

Saggi

GLI ULTIMI ERRORI DI LACAN: L'INESISTENZA DEL RAPPORTO SESSUALE E LA DONNA-ECCEZIONE. UNA RIFLESSIONE LOGICO-FILOSOFICA

*LACAN'S LAST MISTAKES: THE NON-EXISTENCE OF THE SEXUAL RELATION AND THE WOMAN AS EXCEPTION.
A LOGICAL AND PHILOSOPHICAL INQUIRY*

Giovanni Bottirolì

 ORCID: GB 0000-0002-5168-8007

Università degli Studi di Bergamo (02mbd5571)

ABSTRACT

Ci sono due tesi che hanno reso celebre il *Seminario XX* di Lacan: l'inesistenza/impossibilità del rapporto sessuale (*'il n'y a pas de rapport sexuel'*) e l'inesistenza di 'LA donna'. Dunque, dal punto di vista concettuale, è nella negazione che dobbiamo riconoscere il protagonista di questo *Seminario*. Tuttavia, la negazione è un *connettivo logico polisemico*, e la scolastica lacaniana lo ignora. Il 'non' del rapporto sessuale viene ormai menzionato come una verità evidente: il suo carattere paradossale è stato quasi completamente smarrito e *'il n'y a pas de rapport sexuel'* risulta molto simile a 'non esiste Babbo Natale'. Il primo responsabile di questo inevitabile degrado è però lo stesso Lacan, per due motivi: anzitutto, perché le sue argomentazioni, se esaminate con attenzione, appaiono inconsistenti, e sconfinano nel ridicolo. Ma, soprattutto, perché esse si fondano sulla fallacia per cui esisterebbe 'LA logica'. Il grande errore di Lacan consiste nell'aver creduto che la logica di Frege e di Russell fosse l'unica logica possibile: in realtà, essa corrisponde a uno stile di pensiero *separativo*, e produce distorsioni e falsità quando viene applicata alle relazioni *coniuntive* e *flessibili*, a cui non possono rinunciare gli esseri umani. Esiste un altro significato della negazione: il 'non' oltrepassante, che possiede una forza di *nientificazione* – quella che la femminilità (liberata del mantra dell'alterità) mostra nel suo potere, così affine a quello della psicoanalisi.

Parole chiave — Jacques Lacan; Seminario XX; Rapporto sessuale; Femminilità; Nientificazione.

Bottirolì, Giovanni. "Gli ultimi errori di Lacan:
l'inesistenza del rapporto sessuale e la donna-eccezione.
Una riflessione logico-filosofica".
Enthymema, No. 37, 2025, pp. 121-30



Licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International

© The Author(s)

Published online: 07/08/2025



Milano University Press

Two theses have made Lacan's *Seminar XX* famous: the non-existence/impossibility of the sexual relation ('*il n'y a pas de rapport sexuel*') and the non-existence of 'THE Woman.' Conceptually speaking, then, it is negation that must be recognized as the true protagonist of this *Seminar*. Yet negation is a *polysemic logical connective*, and Lacanian scholasticism tends to ignore this. The 'not' of the sexual relation is now cited as a self-evident truth: its paradoxical nature has been almost entirely lost, and '*il n'y a pas de rapport sexuel*' ends up sounding very much like 'Santa Claus does not exist.' The first and foremost culprit of this inevitable degradation is Lacan himself, for two reasons: first, because his arguments, if examined carefully, appear inconsistent and verge on the ridiculous; and more importantly, because they are based on the fallacy that 'THE Logic' exists. Lacan's major error was to believe that the logic of Frege and Russell was the only possible one. In reality, it corresponds to a *separative* style of thought, which produces distortions and falsehoods when applied to conjunctive and *flexible* relationships – relationships that human beings cannot renounce. There is another meaning of negation: an overcoming 'not', endowed with a force of *nihilation* – the very force that femininity (once freed from the mantra of alterity) reveals in its power, so closely akin to that of psychoanalysis.

Keywords — Jacques Lacan; Seminar XX; Sexual Relation; Femininity; Nihilation.

1. DUBBI SULLA 'SINGOLARITÀ' NEL SEMINARIO XX

Le formule della sessuazione, esposte nel *Seminario XX*, si offrono a una duplice lettura: la prima è particolarmente attenta alla scrittura logica, la seconda tende a concentrarsi sul significato concettuale. Vi sono autori che preferiscono soffermarsi sul secondo aspetto, che senza dubbio è decisivo, e senza il quale le formule rimarrebbero poco comprensibili; anzi, susciterebbero forti perplessità.

Vorrei comunque iniziare dalla scrittura logica, per mettere subito in discussione la sua presunta neutralità, e il consenso generalizzato a cui ambisce. Ho criticato e respinto questi aspetti nei miei precedenti lavori, di cui riprenderò le tesi, senza poter riesporre la prospettiva e le argomentazioni (che dunque darò per conosciute).

La logica di cui Lacan si serve nelle tavole è quella inaugurata da Frege nella seconda metà del XIX secolo, e la cui novità merita di venir valutata da due diversi punti di vista: rispetto alla tradizione logica, rimasta sostanzialmente immutata per molti secoli (come osserva Kant nella prima *Critica*), la moderna logica formale (o simbolica) presenta innovazioni straordinarie; invece, se la si considera in quanto *stile di pensiero*, la novità è quasi inesistente. La logica di Frege, di Russell, ecc., è ancora una logica della rigidità, che Hegel aveva circoscritto al campo dell'Intelletto (*Verstand*) indicando un altro spazio, quello della *Vernunft*, la ragione dialettica. Il punto fondamentale dove avviene la divaricazione è la teoria degli opposti: la logica dell'Intelletto si fonda sulle relazioni disgiuntive, quella della Ragione privilegia le relazioni congiuntive. A partire da Hegel, l'esigenza di una logica non unilaterale e non rigida verrà affermata da molti autori 'continentali': in modi diversi, certamente. Non verranno mai delineate con precisione proposte alternative. Tuttavia le virgolette che Heidegger pone intorno a 'logica' ("Che cos'è metafisica" 63) confermano la radicalità del dissenso.

Pur confrontandosi con alcuni classici della filosofia, tra cui Hegel, Lacan non ha mai mostrato interesse per tale dissenso, e ha sempre fatto riferimento alla logica rinnovata da Frege. Se ne è servito nelle tavole della sessuazione per differenziare il versante maschile da quello femminile. Parliamo di *versante* o *posizione*, il che non implica la corrispondenza immediata con gli uomini e le donne. Come sappiamo, le due formule sul versante di sinistra affermano che tutti gli uomini sono sottomessi al principio di castrazione, tranne uno. Da un lato una proprietà, un predicato (non sembra che lo si possa definire diversamente), dall'altro un'eccezione.

Già a questo punto ci si dovrebbe fermare a riflettere: che cosa significa *eccezione*? Questo termine è più polisemico di quanto si potrebbe credere a prima vista. Sono possibili eccezioni *semplici*, cioè quelle che falsificano una generalità: per esempio, il cigno nero di Popper che smentisce la validità dell'enunciato 'tutti i cigni sono bianchi'. La si può definire un'eccezione *disgiuntiva*, in quanto estranea all'insieme di cui 'dovrebbe' far parte (un cigno nero ha il collo di cigno, le zampe di cigno, è fatto come un cigno, tranne che per il colore). Questo tipo di eccezione trova uno spazio legittimo nella 'logica', e viene rappresentato tramite il quantificatore esistenziale. Ma sono possibili anche eccezioni *complesse*, in cui un elemento appartiene e nello stesso tempo non appartiene a un insieme; così accade nella tragedia greca, dove il protagonista occupa una posizione paradossale: è necessario alla *polis*, e tuttavia la *polis* lo scaccia come un nemico, come un'alterità non integrabile, talvolta addirittura sacrilega. L'esempio più celebre è Edipo, espulso come una causa di impurità, un *miasma*, una macchia che ha sconvolto la vita normale della città (nell'*Edipo re*);¹ e che tuttavia, in seguito, Tebe vorrebbe richiamare perché è stata predetta la buona sorte alla *polis* che ospiterà le sue spoglie (così nell'*Edipo a Colono*). Qui l'eccezione occupa una posizione di 'estimità'.

Tornando a Lacan, consideriamo ora l'eccezione nell'insieme maschile, cioè il padre dell'orda, nel mito freudiano di *Totem e tabù*. «Il padre dell'orda prima di essere ucciso dai suoi figli ha il potere illimitato e totalmente arbitrario di godere di tutte le donne» e dunque «è in una posizione di chiara eccezione rispetto all'insieme. È l'almeno-Uno che sfugge all'applicazione universale della Legge di castrazione ma che proprio in questo movimento di sottrazione alla Legge fonda la possibilità stessa della Legge» (Recalcati, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento, soggettivazione* 533). Evidentemente il padre dell'orda non equivale al cigno nero di Popper. Non è un'eccezione semplice, non è semplicemente un'eccezione *numerica* (un 'almeno-Uno' che nega 'tutti').

Ha il carattere del paradosso, osserva Recalcati (533). Ma è plausibile l'analogia con Dio, che «emana il comandamento ma non è sottoposto al comandamento» (533)? Qui nascono questioni teologiche: soltanto un Dio definito dalla volontà, più che dalla razionalità, sarebbe superi-

¹ A causa di Edipo, «Tebe soffre di un *loimós* che si manifesta con un isterilimento delle fonti della fecondità: la terra, gli armenti, le donne, non procreano più, mentre una pestilenza decima i viventi» (Vernant 105).

ore ai suoi comandamenti. E comunque Dio non è vulnerabile alla ribellione, come lo è il padre dell'orda. Dio è esterno e non 'estimo' rispetto all'uomo – ma su ciò alcuni mistici sarebbero in disaccordo.² Potremmo tentare un'analogia con l'eroe tragico, sacrificato dalla *polis*, ma che la *polis* deve tornare a includere: come la memoria dell'inevitabilità delle eccezioni? Occorre riflettere: l'identità dell'eroe tragico è definita dalla correlazione tra due estremi (un vertice superiore, per Edipo la sua intelligenza, grazie a cui ha salvato Tebe dalla Sfinge, e un vertice inferiore: è un parricida e un incestuoso) (cfr. Bottirolì, *La prova non-ontologica* 155-7). E il padre dell'orda? occupa il vertice superiore grazie alla sua autorità, e anche quello inferiore, per la sua libidine sfrenata. Ma l'autorità è forse paragonabile a quella *nobiltà* grazie a cui, per Aristotele, il personaggio tragico è un eroe, benché responsabile di una *amartía*?³

Non è facile giungere a una conclusione precisa. Tuttavia abbiamo ottenuto un risultato importante, evidenziando l'inadeguatezza di una logica imperniata sui quantificatori (e sulla relazione di contraddittorietà tra 'tutti' e 'non-tutti') per una definizione soddisfacente della posizione maschile. Non ci siamo accontentati del carattere *descrittivo* (e meramente numerico) offerto dalle formule sul lato sinistro.

Naturalmente i problemi si complicano quando si passa sul versante femminile. Non esiste un universale femminile, perciò ogni donna è 'una': non esiste La Donna – questo il significato da attribuire alla barra in 'S (A barrato)'. Le donne vanno prese «una per una, questo è l'essenziale», dice Lacan (*Il Seminario. Libro XX* 11). Purtroppo l'essenziale non è affatto chiaro. Rimane sconcertante che Lacan si riferisca al mito di Don Giovanni, nel passo appena citato e che sarà bene leggere per intero:

Non vedete forse che l'essenziale nel mito femminile di Don Giovanni è che egli le possiede a una a una?

Ecco cos'è l'altro sesso, il sesso maschile, per le donne. In questo l'immagine di Don Giovanni è fondamentale.

Delle donne, a partire dal momento in cui ci sono i nomi, si può fare una lista, e contarle. Se ce ne sono *mille e tre*, è appunto perché le si può prendere una per una, e questo è l'essenziale. Ed è tutt'altra cosa dall'Uno della fusione universale. (11)

² «Io so che Dio non può vivere neppure un istante senza di me: se io diventassi nulla, Dio cesserebbe con me» (Sile-sius 66-7; la traduzione è stata modificata).

³ Un primo chiarimento, sul significato di *paradosso*. Possiamo lasciare sullo sfondo l'accezione etimologica, per cui paradosso è 'ciò che va contro la *doxa*', e dunque sorprende l'intelletto comune. Nell'ambito della logica disgiuntiva, un paradosso nasce dal legame tra due opposti, tra due concetti che dovrebbero restare ben separati: così nel paradosso del Mentitore, dove vero e falso si implicano a vicenda. *Si implicano* – altra espressione equivoca, senza ulteriori precisazioni. Dovremmo dire: si implicano rigidamente, e *rigidamente* significa 'nella cornice della logica disgiuntiva', che prende in esame solo relazioni tra *contraddittori* e tra *contrari* per quanto riguarda la dimensione degli opposti. Invece una logica congiuntiva ammette anche la relazione tra *correlativi*, a cui assegna il ruolo più importante in quanto essa permette di cogliere i limiti della tradizione 'logica'. I correlativi esistono nella realtà (diversamente dai contraddittori) e non sono sintetizzabili (a differenza dei contrari). Come risulta dalla definizione di Aristotele, i correlativi sono opposti che si implicano reciprocamente, sia per l'esistenza sia per la definizione. Dunque stabiliscono una relazione paradossale, se *paradosso* vuol dire 'legame costitutivo e irriducibile tra gli opposti'. Tuttavia non sono opposti 'incatenati' e che si paralizzano a vicenda. Si tenga conto di questa duplice accezione di 'paradosso'. A scanso di equivoci: la *simultaneità* dei correlativi non viola il principio di non contraddizione, tant'è vero che i correlativi (non aporetici) esistono nella realtà effettuale.

Che cosa sta affermando Lacan? Sta esaltando la singolarità del femminile in contrapposizione all'uniformità maschile? Apparentemente sì. Ma quale sarà il destino di questa 'molteplicità di singolarità'? C'è un'obiezione formulata da Silvia Lippi che merita di essere presa sul serio, diversamente da altre critiche provenienti dal femminismo: Lacan mostrerebbe che le donne «non possono essere veramente donne se non isolandosi da ogni legame sociale: si è donna solo “una per una”, mai insieme» (Lippi 30). Lippi aggiunge: «Quindi, se la posizione d'eccezione in cui Lacan colloca il femminile è certamente eminente [...], la voce delle donne non può essere presa in considerazione: queste donne sparse, molecolari, singolari, non fanno rumore, né nella comunità analitica, né altrove – tacciono» (30).

Forse la polemica sale troppo di tono, e tuttavia appare difficile negare che il richiamo al mito di Don Giovanni, da parte di Lacan, sia decisamente poco felice. Riferendosi al catalogo delle donne, srotolato da Leporello – letteralmente, lungo la scalinata di una villa veneta, in una bellissima scena del film di Joseph Losey (1979) –, Lacan sostiene che «delle donne si può fare una lista, e contarle» (*Il seminario. Libro XX* 11). Perciò è del tutto legittima la replica di Lippi: «Ricordiamo l'imperativo della conquista di Don Giovanni: il seduttore, alias l'uomo, si interessa alla femminilità in ogni donna, ma precisamente a una femminilità senza qualità, quindi ridotta a pura quantità. Ogni altra donna è semplicemente *una in più*» (Lippi 70).

Il mito di Don Giovanni meriterebbe una riflessione assai più ampia: anzitutto, è un mito nel senso definito da Lévi-Strauss, cioè una pluralità di versioni, che non si equivalgono; il Don Giovanni di Molière, per esempio, non deve far dimenticare quello di Mozart, e il mirabile commento di Kierkegaard: soltanto nella musica il mito della seduzione trova il suo vero linguaggio (“Gli stadi erotici immediati”). Ci sarebbe dunque qualcosa di vero nell'accento di Lacan, ‘Don Giovanni è un mito femminile’, se con ciò si intende che una donna desidera la seduzione nel suo statuto ‘musicale’, ineffabile e sempre più che verbale (non le menzognere promesse di matrimonio, come accade in Molière).⁴ Purtroppo Lacan sottolinea unicamente l'aspetto contabile, e su questo Lippi ha ragione. È tutta da discutere, invece, la tesi per cui le donne ‘sparse, molecolari, singolari’, in base alle tavole della sessuazione, potrebbero trovare un legame soltanto nella *sorellanza* intesa come un sintomo collettivo. *En passant*, va rilevato che ancora una volta il femminismo si autodefinisce tramite una *forclusione* del maschile.

Facciamo il punto. Forse l'espressione ‘una per una’ è stata assunta dalle scuole lacaniane con un entusiasmo eccessivo e un po' ingenuo: è stata interpretata nella maniera più favorevole alla singolarità. Ma che cosa significa *singolarità*? Questo termine, una volta sottratto a una pigr retorica, non rivelerà una polisemia pari a quella di *eccezione*? La Donna non esiste, ovvero: *donna* significa ‘non-universale’. Quale è il significato logico di questo ‘non’?

⁴ Per questa interpretazione rinvio alla prima parte di Bottirolì, *Le incertezze del desiderio*.

Prima di affrontare questi interrogativi completiamo la presentazione delle tavole, in cui è inserita un'altra negazione, orientata in una direzione diversa. Come sappiamo, *donna* significa anche 'non-tutta fallica': *non-tutta* sottomessa alla legge del godimento fallico. I due significati sono certamente connessi, e però non sovrapponibili. In 'La Donna non esiste' il *non* nega l'universalità; in 'la donna è non-tutta' il *non* nega la completezza.

Sembra che sia la seconda negazione (il *pas-toute*) – o meglio quella che si presenta per seconda – a rendere possibile la prima (LA Donna non esiste). È quanto osserva per esempio Recalcati: «Lacan ci invita anche a porre l'esistenza singolare dell'«una per una» in rapporto all'essere «non-tutta» (*pas-toute*) della donna perché è solo nella misura in cui una donna è non-tutta che può esigere di essere una» (*Jacques Lacan. Desiderio, godimento, soggettivazione* 493). Dunque, è la parte *non-fallica*, non sottomessa al fallo, che permette alla donna di essere singolare. In effetti le donne, in quanto sottoposte anch'esse al principio di castrazione, sarebbero ancora potenzialmente riunibili nell'universale: è l'Altro godimento che le differenzia. In quanto *non-tutta*, la donna è altra. «In questo senso il femminile è il luogo dell'*heteros*» (493).

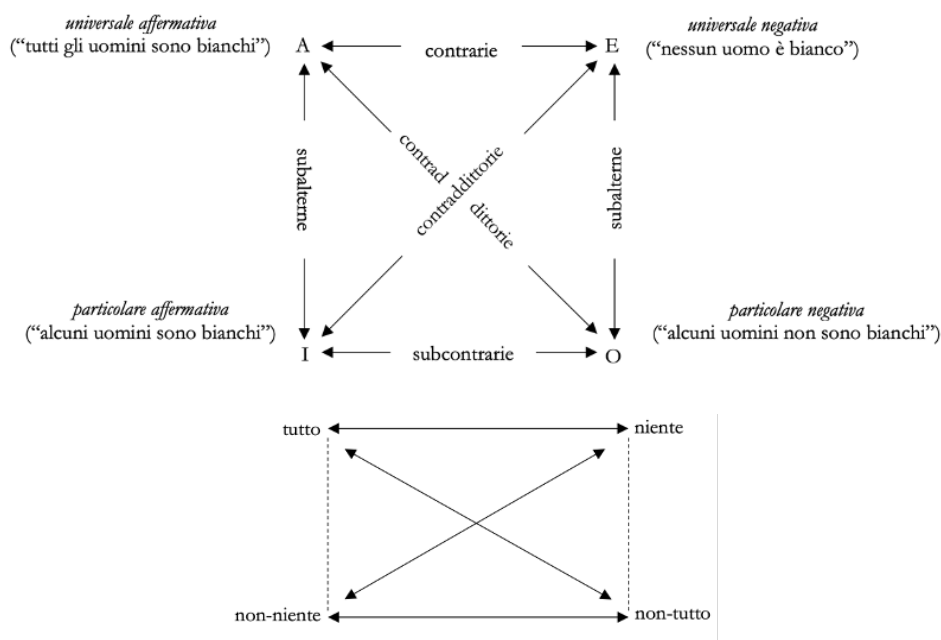
2. 'NON TUTTI' E 'NON-TUTTA' – LA FALLACIA DI SEPARATEZZA – POSSIBILITÀ 'CONGIUNTIVE' NEL QUADRATO DELLE MODALITÀ

È questo che dicono le tavole? Se lo dicono, ciò avviene in modo poco chiaro, anzi confuso. Vi è certamente una forzatura nel modo in cui Lacan scrive le formule della sessuazione sul versante femminile. Riprendiamo il commento di Jacques-Alain Miller:

Per quanto riguarda le donne, [Lacan] non ha scritto “per tutti gli x , non Φx ”, che vorrebbe dire: *ogni donna sfugge alla castrazione*. La questione è molto più sottile: egli pone la negazione sopra il quantificatore *tutto*, che vuol dire: *non-tutta* donna sfugge alla castrazione, ossia c'è qualcosa nella donna che non è compreso nella castrazione. Se scrivessimo semplicemente il contrario, saremmo in una logica puramente binaria. La donna sarebbe ancora complementare all'uomo, in quanto sarebbe la sua immagine capovolta. Qui la dissimmetrizzazione è radicale, perché la formula afferma che qualcosa nelle donne non rientra nella castrazione. E per questo che Lacan poteva dire e scrivere, non senza provocare qualche stupore, che è da questa parte che si situa il mistero del godimento femminile. Lacan si avvale dell'uso che Aristotele fa del termine $\pi\alpha\varsigma$, tradotto in francese con *tout*. Ora, il termine *tout* e la sua negazione *pas tout* non hanno la stessa valenza sui due versanti della sessuazione, come si vede nel Seminario: *Ancora* a p. 73. In italiano, come del resto in latino, il termine $\pi\alpha\varsigma$, e quindi *tout*, vale per 'ogni', e la sua negazione per 'non ogni' sul versante maschile. Invece, sul versante femminile, vale per 'tutta' e 'non tutta'. (*L'Uno-tutto-solo* 74-5)

Una volta acquisite queste spiegazioni, rimangono delle forti perplessità. Dal punto di vista della logica simbolica, negare il quantificatore universale significa affermare quello esistenziale: 'non-tutti, dunque almeno uno no'. Un diverso uso di questo simbolo richiederebbe delle giustificazioni, come quelle presentate da Miller. Non so se ci siano studiosi disposti a concedere questa forzatura; ma, anche se così fosse, le perplessità rimarrebbero. Sembra evidente che nel-

le formule della sessuazione Lacan abbia fatto ricorso a due diverse versioni del quadrato logico, quella ‘proposizionale’ e quella ‘terministica’. Le rammento, con esempi tradizionali per quanto riguarda le proposizioni:



La prima versione prevede delle proposizioni ai quattro vertici, dunque si serve dei quantificatori; invece la seconda versione – si pensi al quadrato delle modalità (necessario, impossibile, possibile, contingente) – prevede singole nozioni, e nessun quantificatore. Ne risulta almeno una differenza, a cui ‘la logica’ (disgiuntiva) non ha mai prestato attenzione, ma che è invece fondamentale per un altro stile di pensiero, a cui la psicoanalisi è legata per molti aspetti, forse i più importanti. Possiamo indicarlo in vari modi: logica congiuntiva oppure *pensiero dei legami*.

Mentre la logica disgiuntiva rifiuta la possibilità di un legame tra le proposizioni contraddittorie, e tra quelle contrarie, ed estende tale rifiuto alle nozioni nel quadrato terministico, la logica congiuntiva (in cui confluiscono prospettive molto diverse) ammette possibili legami tra i termini contrari, e anche tra i contraddittori. Com’è noto, nella prima triade della logica hegeliana l’essere e il *nulla* trovano una sintesi nel *divenire*. Il *carré sémiotique* di Greimas rende ancora più esplicita l’elasticità semantica a cui possono pervenire le relazioni tra gli opposti, se vengono ‘liberate’ dalla gabbia dei quantificatori.⁵ Indicheremo tra poco una possibilità ulteriore, non contemplata neanche in ambito semiotico, cioè il rapporto tra correlativi.

Torniamo adesso al quadrato delle modalità nel *Seminario XX*, e all’interpretazione che ne dà Lacan. Tra il *necessario* (ciò che non cessa di scriversi) e il *contingente* (ciò che cessa di non scriversi) vi è una relazione di contraddittorietà, cioè di totale incompatibilità. Egualmente con-

⁵ Esempi: data l’isotopia della sessualità, e il relativo quadrato, Greimas indica il semema ‘androgino’ come sintesi di maschile e femminile (contrari) e ‘angelo’ come sintesi tra non-maschile e non-femminile (subcontrari). Cfr. anche il quadrato della veridizione in Greimas (50).

traddittoria è la relazione tra l'*impossibile* (ciò che non cessa di non scriversi) e il possibile. Lacan non offre una definizione esplicita del possibile. Come mai? Poco importa, perché il possibile è 'ciò che potrebbe scriversi ma non si scrive'. Nella lezione del 26 giugno 1973 l'accento cade sul passaggio dalla contingenza alla necessità, esemplificato dall'amore (*Il Seminario. Libro XX* 139). Una definizione accettabile, senza dubbio, ma anche povera – e che si presta a enfattizzazioni alquanto sterili. Lacan si richiama poi rapidamente all'inesistenza del rapporto sessuale, in quanto esemplificazione dell'impossibile (139).

Non c'è dubbio che il discorso di Lacan si fondi sulla logica disgiuntiva: con quali conseguenze? Se la logica disgiuntiva è soltanto *una* logica – perché La Logica non esiste –, non sarà opportuno riflettere sui condizionamenti che questo stile di pensiero ha esercitato sul problema della sessualità? Tutte le argomentazioni di Lacan convergono nell'indicare gli ostacoli al rapporto sessuale – ma bisognerebbe precisare: al *rapporto sessuale come sintesi*. Non è la stessa cosa.

L'inesistenza (o impossibilità) del rapporto sessuale 'come sintesi' non equivale alla tesi della completa inesistenza. Il *non* di 'non esiste' ha un significato letterale e trasparente in enunciati come 'non esiste l'ippogrifo', 'non esiste Babbo Natale'. Qui non ci sono sottintesi da esplicitare. Normalmente gli adulti accettano enunciati come questi in assenza non solo di prove contrarie, ma anche di *apparenze contrarie*. Nel caso della sessualità, però, le apparenze esistono – tant'è vero che, rivolgendosi a un interlocutore ignaro della tesi di Lacan, qualunque psicoanalista si affrettarebbe ad aggiungere che con ciò non si nega che, in qualche modo, gli esseri umani 'fanno sesso'.

La tesi di Lacan vorrebbe trarre la sua plausibilità da quella che viene presentata come un'evidenza inconfutabile: «Il godere ha questa proprietà fondamentale, che insomma è il corpo dell'uno a godere di una parte del corpo dell'Altro [*Jouir a cette propriété fondamentale que c'est en somme le corps de l'un qui jouit d'une part du corps de l'Autre*]» (*Il Seminario. Libro XX* 23). Il piacere sessuale è solo un piacere d'organo. Questa argomentazione, a cui le scuole lacaniane attribuiscono una grande sottigliezza, suscita di nuovo molte perplessità. Anzi, sorge il sospetto che si tratti di un'argomentazione sofistica, che potremmo chiamare la *fallacia della sineddoche* (la figura della *pars pro toto*). Se fosse vero che nel rapporto sessuale «è il corpo dell'uno a godere di una parte del corpo dell'Altro», insomma che si gode solo di una parte (*d'une part*) del corpo dell'altro, allora si potrebbe dire che, quando mangio, è solo una parte del mio corpo (la bocca, lo stomaco) che assume il cibo, mentre io non mangio. Soltanto alcuni organi mangiano, io no. Argomentazione bizzarra, se ne converrà. Si potrebbe variarla in molti modi, ma il carattere sofistico resterebbe immutato: esso nasce dal pensare una parte come *nettamente separata* dalla totalità di cui fa parte – il che vale certamente in molti casi, ma non per quelli che stiamo considerando. Qui la fallacia riguarda il corpo dell'Altro, e non il proprio, ma concettualmente è un argomento di *separatezza rigida*: «È per questo che ci si trova costretti semplicemente a una piccola stretta, ad afferrare un avambraccio per esempio, o qualsiasi altra cosa – ahiahi!» (23).

Che la fallacia nasca dall'intento di negare a ogni costo la possibilità della sintesi, della fusione, è dimostrato dall'argomentazione che precede di poche righe il passo citato. Scrive Lacan: «Come sottolinea mirabilmente quella specie di kantiano che era Sade, si può godere soltanto di una parte del corpo dell'Altro, per il semplice motivo che non si è mai visto un corpo avvolgersi completamente, fino a includerlo e fagocitarlo, attorno al corpo dell'Altro [*s'enrouler complètement, jusqu'à l'inclure et le phagocyter, autour du corps de l'Autre*]» (23). C'è da restare stupefatti. Esiste forse un solo teorico del rapporto sessuale "come sintesi" che abbia immaginato un avvolgimento e una fagocitazione come vengono qui descritti?

Non ho ancora terminato di mostrare le debolezze dell'enunciato '*il n'y a pas de rapport sexuel*'. Vorrei comunque ribadire che esso appare fortemente suggestivo in virtù della sua incompletezza, cioè in quanto si interrompe. È un enunciato 'a metà', per così dire: un enunciato *interruptus*. Se lo si completa, aggiungendo 'in quanto sintesi', la sua portata si ridimensiona immediatamente. Ogni paradossalità scompare.

L'apparente solidità dell'argomentazione si sgretola non appena iniziamo a esaminare l'impalcatura logica. In quale accezione viene usato *impossibile* nella frase '*il rapporto sessuale è impossibile*'? Evidentemente, nell'accezione disgiuntiva o separativa, ovvero: incompatibilità radicale. Se si ammette la presenza anche soltanto di 'un po'' di impossibilità, la possibilità del rapporto sessuale verrà compromessa, smentita. *Un po', no* nel quadrato terministico, corrisponde a 'almeno Uno, no' nella versione proposizionale. Dunque Lacan ritiene che sia sufficiente dimostrare che ci sia qualche ostacolo alla completezza del rapporto per poter asserire '*il n'y a pas*'.

Ebbene, ostacoli di fatto certamente esistono; inoltre, c'è sempre differenza di intensità tra un rapporto sessuale e un altro. Non ci sono solamente le intermittenze del cuore (Proust), esistono senza dubbio le intermittenze del sesso. È per questo motivo che l'argomentazione lacaniana ha potuto essere presa sul serio, almeno tra coloro che stimano e amano il suo lavoro, nonostante l'inconsistenza concettuale. Un'osservazione: la funzione svolta dalla pornografia consiste precisamente nel mostrare che gli eventuali ostacoli sono sempre superabili, annullabili: è sufficiente la volontà del rapporto. Onticamente, non esistono.

Come ho anticipato, ci sono critiche ancora più forti che possono venire rivolte a Lacan. Il limite maggiore nelle sue argomentazioni sul rapporto sessuale, e sulla differenza tra il maschile e il femminile – perché è a questo intendo giungere – derivano dall'assunzione di uno *stile logico* che continua ad affermarsi dogmaticamente come l'unico legittimo. Bisogna invece iniziare a chiedersi se tra il necessario e il contingente, e tra l'impossibile e il possibile, l'unica relazione ammissibile sia quella di contraddittorietà.

Ogni cultura può onorare o meno i rapporti tra *termini* opposti, costruendo nozioni semanticamente miste. Abbiamo già considerato degli esempi: *androgino* è la sintesi di maschile e femminile, *angelo* è il risultato di 'né maschile, né femminile'. Per quanto riguarda le categorie filosofiche della modalità, esiste una nozione non soltanto ratificata nella lingua, ma che ha rice-

vuta molta attenzione nell'ambito del pensiero strategico (Machiavelli, Clausewitz, ecc.) e anche nella letteratura: si tratta del *kairós*, dell'occasione che non si ripresenterà. E come definire il *kairós* se non tramite il legame tra contingenza e necessità? Si tratta di opposti che si svincolano dalla contraddittorietà a cui la logica disgiuntiva vorrebbe incatenarli.

Non bisogna però pensare affrettatamente a una sintesi. È di fronte a problemi come questo che la famiglia delle logiche congiuntive è costretta a dividersi: infatti si può rimproverare alla logica disgiuntiva di avere sempre dimenticato (o quanto meno emarginato) la *relazione tra correlativi*, cioè tra gli opposti che si implicano reciprocamente, pur mantenendo l'opposizione; e in ciò non vi è nulla di sorprendente. Ma la relazione tra correlativi non è mai stata messa a fuoco, e riconosciuta nella sua autonomia, nemmeno da parte di quei pensatori 'congiuntivi' che pure se ne sono serviti con grande frequenza (per esempio Nietzsche e Heidegger). Comunque sia, questa relazione è polisemica, prevede varie possibilità: ma ad essere decisiva è la non-sintetizzabilità *nel legame*. Questa è la differenza fondamentale tra correlativi e contrari.

Grazie alla non-sintetizzabilità, possiamo pensare il legame tra correlativi non come una semplice mescolanza, che tenderebbe a una sintesi pacificata, bensì a una stimolazione reciproca. È la grande lezione di Nietzsche, quando descrive l'incontro tra apollineo e dionisiaco nella tragedia greca. Vi era senza dubbio la possibilità di un impatto reciproco ostile, e inizialmente, osserva Nietzsche, è stato così: ma poi si è compiuta una paradossale 'riconciliazione agonistica', in cui ciascuno degli opposti è stato spinto verso la sua forma superiore. Ripropongo la mia visualizzazione grafica (cfr. Bottirolì, *Jacques Lacan* 34):



Questa prospettiva appare più che mai pertinente e feconda per quanto riguarda il quadrato delle modalità: il *kairós* non va ridotto a una mescolanza tra impossibile e contingente. Talvolta, nei casi più semplici, lo si potrebbe intendere anche così. Ma, per quanto nasca dall'intuizione, da un atto mentale fulmineo, il *kairós* si apre all'analisi: in situazione complesse, il soggetto ha abbastanza tempo per meditare e per conferire una forma adeguata alla sua azione.

«Il leone salta una volta sola», scrive Freud sottolineando l'importanza dell'occasione, della parola tempestiva, durante la seduta analitica ("Analisi terminabile e interminabile" 502). Qui a venir sottolineata è la prontezza, la rapidità: tuttavia la parola dell'analista conosce un tempo di preparazione, in quanto nasce da tutta una elaborazione precedente. Inoltre non si deve enfatizzare il *kairós* fino ad escludere la possibilità di una seconda occasione. Tutto dipende dalla situazione e dal tempo disponibile per afferrare la Fortuna per i capelli, prima che si allontani definitivamente (per usare un'immagine classica).

A questo punto è facile intuire quale sarà lo sviluppo del mio discorso: *se non c'è inevitabilmente contraddittorietà tra necessità e contingenza, non ce ne sarà neanche tra il possibile e l'impossibile*. E dunque cade il presupposto logico dell'argomentazione di Lacan. Il rapporto ses-

suale rimane possibile nonostante gli ostacoli che deve affrontare, a partire dalla disarmonia tra i sessi. Non solo: ma è *tanto più possibile* in quanto si intreccia con l'impossibile.

Nella nostra cultura non emerge in primo piano un nome per indicare questo legame, come risulta invece nel caso del *kairós*: ma, per quanto privo di evidenza immediata, questo nome esiste e indica un fenomeno che Lacan ha completamente dimenticato nel *Seminario XX*: l'*erotismo*. Avendo affermato il 'non c'è', Lacan si preoccupa della possibile supplenza al rapporto, e la individua unicamente nell'amore. Ma anche l'amore lacaniano, in tutta la nobiltà della sua enunciazione, ha dei limiti: è l'amore come dono della propria mancanza, in contrapposizione alla dimensione narcisistica che questo sentimento aveva in Freud.

È forse casuale che Lacan svaluti e minimizzi l'amore-passione? Oltre a restringersi allo spazio dell'etica, questa prospettiva appare inadeguata nei confronti dell'ente che noi stessi siamo, e che non possiamo correggere: siamo *esseri di passione*, perciò ogni storia tragica degli innamorati ci tocca così profondamente – come continua a toccarci la vicenda di Edipo (è ben nota l'osservazione di Freud, che rappresenta il suo punto di partenza nella presentazione del complesso). *Passione* è senza dubbio uno dei nomi per l'erotismo. Se lo osserviamo dal punto di vista logico-modale, *l'erotismo è precisamente ciò che annoda il possibile e l'impossibile*. Dunque, è una delle più grandi smentite al dogma separativo della relazione di contraddittorietà.

«*l benché sono sempre dei perché misconosciuti [Les “quoique” sont toujours des “parce que” méconnus]*», ha scritto Proust (“All'ombra delle fanciulle in fiore” 527). Questa generalizzazione ammette forse delle eccezioni (anche dopo averne precisarne il senso); comunque, il rapporto sessuale è possibile non *benché* si fondi sulla disarmonia, ma *perché* si fonda su di essa. L'erotismo riceve dalla disarmonia, dalla distanza, l'incentivo al desiderio. Eros – figlio di Poros e di Penia – è un *metaxù* non soltanto nel senso definito dal *Simposio* di Platone, ma perché trova una via (*poros*) per introdurre il possibile nell'impossibile.⁶

3. PERCHÉ NON ESISTEREBBE IL RAPPORTO SESSUALE – L'ERRORE DELLA PULSIONE AUTISTICA – C'È DIFFERENZA TRA 'RAPPORTO' E 'RAPPORTO DI UNIFICAZIONE' – L'OBLIO DELL'EROTISMO IN LACAN

Agli occhi di chi ha compreso lo stile dogmaticamente rigido delle tavole lacaniane, e il 'pasticcio' del 'non-tutti = non-tutta', il *Seminario XX* inizia a somigliare alla Casa Usher: l'intera teorizzazione di Lacan appare attraversata da un'incrinatura che potrebbe farla crollare completamente o quasi. L'incrinatura è stata determinata dalla cieca adesione alla logica della rigidità. Tutto potrebbe cadere – ma quanto c'è di meglio nel *Seminario XX* potrebbe essere salvato, grazie alla ragione flessibile, alla logica flessibile.

⁶ Tuttavia, è possibile desiderare l'impossibile, l'impossibilità del rapporto sessuale. Cfr. Fracalanza.

Riconsideriamo ora le argomentazioni a favore di *'il n'y a pas'* per indicarne i presupposti. Le argomentazioni maggiori sembrano queste:

(a) non c'è rapporto sessuale perché *pulsione e desiderio divergono*: la pulsione mira al godimento, e gode fondamentalmente della sua stessa attività (*Seminario XI*), mentre il tratto essenziale del desiderio si manifesta nell'essere desiderato. Dunque, l'autismo della pulsione ignora l'esigenza del rapporto con l'Altro, nel desiderio.

Ho criticato questa contrapposizione in *Jacques Lacan* (cap. 3, in particolare par. 7), sottolineando come la definizione autistica della pulsione sia un regresso inaccettabile rispetto a Freud, secondo cui le pulsioni sono 'forze plastiche'. Più precisamente, la pulsione va pensata come una duplicità conflittuale: è più rigida di qualunque istinto, e tende a fissazioni mortifere, ma nello stesso tempo è più flessibile di qualunque istinto: l'apertura all'alterità dipende però dall'aggancio al Simbolico (flessibile). Alla contrapposizione erronea di pulsione e desiderio – e alla stagnazione autistica della pulsione – va obiettato indicando le possibilità di trasformazione/conversione dei *Triebe*.

Appare semplicistico asserire enfaticamente che la pulsione è senza legge: senza legge, ma *non senza conflitto* – questa è la 'legge', cioè lo statuto della pulsione. Mi limito a ricordare quello che ho chiamato 'principio di appoggio', con riferimento alla differenza in Freud tra pulsioni autoconservative, tendenzialmente più rigide, e pulsioni sessuali, più flessibili. Se la pulsione orale può basarsi sulle esigenze di autoconservazione prima di aprirsi allo spazio erotico, ciò accade in virtù dell'*Anlehnung*, dell'appoggio possibile (Bottirolì, *Jacques Lacan* 164). E non è forse grazie all'*Anlehnung* che l'erotismo può divergere dalla semplice sessualità (altrimenti equiparabile alle pulsioni autoconservative?).

Dunque, la presunta eterogeneità radicale tra pulsione e desiderio deriva dall'autismo attribuito alla pulsione: grande errore, che nasce da una concezione 'essenzialista' del *Trieb*. Per Lacan, la pulsione è autistica. Come è possibile che, auspicando un 'ritorno a Freud', Lacan sia approdato a una nozione così anti-freudiana – e non solo sbagliata? In termini un po' brutali, si potrebbe parlare di una deformazione professionale: insomma, la clinica si rivolgerebbe contro la teoria che pure ha reso possibile. Qui non si tratta di una *Weltanschauung*, ma della psicoanalisi come *teoria*. Freud ha eliminato la barriera rigida tra il normale e il patologico, e ha trattato la malattia come una possibile via d'accesso per nuove conoscenze relative alla cosiddetta 'normalità'. La malattia, per Freud e prima di lui per Nietzsche, è il cattivo estremo in grado di rivelare molte verità su quegli esseri, destinati agli estremi (non soltanto quelli cattivi), che noi stessi siamo. Nell'ambito della clinica, la pulsione manifesta una delle sue peculiarità più inquietanti, la possibilità di godere della propria stessa attività, di appagarsi mediante se stessa. Ciò risulta palese nella bulimia, dove l'attività della divorazione non sfocia nell'assimilazione del cibo, ma nella divorazione stessa, più volte annullata e ripetuta. Dovremmo assumere la bulimia come paradigma della pulsione? Sarebbe un terribile errore, perché ciò che questa patologia

nasconde è la flessibilità del *Trieb*, e il conflitto tra flessibilità e rigidità. Purtroppo, Lacan ha commesso questo errore nel *Seminario XI*, e i lacaniani lo ripropongono costantemente.

Non meno gravi sono le conseguenze che ne sono state tratte, l'enfatizzazione del Reale e l'attribuzione di uno statuto di verità al godimento (vi torneremo);

(b) non ci sarebbe rapporto sessuale a causa della *differenza tra modi di godimento*: secondo Lacan, non avremmo mai attribuito il giusto peso alla differenza tra il godimento maschile, localizzato nell'organo genitale, circoscritto, e che si esaurisce nella scarica (godimento Uno), e il godimento femminile, non vincolato a un organo, non detumescente, tendenzialmente non arginabile. In termini semplicemente descrittivi, questa divergenza è ben nota; non lo sarebbe però sul piano concettuale. Al godimento maschile, in quanto regolato dal principio di castrazione, è vietata quell'esperienza che trova il suo modello nell'estasi mistica (Altro godimento).

Non si può non ritrovare in questa argomentazione il *Leitmotiv* fondamentale del *Seminario XX*: non c'è rapporto sessuale perché non c'è possibilità di sintesi, di unificazione (e neanche di armonizzazione tra complementari). Ho già obiettato che la mancanza di sintesi non equivale alla mancanza di rapporto, a meno di non ritenere che *rapporto* significhi «una qualunque forma di unificazione»: così scrive Recalcati (*Esiste il rapporto sessuale?* 115) presentando correttamente la posizione di Lacan. Ma i rapporti si danno in modi assai diversi: come ignorarne la polisemia? E persino i 'rapporti di legame' si aprono a diverse prospettive logiche: ho ricordato prima la differenza tra la possibile sintesi dei contrari e la relazione non-sintetizzabile tra correlativi.

Il carattere sofisticato della tesi lacaniana si condensa dunque nel postulato semantico, in base a cui 'rapporto = rapporto di unificazione (di sintesi, di fusione)'. Ma allora la sua argomentazione appare come un circolo vizioso: *non c'è rapporto di unificazione tra i sessi, dunque non c'è rapporto*.

Un'astuzia retorica, e niente di più. Il successo di questo sofisma è peraltro comprensibile: anzitutto, perché l'equivalenza tra 'rapporto' e 'rapporto di unificazione' risulta ampiamente diffuso nel caso della sessualità. Insomma, Lacan non ha sparato contro un bersaglio del tutto inesistente. La durata e la popolarità del mito dell'androgino ne offrono una conferma. Inoltre, il riferimento di Freud alla teoria esposta da Aristofane nel *Simposio* ha le apparenze di un'adesione. Nel *Compendio di psicoanalisi*, tuttavia, la sua posizione presenta una differenza forse non trascurabile. Recalcati la commenta così:

Sul fatto che nel rapporto sessuale sia in gioco un'esperienza di congiunzione – un rapporto – tra i due, anche Freud non sembra avere tentennamenti. Anzi con una certa enfasi il padre della psicoanalisi afferma che l'atto sessuale realizza la più profonda tra le unificazioni. Se l'essere umano non è altro che una serie di separazioni, inizialmente dall'involucro placentale e dal corpo della madre, in seguito dai suoi oggetti pulsionali (il seno, le feci, la voce, lo sguardo), il rapporto sessuale metterebbe temporaneamente fine a questa serie di rotture realizzando l'unità tanto agognata che cancellerebbe, sebbene solo provvisoriamente, i traumi ripetuti delle separazioni. Nel rapporto sessuale il soggetto ritornerebbe nel luogo originario della sua provenienza: ricomporrebbe finalmente l'Uno dal quale deriva il Due. (*Esiste il rapporto sessuale?* 111-2)

Prima osservazione. È del tutto evidente che qui Recalcati ripropone l'equivalenza di Lacan tra 'rapporto' e 'rapporto di sintesi'. Egli scrive: «esperienza di congiunzione – un rapporto – tra i due». Ma, è inevitabile ribadirlo, *congiunzione* non è un sinonimo di 'sintesi', 'unificazione', ecc. Il legame tra i correlativi indica *un rapporto di 'non-sintesi'*, di 'non-unificazione' anche quando riguarda interdipendenze non ostili (come tra apollineo e dionisiaco).⁷

Seconda osservazione. L'espressione «la più profonda delle unificazioni» è tratta dal *Compendio di psicoanalisi* (576), e dovrebbe confermare la visione 'sintetica' della sessualità in Freud. Proviamo a leggere l'intero passo:

Se ammettiamo che la materia vivente sia venuta dopo la materia inanimata, e da essa abbia tratto origine, ecco che la pulsione di morte rientra nella formula succitata secondo cui una delle due pulsioni tende al ripristino di una situazione precedente. All'Eros (o pulsione d'amore) questa formula non può essere applicata, giacché ciò implicherebbe l'ammissione che la sostanza vivente sia stata una volta un'unità, che poi si è dilacerata e che ora tende alla riunificazione. (576)

Non sembra che possano esserci dubbi: per Freud, lo schema dell'Uno che si divide in due, suscitando la nostalgia del ritorno, riguarda Thanatos e non Eros. Non meno importanti sono le righe successive: «Nelle funzioni biologiche le due pulsioni fondamentali agiscono l'una contro l'altra, oppure si combinano insieme. Così l'atto del mangiare è una distruzione dell'oggetto con il fine ultimo di incorporarlo, e l'atto sessuale un'aggressione che si propone la più profonda delle unificazioni» (576). Qui Freud mette in risalto non la spinta alla fusione, bensì il contrasto all'interno del *metaxù* pulsionale, tant'è vero che aggiunge: «Le modificazioni nel rapporto di mescolanza tra le pulsioni hanno conseguenze assai tangibili. Un forte incremento dell'aggressività sessuale può trasformare un uomo appassionato in un delinquente sessuale, mentre una forte diminuzione del fattore aggressivo può renderlo timoroso o impotente» (576). Ammettiamo pure che il secondo e il terzo dei passi citati siano più favorevoli alla sintesi: ma possiamo trascurare il primo? Comunque, in questa pagina non affiora mai lo schema dell'Uno che diventa due. Affermando che «quando da uno risulta due, non c'è mai ritorno. Non si torna a fare di nuovo uno, nemmeno un uno nuovo. L'*Aufhebung* è uno dei sogni della filosofia» (Lacan, *Il Seminario. Libro XX* 80), Lacan formula un'obiezione che potrebbe colpire solo una vaga sintesi 'aristofanea – hegeliano (standard) – (pseudo)-freudiana';

(c) una vaga sintesi, uno stereotipo, la cui diffusione è l'unica attenuante per le tesi che Lacan, a partire da gravi errori, ha finito con il rendere caricaturali. Come si è detto, tutto nasce dal volersi servire di una logica rigida, inadatta a cogliere la complessità e la duttilità degli esseri umani: una *logica separativa*, che tratta gli organi come totalmente autonomi rispetto al corpo, che non può comprendere la flessibilità delle pulsioni, – dunque, non potrebbe mai comprendere quelle 'scissioni congiuntive' che sono i processi di identificazione (imperniati su identico e non-identico

⁷ Anche il rapporto 'amico – nemico' è una 'congiunzione': ma in questo caso prevale l'ostilità.

come correlativi) –, e che non può non sfociare nella visione di una *solitudine assoluta* degli esseri umani: nessuno può uscire da se stesso.

La concezione separativa dei corpi, e dei soggetti che vivono l'esperienza sessuale, è asserita con tale unilateralità da generare il ridicolo: per esempio, e lo abbiamo visto, quando Lacan crede di presentare un'osservazione acuta negando che un corpo si possa attorcigliare intorno a un altro (*Il Seminario. Libro XX* 23). Non meno ridicola è la conseguenza a cui egli giunge nella sua estrema coerenza, suggerendo che un rapporto sessuale è inevitabilmente una masturbazione condivisa. Le più perfide illazioni sulla vita sessuale di Lacan diventano a questo punto almeno un po' plausibili.⁸

Inoltre: la solitudine assoluta del godimento non corrisponde forse alla convinzione maggiore del perverso? La visione di Sade è fondata sul fatto essenziale della solitudine assoluta. Sade l'ha detto e ripetuto in tutte le forme: la natura ci fa nascere soli, non esistono rapporti di nessun tipo tra uomo e uomo (Blanchot 19). Rimane senza dubbio una differenza tra il perverso che si crede sovrano del proprio godimento, e il soggetto lacaniano, chiamato a riconoscere che il *manque* svuota inesorabilmente tutti i rapporti. Ma, in questa forma, la differenza sarebbe accettabile?;

(d) infine, una delle tesi più celebri: l'amore come l'*unica forma di supplenza* all'inesistenza del rapporto sessuale. Questa tesi è criticabile per due motivi: in primo luogo, ammettendo che sia necessaria una forma di supplenza, quella principale andrebbe riconosciuta nell'*erotismo*. In secondo luogo, perché l'amore-passione non è supplenza del rapporto sessuale (nella sua possibile miseria), bensì causa di intensificazione del rapporto erotico.

Ancora un'obiezione: se l'unica relazione tra gli esseri umani fosse la solitudine assoluta, se l'esistenza indubitabilmente separata dei corpi fosse un ostacolo insormontabile per i soggetti, allora neanche l'amore potrebbe scavalcarlo. Ma la verità è un'altra: né la logica né la vita degli esseri umani sono condannate al *separativo*.

4. RIEPILOGO – L'ETEROGENEITÀ COME CONDIZIONE E NON COME IMPEDIMENTO (OVVERO: PERCHÉ È ESISTITA LA TRAGEDIA GRECA)

Fermiamoci un istante: mi pare opportuno riepilogare i risultati raggiunti, e rammentare che la mia riflessione ha un carattere prevalentemente logico-filosofico. Naturalmente ho dovuto entrare nel merito delle argomentazioni di Lacan sulla sessualità, sui modi di godimento, ecc. Ma il mio intento è soprattutto quello di far rilevare come le tesi di Lacan siano lo sviluppo coerente di una *prospettiva fallace*, fondata su una logica separativa. Se si abbandona questa impostazione, tutte le argomentazioni di Lacan non possono che evaporare. Provo dunque a riassumere,

⁸ Secondo Bergson (*Il riso*), una fonte (se non la fonte) essenziale della comicità (involontaria o volontaria, poco importa) va individuata nella descrizione meccanica del vivente. In effetti, Lacan parla della sessualità assumendo una distanza 'oggettivante', 'meccanicizzante', tipica del sessuologo – e poi pretende di giudicare da psicoanalista.

aggiungendo qualche precisazione, prima di continuare l'esame del *Seminario XX* e affrontare il problema della femminilità:

(a) per la logica *rigida* di cui si serve Lacan, le relazioni tra gli opposti corrispondono soltanto a due tipi, i contraddittori e i contrari. I contraddittori sono reciprocamente incompatibili, i contrari – nella versione terministica – ammettono una sintesi: si veda il *carré sémiotique* di Greimas. Non sta in questo, però, la mia obiezione: per me la lacuna inaccettabile riguarda l'assenza dei *correlativi*, che sono opposti *non sintetizzabili* pur nella loro interdipendenza (che si apre a diversi esiti). Ritengo, per esempio, che il *kairós* non vada inteso come sintesi, bensì come una relazione nobilmente agonistica in cui la necessità e la contingenza si correggono e si migliorano a vicenda;

(b) Una considerazione analoga vale per il rapporto tra il possibile e l'impossibile: dogmaticamente, Lacan ritiene che *impossibile* equivalga a 'tutto-impossibile'. In certi casi è così, ma in altri no. Lacan avrebbe dovuto riconoscere la legittimità di applicare la nozione di 'non-tutto' anche all'impossibile – ma questo avrebbe voluto dire riconoscere il pluralismo logico. Come già rilevato, l'eroticismo dipende da molti fattori, e comunque, sul piano logico, nasce dal legame *non sintetizzante* tra il 'non-tutto-possibile' e il 'non-tutto-impossibile';

(c) Sostenere che il rapporto sessuale viene reso impossibile dall'eterogeneità tra godimento fallico e altro godimento equivale a dire, per esempio, che *la tragedia greca non è mai esistita* a causa della profonda eterogeneità tra apollineo e dionisiaco.⁹ Il parallelo tra modi di godimento e modi estetici è quasi perfetto. Come si potrebbe giustificare una simile assurdità? Solo a partire dalla convinzione secondo cui un'opera d'arte è 'unificata' oppure non lo è. Da Nietzsche abbiamo appreso, invece, che il rapporto tra gli impulsi estetici non tende alla sintesi, se non nelle opere meno riuscite, meno vive. Nella vera arte domina il conflitto, e opera la dissonanza. E non solo nell'arte: «Se potessimo immaginarci la dissonanza che si fa uomo, – e cos'è l'uomo se non questo?» (*La nascita della tragedia* 227);

(d) il carattere sofisticato della tesi lacaniana poggia su un'astuzia che forse altri hanno già smascherato. Se *rapporto* viene inteso come 'rapporto di unificazione', allora si potrà concludere 'non c'è unificazione nel rapporto sessuale, dunque non c'è rapporto'. Un ragionamento circolare. Questa omissione viene purtroppo mantenuta anche da Recalcati, che pure ha avuto il merito di richiamarsi a Heidegger nell'affermare la priorità dei rapporti rispetto a qualunque rifiuto. Dire che c'è un non-rapporto nel cuore di ogni rapporto (*Jacques Lacan. Ereditare il reale?* 146) non rimarrà un gioco di parole in hegelese a condizione di specificare il significato del 'non'. Se il

⁹ Più in generale: l'opera d'arte sarebbe impossibile a causa della eterogeneità tra la forza e la forma. Le forme potrebbero incontrare solo altre forme, e le forze altre forze. Qui è pienamente visibile una *fallacia di eterogeneità*, da considerarsi una variante della fallacia di separatezza.

non indica semplicemente una mancanza, un vuoto, una separazione che esige una supplenza, allora la distanza rispetto a Lacan è insufficiente.¹⁰

Provo a essere didascalico: perché Lacan vede soltanto la sessualità e l'amore, mentre ignora l'erotismo?¹¹ Perché descrive il rapporto tra un uomo e una donna come se accadesse tra due entità composte da scheletri, ciascuno dei quali indossa un abito. Manca la mediazione dei corpi. Lo scheletro – si pensi a entità metalliche in film come *Terminator* – rende possibile i movimenti, per quanto goffi e innaturali; l'abito rappresenta la supplenza con cui l'amore nasconde il *man-que*. Eventuali tentativi di rapporti sessuali si prestano senza dubbio a descrizioni separative.

L'errore sta nel pensare l'erotismo come un supplemento alla sessualità; al contrario, è la semplice sessualità, come la descrive Lacan, a rappresentare l'assenza di erotismo, l'impoverimento sempre possibile. L'erotismo implica la sessualità come il corpo implica lo scheletro (ma non vale l'inverso).

5. ALCUNI EQUIVOCI RELATIVAMENTE AL VERSANTE FEMMINILE – RECIPROCIÀ DELLA MANCANZA TRA I REGISTRI – LE DONNE: NEMICHE DEI SEMBIANTI?

Qual è la peculiarità del versante di destra? Iniziamo a respingere ipotesi inadeguate:

i) la posizione maschile e quella femminile corrisponderebbero a 'universale – particolare'? No, perché tale coppia rinvia palesemente ai quantificatori. Come si è appurato, il ricorso ai quantificatori è legittimo, almeno in parte – non si dimentichi la necessità di affrontare la polisemia dell'eccezione – sul versante maschile, ma non lo è su quello femminile, dove alla relazione tra 'tutti' e 'almeno uno, no' subentrano relazioni tra opposti che si sono svincolate dai quantificatori: entriamo nell'ambito di una logica elastica. Dobbiamo ritenere che il pensiero rigido del lato di sinistra debba cedere il passo alla flessibilità del lato di destra? Senza dubbio;

ii) Siamo in grado fin da adesso di esprimere insoddisfazione per la concezione lacaniana della donna come *heteros*, e per l'indeterminatezza entro cui essa si mantiene – non distaccandosi più di tanto da un'immagine tradizionale della femminilità. Appare comunque necessaria una riflessione: se l'essere 'non-tutta fallica' è il carattere di ogni donna, dunque di *tutte* le donne, dovremmo constatare il ritorno del quantificatore universale? È difficile negarlo, ma non va trascurata una differenza decisiva. Non è casuale che la logica rigida attribuisca dei predicati, cioè delle proprietà, a uno o più individui: infatti le proprietà trovano la loro migliore collocazione nella sfera del rigido. E a questa sfera apparterrà la proposizione 'tutti gli uomini sono rigidi'. Dicendo 'tutte le donne sono flessibili' si colloca invece il sesso femminile nell'ambito delle *possibilità*. Si faccia dunque attenzione: qui la differenza tra *tutti* e *tutte* non va ridotta a una semplice variazione, resa necessaria dalle regole grammaticali di concordanza.

¹⁰ Ma bisogna riconoscere a Recalcati il merito di avere ribaltato la prospettiva di Lacan.

¹¹ L'apporto di Lacan all'erotismo non va oltre la nozione di oggetto (a).

Infatti, solo in apparenza – e solo per gli enti che coincidono con se stessi – la flessibilità è una determinazione ‘proprietaria’. La flessibilità di un orario di lavoro, quella di un prestito bancario, ecc., vanno sicuramente collocate nell’ontica. E in una certa misura – sto riprendendo la concezione di Heidegger in *Essere e tempo* – anche il *Dasein* è ontico: la sua vocazione ontologica può andare perduta. Ma il suo statuto rimane ontico-ontologico: per questo ente, la possibilità sta più in alto della realtà effettuale (Heidegger, *Essere e tempo* 54), cioè la non-coincidenza è superiore alla coincidenza. Quindi, passare da ‘tutte le donne sono eccezioni’ (onticamente?) (Lacan) a ‘tutte le donne sono flessibili’ (ontologicamente) significa compiere un progresso di grande importanza.¹² Equivale a dire ‘tutte le donne sono possibilità’. Non ci fermeremo, comunque, a questa determinazione;

iii) secondo Miller, le donne sono situate dalla parte del Reale. Questa tesi viene presentata nel corso “Della natura dei sembianti”, in particolare nella lezione del 22 gennaio 1992 (lezione VIII). La posizione di Miller è ben nota, ma vale la pena di rammentarla, a partire da un’osservazione condivisibile: Lacan si è sempre servito di uno stile assertorio; e tuttavia ha cambiato posizione più volte, relativamente ai concetti fondamentali.¹³ Si pensi, per esempio, alle metamorfosi dell’oggetto (a): «Lacan ha successivamente dimostrato che quest’oggetto era immaginario, poi che era simbolico e infine che era reale» (lezione del 5 febbraio 1992; Miller, “Della natura dei sembianti. Lezione X” 164). A poco a poco, e con notevoli sforzi, abbiamo imparato a riconoscere diverse versioni di tali concetti: in ampia misura, però, l’indicazione delle differenze tende a rimanere nello stadio dell’elenco, senza che si giunga a un chiarimento adeguato. Ma il problema maggiore è questo: una volta constatata l’impossibilità di un’ortodossia lacaniana, a causa delle numerose correzioni interne (e tutte egualmente assertorie), si può accettare la tesi di una correzione che sovrasterebbe tutte le altre, vale a dire un *rovescio* di Lacan, un capovolgimento radicale? In base a questa lettura, proposta da Miller, perfino la triadicità dei registri viene messa in discussione, per non dire che viene sostanzialmente abbandonata. Con l’introduzione della nozione di *sembiante*, lo spazio dei registri diventa duale: a quella che è stata forse l’intuizione più felice di Lacan (per quanto non sviluppata, bloccata dal dogma del Simbolico indiviso) subentra l’opposizione tra il Reale e il sembiente (che riunisce il Simbolico e l’Immaginario). Ora, che nell’ultimo Lacan ci sia stata una certa svalutazione del Simbolico e un’ascesa del Reale, risulta innegabile; ma da questa tendenza si sarebbe potuto derivare un orientamento opposto, vale a dire; anziché enfatizzare il Reale, perché non *dividere il Simbolico* riconoscendo il suo pluralismo costitutivo? È questa la prospettiva su cui si basa la mia lettura di Lacan – la mia fedeltà eretica.

¹² Nella mia concezione, l’ontologia è definita anzitutto dal primato del possibile, dalla logica dei correlativi, e dal principio di non-coincidenza.

¹³ «Il pentimento non fa per lui. Egli si corregge piuttosto nella continuità della sua riflessione. Ma dal momento che il suo vocabolario cambia poco o pochissimo, che il suo tono resta sempre assertivo, si potrebbe credere che egli sviluppa il concetto, mentre a volte modifica il concetto e talvolta va addirittura a zigzag» (Miller, *Capisaldi dell’insegnamento di Lacan* 49).

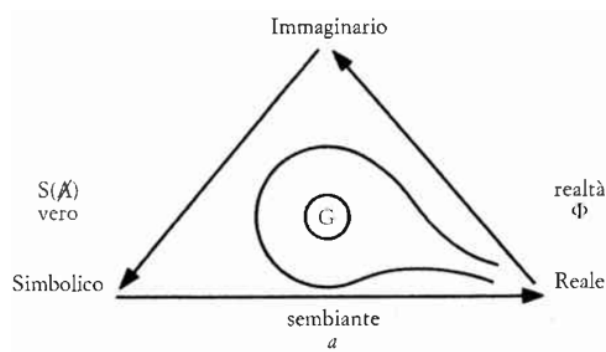
La percentuale della mia eresia, se così si può dire, sale notevolmente in relazione a tesi che considero distorte o quasi completamente sbagliate. In cosa consiste anzitutto il mio rifiuto del ritorno a Freud, e degli sviluppi possibili nella psicoanalisi, nel modo in cui Lacan li ha condotti? Potrei condensarlo nella forma di uno slogan: approvo Lacan, ma senza Roman Jakobson e senza Bertrand Russell. Più esplicitamente: senza ingabbiare la psicoanalisi nella linguistica del codice (e della coppia codice/messaggio) e nella moderna logica disgiuntiva, che rimane una logica della rigidità. Purtroppo Lacan ha creduto che la linguistica di Jakobson fosse 'la' linguistica e che la logica di Russell fosse 'la' logica: non si è reso conto che l'applicazione di questi strumenti avrebbe generato delle fallacie.

Questa miopia rimane invariata, anzi è stata ulteriormente rafforzata, nella scolastica lacaniana. Torniamo a Miller e alla nozione di *sembiante*. Estendendola a tutto ciò che non è il reale, qui inteso come il reale delle pulsioni, Miller recupera Freud come critico della civiltà. Le donne, in quanto rappresentanti della famiglia e della vita sessuale, sarebbero «in opposizione alla *Kultur* [...] Come dice Freud, le donne esercitano un'influenza che rallenta, restringe, limita la cultura» (lezione del 29 gennaio 1992; Miller, "Della natura dei sembianti. Lezione IX" 155-6). Il lavoro della cultura sarebbe dal lato maschile, «mentre le donne falliscono nella sublimazione pulsionale, nella *Triebsublimierung*. È evidentemente un'affermazione datata» (156). Ma, per quanto datata, quest'affermazione indicherebbe una direzione giusta: «Freud non esita a fare delle donne le nemiche della civiltà, cioè precisamente le nemiche dei sembianti della civiltà» (156). E ancora: per Freud, «ciò che forse conta di più è l'inimicizia tra le donne e i sembianti» (155).

Quest'ultimo equivoco richiede più tempo per essere smantellato.

6. ANCORA UN OSTACOLO: IL TRIANGOLO DEL SEMINARIO XX – LA VERITÀ COME *ALETHEIA* (HEIDEGGER) – LA VERA AFFERMAZIONE INCLUDE LA NEGAZIONE

Nel capitolo VIII, intitolato "Il sapere e la verità" (datato 20 marzo 1973), troviamo la costruzione triangolare qui riportata (*Il Seminario. Libro XX* 85):



Lacan la commenta più avanti (89-90), molto rapidamente. Con il passare degli anni, il suo stile di esposizione, rimanendo sempre assertorio, è diventato più tangenziale: è quasi

impossibile trovare definizioni soddisfacenti, cioè non allusive e non lasciate a metà, come è lecito pretendere da una vera teoria. Alla tangenzialità nelle definizioni che si riferiscono al discorso della psicoanalisi, e alla clinica, si aggiunge una deplorable disinvoltura nel rapporto con la filosofia, intesa come 'la' filosofia (senza alcuna barratura sull'articolo determinativo), e di cui si abbozzano ritratti parziali, affrettati, e di un semplicismo non accettabile. Jacques-Alain Miller si è sentito evidentemente autorizzato da Lacan a proseguire su questa via, e a far proliferare una serie di sciocchezze che sono state accolte devotamente da molti psicoanalisti privi di una decente preparazione filosofica. Ho indicato le distorsioni di Miller in un capitolo del mio saggio *Jacques Lacan. Per una scolastica lacaniana*. Per ragioni di spazio, mi limiterò a riprenderne alcuni punti. Mi soffermerò invece sul commento di Miller al triangolo.

La costruzione del capitolo VIII rappresenterebbe «un punto cardine dell'insegnamento di Lacan» (lezione del 22 gennaio 1992; Miller, "Della natura dei sembianti. Lezione VIII" 130). Collocando i tre registri ai vertici del triangolo, Lacan avrebbe inteso ammettere «un'equivalenza fra le tre *dimensioni* che portano il nome di immaginario, simbolico e reale». Tuttavia si deve aggiungere subito una correzione: soltanto «da un certo punto di vista queste tre dimensioni possono considerarsi equivalenti»: infatti

questo schema, un po' equivoco, è costruito anche per mettere in valore il fatto che il reale non si presta bene a questa equivalenza delle tre dimensioni, che il reale è di un altro ordine. Lacan lo ha sottolineato, contrassegnando il punto battezzato come reale con una specie di curiosa protuberanza, fatta per indicare una sorta di esistenza informe che appare appesa al reale e porta 'nel suo centro' – tra virgolette perché non si tratta di un cerchio – la lettera *J*. (130)

Si può essere d'accordo sulla tendenza di Lacan a considerare i tre registri come equivalenti. Il disaccordo rispetto a Lacan (e non solo a Miller) riguarda invece il dogma del Simbolico indiviso, e le sue implicazioni: in quanto indiviso, il Simbolico è destinato alla rigidità, e a svolgere un ruolo principalmente difensivo nei confronti del Reale. Ho già rifiutato queste tesi come erranee.

Il triangolo, spiega ancora Miller, ha «un senso rotatorio e contrario a quello delle lancette di un orologio» (130). Vengono poi aggiunte tre affermazioni:

(i) come indicato dalla sua posizione, l'oggetto (a) «non è dell'ordine del reale» (131);

(ii) il *vero* viene posto sul cammino dall'immaginario al simbolico: «Che il Simbolico si diriga verso il reale esclude che si diriga verso il vero – questo implica che si faccia prevalere il reale sulla verità. E implica che sia smentita quella che è stata per Lacan la porta d'entrata del suo insegnamento della psicoanalisi, che consisteva invece nel porre che il simbolico si diriga verso la verità» (131);

(iii) tra i meriti di questo schema, l'uscita da «ciò che fino a ora nella psicoanalisi si infila di filosofico, intendendo per filosofia il discorso che mette l'essere al posto del reale» (137). Per comprendere, dobbiamo tornare indietro di alcune pagine: la psicoanalisi avrebbe dato un rile-

vo eccessivo alla mancanza a essere, e la nozione di piccolo (*a*), che «si presenta come l'essere, come l'essere correlativo a questa mancanza a essere», avrebbe favorito la confusione con il reale. Miller continua così: «C'è almeno questa differenza tra l'essere e il reale, che a nessuno – nemmeno a Lacan, nemmeno prima di muovere e di modificare la definizione dell'oggetto (*a*) – viene in mente di parlare di mancanza-del-reale [...] Come se questa dimensione del reale fosse restia, ribelle alla presa della mancanza» (132).

C'è una notevole confusione in tutto questo. Cominciamo dal problema della verità: quanto alla filosofia, il movimento del Simbolico verso il vero può venir attribuito al platonismo e alla teologia cristiana; ma nella concezione dominante in Occidente la verità viene intesa come corrispondenza (*adaequatio intellectus et rei*): l'enunciato 'la neve è bianca' è vero se e soltanto se la neve è bianca. A partire da Aristotele, la verità è una proprietà degli enunciati e non dell'ente. In questa prospettiva, non ha alcun senso parlare di un movimento 'verso il vero', se non metaforicamente (e genericamente).

Nel *Seminario XX* Lacan mostra di non aver mai compreso la rivoluzione heideggeriana, cioè il passaggio dall'*adaequatio* all'*aletheia*.¹⁴ Mi limito a ricordare che, nella mia interpretazione, l'alfa privativo di *aletheia* è l'ingresso alla pluralità degli stili di pensiero, il che implica la scissione del Simbolico negli stili. E il Simbolico scisso (o diviso) non si limiterebbe a svolgere una funzione difensiva – e perciò fallimentare – nei confronti del Reale (vi torneremo).

Ma davvero Lacan, nella prima parte del suo insegnamento, riteneva che il Simbolico si dirigesse 'verso la verità'? Questa formulazione non è ingenuamente enfatica? Evidentemente la verità può venir elaborata solo all'interno del linguaggio-pensiero (cioè il Simbolico), ma non soltanto nel modo della corrispondenza, che dal punto di vista statistico è assai più frequente: esiste un altro modo della verità che è l'*interpretazione*. Gli psicoanalisti dovrebbero rileggere il par. 44 di *Essere e tempo*, e ripartire – ma i migliori tra essi lo fanno già, senza dubbio – dal soggetto *gettato* nel rapporto tra verità e non-verità.

Consideriamo infine il rapporto tra l'essere e il reale. In maniera del tutto arbitraria, il fantasioso Miller ritiene che l'intera filosofia occidentale non sia altro (potremmo dire così) che una serie di variazioni dell'argomento ontologico, cioè di quella prova a priori, formulata da S. Anselmo, in base a cui l'esistenza di Dio è derivabile dal suo concetto. L'ontologia sarebbe un discorso su enti creati dal linguaggio, dal significante, perciò si è sempre lasciata sfuggire la dimensione dell'esistenza, e dunque del Reale (lezione del 22 gennaio 1992; Miller, "Della natura dei sembianti. Lezione VIII" 135-6). Poiché in ogni delirio, come diceva Freud, rimane qualcosa della realtà, Miller non arriva al punto di negare l'estraneità di Kant alla storia della filosofia come egli ce la racconta: senza dubbio, la demolizione dell'argomento ontologico è uno dei punti in cui meglio

¹⁴ Tutto ciò che Lacan riesce a dire è: «La verità... è in origine *aletheia*, termine su cui ha molto speculato Heidegger» (*Il Seminario. Libro XX* 86).

si manifesta l'ontologia di Kant. Ma, ovviamente, si dovrebbero menzionare molti altri pensatori, da Aristotele in poi.

Si potrebbe minimizzare l'infortunio in cui è incorso Miller, e che certo non gli fa onore, per insistere su un altro punto: la vera lacuna della filosofia riguarderebbe la disattenzione permanente nei confronti del reale. Quest'accusa non appare infondata, ma va circoscritta nei giusti limiti: la metafisica, che è una determinata versione dell'ontologia, caratterizzata da un dispositivo teleologico, ha certamente asserito il primato della forma: l'informe è sempre stato considerato uno stato inferiore. Ma nella filosofia moderna avviene una svolta, sicuramente con Nietzsche, e forse prima di lui. Che cosa comprende la dimensione del Reale? Principalmente le forze, e l'informe. La nozione di *forza*, in Nietzsche, anticipa quella di *pulsione* in Freud. Il confronto tra le due nozioni meriterebbe un'ampia riflessione, ma qui possiamo accontentarci di sottolineare che in entrambe domina il conflitto: tra attivo e reattivo in Nietzsche, tra flessibile e rigido in Freud. Questi due pensatori, i più coraggiosi nella storia dell'Occidente, hanno voluto indagare la tendenza della vita a rivoltarsi contro se stessa.¹⁵ Nietzsche non è il filosofo del dionisiaco, benché abbia celebrato il dio dell'ebbrezza contro la mortificazione cristiana della vita. E non è mai stato un filosofo del Due – occorre dirlo contro ogni tentativo di parafrasi che va a sfociare nella contrapposizione schematica dell'apollineo e del dionisiaco. In Nietzsche il Due si divide in Tre. Il dionisiaco viene esaltato con accenti unilaterali quando lo si contrappone all'apollineo difensivo e alla razionalità socratica, da cui nascerà il pensiero separativo (e in particolare la logica, da Aristotele a Frege e Russell compresi). Già nella *Nascita della tragedia* (lo si è ricordato nel par. 2) vengono però distinte due versioni dell'apollineo, quella dell'antagonismo difensivo, respingente, e quella del nobile agonismo, della conciliazione non sintetica, della reciprocità in cui ciascuno degli opposti viene spinto verso le proprie possibilità più autentiche. Questa distinzione ci permette di affrontare nel giusto modo la nozione di *sembiante*. Infatti l'apollineo difensivo corrisponde a un velo gettato sull'orrendo abisso del dionisiaco – questa è la reazione iniziale del popolo che si riconosce nella sentenza di Sileno: il bene più grande per un uomo sarebbe non essere nato, non essere, non essere nulla. E immediatamente dopo, il bene più grande per lui sarebbe morire presto (Nietzsche, *La nascita della tragedia* 42). Non si tratta forse di una formulazione schopenhaueriana? Ma, in seguito, quello che era il velo di Maya viene profondamente modificato dalla volontà di forma, governata dalle forze attive. Con Nietzsche, non si tratta più di una protezione che cela l'insopportabile, bensì di una forza che si presenta come dominio nei confronti dell'informe e del caos.

Ebbene, il semblante come la congiunzione tra Immaginario e Simbolico indiviso, non è forse una riedizione del velo di Schopenhauer? Con una differenza, perché in Schopenhauer la vita è

¹⁵ La convergenza di Nietzsche con Freud viene cancellata, ovviamente, dalle letture energetiste, come quella di Deleuze.

lotta e lacerazione, mentre secondo Miller il Reale è totalmente affermativo. Perciò Miller dice: «C'è almeno questa differenza tra l'essere e il reale, che a nessuno – nemmeno a Lacan, nemmeno prima di muovere e di modificare la definizione dell'oggetto (*a*) – viene in mente di parlare di mancanza-del reale [...] Come se questa dimensione del reale fosse restia, ribelle alla presa della mancanza» (lezione del 22 gennaio 1992; Miller, “Della natura dei sembianti. Lezione VIII” 132). Il che è falso, perché neanche il reale può sottrarsi alla privazione: ogni registro è costretto a sperimentare non solo il conflitto con gli altri registri, ma anche la *reciprocità della mancanza*: l'interdipendenza implica che nessuno dei tre registri possa rivendicare la completezza, e uno statuto soltanto ‘affermativo’.

Da dove deriva l'errore di Miller? Si può rilevare nella sua accentuazione del Reale una sorta di ripresa (inconsapevole?) di quella che è la posizione di Deleuze, cioè la convinzione pseudo-nietzschiana che una filosofia affermativa debba rifiutare ogni tipo di negazione. Ogni negazione avrebbe effetti privativi, condurrebbe sulla via dell'impotenza. Tale pregiudizio resta insormontabile in una filosofia della pienezza. Hegel, Nietzsche, Heidegger hanno mostrato invece la possibilità e la fecondità di una negazione che scinde, e che permette così alla vita, per riprendere un celebre passo di Nietzsche, di oltrepassare se stessa.¹⁶

«La vita è terribilmente difettosa nella forma [*Life is terribly deficient in form*]», ha scritto Oscar Wilde (222). La vita, cioè le forze e le pulsioni, nella consapevolezza che esistono forze reattive e la pulsione di morte. La flessibilità, caratteristica eminente delle pulsioni, è destinata alla sconfitta se non si allea con il Simbolico scisso negli stili. Quanto al Reale, in assenza di un rapporto con un Simbolico in grado di articolarlo, e trasformarlo, non rimane che la stagnazione nella privazione di forma. Torniamo ancora al triangolo del *Seminario XX*. ‘La curiosa protuberanza, fatta per indicare una sorta di esistenza informe che appare appesa al reale’, come la descrive Miller, va considerata una confessione involontaria dei limiti da cui non è mai riuscita svincolarsi la teoria lacaniana dei registri. In ogni caso, la vera impotenza è l'affermazione che non sa affrontare e includere la negazione.

7. OGNI REGISTRO PUÒ OCCUPARE LA POSIZIONE DEL SEMBIANTE – UN EPISODIO TERAPEUTICO NELLA *RECHERCHE*

Il discorso di Miller colloca le donne, nemiche del Sembiante, nella vicinanza del Reale e della *jouissance* (l'altro Godimento). Per discutere questa concezione bisogna recuperare la fecondità delle valenze che appartengono alla triadicità dei registri, rifiutando il regresso al dualismo ‘sembiante – reale’; e tanto più se si oltrepassa il Simbolico indiviso verso le sue scissioni: il *sepa-*

¹⁶ «E la vita stessa mi ha confidato questo segreto. “Vedi, disse, io sono il continuo, necessario superamento di me stessa [*ich bin das, was sich immer selber überwinden muss*]”» (Nietzsche, *Così parlò Zarathustra* 131). Ma il superamento non accade nel debordamento dell'energia, bensì nella lotta: «Abbiamo visto due ‘volontà di potenza’ in lotta [*Wir haben zwei ‘Willen zur Macht’ im Kampfe gesehen*]» (Nietzsche, “Frammenti postumi 1888-1889” 111).

rativo, il *confusivo*, il *flessibile*. La riduzione dualista è un ostacolo epistemologico che impedisce i progressi della teoria. Dobbiamo però comprendere meglio i poteri che vanno attribuiti al terzo stile, come luogo in cui viene elaborata la verità.

Non soltanto la verità come *adaequatio* o corrispondenza. Di nuovo, questa concezione è senza dubbio legittima – non avrebbe ricevuto consensi per tanti secoli, aveva osservato Heidegger, se non contenesse qualcosa di valido (*Essere e tempo* 261) –, e tuttavia rimane parziale. Ciò che occulta la parzialità è la predominanza dal punto di vista statistico: senza dubbio gli enunciati che ambiscono alla corrispondenza (vera o falsa che sia) sono molto più numerosi di quelli che propongono un’interpretazione. Anche l’*aletheia* va interpretata, come si è già detto: nella fase postmoderna, gli heideggeriani mediocri si limitavano a ripetere che la verità va intesa come apertura (*Erschlossenheit*), e che tale concezione è più originaria rispetto all’*adaequatio*. Ma non sapevano andare oltre questa litania, fumosa ed equivoca, che suggeriva una pervasività dell’interpretazione. Questa versione mummificata del pensiero di Heidegger era facilmente contrastabile anche dalla versione più povera del realismo: i fatti esistono, si poteva dire polemizzando contro la celebre tesi di Nietzsche, ‘non ci sono fatti ma solo interpretazioni’, in un’accezione letterale e dunque banalizzata. Ma i fatti non sono semplicemente gli oggetti: un carro armato russo è un oggetto, mentre un carro armato russo che varca le frontiere dell’Ucraina è un fatto, suscettibile di interpretazioni politiche diverse. Si potrà dire che fa parte di un’azione militare aggressiva e contraria al diritto internazionale oppure che è stata causata da un’eccessiva espansione della Nato a oriente. Saranno altri fatti a dare legittimità all’una o all’altra interpretazione. Si potrebbe obiettare che la differenza tra oggetti e fatti non è sempre chiara: ma una buona distinzione non viene annullata dai casi misti; piuttosto, i casi misti ne confermano l’utilità. Inoltre, distinzioni di questo tipo invitano ad assumere un punto di vista pragmatico, ovvero: non esistono oggetti ‘in sé’, tali da escludere una possibilità di interpretazione. Per esempio una calza, una scarpa, possono venire caricati di una significazione feticistica.

Il triangolo del *Seminario XX* risulta quindi criticabile per più motivi: (a) per la concezione della verità; (b) perché mantiene il Simbolico indiviso; (c) perché attribuisce *soltanto* al Reale una funzione demistificatrice nei confronti del sembiante.

Per quanto riguarda l’ultima tesi, sono necessari due chiarimenti. Anzitutto, è sbagliato credere che la posizione del sembiante possa venir occupata unicamente dall’Immaginario e dal Simbolico (o dal loro saldo accoppiamento). Anche il Reale può trovarsi in questa posizione, come vedremo tra un attimo, dopo aver precisato la nozione di sembiante, rispetto alla quale bisogna distinguere un duplice significato: (i) il sembiante è ciò dietro a cui non vi è niente: «esso consiste nel far credere che ci sia qualcosa là dove non c’è» (lezione del 20 novembre 1991; Miller, “Della natura dei sembianti. Lezione I” 128); (ii) il sembiante è ciò che protegge dal reale: «vale a dire ciò che proviene dal simbolico, ma precisamente non ce la fa ad abbracciare il reale» (lezione del 22 gennaio 1992; Miller, “Della natura dei sembianti. Lezione VIII” 136). Nel sembiante si congiungono quindi due funzioni del velo: (i) la velatura del niente e (ii) la velatura del reale.

Va sottolineata in particolare la seconda definizione: in quanto semblante, il Simbolico ‘non ce la fa’. È impotente, è una falsa potenza. Secondo Miller, Lacan ha avuto il torto di credere inizialmente alla potenza del Simbolico – si ricordi la tesi per cui ‘la Parola uccide la cosa’ –, e in seguito ha dovuto fare autocritica, per «aver ridotto il reale al semblante» (lezione del 5 febbraio 1992; Miller, “Della natura dei semblanti. Lezione X” 161-2). Miller si riferisce alla cosiddetta ‘seconda fase di Lacan’, in cui era dominante l’illusione strutturalista del linguaggio *intransitivo*: vale a dire il significante pienamente autonomo nei riguardi del referente. Il semblante è «un significante che sembra significare se stesso, così che può sembrare che non ci sia niente al di là e niente al di qua» (lezione del 26 febbraio 1992; Miller, “La natura dei semblanti. Lezione XIII” 159-60).

Emerge qui con particolare evidenza la cecità della scolastica lacaniana: lasciar cadere, come è opportuno, la tesi di intransitività non dovrebbe far disconoscere la conquista irreversibile dello strutturalismo, cioè l’autonomia del linguaggio rispetto alla realtà e al reale (in senso lacaniano). Non si tratta di un’autonomia assoluta – e d’altronde l’invito di Saussure a studiare il linguaggio *iuxta sua principia* non implicava affatto l’abolizione del referente, bensì il rifiuto della concezione ‘sostitutiva’ inaugurata da Aristotele. In contrasto con la scolastica, ho proposto di approfondire la lezione dello strutturalismo in direzione degli stili: uno di essi, il *separativo*, è lo stile che conserva quanto di valido vi era nella vecchia concezione referenziale, e ospita tutti le asserzioni del tipo ‘la neve è bianca’. Nell’adozione stessa di questo termine si indica la legittimità *parziale* della prospettiva referenzialista.

L’illusione di Lacan ripeteva quella di Freud, nel periodo che si conclude con *Al di là del principio di piacere*. Vi era stato molto ottimismo sulle possibilità di guarigione – e d’altronde i primi anni della psicoanalisi lo avevano giustificato. Poi succede che alcuni malati apparentemente guariti tornano ad ammalarsi: Freud deve constatare una resistenza almeno in parte non superabile. Ma guarigioni vi sono state e vi sono, con diversa ampiezza. Che cos’è un effetto terapeutico benefico, se non la dimostrazione che anche il Reale può trovarsi nella posizione del semblante? Ma si può guarire anche senza la psicoanalisi, per esempio in tanti casi di melanconia. Dopo aver sofferto pene che sembravano interminabili, un individuo le vede dissolversi quasi di colpo. Vorrei rammentare un episodio della *Recherche*, che riguarda la fine dell’amore di Marcel per la duchessa di Guermantes: c’è un momento in cui egli la rivede, ma senza provare più alcun turbamento. Segue una spiegazione:

Un certo giorno, imponendomi le mani sulla fronte (com’era solita fare quando temeva di rattristarmi) e dicendomi: “Non devi insistere con quelle tue uscite per incontrare Madame de Guermantes, sei la favola della casa. E poi, vedi, la nonna sta così male, hai davvero cose più serie da fare che appostarti sulla strada d’una donna che ti prende in giro”, di colpo, come un ipnotizzatore che vi fa tornare dal paese lontano dove immaginavate di trovarvi, e vi riapre gli occhi, o come il medico che, richiamandovi al sentimento del dovere e della realtà, vi guarisce da un male immaginario nel quale vi stavate crogiolando, mia madre m’aveva risvegliato da un sogno troppo lungo. Il giorno seguente era stato consacrato allo sforzo di congedarmi definitivamente dal male cui abdicavo. (Proust, “La parte di Guermantes” 448).

Quest'episodio potrebbe venir considerato un'allegoria della psicoanalisi se non differisse per aspetti fondamentali: l'azione terapeutica compiuta dalla madre di Marcel non consiste in un lungo lavoro, e non si basa sull'interpretazione, bensì su argomentazioni strettamente razionali. Ma il suo effetto è identico: qualcosa che sembrava insuperabile si dissolve. D'ora in avanti indicherò questo effetto come una *nientificazione*.¹⁷ E la nientificazione non è forse la distruzione di un semblante? Che cos'è allora un semblante se non, potremmo dire, una tigre di carta?

8. LE POSSIBILITÀ DELLA NIENTIFICAZIONE

Anche il Reale è popolato da tigri di carta. Fortunatamente è così: in molti casi, il dolore di una perdita smette di tormentare e di avvilitare colui che l'ha subita; e, quando il dolore svanisce, si resta quasi increduli. A distanza di tempo, anche sofferenze prolungate appaiono incomprensibili: evidentemente la loro motivazione non risiedeva nelle qualità dell'oggetto perduto; la vera causa era altrove. Una certa persona, che aveva un così grande potere su di noi, di colpo non conta più nulla. L'intervento quasi miracoloso della madre, nell'episodio menzionato, fornisce un'indicazione sulla vera fonte di una dipendenza: le mani che si posano sulla fronte del Narratore appartengono alla causa suprema, alla 'x' che circola nella serie degli amori, e di cui la madre è la prima 'interpretazione'. Non la più autorevole, non la più potente, come mostra la *Recherche*, ma il nucleo incancellabile.

Abbiamo conseguito un risultato importante in relazione alla teoria dei registri, sia nella versione 'paritaria', sia in quella che privilegia il Reale, considerandolo come il perno intorno a cui ruoterebbero l'Immaginario e il Simbolico. È davvero questa l'immagine che Lacan ci consegna, nella svolta del *Seminario VII*? Il reale come la Cosa intorno a cui le rappresentazioni si muovono circolarmente, in perpetua attrazione e dipendenza. Senza dubbio, ma questa non è la sola prospettiva possibile: è la prospettiva che ci permette di osservare i trionfi del *Todestrieb*, da quelli più innocui (la collezione delle scatole di fiammiferi, nella casa di Prévert) a quelli che implicano la soggezione incondizionata (la Dama nell'amor cortese), fino alla spinta di Antigone verso la meta materna (ma quest'ultimo caso è molto più complesso: non c'è mai unicamente la pulsione di morte nell'eroe tragico).

Affermare che una figura del Reale può dissolversi, che può venire nientificata, non esprime un atteggiamento di tracotanza. Spero di non venir frainteso: non intendo affatto sminuire le difficoltà che gli psicoanalisti incontrano costantemente nella terapia. Ma non è soltanto l'esperienza clinica a incontrare un'autodistruttiva coazione a ripetere negli esseri umani; bisogna chiedersi, più in generale: come è possibile che le forze reattive, più deboli, arrivino a dominare

¹⁷ In estrema sintesi, *nientificare* significa rifiutare e superare: (a) il primato della realtà effettuale; (b) la parzialità della logica rigida e lo zerostilismo; (c) l'identità nel modo della coincidenza; (d) la verità come *adaequatio*. Cfr. Bottirolì, *La prova non-ontologica*.

quelle attive, più forti e creative? È stato il grande problema di Nietzsche, nella *Genealogia della morale* e in tutta la riflessione sulla volontà di potenza. Ed è stato anche il problema della *bêtise* nella letteratura moderna a partire da Flaubert: il Reale non viene più esemplificato dal *minus habens*, ma da un individuo che ha acquisito competenze professionali, e però risulta privo di intelligenza in tutto ciò che va al di là della sua professione, della sua competenza tecnica. Con l'espressione *intelligente Dummheit* (stupidità intelligente) Musil ha indicato il fenomeno di una penetrazione devastante dell'ottusità, alimentata senza dubbio dalla rigidità delle pulsioni.

Ricominciamo da qui: le donne, nemiche dei sembianti, sarebbero dalla parte del Reale, inteso anzitutto come il reale delle pulsioni. In questo vi è qualcosa di vero – ma in una prospettiva assai diversa. Che cos'è una pulsione? Per il Seminario XI è una forza che gode di se stessa, dunque essenzialmente 'autistica'. Con Lacan, la pulsione si riduce fondamentalmente alla *jouissance*. Ma così viene cancellata la tesi principale di Freud, cioè il conflitto tra il rigido e il flessibile: un regresso imperdonabile. Dunque, le donne dalla parte delle pulsioni? Sì, ma in quanto mostrano una vocazione per la flessibilità più spiccata rispetto agli uomini. E questo riguarda anche il rapporto con il Simbolico, il modo di abitare questo registro. Riprendendo il triangolo del *Seminario XX*, le donne andrebbero a occupare uno spazio *anche nel Simbolico diviso*, là dove emerge il pensiero flessibile.

A questo punto, non dovremmo provare insoddisfazione per la definizione della donna come *heteros*? «Non un altro sesso, ma un Altro assoluto», ha scritto Colette Soler (28). La concezione lacaniana presenta novità sicuramente non trascurabili, ma corrisponde pur sempre a una versione della donna come irriducibile alterità (o eccezione); tale versione appare troppo limitata e deludente, soprattutto dal punto di vista logico-filosofico che ispira la mia riflessione. Va osservato che 'Uno' e 'Altro' non sono concetti rilevanti per la logica. Enfatizzare l'alterità non basta.

Ma non sono state già introdotte novità che attendono solo di venire esplicitate? È stata chiarita ed eliminata la sterile bizzarria del quantificatore universale con la barra della negazione che vorrebbe significare 'non-tutto/a'. In riferimento alla versione terministica del quadrato, più elastica, è stato possibile introdurre la relazione tra correlativi, e dissolvere il dogmatismo delle relazioni disgiuntive. È stata così nientificata la fallacia del rapporto sessuale come inesistente – il sembiante di un'assenza, generato dalla sudditanza di Lacan alla rigidità logica.

Non resta che compiere un passo ulteriore. Consideriamo il verbo *absolvere*, da cui deriva l'aggettivo *assoluto* nell'espressione 'la donna, l'Altro assoluto'. *Absolutus* significa 'sciolto (da)'. Propongo di rivolgere l'attenzione non al participio passato, bensì al participio presente: *absolvens*, ciò che scioglie. Mi sto richiamando a una delle forme verbali preferite da Heidegger.

Colui che scioglie (*Lysios* o *Lieo*) è anche uno degli epiteti di Dioniso, il liberatore. Riassumo la vicenda narrata nelle *Baccanti*. Il dio che giunge dall'Oriente, con un corteo femminile di seguaci, si presenta a Tebe con le sembianze di uno straniero dall'aspetto effeminato. Le donne

di Tebe reagiscono al suo arrivo abbandonando la città, gli spazi domestici in cui normalmente sono rinchiusi, e si rifugiano sulle montagne per celebrare i nuovi riti. Spinto da una curiosità morbosa, Penteo, il re di Tebe, si lascia convincere dallo straniero a recarsi là dove potrà spiare le presumibili orge. Verrà scoperto, fatto a pezzi dall'orda femminile guidata dalla madre e dalle zie. La sua testa, conficcata su un tirso, verrà portata verso la città, e solo allora la madre prenderà coscienza di quanto è accaduto. L'ultima opera di Euripide mostra i due volti del dionisiaco: dapprima vediamo il dio fare irruzione in un modo di vita generato dal Simbolico istituzionale, a dominanza maschile: travolto da un'energia incontenibile, quel modo di vita si rivela nella sua povertà, nella triste ripartizione dei ruoli sociali e nei confini rigidi che delimitano l'identità di ciascuno. Ma non tutti cedono al dio: soltanto le donne appaiono disposte a scoprire la vita vera, inesauribilmente gioiosa, potente, indivisa. E tuttavia, lo svolgimento e la conclusione della vicenda mostrano di quale crudeltà Dioniso sia capace. Una divinità aporetica, in assenza dell'apollineo – e dunque del Simbolico flessibile.¹⁸

La donna come *heteros*, come un Altro assoluto, potrebbe sfuggire all'aporia? Non è forse necessario riconoscere alla femminilità un altro potere, che si incontra nella psicoanalisi, e in base a cui essa è una pratica, un linguaggio, *nientificante*? L'affinità tra la donna e la psicoanalisi è già stata più volte additata. Coerentemente si affaccia un'ipotesi: e se la femminilità fosse una forma della nientificazione?¹⁹

BIBLIOGRAFIA

Bergson, Henri. *Il riso. Saggio sul significato del comico*. 1900. Trad. di Federica Sossi, Feltrinelli, 2011.

Blanchot, Maurice. *Lautréamont et Sade*. Éditions de Minuit, 1949.

Bottirolì, Giovanni. *Le incertezze del desiderio. Saggi brevi su strategia e seduzione*. ECIG, 2005.

—. “Liberatore e incatenato: le aporie di Dioniso (e del dionisiaco) da Euripide a Nietzsche.” *Enthymema*, n. XIV, 2016, pp. 51-81.

—. *La prova non-ontologica. Per una teoria del nulla e del “non”*. Mimesis, 2020.

—. *Jacques Lacan. Oltre la scolastica lacaniana*. Ombre corte, 2023.

Fracalanza, Eleonora. *L'incontro e i suoi destini. Marguerite Duras con Jacques Lacan*. Mimesis, 2021.

¹⁸ Per un approfondimento, rinvio a Bottirolì, *Liberatore e incatenato*.

¹⁹ Forme della nientificazione: la donna – la psicoanalisi, l'arte, la mistica, e altro ancora.

- Freud, Sigmund. “Analisi terminabile e interminabile.” 1937. *Opere*. Vol. 11. 1930-38. Trad. di Renata Colorni, Bollati Boringhieri, 1979, pp. 499-535.
- . “Compendio di psicoanalisi.” 1938. *Opere*. Vol. 11. 1930-38. Trad. di Renata Colorni, Bollati Boringhieri, 1979, pp. 571-634.
- Greimas, Algirdas Julien. *Del senso 2. Narrativa Modalità Passioni*. 1983. Trad. di Patrizia Magli e Maria Pia Pozzato, Bompiani 1984.
- Heidegger, Martin. *Essere e tempo*. 1927. Trad. di Pietro Chiodi rivista da Franco Volpi, Longanesi, 2011.
- . “Che cos’è metafisica?” 1929. *Segnavia*. Trad. di Franco Volpi, Adelphi, 1987, pp. 59-77.
- Kierkegaard, Søren. “Gli stadi erotici immediati, ovvero il musicale-erotico.” 1843. *Enten – Eller*, t. I. A cura di Alessandro Cortese. Adelphi, 1978.
- Lacan, Jacques. *Il Seminario. Libro XX. Ancora*. 1972-1973. Edizione italiana a cura di Antonio Di Ciaccia. Einaudi, 2011.
- Lippi, Silvia e Patrice Maniglier. *Sorellanze. Per una psicoanalisi femminista*. 2023. DeriveApprodi, 2024.
- Miller, Jacques-Alain. *Capisaldi dell’insegnamento di Lacan. L’orientamento lacaniano*. 1981-1982. Trad. di Antonio Di Ciaccia, Casa Editrice Astrolabio-Ubaldini Editore, 2021.
- . “Della natura dei sembianti. Lezione I.” 1991-1992. *La psicoanalisi. Studi internazionali del Campo freudiano. Rivista Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi*, n. 11, 1992, pp. 116-133.
- . “Della natura dei sembianti. Lezione VIII.” 1991-1992. *La psicoanalisi. Studi internazionali del Campo freudiano. Rivista Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi*, n. 14, 1993, pp. 129-141.
- . “Della natura dei sembianti. Lezione IX.” 1991-1992. *La psicoanalisi. Studi internazionali del Campo freudiano. Rivista Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi*, n. 15, 1994, pp. 147-161.
- . “Della natura dei sembianti. Lezione X.” 1991-1992. *La psicoanalisi. Studi internazionali del Campo freudiano. Rivista Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi*, n. 15, 1994, pp. 161-173.
- . “La natura dei sembianti. Lezione XIII.” 1991-1992. *La psicoanalisi. Studi internazionali del Campo freudiano. Rivista Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi*, n. 16, 1994, pp. 158-172.
- . *L’Uno-tutto-solo. L’orientamento lacaniano*. 2010-2011. Trad. di Antonio di Ciaccia, Casa Editrice Astrolabio-Ubaldini Editore, 2018.
- Nietzsche, Friedrich. *La nascita della tragedia*. 1872. A cura di Vivetta Vivarelli, Einaudi, 2009.

- . *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*. Trad. di Mazzino Montinari, Adelphi, 1976.
- . “Frammenti postumi 1888-1889.” *Opere*. Vol. VIII, t. 3. Trad. di Sossio Giametta, Adelphi, 1974.
- Proust, Marcel. “All’ombra Delle Fanciulle in Fiore.” *Alla Ricerca Del Tempo Perduto*. Volume primo. Trad. di Giovanni Raboni, Mondadori, 1983, pp. 517–1152.
- . “La parte di Guermantes.” *Alla ricerca del tempo perduto*. Volume secondo. Trad. di Giovanni Raboni, Mondadori, 1986, pp. 3-717.
- Recalcati, Massimo. *Jacques Lacan. Desiderio, godimento, soggettivazione*. Raffaello Cortina Editore, 2012.
- . *Esiste il rapporto sessuale?*. Raffaello Cortina Editore, 2021.
- . *Jacques Lacan. Ereditare il reale?*. Feltrinelli, 2023.
- Silesius, Angelus. *L’altro io di Dio. 414 epigrammi dal Viatore cherubico*. Trad. di Luciano Parinetto, Mimesis, 1993.
- Soler, Colette. *Quel che Lacan diceva delle donne. Studio di psicoanalisi*. 2003. Trad. di Graziano Senzolo, FrancoAngeli, 2005.
- Vernant, Jean-Pierre. “Ambiguità e rovesciamento. Sulla struttura enigmatica dell’Edipo re.” 1970. Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell’antica Grecia*. Trad. di Mario Rettori, Einaudi 1976, pp. 88-120.
- Wilde, Oscar. “Il critico come artista.” 1891. *Saggi*. A cura di Masolino d’Amico, Mondadori, 1981, pp. 187-255.