacan, ma non tutto del *parlessere* è significante perché il *parlessere* ha un corpo. Il soggetto si produce diviso a partire dall'articolazione significante, ma questa operazione necessita di un resto che Lacan identifica con l'oggetto piccolo *a*. Oggetto che per sua natura è eterogeneo al campo del linguaggio e che non si lascia riassorbire dal simbolico.

In analisi facciamo esperienza che non si tratta di comunicazione, di scambio di informazioni né tantomeno di spiegazioni e strategie che vadano nella direzione di rendere il soggetto più mansueto e adattabile alla realtà fattuale. Ma perché tutto ciò? Se crediamo all'esistenza dell'inconscio e ci assumiamo la responsabilità etica di proseguire a stare nel solco aperto da Sigmund Freud, la risposta diventa piuttosto semplice: perché la realtà fattuale non esiste e ogni volta si tratta di una costruzione soggettiva, perché le spiegazioni mal si accordano alla tenacia del godimento che insiste e perché il soggetto "semplicemente" è impermeabile agli universali educativi.

Rinunciare al senso. Se ci pensiamo bene per noi lacaniani non è una grande fatica coglierlo. Questo è imposto dalla barra che separa il significante dal significato, non c'è metalinguaggio e al significante manca il referente. Ma non basta che ci sia una teoria anche se "che ci sia una teoria della pratica analitica è sicuro"[2]. La fatica la sperimentiamo, invece, nella pratica. Per riuscire a sostare in un legame analitico facendosi supporto di un vuoto nel luogo del sembiante bisogna – per riprendere una simpatica espressione di Lacan – sudare sette camicie! E questo, non può che essere un effetto di formazione: analisi, controllo, cartelli, *passe*, vita di Scuola. Ebbene, se riusciamo a fare questo, o quando ci riusciamo, possiamo sperare di procedere nelle cure con "il sentimento di un rischio assoluto"[3], espressione che Lacan utilizza nel

Monica Buemi, psicoanalista, membro SLP e AMP, San Raffaele Cimena (TO).

[1] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* [1964], Einaudi, Torino 2003, p. 202.
[2] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVI. Da un Altro all'altro* [1968-1969], Einaudi, Torino 2019, p. 60.
[3] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII. Il sinthomo* [1975-1976], Astrolabio, Roma 2006, p. 42.

Seminario XXIII quando è alle prese con i nodi e le diverse modalità di costruzione *sinthomatiche*.

Se vogliamo puntare alla singolarità, se il nostro orientamento va nella direzione del "desiderio di ottenere la differenza assoluta"[4], la rinuncia al senso diventa una necessità. In analisi, lo sappiamo, non si tratta di verificare i fatti, ma l'essenziale è ciò che si dice. Eppure, non bastano i detti.

Jacques-Alain Miller ci consegna una preziosa indicazione quando sottolinea che, partendo dai detti dell'analizzante, occorre che l'analista trovi il modo per "mettere in questione la posizione che il parlante assume rispetto ai propri detti"[5], con la finalità di "localizzare il dire del soggetto, ovvero quel che Lacan […] chiamava enunciazione"[6].

Grazie alla rinuncia al senso operata dal desiderio dell'analista, si offre all'analizzante la possibilità di soggettivare il proprio dire perché "non c'è soggetto se non di un dire"[7]. Ma il dire non ha a che fare con il senso: "il significante è stupido"[8] e dire cose stupide è il paradigma del consenso del soggetto alla libera associazione.

Cito Lacan: "Il soggetto non è colui che pensa. Il soggetto è precisamente colui che noi esortiamo, non già, come diciamo a lui per lusingarlo, a dire tutto – non si può dire tutto – bensì a dire delle stupidaggini"[9] ed è grazie a queste stupidaggini che "può essere raggiunto un certo reale"[10].

Queste stupidaggini, che non sempre fanno subito ridere, ma che possono arrivare anche a fare ridere – e questo è effetto del lavoro analitico – comportano una quota di godimento, toccano il corpo e consentono di situare il significante a "livello della sostanza godente"[11], motivo per cui Lacan nel suo ultimissimo insegnamento mette in rilievo che il significante non serve a comunicare ma a godere, altro modo per dire che alla radice dell'inconscio reale non c'è il senso, ma il godimento.

L'esperienza di un'analisi può allora offrire all'analizzante l'opportunità di accogliere che, al di là del senso che enuncia, al di là delle significazioni come effetto del significante, al di là del sintomo messaggio e del sintomo metafora, vi è un modo di godere dell'inconscio che non ha senso e che tuttavia porta la firma della sua singolarità.

---

[4] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della* psicoanalisi, cit., p. 271.
[5] J.-A. Miller, *Diagnosi e localizzazione soggettiva* [1987] in *Delucidazioni su Lacan*, Quodlibet, Macerata 2025, p. 288.
[6] *Ibidem*.
[7] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVI. Da un Altro all'altro*, cit., p. 60.
[8] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora* [1972-1973], Einaudi, Torino 2011, p. 20.
[9] *Ivi*, p. 21.
[10] *Ivi*, p. 22.
[11] *Ivi*, p. 23.

Zampillii

Chiara Cecchetti

Un soggetto che incontro racconta un accadimento della sua vita che sembra l'effetto di una rettifica. Mi sorprendo quando chiedo solo: "Ha fatto dei sogni?". Ne racconta uno, aprendo così a un altro scenario – quello inconscio. Nel sogno sa che riuscirà a prendere l'aereo anche se non ha la carta d'identità perché potrà dire a parole chi è. La questione – a suo dire – è quella, per lei centrale, del riconoscimento. Si è sempre data da fare per gli altri per essere vista; sottostante, un godimento legato al controllo e alla protezione di sé da un'esposizione delle proprie fragilità. Nelle sedute successive parlerà per la prima volta, con grande sofferenza, del rapporto con il proprio corpo, un corpo che fa questione e che la fa sentire diversa, mancante.

Intervenire a partire da un ascolto e una lettura decisi della dimensione inconscia, e non con il senso o con un sapere, apre a un altrove. La *conditio sine qua non* è stata, per me, il progressivo distacco da un certo ideale salvifico. La soddisfazione che deriva dall'incontro con chi viene in studio, ora, sta altrove: nella sorpresa che ha origine quando l'inconscio si manifesta, quando un soggetto afferra per un attimo ciò che zampilla dall'inconscio, come un guizzo, e ne prende spunto per un'elaborazione.

Il mio desiderio verso la psicoanalisi ha sempre girato intorno alla questione del capire e del salvare. Durante l'adolescenza un accadimento mi ha convinto che non ero riuscita in questo intento, avevo fallito dove solitamente avevo successo. Ho scelto questo lavoro – l'ho capito molti anni dopo – proprio a partire da una voragine che si era aperta e che in qualche modo dovevo colmare, nel tentativo, dunque, di recuperare qualcosa che sentivo di aver perso. Ho iniziato ad approfondire la lettura di Lacan all'università dopo aver incontrato il concetto di godimento: avevo finalmente trovato risposta al perché i soggetti anoressici che incontravo durante il tirocinio, non mangiassero; mi interrogavo su come potessero andare in modo così deciso contro l'istinto di sopravvivenza. Nel corso della mia formazione mi hanno sempre appassionato i casi più gravi, i casi "da salvare", quelli che richiedevano una dose massiccia di presenza e tenacia, particolarmente difficili o angoscianti, al limite tra la vita e la morte.

Interrogandomi su questa modalità e sulla responsabilità che ne deriva ho iniziato a scorgere un certo godimento dietro alla passione per il salvare. All'atto del salvare si lega la questione del sapere: si pensa di poter salvare se si pensa di sapere, se si presume di sapere qual è il bene dell'altro nell'ottica di un miglioramento della sua condizione. Penso che, in fondo, la psicoterapia sia fondata su questo. Nella *Proposta del 9 ottobre* Lacan parla dello scopo della terapeutica, cioè il ripristino di

Chiara Cecchetti, psicoanalista, membro SLP e AMP, Venezia.

un equilibrio precedente, che segue la filosofia del *primum non nocere*[1]. Per ogni sintomo c'è una cura, per ogni male esiste un rimedio; ma la psicoanalisi non è questo. La convinzione che esista un "caso da salvare" suppone di poter andare oltre la morte, oltre la castrazione; non c'è finitezza, limite, e soprattutto viene esclusa la dimensione del reale. Tutto ciò che duole è correggibile e risolvibile attraverso un intervento, si può sempre fare qualcosa per risolvere la situazione. Ciò è molto diverso dal carattere di sorpresa della psicoanalisi, dove non si sa mai prima quello che emergerà, non c'è nulla di già scritto se non il godimento che si ripete, nulla di già saputo.

Un mio sogno: mi reco a un Congresso di psicoanalisi all'estero, in un posto architettonicamente imponente. Sto andando a fare una supervisione e incontro Giuliana Grando, che è stata per me mentore e punto di riferimento importante. "Ah cara!", mi dice, "deve aspettare per parlare con me perché non ha preso appuntamento!". Io so di non averlo fatto perché sto andando dal mio supervisore e rispondo gentilmente che devo recarmi altrove; non ho cuore di dirle che ho un impegno con qualcun'altro. Entro poi in una stanza, una classe, dove, dietro una cattedra, sta il mio analista. Tira fuori dal cassetto dei fogli, sono lettere a lui indirizzate da parte mia, sono le mie sedute. Scopro così che la mia analisi consiste in questo: l'analista riceve le mie lettere senza fare nulla, e io pure lo pago. "Allora è così che funziona…" – penso. Mi sveglio. Le mie lettere, le mie tracce, le mie produzioni: la dimensione reale dell'inconscio, non dialettizzabile.

La psicoanalisi, all'inizio, è stata per me un modo per dare una forma sopportabile alla questione della morte, al "niente", all'"insondabile", fonte per me di grande smarrimento. Nel sogno non ho appuntamento con la morte, ma con la vita: anche se con dispiacere non mi fermo a parlare con Giuliana, ho appuntamento con qualcuno di vivo, il supervisore, l'analista. Lacan parla dell'"orrore di sapere"[2]; lego questo concetto a una certa sorpresa e angoscia che ho provato di fronte alle mie scoperte, di fronte al fatto che, evidentemente, non tutto può essere compreso, compensato, riempito e che, piuttosto, siamo segnati da un godimento che non è risolvibile, che continua a ripetersi anche se ne scorgiamo qualcosa. Come avere a che fare con questo? Ho sentito dire da qualcuno che i lacaniani sono dei rassegnati; io penso piuttosto che poter provare a lavorare ciò che mette in questione o angoscia sia un'occasione, proprio perché continua a ripresentarsi. Ammettere l'esistenza del reale come analizzanti e come analisti modifica in maniera decisiva la propria posizione.

Mi sono ritrovata, a un certo punto, a non provare più la stessa soddisfazione di un tempo di fronte a soggetti gravi. Mi sono chiesta che psicoanalisi sia possibile con soggetti sospesi tra la vita e la morte, quando la pulsione di morte non solo circola in seduta ma si presentifica nel loro corpo. Ho incontrato recentemente una giovane anoressica estremamente grave. Sapere di non poterla salvare, ma di poter lavorare in direzione di una vivificazione, mi ha permesso di intervenire con una modalità che ha favorito il sorgere di interrogativi sulla propria gravità, gravità che la ragazza

[1] Cfr. J. Lacan, *Proposta del 9 ottobre 1967 sullo psicoanalista della Scuola* [1967], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 244.
[2] J. Lacan, *Nota italiana* [1973], in *Ivi*, p. 305.

inizialmente negava con fermezza. Di fronte a casi gravissimi penso che disturbare la pulsione di morte lavorando per quella di vita sia una via percorribile. Con questo soggetto ha funzionato tenere una posizione di non sapere e il sottolineare l'impossibilità di proseguire il lavoro in assenza di alcune condizioni che la sua gravità, invece, richiedeva. L'acconsentire a mettere in questione qualcosa del corpo sottoponendosi alle visite mediche ha permesso dapprima che ammettesse di avere un corpo, poi che iniziasse a intendere la sua anoressia come l'effetto di una grande sofferenza, questione che per il momento ha aperto a un altrove, alla possibile dimensione inconscia del sintomo. Un analista non salva proprio nessuno; un analizzante si "salva" da solo, se lo vuole.

Per concludere: un analista, come prodotto della propria analisi, tiene conto e punta alla dimensione reale dell'inconscio che fa traccia e si ripete in modo singolare per ciascuno. Dimensione preziosissima, questa, che dice del desiderio dell'analista: includerla e accoglierla, e tentare di farne emergere la logica, risulta fondamentale per poter tenere una posizione analitica piuttosto che terapeutica.

Dalla clinica della sufficienza alla clinica del reale

Paolo Rocco Cipriano

In occasione di una conferenza tenuta presso il Centro ospedaliero *Le Vinatier* a Lione, a seguito della pubblicazione degli *Scritti* nel 1966, Jacques Lacan prende la parola rivolgendosi a un pubblico non specialistico sfidando l'eterna inclinazione a ridurre un insegnamento a un sapere preconfezionato, "una compressa"[1]. Dunque, si interroga sul futuro della psicoanalisi: "Io mi auguro che diventi qualcosa, ma non è sicuro che prenda questa strada"[2]. A oltre sessant'anni di distanza, l'insegnamento di Lacan è davvero riuscito a sottrarsi all'egemonia del discorso universitario? Quale direzione assume oggi la psicoanalisi e quale ne è il destino?

L'attuale assetto della psicologia e della psicoterapia sollecita una riflessione sul posto proprio della psicoanalisi e del suo discorso. Come osserva Lacan, per la psicoanalisi "non si tratta dell'origine, ma del posto"[3]: quello del soggetto e del vuoto che lo abita, del godimento e del sintomo che gli dà consistenza.

Il riferimento all'addestramento[4], menzionato nella legge del 18 febbraio 1989 n. 56, che disciplina la professione di psicologo e psicoterapeuta, evidenzia la tendenza a trasformare la parola in uno strumento deputato a normalizzare una sofferenza refrattaria a ogni padronanza, così come l'angoscia che ne consegue e che, per il clinico, emerge dallo statuto ineluttabile della sorpresa e dalla presa viva di un desiderio che sfugge al volere.

Da lungo tempo l'idea di strumento, di una direzione chiara, scritta nera su bianco, ha animato lo spirito di coloro che, facendosi portatori della croce della cura, hanno elevato i manuali alla dignità di vangelo, nascondendo l'incertezza del loro ascolto dietro una proliferazione incessante di teorie. Il sapere diventa così il fine di una dottrina che si assume come verità. Ma di quale sapere si tratta? Sapere come accogliere, sapere cosa rispondere, sapere ciò che è giusto per chi, nel corpo o nel pensiero, lamenta lo smarrimento del proprio essere.

Riprendendo un termine che Lacan utilizza in *Situazione della psicoanalisi nel 1956*, mi accingo a proporre una teoria, come oggi è d'uso nel mondo della psicologia e della psicoterapia: la teoria del ben volere, espressione di quella che si

Paolo Rocco Cipriano, psicoanalista, membro SLP e AMP, Gesualdo (AV).

[1] J. Lacan, *Posto, origine e fine del mio insegnamento* [1967], in *Il mio insegnamento* e *Io parlo ai muri*, Astrolabio, Roma 2014, p. 13.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ivi*, p. 14.
[4] "L'esercizio dell'attività psicoterapeutica è subordinato ad una specifica formazione professionale, da acquisirsi, dopo il conseguimento della laurea in psicologia o in medicina e chirurgia, mediante corsi di specializzazione almeno quadriennali che prevedano adeguata formazione e addestramento in psicoterapia", Art. 3 della legge 18 febbraio 1989, n. 56.

può definire una clinica della sufficienza. Una clinica che è misura di se stessa, poiché, come afferma Lacan, "la sufficienza dunque è in sé stessa al di là di ogni prova. Non deve essere sufficiente a niente perché è sufficiente a sé stessa"[5].

Essa riduce il sintomo al visibile del comportamento, ignorandone tanto la dimensione metaforica quanto il tornaconto di godimento. Mira inoltre a rafforzare l'Io nel suo fragile statuto, elevandolo a misura della norma. Il sintomo diventa così sconveniente quando l'Io se ne lamenta, ossia quando il volere cui si appella – al di là di ciò che il soggetto domanda – inciampa in un desiderio che sfugge al controllo e che la tecnica tenta di imbrigliare nelle maglie del buon costume, eludendo l'Altro che lo comanda e mirando a rendere l'Io sufficiente a se stesso.

Le tecniche di addestramento ambiscono così a fare della parola uno strumento capace di orientare la vita, nel nome del bene, verso un supposto benessere. Così, lo psicologo o lo psicoterapeuta di turno finisce per assumere i tratti di Estragone in *Aspettando Godot*: certo di sapere, scambia con leggerezza la causa per l'effetto e, nel farlo, perde di vista l'oggetto stesso della cura che pretende di dirigere. Ne risulta una pratica che, per dirla con Samuel Beckett, "se la prende con la scarpa quando la colpa è del piede"[6].

Così, la clinica della sufficienza si trasforma in clinica della benevolenza. In nome di una presunta buona fede, il clinico buon samaritano non rifiuta l'aiuto al corpo mezzo morto del viandante che bussa alla sua porta. Trattando l'altro come se stesso, si erge a modello e misura, potendo così concludere: "Va' e anche tu fa' lo stesso"[7]. In questo modo incarna "la teoria che dà all'analisi il fine dell'identificazione all'io dell'analista"[8]. Ma, nella sua vocazione ascetica, misconosce che persino il Cristo che prende a modello non mirava a portare la pace sulla terra, bensì la divisione[9].

Ciò che il clinico non vede, nell'illusione di un atto di liberazione, è che il suo tentativo di fare il bene del paziente non è neutrale. Invece di dirigere la cura, è egli stesso guidato da un desiderio che ignora. Ed è proprio in questa cieca vanità del bene che il clinico manifesta un'indifferenza radicale: credendo di agire per l'altro, finisce per perseguire inconsciamente il proprio fantasma.

Nel vano tentativo di rendere universale ciò che è singolare, ignora ciò che lo guida e confonde la suggestione con l'esito della cura, così come l'apparente effetto terapeutico con la guarigione. È in questa dinamica che la benevolenza si rovescia in *bene-violenza*, l'azione terapeutica si fa costrizione silenziosa e il miracolo atteso si trasforma nel giogo a cui il paziente è chiamato a piegarsi.

---

[5] J. Lacan, *Situazione della psicoanalisi e formazione dello psicoanalista nel 1956* [1956], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974 e 2002, vol. I, p. 470.

[6] S. Beckett, *Aspettando Godot*, Einaudi, Torino 2014, p. 21.

[7] Luca, 10, 25-37.

[8] J. Lacan, *Situazione della psicoanalisi e formazione dello psicoanalista nel 1956*, cit., p. 471.

[9] Cfr. Luca, 12, 51.

E la psicoanalisi? Essa rischia di cedere all'imbonimento – al buono e al bene[10] – ogni volta che si lascia sedurre dal risultato terapeutico, riducendo il transfert a suggestione, piegandosi alla virtualizzazione che ignora il corpo pulsionale o coprendo con la parola l'angoscia del silenzio, che presentifica il godimento.

Al contrario, come osserva Lacan: "Ciò di cui si tratta è veramente a portata di mano, in ogni caso alla portata dello psicoanalista, che ne dà testimonianza quando parla di cose serie e non dei suoi risultati terapeutici"[11]. Precisa: "Ciò che è a portata di mano è che la sessualità buca la verità"[12]. La verità non si dà mai intera, poiché la sessualità la buca, aprendo un punto di impossibile. È in questa faglia che si colloca il sintomo: non un accidente da eliminare, ma una risposta singolare all'inesistenza del rapporto sessuale.

In questo contesto, il desiderio dell'analista assume un ruolo cruciale. Punta all'attraversamento del fantasma che vela l'impossibile comunione al livello del godimento, affinché l'ignoranza lasci spazio al desiderio di sapere. Come ricorda Jacques-Alain Miller, il desiderio dell'analista "non è un desiderio puro [...], non è una pura metonimia infinita, ma ci appare come il desiderio di raggiungere il reale, di ridurre l'Altro al suo reale e di liberarlo dal senso"[13]. Non si tratta di un desiderio di verità né di rivelazione del bene, ma di sostenere l'aspetto irriducibile del sintomo, che risponde al godimento, senza cercare di normalizzarlo.

Solo così l'insegnamento della psicoanalisi può permettere l'articolarsi del proprio discorso, senza indietreggiare dinanzi al reale del sintomo con cui ciascuno gioca la propria partita: "Dico che è questo tormento, situato in questo luogo, a definire oggi che cos'è essere lacaniano"[14]. Il desiderio dell'analista non cede all'indifferenza e alla seduzione del controtransfert, abitando il tormento di una funzione che non arretra di fronte all'impossibile che la definisce: oltre l'illusione del bene, oltre i limiti della sufficienza.

[10] Cfr. J. Lacan, *Posto, origine e fine del mio insegnamento*, cit., p. 19.
[11] *Ivi*, pp. 26-27.
[12] *Ibidem*.
[13] J.-A. Miller, *Il reale nel XXI secolo. Presentazione del tema del IX Congresso dell'AMP*, in *La Psicoanalisi*, n. 52, Astrolabio, Roma 2012, p. 21.
[14] J.-A. Miller, *Che cosa vuol dire essere lacaniani?*, in *La psicoanalisi*, n. 56-57, Astrolabio, Roma 2015, p. 33.

Farne a meno, servirsene

Matteo De Lorenzo

Questa formula, titolo del Congresso AMP 2006 di Roma, dedicato al Nome del Padre, mi sembra felice a proposito del nostro tema[1]: la parola "rifiuto", *d'emblée*, sembrerebbe indicare solo una direzione, tra diverse, della funzione del senso circa il desiderio dello psicoanalista.

Il Lacan "classico" ha insegnato che il desiderio dell'analista può operare se dal lato di chi gli parla si è istituito il transfert, unico motore in grado di supportare l'azione analitica; il transfert si basa su una supposizione di sapere che il soggetto preleva dal Nome-del-Padre e trasferisce nella propria cura. In qualche modo il Nome-del-Padre è il senso per eccellenza, punto di capitone che ordina tutti gli altri significati e soprattutto che ordina il godimento. Sembra "impossibile" fare a meno di tutto questo in una cura, rifiutarlo; eppure Lacan – più avanti – spiega che tutto ciò non è che *semblant*.

La chiave è nel fuori-senso

Nel corso di Jacques-Alain Miller 2000-2001, *Le lieu et le lien*[2] compare a titolo di un paragrafo l'espressione: "Rigetto del senso"[3]. Il fuori-senso "è la posta in gioco stessa della pratica della psicoanalisi […] Il suo ultimo insegnamento [di Lacan] è un'elaborazione della psicoanalisi nella sua differenza con la psicoterapia in quanto psicoanalisi fuori-senso"[4].

La psicoanalisi fuori-senso supera il lavoro "classico" in cui il punto di capitone era fondamentale nella logica della struttura e dunque del senso. Lacan si serve del nodo: "Il punto di capitone è un termine finale […] È giustamente ciò che mette in questione la psicoanalisi fuori-senso. Mette in questione il concetto stesso della finitudine"[5], il nodo invece consente "una dimensione a cui appartiene essenzialmente l'infinito, anche se si supporta con la base di tre elementi incatenati"[6]. Il passaggio è dunque dal finito del punto di capitone alla "serie senza fine" del nodo[7].

Matteo De Lorenzo, psicoanalista, membro SLP e AMP, Roma.

[1] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII. Il sinthomo* [1975-1976], Astrolabio, Roma 2006, p. 133: "Si può farne a meno, a condizione di servirsene".

[2] J.-A. Miller, *Le lieu e le lien*. Corso tenuto all'Università di Parigi VIII nell'anno accademico 2000-2001, lezioni del 10 e 17 gennaio 2001, in *La Cause freudienne*, n. 48, 2001, pp. 7-35 *[T.d.A.]*.

[3] *Ivi*, p. 16.

[4] *Ivi*, p. 17.

[5] *Ivi*, p. 18.

[6] *Ibidem.*

[7] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora* [1972-1973], Einaudi, Torino 2011. Si rinvia al cap. X, *Anelli di corda*, pp. 113-130.

È su questa linea che Miller fissa una concettualizzazione importante di fine analisi e *passe*. "da un lato la psicoanalisi fuori-senso scava la differenza con la psicoterapia"[8], dall'altro "Nella prospettiva psicoanalisi fuori-senso, la differenza tra la psicoanalisi pura e la psicoanalisi applicata alla terapeutica è una differenza inessenziale"[9].

Al di là dell'al di là

Occorre disfarsi di molti valori psicoanalitici che Lacan aveva trasmesso, dice Miller, e potrebbe essere che ci "cadano le braccia"[10]. Il senso era collegato all'idea dell'al di là:

> È la stessa concettualizzazione che sostiene la nozione che occorre attraversare una barriera per avere accesso al godimento e che, nell'analisi, bisogna andare al di là del sintomo per toccare e attraversare il fantasma. Sono dei termini che si corrispondono […]. C'è qui in effetti una trasmutazione […] che si appoggia sul rigetto del senso. Non è per fare quello sveglio che Lacan ha introdotto il sinthomo, ma per installare come centrale nella clinica un'istanza in cui non si fa più la differenza tra il sintomo e il fantasma[11].

Nodo-reale

Miller taglia: "il nodo borromeo è una macchina per tagliare l'al di là"[12]; sappiamo che questa operazione di Lacan è davvero radicale, è un taglio con quasi tutto ciò che aveva messo in valore: per esempio la parola, che ora diventa *bla-bla*; il linguaggio, che aveva messo fin dall'inizio al livello della struttura e che, ne *Lo stordito*[13], aveva messo (la struttura) al livello del reale diventa ora nient'altro che elucubrazione su *lalingua*; persino il soggetto è scartato in favore del termine *parlessere*. "E tutto ciò a beneficio del reale, antinomico al senso, antinomico alla legge, antinomico alla struttura, impossibile da negativizzare. Il reale è il nome positivo del fuori-senso, per quanto dare dei nomi faccia qui effettivamente problema"[14].

Due assunti: "la psicoanalisi pura è la psicoanalisi in quanto conduce alla *passe* del soggetto"[15] cioè quella in cui il soggetto esce "con gli onori della guerra"[16]; e "la psicoanalisi applicata è la psicoanalisi che concerne il sintomo, la psicoanalisi in quanto applicata al sintomo"[17]. In questi termini la questione è problematica, cioè "se

[8] J.-A. Miller, *Le lieu e le lien*, cit. p. 19.
[9] *Ibidem.*
[10] *Ibidem.*
[11] *Ivi*, p. 20.
[12] *Ibidem.*
[13] J. Lacan, *Lo stordito* [1972], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, pp. 445-493.
[14] J.-A. Miller, *Le lieu e le lien*, cit., p. 21.
[15] *Ivi*, p. 23.
[16] *Ibidem.*
[17] *Ibidem.*

siamo a quel livello esiste un'uscita?"[18] chiede Miller; è problematica perché presuppone un termine problematico: la guarigione; "Ma l'uscita che si chiama *passe* non è meno problematica"[19]; Miller ricorda che è Lacan stesso ad aver dato la definizione (più d'una) radicale della *passe*. Proseguendo: "la *passe* è la nozione di una guarigione che sarebbe radicale, che sarebbe definitiva. Se la si dice così, si vede bene come sia una definizione *naif*"[20]; la questione è logica: "La scissione delle due psicoanalisi, la pura e l'applicata, riposa sulla differenza del sintomo e del fantasma. Riposa sulla nozione di un al di là del sintomo, sulla nozione che al di là del sintomo vi sia il fantasma"[21].

Sinthomo-amore-Scuola

Finalmente Miller apre il campo di "disorientamento" in cui il nodo stringe la logica intorno al reale: il superamento della distinzione tra psicoanalisi applicata e psicoanalisi pura – cioè sintomo e fantasma – è effettuato con il *sinthomo*: "Sotto quest'angolo la differenza tra le due psicoanalisi è inessenziale"[22].

L'idea "classica" della psicoanalisi pura è risolta:

> La psicoanalisi pura, è la nozione di una psicoanalisi come di una pratica che prende il via dal transfert, e che Lacan ha presentato come un algoritmo, un algoritmo di sapere, e che, a essere spinta alle sue ultime conseguenze, incontra un principio d'arresto. […] Questo arresto è un'illuminazione, o un lampo […] Questo arresto è ciò che si produce sempre, quello che chiamerei un evento di sapere. L'ultimo Lacan mette in questione la validità di questo evento di sapere, a condizione di precisare: a riguardo del reale[23].

Dal lato analizzante: quanti giri del senso si ripetono, in un'analisi? il soggetto vuole solo il *ron-ron* del discorso. Ma i giri sono "disturbati", svegliati dai lampi, dagli arresti del fuori-senso intorno cui è stretto il nodo.

La pratica del controllo per esempio, pratica che ci annoda – ogni Uno – alla Scuola, ha di mira proprio i lampi fuori-senso che non cogliamo o non riusciamo a mettere in valore.

Dal lato analista: la fine analisi non si colloca dal lato del risveglio: "il risveglio, che Lacan attraverso la logica si era proposto come finalità dell'esperienza non è che un sogno, almeno per quel che riguarda il risveglio definitivo. Questo permette di sognare il risveglio fuggitivo"[24].

Non si tratta quindi di "ritrovarsi al di là" ma di stringere un legame *sinthomatico*, un Amore lo ha chiamato Virginio Baio, per il fuori-senso più opaco,

[18] *Ibidem.*
[19] *Ibidem.*
[20] *Ivi*, p. 24.
[21] *Ibidem.*
[22] *Ivi*, p. 25.
[23] *Ivi*, p. 26.
[24] J.-A. Miller, *Senza Nome-del-Padre*, in *Attualità lacaniana*, n. 1, FrancoAngeli, Milano 2005, p. 29. È la lezione del 13 giugno 2001 di *Le lieu et le lien*.

più intimo. È con quelle cordicelle che, non senza la Scuola, si potrà sostenere il lavoro – i giri nel senso e fuori-senso, di qualcun altro.

Chiudo con una formula singolare, "impossibile", che mi sembra incarnare un desiderio sostenuto sul fuori-senso che si indirizza alla Scuola, quella dell'amore del reale di Virginio Baio.

> Un'analisi potrebbe essere una lettera d'amore che un analista restituisce al suo analizzante, perché la indirizzi non più a lui ma al suo giusto destinatario, e cioè al reale. Sarebbe forse il solo caso in cui chi scrive non scrive più a sé stesso, ma scrive al reale di una Scuola. È così che l'analizzante fa una nuova alleanza con la necessità della pulsione, che permette al soggetto l'accesso alla contingenza e all'amore, un'alleanza che esclude la mediazione del fantasma[25].

[25] V. Baio, *L'Amore del reale. Una nuova logica della vita amorosa?*, in *La Psicoanalisi*, n. 24, Astrolabio, Roma 1998, p. 159.

Finis terrae

Carmine Mangano

Che cosa si può dire di ogni psicoanalista
che non renda evidente parimenti che nessuno lo è?[1]
J. Lacan

L'atto e il desiderio dell'analista è la questione che ci interroga. Questione sfuggente e di difficile inquadramento, su cui si è chiamati a dire qualcosa in accordo con il proprio stile e a partire dal proprio punto di elaborazione, in un rilancio di cui la Scuola si fa garante e attraverso il quale è possibile, nel suo rinnovarsi, sottrarre lo psicoanalista alla tentazione della dottrina.

Per quanto mi riguarda, per gusto e per incapacità di fare altrimenti, rimarrò fedele a un principio del quale Lacan ha restituito, nella testimonianza del suo insegnamento, il fondamento logico ed etico: "i concetti non devono essere feticizzati, sono convenzionali e provvisori, e sono destinati a superare una contraddizione, un paradosso, un'aberrazione incontrata nella clinica"[2]. E quale maggiore aberrazione, a ben pensarci, di quella che "poniamo come il momento elettivo del passaggio dello psicoanalizzante a psicoanalista"[3]? In fondo, non vi è ragione alcuna perché ciò debba avere luogo. Verrebbe naturale pensare, anzi, che un'analisi condotta sino al suo limite liberi il soggetto dalla psicoanalisi, piuttosto che consegnarlo, senza resistenze e con un certo entusiasmo, a una posizione francamente insostenibile, quella di psicoanalista. Ma "è forse da questo limite che è concepibile un soggetto che si offre a riprodurre ciò di cui è stato liberato? E quando tutto ciò lo sottomette fino a indurlo a farsi produzione di un compito che non può assicurare se non presupponendo quella stessa illusorietà che per lui non regge più?"[4].

A mio avviso, non è possibile risolvere teoreticamente queste antinomie se non limitandosi a porre come fondativo e fondamentale il valore informativo che esse restituiscono. Operazione rischiosa e logicamente insidiosa. Eppure, proprio nel campo della logica si è ormai perso quel sottile pudore che sconsigliava di interrogare un contenuto contraddittorio ponendolo come premessa del proprio discorso: *ex falso quodilibet*, si diceva, al tempo in cui si sapeva esattamente di cosa si stava parlando. Noi che, essendo freudiani, non sappiamo di cosa parliamo, conserviamo un margine

Carmine Mangano, psicoanalista, membro SLP e AMP, Roma.

[1] J. Lacan, *L'atto psicoanalitico. Resoconto del seminario del 1967-1968* [1969], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 372.
[2] J. Lacan, *Il Seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi* [1954-1955], Einaudi, Torino 2006, p. 109.
[3] J. Lacan, *L'atto psicoanalitico. Resoconto del seminario del 1967-1968*, cit., p. 369.
[4] *Ivi*, p. 370.

di libertà maggiore, insieme al rischio e alla responsabilità del suo esercizio. Del resto, "nell'etica che si inaugura con l'atto psicoanalitico […] domina la logica, è sicuro, poiché vi si ritrovano i suoi paradossi"[5].

Si potrebbe, allora, fare di un paradosso un punto di enunciazione, radicalizzando la questione e spingendola sino alle sue estreme conseguenze: l'atto analitico è il desiderio dell'analista in azione? La tesi è posta insieme all'interrogativo che tradisce l'imbarazzo di una identificazione là dove la traccia mantiene invece una più prudente congiunzione.

A ben vedere, la cosa non sembrerebbe andare troppo lontano rispetto a una certa lettura "scolastica" di Lacan, così riassumibile: se c'è atto, allora c'è *dell'*analista; ma se c'è *dell'*analista, allora è necessario che il desiderio dell'analista, nella sua funzione inedita e inaudita, emerga nella sua operatività a qualificare l'atto. Dunque, l'atto è il desiderio dell'analista in azione, ovvero la funzione che l'analista assolve nel rendere possibile, senza ostacolarlo, il dispiegarsi del dispositivo freudiano per uno psicoanalizzante. Allo stesso tempo, quando lo psicoanalizzante, fedele al compito che la psicoanalisi gli comanda, avrà raggiunto quel punto limite situato al cuore della propria destituzione soggettiva, dove potrà suscitarsi quel *nuovo desiderio* che è il desiderio dell'analista, sarà lui stesso a compiere l'atto analitico che lo porterà a uscire dalla propria analisi per installarsi là dove l'atto riverbera i suoi effetti. Ecco dunque poste le condizioni perché il *momento elettivo* abbia luogo e lo psicoanalizzante possa a sua volta incontrare, e incarnare, quell'*essere senza essenza* evocabile quale orizzonte di un'operazione che ha nel maneggiamento della verità il suo presupposto. Si tratterebbe allora di un punto in cui il soggetto incontra "quella causa che lo rende diviso e che si chiama oggetto *a* […] Il termine dell'analisi consiste nella caduta del soggetto supposto sapere e nella sua riduzione all'avvento dell'oggetto *a* come causa della divisione del soggetto"[6].

Al riguardo, difatti, Lacan è netto: "nella psicoanalisi non si tratta di un γνῶθι σεαυτόν, bensì di cogliere il suo limite. Questo limite è proprio della natura della logica"[7]. La rivelazione dell'esistenza di un limite nell'universo del discorso rappresenterebbe allora l'orizzonte ultimo, il *finis terrae*, verso cui spinge l'elaborazione logica di ciò che, all'interno di un'analisi, è analizzabile. Il desiderio dell'analista, nella sua operatività, permette di non indietreggiare davanti allo scacco che si realizza. Abbiamo dunque una sorta di *non plus ultra*, dove la supposizione di sapere cede il passo all'avvento di una verità in cui logica ed etica coincidono nell'atto che le rivela e nel desiderio che le sostiene?[8]

---

[5] *Ivi*, p. 374.

[6] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XV. L'atto psicoanalitico* [1967-1968], Einaudi, Torino 2025, pp. 90-91.

[7] *Ivi*, p. 197; γνῶθι σεαυτόν, conosci te stesso.

[8] Per un approfondimento di questa problematica si rimanda alla lettura di J.-A. Miller, con particolare riferimento alle prime lezioni del suo corso *Dunque*, dove si trova enunciata e sviluppata la seguente tesi: "con il colpo di dadi è difficile essere profeti *après-coup*". Ritengo sia qui finemente compendiato l'intero senso del mio argomentare, che di fatto gira intorno alle categorie logiche di *caso* e *necessità*, a mio avviso pietre angolari per il maneggiamento di questioni tanto complesse quali l'atto analitico e il desiderio dell'analista. Cfr. J.-A. Miller, *Dunque* [1993-1994], Astrolabio, Roma 2025, p. 11.

Se così fosse, avremmo allora un punto di arresto che è anche il risultato dell'intero processo, la liquidazione del soggetto supposto sapere che la logica stessa determina "nel definire il campo in cui il soggetto supposto sapere non è nulla"[9]. Ritroviamo qui forse il punto in cui diventa possibile quel *nuovo desiderio* capace di fare di questo *nulla* il proprio punto d'appoggio, realizzando così quella *differenza assoluta* fra l'analista, che accetta di farsi scarto della sua impresa, e l'eiezione dell'oggetto *a* quale saldo del compito psicoanalizzante?

Lo psicoanalizzante e l'*essendo stato psicoanalizzante* si ritrovano così condotti alle soglie della produzione di una verità in difetto di sapere, di una verità sotto castrazione "a partire dalla struttura di finzione con cui si enuncia la verità che farà del suo essere stoffa per la produzione… di un irreale"[10]. Posta tale premessa, si può solamente dedurre che "se lo psicoanalizzante fa lo psicoanalista, non c'è da aggiungere nient'altro se non la fattura. Perché questa gli sia dovuta, occorre essere sicuri che ci sia *dello* psicoanalista"[11].

[9] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XV. L'atto psicoanalitico*, cit., p. 164.
[10] J. Lacan, *L'atto psicoanalitico. Resoconto del seminario del 1967-1968*, cit., p. 370.
[11] *Ivi*, pp. 372-373.

Istanti di risveglio…

Adele Succetti

> La psicoanalisi non può comunque rifiutare di porre la propria esperienza e i suoi risultati nella dimensione del veridico. Abbiamo a che fare, infatti, con qualcosa che, per il fatto di essere conquistato, si rivela, non solo liberatorio, ma più autentico di quello che era incluso nel nodo di cui si tratta di liberarsi[1].
>
> *Jacques Lacan*

Prima di entrare nel tema, ritengo sia importante dare spazio anche alla cornice dentro cui lavoriamo oggi, vale a dire, *Gli anziani e i giovani*. Ovviamente, non si tratta tanto (o solo) di una differenza di età, quanto piuttosto di interrogarsi sul modo in cui la psicoanalisi lacaniana possa continuare a essere "giovane", vitale, attrattiva, e al contempo sovversiva. Di sicuro non "è immortale", come avverte Jacques-Alain Miller nella lotta che i colleghi dell'ECF stanno portando avanti e come anche Jacques Lacan ha lasciato intendere, qua e là. Allora, essere giovani diventa l'unica opzione possibile per una Scuola di psicoanalisi e, grazie ai giovani – che, come ha detto di recente Christiane Alberti, sono fondamentali in quanto "lastra sensibile"[2] rispetto al mondo presente – significa mantenere vivo il transfert nei confronti della psicoanalisi e reinterpretare, attualizzandoli, i concetti di Lacan per permettere alla psicoanalisi di essere all'altezza della sua epoca.

Atto e desiderio dell'analista nell'insegnamento di Lacan vanno sempre insieme. Non c'è desiderio dell'analista senza atto, sotto transfert, e questo assume forme diverse nel corso del suo insegnamento. Per questo motivo, il desiderio dell'analista è lo strumento, "uno strumento per operare", dice Miller ne *Le banquet des analystes*[3]. Se nel primo insegnamento di Lacan il desiderio si realizzava nell'atto interpretativo che permetteva all'analizzante di ricostituire la pagina bianca, di andare contro la rimozione e, quindi, il suo non volerne sapere, in seguito le cose cambiano. In un primo tempo il desiderio dell'analista coincideva con il desiderio dell'Altro, garante della verità. In seguito, invece, il desiderio dell'analista punta piuttosto al non-sapere, alla parte opaca, fuori senso e quindi fuori significante, luogo vuoto che spinge all'invenzione di un significante nuovo, fuori catena, che permette un nuovo saperci-fare con il sintomo, e quindi con il godimento.

Adele Succetti, psicoanalista, membro SLP e AMP, Milano.

[1] J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XII. Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* [1964-1965], Seuil, Paris 2025, p. 54 *[T.d.A.]*.

[2] C. Alberti, *La psicoanalisi verso i giovani*, in *Cithère*, n. 7, Rivista della Rete Universitaria americana, settembre 2025.

[3] J.-A. Miller, *Le banquet des analystes*. Corso tenuto all'Università di Parigi VIII nell'anno accademico 1989-1990.

Nell'ultimo insegnamento di Lacan il desiderio dell'analista – che come termine Lacan usa sempre meno – si manifesta nell'atto, vale a dire nel taglio, che permette, con il tempo che ci vuole, per ogni analizzante, di andare a toccare qualcosa dell'annodamento tra simbolico, immaginario e reale che lo costituisce come parlessere. Tutto questo, senza il senso, che l'interpretazione apporterebbe, poiché, a questo punto, l'Altro non esiste, non c'è più, mentre quello che c'è è semplicemente l'Altro del corpo proprio. In questo senso, l'interpretazione diventa "un dire che mira al corpo parlante, per riprodurvi un evento, per prendere alle budella"[4]. Solo così l'equivoco significante può far risuonare qualcosa a livello del corpo, senza aggiungere senso, anzi producendo un alleggerimento dal senso che spesso si manifesta nella risata dell'analizzante. Per un istante la coltre di senso si alza, il senso si riduce, e si produce qualcosa dell'ordine di un breve risveglio.

Ovviamente, le cose non sono così semplici: ci vuole pazienza e tempo, "il tempo che ci vuole" affinché, grazie al dire analizzante e all'atto dell'analista – le interpretazioni a-semantiche, il taglio, la gestualità del corpo, il tirare in qualche modo i fili del nodo… – le identificazioni si svuotino via via di senso, perdano da un lato il loro *pathos* e dall'altro il godimento che le sostiene, sino ad avvicinarsi o ad arrivare al vuoto del *parlessere*, attorno al quale si è costruita la finzione che sostiene il nodo stesso del sintomo. Svuotare di senso significa al contempo positivizzare il sintomo, che non si perde – in quanto modalità singolare di godimento – ma che può essere utilizzato in modo diverso: non più per goderne ma piuttosto per saperci-fare. Anche in questo caso, possiamo parlare di un istante di risveglio, un'apertura che permette di intravedere, come nel quadro di Holbein, di che stoffa siamo fatti.

E il desiderio dell'analista? Anche se Lacan, nel suo ultimo insegnamento non ne parla più molto e anche se negli anni Settanta manifesta un certo pessimismo, il desiderio dell'analista da un lato è ciò che viene messo alla prova nel dispositivo della *passe* (che ci sia dell'analista), e quindi sul lato dell'analizzante che ritiene di aver circoscritto qualcosa del proprio reale. È "l'asse dell'analisi", dice Lacan nel Seminario *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*. Sul lato dell'analista, sempre nello stesso Seminario, Lacan sottolinea che "la nostra posizione è quella stessa del desiderio"[5] e identifica il desiderio dell'analista con il taglio: "il desiderio è il taglio attraverso cui si rivela una superficie in quanto acosmica"[6]. In un certo senso, il taglio fa intravedere (per chi lo vuole) qualcosa del non-tutto, quindi permette un istante di risveglio. È ciò che consente di scorgere "il rovescio della tappezzeria". Per questo, aggiunge Lacan: "c'è un taglio corretto, quello che rivela la superficie nella sua vera natura di superficie non orientabile, e uno scorretto, che la nasconde, la esaurisce, la riduce a una superficie diversa, più banale, più comune, più accessibile

[4] J.-A. Miller, *L'inconscio e il corpo parlante*, in *Scilicet. Il corpo parlante. Sull'inconscio nel secolo XXI*, Alpes, Roma 2016, p. XXXI.
[5] J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XII. Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, cit., p. 146.
[6] *Ivi*, p. 154.

all'intuizione"[7]. "Tutto, nel campo dell'analisi – continua Lacan – è sicuramente nell'efficacia del giusto taglio"[8].

Già nel 1998 Miller ha tradotto il desiderio dell'analista con l'espressione "disturbare la difesa", che Lacan utilizza nella lezione dell'11 gennaio 1977: "L'inconscio – dice Lacan – è che insomma si parla da soli. Si parla da soli perché si dice sempre una sola e medesima cosa – salvo quando ci si apre a dialogare con un analista. Non c'è modo di fare diversamente se non ricevere da uno psicoanalista ciò che disturba la propria difesa"[9].

Disturbare la difesa, ovviamente, non è la stessa cosa che interpretare la rimozione, è piuttosto mettersi all'ascolto del *parlessere* tenendo a mente che quello che l'analizzante dice, le sue costruzioni (deliranti o fantasmatiche), i suoi sintomi sono delle difese rispetto al reale, al punto di non-senso attorno a cui tutto si è costruito. Si tratta di operare contro la "difensiva […] pericolosa e prevalente"[10] che il *parlessere* dirige, non contro l'analista, ma bensì contro "la realtà sessuale".

Possiamo così fare nostre le indicazioni di Miller secondo cui "per entrare nel XXI secolo, la nostra clinica dovrà centrarsi sullo smontaggio della difesa, sullo scombussolamento della difesa contro il reale"[11], vale a dire ridurre l'Altro, la costruzione che lo istituisce, al reale che non cessa di non scriversi liberandolo dal senso. In questo modo il desiderio dell'analista, complice della "sorpresa"[12], si prepara all'inatteso per farne, quando l'atto si realizza, un istante di risveglio. È quello che Miller ha chiamato, ormai molti anni fa, "il duro desiderio di risveglio"[13].

[7] *Ivi*, p. 157.
[8] *Ibidem*.
[9] J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XXIV. L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* [1976-1977], inedito, lezione dell'11 gennaio 1977 *[T.d.A.]*.
[10] J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XII. Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, cit., p. 297.
[11] J.-A. Miller, *Il reale nel XXI secolo. Presentazione del tema del IX Congresso dell'AMP*, in *La Psicoanalisi*, n. 52, Astrolabio, Roma 2012, p. 21.
[12] J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XII. Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, cit., p. 299.
[13] J.-A. Miller, *Risveglio*, in *Scilicet. Il sogno. La sua interpretazione, il suo uso nella cura analitica*, Panozzo Editore, Rimini 2020, p. 9.

Atto analitico e desiderio non senza la Scuola

Alide Tassinari

In questo contributo mi fanno da guida le parole scritte da Lacan all'inizio del suo insegnamento, in *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*.

La psicoanalisi che "Si voglia agente di guarigione, di formazione o di sondaggio, […] ha […] un medium: la parola del paziente"[1]. Il solo *medium* possibile è la parola e Lacan continua mettendo in guardia da ciò che è "la tentazione che si presenta all'analista, di abbandonare il fondamento della parola"[2].

C'è un *medium* e c'è la tentazione, per superare la tentazione occorre mantenersi saldi sul *medium* e farsi strumento.

L'analista è lo strumento dell'analizzante anche se inizialmente il paziente non sa di essere analizzante, perché è tramite il transfert che suppone all'analista un sapere. È da questo fraintendimento, da parte del paziente, che si costituisce quella strana coppia: l'analista e l'analizzante. Coppia singolare.

Abbiamo spesso necessità di una guida, viviamo nell'epoca del "navigatore"; in un film visto recentemente, una paziente alla fine della seduta telefonica ringrazia la sua psicoterapeuta e dice: "Sei il mio navigatore".

In psicoanalisi, non c'è nessun navigatore che ci indichi la strada, non c'è standard ma c'è chi ha il compito di condurre la cura; quando si entra nella cura analitica che nel tempo diventerà, anche se non per tutti, esperienza, si entra in un luogo del qui e ora, in un tempo non più cronologico nel quale si lasciano andare le parole, intrise dal godimento insito nel sintomo del quale si parla, e lo si fa spinti da una domanda che non trova risposta. È in quel flusso, in quella rete di significanti che le formazioni dell'inconscio, malgrado l'io, il *moi*, si presentano *via* soggetto.

Ma si presentano a chi?

All'analista che in presenza ne accusa ricevuta e, nell'ascolto del dire, apre alla possibilità dell'atto analitico. Un lapsus, un atto mancato, un sogno non hanno lo stesso valore fuori dalla seduta – anche se, nostro malgrado, possono avvenire – acquistano valore se raccontati all'analista: l'inconscio è un fatto ed è fatto di linguaggio. Ecco, io leggo così la tentazione verso la quale l'analista può incorrere, il non "abbandonare il fondamento della parola", richiede di assumerne la funzione che comporta la responsabilità dell'atto, senza l'ideale e senza garanzia, che si rivelerà tale per gli effetti prodotti. L'atto è una produzione di qualcosa che prende esistenza in *après-coup*. È l'effetto che lo sancisce come tale, è un "c'è stato".

Alide Tassinari, psicoanalista, membro SLP e AMP, Cesena (FC).

[1] J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi* [1953], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974 e 2002, vol. I, p. 240.
[2] *Ivi*, p. 236.

L'atto ha due fronti: dal lato dell'analista e da quello che Lacan nel *Seminario XV* chiama analizzante, abbandonando il termine analizzato – sappiamo quanto un termine definisca anche una pratica analitica – mettendo in evidenza chi ha il compito di lavorare, e lavorare sodo in quello che Lacan nomina come "gioco dei significanti".

> Questo gioco dei significanti infatti non è inerte, perché in ogni partita particolare è animato da tutta la storia dell'ascendenza degli altri reali implicati nella contemporaneità del soggetto dalla denominazione degli Altri significanti […]. Il soggetto d'altra parte entra nel gioco come morto, ma è come vivente che lo giocherà[3].

All'inizio è l'analista che col suo atto apre all'analizzante la porta dell'analisi e questo comporta un installarsi nella funzione sua propria che si colloca nel campo del desiderio. Questo campo è specifico della psicoanalisi, non lo troviamo in nessun'altra pratica di parola, in nessuna psicoterapia. Si può dire che l'analizzante è in questo campo, un campo che lo fa soffrire, non sa del proprio desiderio che risulta essere opaco perché si sostiene sul desiderio dell'Altro, solo dopo molti giri, nei quali la ripetizione e il godimento si presentano e ripresentano nel suo dire arriverà a un desiderio che si sostiene dell'esperienza fatta, senza più garanzia. L'Altro è mancante, bucato e l'oggetto da mira diventa causa. L'oggetto color di vuoto è da sempre perduto.

L'atto da parte dell'analizzante – dopo aver letto la scrittura inconscia che lo ha segnato – sarà di alzarsi da quel letto, lasciando cadere l'oggetto. La fine dell'analisi è tale se si giungerà al suo fine: una trasformazione nell'economia del godimento e nel campo del desiderio.

L'analizzante al pari dell'amato che si trasforma in amante, passa a occupare così la posizione dell'analista, un vuoto d'essere desiderante e diviene uno strumento, un *pivot*, per un analizzante tramite il desiderio dell'analista.

Nel suo insegnamento Lacan ha evidenziato la logica del compito analizzante per giungere al termine dell'analisi. Èric Laurent scrive che "se non c'è un protocollo, uno standard, c'è però una logica che ne determina la fine, il termine"[4]. Continua mettendo in risalto che "il punto di originalità dell'insegnamento di Lacan consista nel sottolineare che non una grammatica, ma una logica rende alla fine possibile la produzione in quanto tale"[5]. La produzione implica la caduta dell'oggetto.

L'atto analitico ha due fronti, l'analista e l'analizzante, ma non ha lo stesso tempo, si serve di una logica e della dissimmetria inaugurata col transfert.

L'esperienza analitica ha una sua dissimmetria: da una parte il transfert, dall'altra il silenzio che dà corpo alla parola, si mantiene fino alla destituzione del soggetto supposto sapere.

---

[3] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* [1964], Einaudi, Torino 2003, p. 271.
[4] É. Laurent, *L'atto analitico*, in L. Brusa (a cura di), *La pratica analitica nell'orientamento lacaniano*, Rosenberg & Sellier, Torino 2022, p. 141.
[5] *Ibidem*.

Destituzione che è possibile solo se l'analista non cede sul desiderio e contrasta il non volerne sapere dell'analizzante. E alla fine dell'esperienza ciò che rimarrà sarà il transfert di lavoro.

Mi sono interrogata se il desiderio dell'analista e l'atto analitico, così come risultano essere intrecciati – la treccia è costituita dai tre registri RSI– hanno un rapporto con la Scuola.

Provo a dire questa mia riflessione.

Nell'*Atto di fondazione* Lacan scrive: "Prendiamo ora in esame il termine Scuola. Termine che è da prendere nel senso in cui l'antichità indicava certi luoghi di rifugio, o meglio basi operative contro quello che già allora poteva essere chiamato disagio della civiltà"[6].

L'atto analitico si impone, non viene pensato, ha una dimensione che è quella dell'invenzione e introduce del nuovo. Dà esistenza a qualcosa che non ne aveva, per questo produce una trasformazione tramite una caduta e apre a un desiderio inedito. C'è desiderio dell'analista, non desiderio di essere analista.

Oggi siamo qui in questa Giornata di Scuola, siamo al lavoro, insieme ma da soli, così come si è soli nell'atto analitico.

Il titolo di questa giornata, *Gli anziani e i giovani. Sul desiderio dell'analista*, per me mette in causa ciò che dell'atto analitico, come produzione di un nuovo amore e di un desiderio deciso, ci rende giovani al di là dell'anagrafe e mantiene vivo il transfert di lavoro verso la Scuola come soggetto da interpretare, come base operativa contro quello che già allora poteva essere chiamato disagio della civiltà.

[6] J. Lacan, *Atto di fondazione* [1964] in *Altri scritti*, Torino, Einaudi 2013, p. 238.

Ciò che fa serie

Mrs. Playmen

Marianna Matteoni

"*Hey, honey, take a walk on the wild side; hey, tesoro, fai una passeggiata dal lato selvaggio*".

La voce di Lou Reed è un invito esplicito: riempie le salette di un night club per soli uomini in cui un ballerino muove sinuosamente il corpo, a beneficio dello sguardo dei presenti.

Il lato selvaggio evocato in questa canzone del 1972 riguarda il travestitismo, la prostituzione maschile e una certa libertà sessuale che all'epoca, in un paese cattolico e benpensante come l'Italia, erano considerati tabù. Progressivamente il concetto di tabù si è modificato: ciò che era "selvaggio", indomabile, fuori legge, oggi è argomento quotidiano su ogni mezzo di comunicazione. È mutato al punto che a stento se ne vede il limite.

La canzone, che echeggia solo alla fine del primo episodio, potrebbe essere, invece, l'*ouverture* di *Mrs. Playmen*, miniserie diretta da Riccardo Donna, da cui prenderò alcuni spunti[1].

Per cominciare, il contesto.

Roma, primi anni Settanta. Si dibatte fra favorevoli e contrari al divorzio e per la diffusione della pillola anticoncezionale; la violenza sessuale è una faccenda pruriginosa che si risolve con il righello ("Di quanti centimetri è stata la penetrazione? Altrimenti non è violenza ma solo libidine") e un matrimonio riparatore può mettere al sicuro l'onorabilità chiacchierata di una donna, consegnandola ai ruoli prestabiliti di moglie e madre, gli unici che può rivestire per ottenere il riconoscimento sociale.

La polizia irrompe nella sede della casa editrice di Saro Balsamo e, non trovando il titolare, prende in custodia la moglie, nominata *in extremis* direttore responsabile, quindi responsabile dei contenuti pubblicati e perseguibile dalla legge per ogni eventuale violazione.

Senza tante cerimonie, Adelina Tattilo viene arrestata con l'accusa di oscenità: tutti i sembianti che sostengono la sua vita non solo vacillano, sono scossi violentemente.

Ma che cosa pubblica la casa editrice Balsamo?

Testa e… croce

Saro è l'amore della vita di Adelina, un amore nato durante l'adolescenza e osteggiato dalla madre di lei. Dopo l'ennesimo litigio familiare, la ragazza sale con

Marianna Matteoni, psicologa, partecipante SLP, Riccione (RN).

[1] *Mrs. Playmen* è una miniserie in sette episodi liberamente ispirata alla vita di Adelina Tattilo, per la regia di Riccardo Donna, su *Netflix*.

lui all'ultimo piano del palazzo con in mano una moneta. In piedi sul cornicione, gli dice: "Testa o croce. Se esce croce ci sposiamo, se esce testa mi butto".

La moneta decreta testa e Saro la trattiene dal salto.

"Dimmi che ami solo me!" gli grida.

"Amo solo te", replica lui.

Si sposano e nascono due figli. Saro si dedica all'editoria e anni dopo pubblica la rivista *Playmen*, sulla scia dell'americana *Playboy* di Hugh Hefner, ma più vicina al gusto estetico italiano. Propone fotografie di nudo femminile, articoli su moda, sport, politica, arte, temi di attualità e interviste a personaggi pubblici. Il successo è travolgente e consente alla famiglia un tenore di vita molto agiato.

Tuttavia Saro si abbandona a spese folli e si concede qualche scappatella, fra cui la giovane cantante ingaggiata per una festa al *Piper*. Quando viene scoperto, tenta una giustificazione, "Lei non è niente per me", dice alla moglie. Adelina non supera i sospetti, ma nemmeno protesta.

L'indomani Saro è irreperibile. La polizia giunge in redazione, mette i sigilli ai locali e arresta Adelina. Dopo pochi giorni viene rilasciata, ma quando Saro le telefona nel cuore della notte e l'avverte che fugge all'estero per evitare un'incriminazione, smarrita, non può fare a meno di chiedere: "E i ragazzi? E io?". Saro chiude la comunicazione e si avvia all'aeroporto.

Lasciata dall'uomo che ama, sull'orlo del fallimento economico e sotto indagine dalla polizia, Adelina sale di nuovo sul cornicione del palazzo con la moneta dell'adolescenza. Apre la mano: il caso ha scelto testa, come la prima volta. Buttarsi oppure no? Con il viso rigato di lacrime, Adelina fa un passo indietro.

Erotismo versus *pornografia*

Con o senza il marito, c'è una rivista da mandare in stampa. Adelina fa il suo ingresso in redazione, una redazione composta da uomini che vedono in lei solo "la moglie di" che si presenta sul posto di lavoro per chiedere denaro: "Se ha bisogno di soldi…", l'apostrofa il caporedattore.

No, lei non vuole soldi. Chiude in un cassetto le fotografie di espliciti nudi femminili che il marito latitante vorrebbe pubblicare ed è pronta a imparare il mestiere dai collaboratori più sperimentati.

"Oggi un seno, domani un sedere, poi ci ritroveremo la pornografia in mano a tutti", dice il magistrato per incoraggiare il poliziotto incaricato dell'indagine su *Playmen*.

Al contrario, Adelina intende evitare la pornografia. Ha alcune idee da proporre per dare un giro di vite alla rivista: nuovi contenuti e un nuovo pubblico, femminile, questa volta.

"Ogni donna è da copertina non solo le *playmate*. Voglio fare una rivista erotica. La donna, con i suoi desideri e il suo diritto al piacere, è protagonista tanto quanto l'uomo", ecco il programma annunciato in conferenza stampa. E così avviene:

nelle edicole arriva una rivista che non è pornografica ma erotica, una rivista che mantiene un velo sul corpo femminile.

Che sia fatto di stoffa o costruito sapientemente sul set fotografico, il velo ha uno stretto annodamento con l'erotismo. Ciò che si sottrae è più allettante di ciò che è manifestamente esposto.

Jacques Lacan lavora a lungo sulla funzione del velo, quando distingue la posizione dell'uomo e della donna in rapporto al fallo: averlo, per l'uomo, esserlo per la donna. "Tale la donna dietro il suo velo: l'assenza del pene la rende fallo, oggetto del desiderio"[2], dice Lacan. Di per sé la presenza di un velo fa esistere qualcosa al di là. Se c'è un velo, dietro c'è qualcosa, oppure un niente, ma nel frattempo il desiderio si è acceso.

All'opposto dell'erotismo, la pornografia squarcia il velo, mostra a cielo aperto l'atto sessuale fra i corpi e non il rapporto sessuale, che non esiste poiché non è iscritto nell'inconscio degli esseri parlanti.

I due quadranti inferiori delle tavole della sessuazione illustrano il fallimento del rapporto fra i due sessi. A sinistra, dal lato uomo, la freccia che origina dal soggetto barrato si dirige verso il campo dell'Altro, in cui trova l'oggetto *a*. Nell'inconscio l'uomo incontra un pezzo della donna, un pezzo prelevato dal suo corpo: un seno, uno sguardo, una calza… Non siamo molto lontani dalla fetta di sedere agognata dal marito della bella macellaia di freudiana memoria. La formula del fantasma, $\$ \lozenge a$, rende ben conto di un godimento localizzato e delimitato.

Lacan precisa:

> Per quanto riguarda l'uomo […] non c'è possibilità alcuna che vi sia godimento del corpo della donna, in altri termini, che egli faccia l'amore. […] ciò che egli abborda è la causa del suo desiderio, quella che ho designato come oggetto *a*. È questo l'atto d'amore. Come indica l'espressione, fare l'amore è poesia. Ma tra la poesia e l'atto c'è un mondo. L'atto d'amore è la perversione polimorfa del maschio – questo nell'essere parlante[3].

È ciò che definisce la parte maschile come feticista.

Si tratta di un paradosso rispetto a ciò che si vede sullo schermo, dove la sessualità sembra andare da sé naturalmente e la *défaillance* non è contemplata. Da questo punto di vista, la pornografia trova più estimatori fra gli uomini, come spinta a un godimento che ottura, laddove l'erotismo mantiene aperta una faglia e smuove la fantasia.

Un diverso femminismo

La rivista attira gli strali di un'attivista femminista, che accusa Adelina di comportarsi peggio degli uomini poiché non protegge le altre donne, anzi le mette in

[2] J. Lacan, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano* [1960], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974 e 2002, vol. II, p. 829.
[3] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora* [1972-1973], Einaudi, Torino 2011, p. 68.

mostra, riducendole a pezzi di corpi esibiti sul mercato, alla pari dei comuni oggetti di consumo.

Adelina non è certo una santa, anche se vuole essere una "buona cattolica", come dice all'amico sacerdote don Rocco. Non è senza disagio che si rende conto che *Playmen* si sostiene su un certo sfruttamento del femminile. È un'imprenditrice e dal suo lavoro pretende un profitto, ma sa anche che un seno per metà scoperto in prima pagina può costituire il *passe-partout* per introdurre argomenti fortemente avversati dalla morale cattolica imperante e, perché no, aprire una breccia per modificare i costumi sessuali del paese, emancipandoli dal bigottismo.

Una rivista "per soli uomini" può diventare il veicolo attraverso cui dare voce alle donne, ai loro desideri, alle loro fantasie? Si può dire che, a modo suo, Adelina fosse femminista? Forse non secondo il significato che si attribuiva alla sua epoca, tuttavia si può evidenziare qualche elemento.

Il femminismo di Adelina non persegue la via della contrapposizione immaginaria "o noi o voi", donne contro uomini e viceversa. Questa posizione alimenta la tendenza alla segregazione in categorie separate, vuol dire essere dalla parte del tutto fallico, che contabilizza e classifica.

Il suo femminismo incoraggia le donne all'emancipazione ma non per la via di intraprendere una battaglia "contro" l'uomo, né di combattere il patriarcato, diremmo oggi, piuttosto punta a fare in modo che le donne non siano lasciate indietro, che anche loro siano protagoniste al pari dell'uomo, nella conoscenza del proprio corpo, nel desiderio e nel godimento.

La posizione di Adelina prende atto delle differenze strutturali fra uomo e donna senza livellare i due sessi per ridistribuire i ruoli ed è al passo con i cambiamenti sociali, principalmente quando si occupa del posto della donna nella società e delle scelte che riguardano il suo corpo: il piacere femminile, la contraccezione, l'aborto e il divorzio.

Un esempio. Convocata in sacrestia da don Rocco, Adelina si trova di fronte a una giovane sposina in difficoltà nel talamo coniugale, dove il marito è più preoccupato dalla ricerca del proprio piacere che a far partecipare anche lei. Adelina chiede senza giri di parole: "Tuo marito ti tocca abbastanza?" Scioccata dalla domanda tanto intima, la ragazza fugge, ma qualche giorno dopo richiede un nuovo incontro con Adelina, e questa volta porta con sé alcune amiche.

Chi si azzardava anche solo a concepire l'idea che una donna "per bene" provasse piacere nell'atto sessuale, quando perfino nelle aule dei tribunali una donna violata era (e spesso è tuttora) oggetto di interrogatori brutali? Lacan gioca sull'equivoco: la donna, appena si parla di lei, la si diffama[4].

Adelina non abbatte i sembianti, ma sostiene la mascherata femminile, che non ha un'accezione negativa, anzi, ha a che vedere con le insegne, con i significanti sociali che una donna riveste per essere riconosciuta come tale, sembianti di cui si serve per favorire il legame con l'Altro, nel sociale e nell'amore.

[4] Cfr. *Ivi*, p. 80. O*n la dit-femme* (la si dice donna) è omofono di *on la diffame* (la si diffama).

Il segno dell'amore

Giorno dopo giorno, Adelina si destreggia su più fronti. La polizia cerca di nuovo di incriminarla per oscenità e sfruttamento della prostituzione. In famiglia, il figlio vive i primi turbamenti sentimentali con una coetanea più coinvolta in politica che con lui.

E poi c'è il marito, che non se ne è mai andato definitivamente e segue la sua ascesa. Adelina lo raggiunge a Nizza per ottenere la sua firma sui documenti del divorzio. Una sera, felice di avere scampato la ritorsione di Aristotele Onassis per aver pubblicato su *Playmen* le foto della moglie Jackie Kennedy senza vestiti, Adelina trascorre la notte con Saro.

Il godimento del corpo dell'altro non è segno dell'amore, dice Lacan[5]. Infatti, all'indomani, il risveglio non potrebbe essere più brusco. Si presenta a casa l'amante di Saro, la giovane cantante della festa e, per giunta, incinta. Il viso sconvolto di Adelina dice tutto. Senza una parola, se ne va.

Anche Saro torna in Italia, non è più in pericolo di essere arrestato ed è deciso a tornare al comando dal punto in cui aveva lasciato. Al rifiuto di Adelina di abbandonare la rivista, Saro la picchia e minaccia di rivolgersi al tribunale per ottenere l'affidamento dei figli. "Tu devi stare al tuo posto", le intima, cioè fuori dalle faccende degli uomini, fuori da *Playmen*. Ma in redazione l'atmosfera è cambiata e i dipendenti subiscono di malavoglia le decisioni di Saro. A casa non è diverso: in Adelina prende il sopravvento il lato materno e, per timore di perdere i figli, non reagisce.

Deus ex machina della situazione è Lella, la segretaria, che svela il segreto di Saro: nel periodo in cui era in fuga ha sposato quella ragazza all'ambasciata messicana per evitare una eventuale estradizione. La bigamia è reato in Italia: se denunciato, l'uomo rischia l'arresto.

Ora Adelina ha un'arma con cui può finalmente estromettere il marito, ma allo stesso tempo è obbligata a guardare al di là del velo dell'amore che la lega a lui.

Se il rapporto sessuale non esiste, è l'amore che supplisce e l'amore pretende l'esclusività, essere l'unica. "Dimmi che mi ami", chiedeva Adelina sul cornicione. La parola d'amore che la donna riceve la rende unica per il suo uomo ed è con queste parole, ripetendole che lei è l'unica per lui, che le altre non significano niente, che il marito la tiene legata nonostante le tempeste della relazione.

Se il feticismo caratterizza il lato uomo, dal lato donna delle tavole della sessuazione c'è l'erotomania, la credenza nel segno dell'amore dell'Altro, a cui lei rivolge una domanda inesauribile. L'amore si domanda, ma non si domanda una volta per tutte, richiede continue conferme poiché può accadere che l'Altro si distragga, menta, non sia lì.

L'amore è l'elemento indispensabile al godimento femminile e la sua ricerca continua può condurre la donna a entrare del tutto nel fantasma di un uomo, non solo per fare sembiante dell'oggetto *a*, ma abolendosi come soggetto, concedendo e

[5] Cfr. *Ivi*, p. 5.

perdendo ogni cosa: "[Le donne sono] piuttosto accomodanti: al punto che non ci sono limiti alle concessioni che ciascuna fa a *un* uomo: del suo corpo, della sua anima, dei suoi beni. Non potendo farci nulla per quanto riguarda i suoi fantasmi, di cui è meno facile rispondere"[6].

La ricerca infinita della parola d'amore la espone alla devastazione perché la parola definitiva che garantisce l'amore non c'è. Non c'è la garanzia ultima che la parola d'amore che si ascolta sia sincera.

Inoltre, prima o poi, l'amore reclama la reciprocità, arriva il momento in cui l'amante esige di essere amato e se l'amato a sua volta non è amante, allora il soggetto è a un bivio.

La scoperta del nuovo matrimonio e della prossima paternità del marito fa cadere anche l'ultimo brandello del velo dell'amore, ormai tutto smagliato. La madre spaventata che è in lei fa un passo indietro e, in un ultimo confronto sulla terrazza dell'adolescenza, Saro sembra voler spingere giù la donna. Tuttavia è lei che lo tiene in pugno con l'accusa di bigamia e il rischio di incarcerazione. Saro lascia la presa e se ne va.

Adelina torna alla guida della rivista e forse può aprirsi a un nuovo amore.

Una piccola annotazione

Negli anni Settanta è in atto in Italia un profondo cambiamento. Il Legislatore insegue, sempre in affanno, il reale della vita che si esprime nelle esigenze di una società in evoluzione, esigenze legate alle richieste di legalizzazione della contraccezione, del divorzio e dell'aborto.

La canzone iniziale è tratta da un album di Lou Reed che si intitola *Transformer*, uscito proprio nel 1972. *Transformer*, trasformazione, metamorfosi, passaggio…

[6] J. Lacan, *Televisione* [1973], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 534.

Quando le Cose si fanno strane. Il Sottosopra come rovesciamento soggettivo

Marta Palmosi

Il soggetto in quanto tale è sempre non solo doppio, ma diviso.
Si tratta di rendere conto di ciò che, di questa divisione, fa il reale[1].
Jacques Lacan

Stranger Things è una nota serie televisiva americana ideata dai fratelli Buffer e distribuita dalla piattaforma *Netflix.* A partire dal titolo, sorprende una particolare coordinata dimensionale: l'Altra versione del mondo soggettivo che abitiamo.

Estranea, misteriosa, inassimilabile, ai confini dell'orribile, *das Ding* o la *Cosa* è ciò che non può dirsi, "realtà muta"[2] che si trova al cuore del mondo soggettivo ma ne è contemporaneamente esclusa, "godimento impossibile"[3].

Certo, ora non parleremo di *wormhole*, o curvatura del tempo e dello spazio, ma ciò che ho trovato strabiliante è proprio il concetto di dimensione topologica, che essa sia ponte o un universo a sé stante, insomma un "*nonspazio*"[4].

Il *Sottosopra* o la topologia di questo luogo come dis-ordine del mondo, incornicia una metafora di qualcosa che, in effetti, fantasmaticamente ci riguarda e di cui Lacan, specialmente nell'ultimo insegnamento, sottolinea nel suo campo di ricerca addirittura conferendogli il primato di ciò che si ripete al cuore della struttura, ovvero il reale.

La serie è ambientata negli anni Ottanta a Hawkins, una sonnolenta cittadina dell'Indiana, in cui, a partire proprio dalla scomparsa di un ragazzino, Will, si succede una serie di eventi tanto oscuri quanto drammatici che coinvolgono esperimenti governativi e il sopraggiungere di una bambina dai poteri soprannaturali.

Gli eventi sembrano collegati: poco prima della sparizione di Will, infatti, in un laboratorio nascosto nelle viscere della città, si assiste a un incidente in cui fuggirà Undici, una ragazzina senza nome che verrà così chiamata dal numero tatuato sul braccio. La ragazzina racconterà, in seguito, di essere riuscita a scappare dall'istituto dove era tenuta segretamente da suo "padre", una sorta di scienziato pazzo che avrebbe cresciuto lei e altri bambini dotati di poteri soprannaturali, separandoli dai loro genitori, per crescerli come cavie da laboratorio, oggetti di una serie di sperimentazioni. Proprio durante uno di questi esperimenti, Undici avrebbe aperto un

Marta Palmosi, psicoterapeuta, diplomata IF, Venezia.

[1] J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII. Il sinthomo* [1975-1976], Astrolabio, Roma 2006, p. 28.
[2] J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi* [1959-1960], Einaudi, Torino 2008, p. 64.
[3] J.-A. Miller, *I sei paradigmi del godimento* [1999], in *I paradigmi del godimento*, Astrolabio, Roma 2001, p. 16.
[4] J.-A. Miller, A. Di Ciaccia, *L'Uno-tutto-solo* [2011], Astrolabio, Roma 2018, p. 19.

varco spazio-temporale, scoprendo, tramite questa frattura, una nuova dimensione del mondo che popoliamo, il *Sottosopra*.

Questo luogo si presenta perfettamente sovrapponibile a Hawkins ma nella sua versione oscura, spaventosa e desolata. La città fa paura, è in perenne decomposizione: dal cielo cade una sorta di neve di cenere, l'atmosfera stessa brucia incessantemente mentre le sue spoglie sono divorate da strani rampicanti che la attraversano, inghiottendo tutto, soffocando ogni cosa.

La storia dei protagonisti, Will, Mike, Dustin e Lucas si intreccia con le vicende della città stessa e dei suoi abitanti mostrando a più riprese buchi tra le maglie di un simbolico fragile. Una Legge che fa cilecca di fronte a un reale che si rivela in tutta la sua mostruosità.

In effetti, ciò che ritorna spesso attraverso la narrazione soggettiva di ognuno di loro è un rapporto difficile con la funzione che mette ordine, regola e nomina in qualche modo, il godimento.

Una funzione paterna che fatica a tenere a bada il mondo così come lo si conosce, una Legge che si sforza di tenere insieme pezzi, appisolata anch'essa in un dolce dormire, accecata da un benessere *tout court* dal sapore tutto americano.

Una volta scoperto il *Sottosopra*, nessun genitore partecipa alla strenua lotta dei ragazzi per salvare il mondo e trovare finalmente Will, anzi sono ben tenuti alla larga da ciò che sta succedendo al "loro" mondo.

Il comandante Hopper e la madre di Will, Joyce, saranno gli unici adulti di riferimento con cui collaboreranno i ragazzi nell'ardua impresa. Figure di riferimento che rivelano le loro fragilità immaginarie, come per esempio la difficoltà tra i due, nel dichiarare i propri sentimenti l'un l'altro, le proprie insicurezze e paure. Malgrado tutte le vicissitudini, continuano a sostenere, a tessere una trama simbolica, mossi da un desiderio singolare, facendosi partner di questi ragazzi, lavorando al loro fianco, rilanciando e potenziando un simbolico che arriva a trovare il proprio posto presso i ragazzi.

Addirittura, Hopper deciderà di diventare genitore adottivo di Undi, la ragazza prodigio, ormai orfana e senza dimora, braccata dagli scienziati che rivogliono il loro "oggetto di studio".

C'è il continuo rinvio a una città stanca, vuota, che non mette in moto, non parla di desiderio se non timidamente: da notare come viene presentato il professore di scienze, il professor Clarke, schivo, impacciato, modesto ma vivo di curiosità e di desiderio che lo animano nel suo lavoro e nella relazione con i ragazzi, sempre disponibile a fornire loro consigli o informazioni scientifiche e senza nemmeno chiedere tante spiegazioni.

Una città dal desiderio anonimo, assopita, facile preda di un godimento che sta per divorarla totalmente: il *Sottosopra* si apre, squarcia la trama simbolica, il senso non regge più e, bucandola, si apre… nel suo rovescio!

Il *Sottosopra* è esattamente la copia di Hawkins ma in una versione che sfugge alla comprensione: è il suo posto peggiore! Brutalità che smaschera un rovesciamento dove il dentro è il fuori e viceversa, il suo sotto è anche il sopra.

Episodio dopo episodio, stagione dopo stagione, l'irruzione del reale nel modo in cui Lacan lo definisce nel *Seminario XI*, "il reale qui è ciò che ritorna sempre allo stesso posto"[5], prende la forma del *Sottosopra* come l'emergere di ciò che non si può simbolizzare, escluso dalla totalità simbolica.

È esattamente ciò che sfugge alla rappresentazione, ciò che non può essere integrato nel simbolico, ciò che non entra nella catena significante ma ritorna come perturbante (*Unheimlich*), ovvero "niente di nuovo o di estraneo, ma è invece un che di familiare alla vita psichica fin dai tempi antichissimi e ad essa estraniatosi soltanto a causa del processo di rimozione"[6], mettendo a nudo le fragilità del soggetto e del sistema stesso.

L'irruzione del reale frattura il simbolico, irrompe nella vita quotidiana stravolgendola e mostrando la sua più inquietante estraneità, che distorce e coinvolge il soggetto dal suo interno. Nella reiterazione di ciò che resiste a ogni proposta di rettifica, proprio quel resto, quello scarto, cade nella ripetizione che inevitabilmente insiste, torna e si ripete.

Miller scrive che "*il reale è senza legge*"[7] in quanto ciò che reitera non appartiene più a qualcosa da scrivere in una catena significante ma "il termine stesso 'catena significante' diviene allora inappropriato, perché non si tratta più di una successione che si conta e si addiziona, ma di una ripetizione. È questa ripetizione dell'Uno di godimento che si può chiamare pura ripetizione"[8].

Nel momento in cui la maglia simbolica si sfalda facendo posto al reale del godimento, l'irruzione del *Sottosopra* rivela l'impossibilità, a questo livello, di una risposta da parte dell'Altro, "non c'è significante del godimento"[9], il sistema mondo soggettivo collassa entrando in collisione con il proprio sottosopra e generando un *viceversa* mostruoso.

A questo punto, al soggetto non rimane altro da fare che forgiarsi uno strumento per attraversare il reale, magari inventandosi un corpo *sinthomatico*, con poteri soprannaturali, un oltre limite dell'umano, che possa arrivare fino all'Abisso e uccidere ciò che rimane del Mostro, ancora una volta.

[5] J. Lacan, *Il Seminario, Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* [1964], Einaudi, Torino 2003, p. 49.
[6] S. Freud, *Il perturbante* [1919], in *Opere*, vol. 9, Boringhieri, Torino 1979, p. 102.
[7] J.-A. Miller, A. Di. Ciaccia, *L'Uno-tutto-solo*, op. cit., p. 120.
[8] *Ivi*, p. 129.
[9] *Ivi*, p. 62.

Il lavoro in istituzione: clinica e politica

Inventare con le parole e con le immagini

Chiara Mangiarotti

Massimiliano e Mattia, due storie e due percorsi diversi che si sono incontrati attraverso i progetti della Fondazione Martin Egge Onlus: vogliamo metterne in luce alcune tappe[1].

Un buon incontro

Quando inizia la seconda elementare Massimiliano è un bambino completamente chiuso, terrorizzato dagli altri e dalle loro parole, dal linguaggio incomprensibile, stringe tra le mani una chiave che non lascia mai. Un buon incontro con l'insegnante di sostegno sarà decisivo per la sua trasformazione. La maestra, attraverso una serie di scambi della chiave con altri oggetti, riesce a coinvolgere il bambino in varie attività. L'uso di triangolazioni con le altre insegnanti e di stratagemmi per rendere l'ambiente prevedibile, oltre a una lista di regole per tutta la classe, contribuiscono a renderlo più sereno e a consentirgli di rimanere in classe.

Decisiva sarà la scoperta che a Massimiliano piace inventarsi parole e giocarci, permettendo all'insegnante di stabilire un'alleanza con lui. Da lì nascono laboratori di scrittura che coinvolgono tutta la classe. Le sue invenzioni linguistiche, da una parte, creano un legame con i compagni con cui il bambino comincia a scambiare qualche parola, dall'altra, l'insegnante ne trae spunto per introdurre contenuti più prettamente scolastici, lettura, scrittura, grammatica e via via tutte le materie. Il suo oggetto, la chiave, attraverso varie trasformazioni, riesce ad aprire una porta importante e fondamentale per il suo futuro, quella della parola e del linguaggio. L'invenzione di parole, storie e poesie, come vedremo, a tutt'oggi non ha mai cessato di accompagnarlo.

Chiara Mangiarotti, psicoanalista, membro SLP e AMP, Venezia.

[1] La Fondazione Martin Egge Onlus nasce nel 2013 con la finalità di accogliere quei soggetti per i quali la relazione con l'Altro è gravemente disturbata, con diagnosi che ricadono all'interno dello spettro dell'autismo e di alterazione globale dello sviluppo psicologico. Le nostre risposte sono adattate ad ogni caso e rispettose delle singolarità. In particolare la Fondazione realizza delle attività in Atelier artistici aperti a tutte/i, basati su criteri inclusivi attenti alle preferenze, alle scelte, alle invenzioni e alle soluzioni di ciascuna/o e miranti a facilitare i legami sociali tra le/i partecipanti.
Cfr. *www.fondazionemartineggeonlus.org*

Guida per un'inclusione ragionata dei bambini autistici in ambito scolare

Abbiamo raccontato questa storia nella *Guida per un'inclusione ragionata dei bambini autistici in ambito scolare*[2].

In Italia, come avviene d'altronde anche in altri paesi europei, i disturbi dello spettro autistico vengono trattati soprattutto nella scuola. La Linea Guida 21 (LG21) raccomanda programmi intensivi, in particolare l'analisi comportamentale applicata (*Applied Behaviour Intervention*, ABA)[3]. La scuola italiana prevede l'integrazione delle disabilità nei normali livelli scolastici, scuola dell'obbligo e scuole superiori. Quella che sulla carta è forse la legge più avanzata d'Europa, si rivela oggi il canale preferenziale per l'applicazione della Linea Guida 21 e quindi delle tecniche comportamentali. Per quanto riguarda il trattamento dei disturbi dello spettro autistico, la scuola, sempre più orientata dai metodi di valutazione, attua così un duplice passaggio: dalla cura all'educazione e dall'educazione all'addestramento mediante le tecniche ABA.

Tuttavia, la povertà dei mezzi di cui è affetta la scuola italiana, fa sì che gli insegnanti si trovino privi di strumenti per svolgere il loro lavoro e affrontare la barriera comunicativa dell'autismo. Per questo, fin dall'inizio, ci siamo posti l'obiettivo di entrare nelle scuole con delle proposte alternative. In questo senso la *Guida per un'inclusione ragionata dei bambini autistici in ambito scolare* è un tramite utile per presentarci.

Mattia ha illustrato la *Guida* all'interno di un atelier allestito appositamente. All'inizio non sapeva chi si nascondesse dietro il nome Mario. Durante l'atelier *illustrazione*, Mattia, ripensando a se stesso bambino, ha spesso trovato dei punti di contatto con Mario. Abbiamo deciso di rivelargli la sua vera identità e di fare incontrare i due ragazzi per preparare la lavorazione del cortometraggio a cui, nell'ambito delle produzioni del progetto Ireams, Massimiliano avrebbe partecipato. Dalla sua reazione, abbiamo capito che Mattia l'aveva sempre saputo! Tutto si è svolto con la più grande naturalezza: Mattia ha esposto il suo lavoro commentandolo e Massimiliano l'ha ascoltato attentamente, riconoscendosi in quei disegni. Ognuno dei due era il doppio per l'altro, un doppio trasformato creativamente dalla passione con cui l'uno inventa con le parole e l'altro con le immagini.

---

[2] La *Guida per un'inclusione ragionata dei bambini autistici in ambito scolare* è una produzione nata all'interno del progetto Ireams (*Inclusion Raisonnée des Enfants Autistes en Milieu Scolaire)*, un progetto finanziato dall'Unione Europea che ci ha visto al lavoro per tre anni insieme ai partner di varie istituzioni europee che lavorano con bambini autistici in diversi paesi: Francia, Belgio, Spagna, Bulgaria. La *Guida* è scaricabile sul sito *ireams.eu*

Il testo "La storia di Mario" è tratto da R. Marchiori, *Massimiliano*, in C. Mangiarotti (a cura di), *Il Mondo visto attraverso una fessura. A scuola con i bambini autistici*, Quodlibet, Macerata 2012.

[3] Linea Guida 21 (LG21) intitolata *Il trattamento dei disturbi dello spettro autistico nei bambini e negli* adolescenti, pubblicata l'11 ottobre 1912 dall'Istituto Superiore di Sanità.

L'atelier di disegno e pittura

Incontriamo Mattia alla mostra *Il mondo al singolare* dove espone alcune sue opere, invitato dalla preside del liceo che ci ospita, di cui è stato allievo[4]. Poco dopo inauguriamo l'atelier di disegno e pittura di cui sarà uno dei primi partecipanti. All'epoca Mattia disegna a matita o a penna, i suoi soggetti sono prevalentemente animali, soprattutto uccelli, sui quali ha una grande cultura e tra cui predilige il falco, un rapace che non è soggetto a essere predato. All'atelier si staccherà a poco a poco dalla ripetitività che fino ad allora contrassegnava i sui lavori, attraverso delle ricerche sugli oggetti da rappresentare e dedicandosi al colore. Mattia ha molta voglia di imparare e di sviluppare nuove competenze e per questo ripone una totale fiducia nell'artista e docente di materie pittoriche responsabile insieme a me dell'atelier, che elegge a suo ideale e dal quale sviluppa una certa dipendenza rispetto alle scelte da operare. Cerchiamo con vari espedienti di distribuire il soggetto supposto sapere tra i membri dell'équipe dell'atelier, frapponendoci, non capendo, facendoci spiegare; organizzando delle proiezioni in cui, ad esempio, il conduttore artistico, attraverso delle immagini, offre spiegazioni per tutti, in cui ci inseriamo creando un dialogo tra i presenti.

L'atelier illustrazione è stata una buona occasione per affrontare un tema nuovo per Mattia, la rappresentazione del corpo umano, spesso senza potersi rivolgere al suo punto di riferimento. Si trattava infatti di un atelier in regime di semi *lockdown* in cui gli operatori si alternavano con la funzione di assistenti: ci mettevamo in posa per permettergli di realizzare le varie posture, ci facevamo tramite con Cristiano telefonandogli per rispondere ai vari interrogativi di Mattia, eseguivamo, seguendo le direttive di quest'ultimo, sfondi e campi punteggiati per i "pavimenti alla veneziana". Il risultato è stata la realizzazione di trenta tavole acquarellate nel giro di circa tre mesi.

La soddisfazione per il compimento di un lavoro così importante, per il quale è stato retribuito all'interno del progetto Ireams, finalizzato alla stampa di un libro tradotto in varie lingue, è stato sicuramente un passo importante per attuare uno spostamento dall'Ideale riposto in una persona all'identificazione con l'artista che è lui stesso.

Il "massimilianese"

Dal 2017 Massimiliano è seguito con un atelier individuale che prenderà il nome di "*Spetardorio Spaventolario*". Indubbiamente, attraverso gli scambi fruttuosi con un Altro "poco muscoloso" iniziati alla scuola elementare e proseguiti al liceo classico con un'operatrice che fa riferimento a noi, Massimiliano ha potuto costituirsi

[4] *Il Mondo al Singolare. L'Arte Incontra l'Autismo*, Venezia, 1-16 aprile 2016, Liceo Artistico Statale Michelangelo Guggenheim, organizzata insieme all'associazione spagnola Teadir Aragon.

un "bordo" fatto delle sue invenzioni che suppliscono al circuito pulsionale[5]. Le sue invenzioni linguistiche però, anche se spesso geniali, senza una mediazione che le accompagni, sono difficilmente comunicabili agli altri e rischiano di isolarlo. Massimiliano infatti si rivolge a chiunque incontri dicendo che si sente "insghedepoidato" parlando dei petardi che l'hanno traumatizzato quando aveva due anni. È appunto a questo trauma che si riferisce il nome da lui inventato per l'atelier, un luogo per parlare delle sue paure, in cui, da una parte, non cessa di inventare termini, condensazioni di parole che ironicamente le esorcizzano, come il menù del giorno dei morti "ammazzancolle alla Busara" e "mortellini in brodo", dall'altra è sostenuto dall'operatore che lo affianca per tradurre il "massimilianese" in linguaggio corrente.

A casa, Massimiliano ha coniato la parola *inkanywaynini,* esseri che incarnano le sue paure, vivono sotto il suo letto e di notte escono allo scoperto e lo terrorizzano. Con l'aiuto della mamma ogni sera ne racconta la storia e trova il nome per ognuno, dando vita a più di cento personaggi. Inoltre, per neutralizzarli, crea una vera e propria installazione, "le paure in barattolo", ritagliando pezzi di sue fotografie legati a ciascun personaggio e rinchiudendoli in tanti barattoli di vetro sistemati sotto il letto. Talvolta decide di farle uscire per conoscerle e gestirle meglio. La mamma di Massimiliano ha l'idea di rivolgersi all'atelier di disegno e pittura perché gli *inkanywaynini* comincino a trovare un'immagine e una forma. Ci sembra un ottimo progetto: ci riuniamo con tutti i partecipanti e con Massimiliano che ci propone alcuni *inkanywaynini*, descrivendone le caratteristiche.

Nascono quattro grandi tele, due dedicate a "*Learn to fly*", l'unico personaggio positivo, realizzate a partire dalla sagoma del corpo dei rispettivi autori, e due a "Oggettino", di cui, con stili diversi, vengono illustrate le prerogative: come un tempo la chiave di Massimiliano, da una parte pacifica chi lo detiene, dall'altra, rinchiude in una bolla e isola il suo possessore. Dalla canzone *Superheroes* di *The Script* Massimiliano ha estrapolato due frasi: "*learn to fly*" che ha dato vita al personaggio omonimo e "*turn the pain into power*", imperativo che emerge all'atelier di teatro che Massimiliano ha iniziato a frequentare.

Turn the Pain Into Power diventerà il titolo di un nostro progetto a cui prenderanno parte i nostri atelier – Disegno e pittura, Teatro e Video-animazione – in cui i partecipanti si interrogheranno su come trasformare il dolore in potere, daranno forma alle paure e alle difficoltà che li agitano e ne ricercheranno gli antidoti attraverso la creazione artistica, filmica e teatrale e condivideranno questa ricerca con alcune classi della scuola elementare, media e di liceo artistico.

Nell'incontro dell'atelier di teatro con una classe terza elementare, Massimiliano spiega il senso della frase *turn the pain into power* legata alle sue paure e sottolinea che avere paura è normale, che l'eroismo è affrontare più che vincere,

[5] Éric Laurent propone di chiamare neo-bordo il "carapace" in cui l'autistico si rinchiude. Il termine sta a indicare che, come è successo per Massimiliano, un bordo si può spostare. Cfr. É. Laurent, *La battaglia dell'autismo*, Quodlibet, Macerata 2013, pp. 71-72.

affermando "io valgo" e riscuotendo grandissima attenzione dai bambini. Scrive una canzone, in cui dice che vale sempre e comunque, anche se sussulta e si spaventa. Ha sovrapposto le sue parole al ritmo di un "rap" che ha cantato e danzato. È molto orgoglioso di essere riuscito a partecipare a questo progetto con i "bambuoni", che in quanto tali non fanno più tanta paura. Che il nome del progetto sia stato chiamato con una sua invenzione, l'aver cantato e recitato le sue poesie, per cui non solo è stato lodato, ma le insegnanti hanno richiesto per fare uno studio sulla lingua, trasforma il dolore in potere.

Forte di queste nuove sicurezze acquisite, Massimiliano continua il suo lavoro con chi lo affianca, dal massimilianese alla sua traduzione e ritorno.

Dall'Ideale a un soggetto supposto sapere "diffuso"

La collaborazione dell'atelier di disegno e pittura con Caroline Peyron, artista francese che vive a Napoli dove da molti anni tiene un laboratorio aperto alle persone autistiche, ci ha aperto nuovi orizzonti per lavorare collettivamente. Caroline ha ideato un originale procedimento pittorico ispirato alla pratica *à plusieurs*: è come se dirigesse un'orchestra, costituita dai partecipanti intorno ad un grande foglio, ciascuno con il proprio pennello, indicando di volta in volta linee, forme e colori e dando il via ad una concatenazione significante. Gli elementi pittorici trattati come significanti sono la guida da cui Caroline si fa orientare nel divenire dell'opera mentre i tratti individuali di ogni partecipante si agganciano l'uno all'altro, in una dialettica tra improvvisazione e regole.

In una di queste sessioni pittoriche Mattia esprime la propria idea rispetto al lavoro individuale e a quello collettivo. Secondo lui, nel primo, ognuno segue la propria idea però c'è una difficoltà a realizzare quello che si ha in mente. Caroline gli risponde che è sempre così perché l'idea astratta confrontata nell'esecuzione con la materia concreta comporta sempre una delusione. Per Mattia il lavoro individuale è fonte di ansia perché è costretto a prendere delle decisioni e spesso si trova lacerato dall'incertezza. Quando invece lavora collettivamente, secondo le modalità che abbiamo descritto, crea senza un'immaginazione preventiva, si lega esclusivamente alle forme in relazione con tutti gli altri. La responsabilità del "progetto" in un certo senso è delegata all'altro che dirige, che a sua volta non ha un progetto preventivo, ma offre delle indicazioni seguendo le relazioni significanti create dai partecipanti nel divenire dell'opera.

All'atelier di disegno e pittura per diversi mesi abbiamo dipinto collettivamente facendoci ispirare dalla navigazione con il sestante, all'interno del progetto *Viaggi per terra e per mare*. Abbiamo creato una flotta di vele colorate esposte nella mostra-istallazione *Tante vele ci porteranno*[6]. Questo modo di lavorare ha apportato conquiste e benefici per ognuno dei partecipanti: innanzitutto un effetto dis-angosciante con la delega all'altro del progetto e delle scelte che esso implica; una

[6] *Tante vele ci porteranno*, Venezia, 31 maggio-30 giugno 2025, ex Chiesa di Santa Caterina.

maggior socializzazione con i compagni perché ogni ragazzo esce dall'isolamento che il lavoro individuale comporta, per relazionarsi con l'altro a partire dai suoi segni. In particolare Mattia si è liberato dalla costrizione di un Ideale dell'io da emulare. Che cosa si è sostituito a esso? Ipotizziamo un soggetto supposto sapere parcellizzato e "desiderante" scaturito dalla pratica *à plusieurs*, indirizzato a sostenere la singolarità di ognuno[7].

Il progetto prevede anche un laboratorio con una classe della scuola elementare. Offriamo a Mattia la possibilità di ricoprire il ruolo di assistente di Caroline, proposta che lui accetta con entusiasmo. Mattia riprende e sviluppa quello che lei dice, tipo "ciascuno fa a suo modo" e sottolinea con umorismo la sua posizione di direttrice d'orchestra. Suggerisce con pazienza e delicatezza, affianca un bambino in difficoltà che recepisce le sue indicazioni, trovando così il suo modo di essere "professore" al posto dell'Ideale professorale incarnato dall'altro.

[7] Cfr. A. Di Ciaccia, *Sul dire dell'operatore*, disponibile al seguente indirizzo: https://www.radiolacan.com/it/podcast/istituto-freudiano-soggetti-autistici-al-lavoro-una-mostra-darte/3.
Per l'autore la concatenazione significante attuata dalla pratica *à plusieurs* ha la funzione di istituire il soggetto supposto sapere.

Il "Treno dei desideri"
Un'esperienza socio-educativa con persone con disabilità intellettiva

Samuele Nale

Il desiderio come asse del lavoro educativo

Qualche anno fa, all'interno di una struttura socio-educativa nel Comune di Firenze, il tema del desiderio è stato assunto come filo conduttore della programmazione annuale. La struttura accoglie persone con disabilità intellettiva media e medio-grave e lavora secondo un modello di équipe cooperativa, in cui educatori, psicologi, psicoterapeuti e operatori socio-assistenziali condividono osservazioni e interventi, superando le rigide separazioni di ruolo[1].

Questa modalità è riconducibile alla logica della *pratique à plusieurs* descritta da Antonio Di Ciaccia[2], una pratica in cui più operatori, a partire da posizioni differenti, concorrono alla costruzione di un dispositivo capace di sostenere il soggetto senza ridurlo a un unico sapere dominante. In questo orizzonte il desiderio non viene normalizzato, ma accolto nella sua singolarità. Da qui nasce il progetto del "Treno dei desideri", pensato come dispositivo simbolico per favorire l'emersione del desiderio e sostenere un percorso di soggettivazione.

Il "Treno dei desideri" consisteva in un grande cartellone con una locomotiva e diversi vagoni. Ogni partecipante poteva inserire il proprio desiderio attraverso parole, immagini o disegni. Tra i desideri emersi: andare in barca, mangiare un gelato al Piazzale Michelangelo, guardare un DVD con gli amici, comprare un vestito.

Alcuni desideri furono realizzati concretamente, come l'uscita per il gelato, la visione del DVD in gruppo e l'acquisto del vestito. Altri, come l'andare in barca, non poterono essere realizzati nella realtà, ma furono comunque simbolizzati attraverso un viaggio in forma virtuale, molto ridotto rispetto al progetto iniziale, ma comunque significativo. Fin dall'inizio è emerso come in ogni esperienza di soddisfazione fosse inevitabilmente presente una quota di impossibile. Questa dimensione ha assunto un forte valore educativo: il desiderio non coincide con la sua piena realizzazione, ma si struttura proprio attorno alla mancanza, come insegna Jacques Lacan[3].

Il progetto non era finalizzato alla semplice gratificazione, ma alla possibilità per ciascun partecipante di riconoscersi come soggetto desiderante. Il

Samuele Nale, psicologo e psicoterapeuta, diplomato IF, Sesto Fiorentino (Fi).

[1] Cfr. M. Mannoni, *Il bambino ritardato e la madre*, Boringhieri, Torino 1977, p. 21.
[2] A. Di Ciaccia, *La pratique à plusieurs*, in *La Cause freudienne*, n. 61, 2005, pp. 107-118.
[3] Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* [1964], Einaudi, Torino 2003, p. 185.

desiderio, una volta nominato, diventava materia di scambio con l'Altro, mettendo in moto processi di riconoscimento, identificazione e separazione.

Anche nei desideri realizzati permaneva sempre uno scarto rispetto all'attesa, una quota di non coincidenza che manteneva aperta la dinamica del desiderio. Come sottolinea Jacques-Alain Miller, il desiderio è strutturalmente legato alla mancanza e non può mai essere interamente saturato[4]. Questo ha permesso di evitare che il dispositivo scivolasse in una logica puramente assistenziale o compensatoria, mantenendo invece una tensione simbolica utile al lavoro educativo e clinico.

Lo staff operava in una struttura non caratterizzata specificamente in senso psicoanalitico, ma composta da educatori, psicologi e psicoterapeuti con formazioni eterogenee. Proprio questa pluralità ha reso possibile un lavoro in cui le strategie si intrecciavano, ridimensionando l'effetto di un unico significante dominante e sostenendo una pratica realmente condivisa[5].

In questo senso, pur senza adottare formalmente il modello della *pratique à plusieurs*, il lavoro risultava riconducibile alla sua logica: il soggetto non veniva preso in carico da un unico referente, ma incontrava una pluralità di discorsi che favorivano movimenti di soggettivazione e riducevano il rischio di fissazioni identificatorie.

Il desiderio di "andare in barca", non potendo essere realizzato concretamente, ha rappresentato un momento cruciale anche per gli operatori. È stato infatti necessario accettare la non realizzazione del desiderio, senza sostituirlo con una compensazione immediata.

Questo passaggio ha avuto un valore formativo rilevante: confrontarsi con il limite, con l'impossibile, con ciò che non si può correggere né colmare interamente, è parte essenziale del lavoro educativo e clinico con la disabilità. Come già indicava Mannoni, il rischio è sempre quello di trasformare l'intervento in una pura risposta riparativa, che finisce per annullare il soggetto[6].

L'esperienza del "Treno dei desideri" mostra come anche la parziale realizzazione dei desideri, e persino la loro non realizzazione, possa sostenere processi di soggettivazione. Il desiderio, una volta messo in parola, non scompare di fronte al limite, ma si trasforma, si sposta, si rielabora.

In questo senso il dispositivo ha funzionato come uno spazio simbolico condiviso, dove il soggetto ha potuto sperimentare sia la possibilità della soddisfazione sia l'incontro strutturale con l'impossibile. Come nella celebre immagine evocata dalla canzone *Azzurro* di Celentano – "il treno dei desideri nei miei pensieri all'incontrario va" – il movimento del desiderio non segue una linea retta verso il compimento, ma procede per deviazioni, arresti e rilanci. Il valore clinico-

[4] Cfr. J.-A. Miller, *Sintomo e fantasma* [1983], in *Logiche della vita amorosa*, Astrolabio, Roma 1997, p. 64.
[5] Cfr. B. de Halleux (a cura di), *"Qualcosa da dire" al bambino autistico*, Borla, Roma 2011.
[6] Cfr. M. Mannoni, *Il bambino ritardato e la madre*, cit., p. 97.

educativo dell'esperienza risiede proprio in questo: non nell'esaudire ogni desiderio, ma nel sostenerne la funzione simbolica dentro una pratica condivisa.