



L'inconscio

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

inconscio e mistica

ISSN 2499-8729

Chiara Agaghi
Michel Bousseyroux
Nicole Bousseyroux
Donata Bulotta
Alessandra Campo
Felice Cimatti
Fabiola Cosenza
Raffaele De Luca Picione
Silvano Facioni
Maria Serena Felici
Stefano Oliva
Rocco Ronchi
Arianna Salatino
Pierangelo Sequeri
Francesco Saverio Trincia
Roberto Zapperi



UNIVERSITÀ
DELLA CALABRIA

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 7 - Inconscio e mistica
Giugno 2019

Rivista pubblicata dal
"Centro di Ricerca Filosofia e Psicoanalisi"
dell'Università della Calabria
Ponte Pietro Bucci, cubo 28B, II piano -
87036 Arcavacata di Rende (Cosenza)

ISSN 2499-8729

L'inconscio.

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

N. 7 - Inconscio e mistica
Giugno 2019

Direttore

Fabrizio Palombi

Comitato Scientifico

Felice Cimatti (Presidente)

Charles Alunni, Sidi Askofaré, Pietro Bria, Antonio Di Ciaccia, Alessandra Ginzburg, Burt Hopkins, Alberto Luchetti, Rosa Maria Salvatore, Maria Teresa Maiocchi, Bruno Moroncini, Francesco Napolitano, Mimmo Pesare, Rocco Ronchi, Francesco Saverio Trincia, Nicla Vassallo, Olga Vishnyakova

Caporedattore

Deborah De Rosa

Redazione

Lucilla Albano, Filippo Corigliano, Claudio D'Aurizio, Raffaele De Luca Picione, Maria Serena Felici, Giusy Gallo, Giulia Guadagni, Micaela Latini, Stefano Oliva, Roberto Revello, Ivan Rotella, Arianna Salatino, Emiliano Sfara

*I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti
a double blind peer review.*

Indice

Editoriale

Mistica e psicoanalisi: scienze del desiderio

Stefano Oliva, Fabrizio Palombi.....p. 9

Inconscio e mistica

L'amorevole insaturabilità del desiderio dell'Altro

Intervista a Pierangelo Sequeri

Stefano Oliva, Fabrizio Palombi.....p. 19

La teologia mistica de The Cloud of Unknowing e la moderna psicoanalisi

Donata Bulotta.....p. 44

Mensch, werde wesentlich! Mistica, contingenza ed essenza in Lacan

Alessandra Campo.....p. 66

L'esperienza psicoanalitica come prassi mistica

Felice Cimatti.....p. 96

«La sottrazione e l'ellisse»: Michel de Certeau e la «pratica duale» di mistica e psicoanalisi

Silvano Facioni.....p. 121

«Come un silenzio scritto»: Badiou lettore di Wittgenstein e Lacan

Stefano Oliva.....p. 144

Mystice videre. Lacan e la mistica

Rocco Ronchi.....p. 165

Inconsci

- Esercizi Fisiognomici. I ritratti che narrano l'inconscio*
Chiara Agagiù.....p. 181
- La lunette d'approche de l'inconscient selon Freud*
Michel Bousseyrouxp. 210
- Réel de femmes*
Nicole Bousseyroux.....p. 225
- Il nodo borromeo nell'insegnamento di Jacques Lacan. La struttura triadica dell'annodamento topologico dei tre registri dell'esperienza umana*
Raffaele De Luca Picionep. 240
- Dislocazioni del soggetto e scardinamento del tempo psichico in un saggio di Lorena Preta*
Francesco Saverio Trinciap. 267

Recensioni

- Didier Anzieu, *Il gruppo e l'inconscio*, Raffaello Cortina, Milano 2019
Fabiola Cosenza.....p. 277
- Lina Raus, *Nostra Signora Solitudine*, Edilazio, Roma 2018
Maria Serena Felici.....p. 283
- Fabrizio Franchi (a cura di), *Frontiere della psicosomatica*, Armando, Roma 2018
Arianna Salatino.....p. 287
- Livio Boni, *L'inconscio post-coloniale. Geopolitica della psicoanalisi*, Mimesis, Milano 2018
Roberto Zapperip. 294
- Notizie biobibliografiche sugli autori.....p. 298**

Editoriale

Mistica e psicoanalisi: scienze del desiderio

Stefano Oliva, Fabrizio Palombi

La mistica è per me qualcosa di precluso,
come la musica.

Sigmund Freud (1929, p. 358).

Queste giaculazioni mistiche [...] sono in
definitiva quanto di meglio si possa leggere -
nota a piè di pagina: Aggiungere gli *Scritti* di
Jacques Lacan, perché sono dello stesso
ordine.

Jacques Lacan (1972-1973, p. 72).

Il rapporto tra mistica e psicoanalisi costituisce un tema di riflessione appassionante ma estremamente delicato: superficiali somiglianze possono indurre a frettolosi accostamenti mentre, dichiarate differenze, nascondono talvolta affinità imprevedute. Lo dimostrano i nostri due eserghi che rappresentano due posizioni, esemplari e antipodiche, all'interno dello stesso pensiero psicoanalitico. Il primo è estrapolato da una lettera indirizzata a Romain Rolland nella quale Freud considerava la mistica come estranea al suo campo d'indagine. Il pensiero mistico, costituendo una sorta di «oscura autopercezione del mondo che è al di fuori dell'Io, dell'Es» (Freud, 1938, p. 566),

sarebbe in un rapporto di esteriorità radicale rispetto alla psicoanalisi.

Affatto diversa è la posizione di Lacan che, nel secondo esergo, iscrive le sue stesse opere nel canone della letteratura mistica poiché essa sarebbe «una cosa seria, su cui ci ragguagliano alcune persone, per lo più donne, oppure persone dotate come san Giovanni della Croce [...]». È chiaro che la testimonianza essenziale dei mistici consiste appunto nel dire che provano il godimento, ma che non ne sanno nulla» (Lacan, 1972-1973, pp. 71-72).

Come leggere tale contrapposizione che pare segnare la relazione tra due singolari campi dell'esperienza? Come interpretare la relazione tra *talking cure*, da un lato, e la «scienza sperimentale delle cose dell'altra vita» (de Certeau, 1982, p. 208), dall'altro? Una pista fondamentale viene suggerita proprio da Michel de Certeau, gesuita, storico della mistica e membro dell'*École freudienne di Lacan* fin dalla sua fondazione (1964). Mistica e psicoanalisi sarebbero accomunate dalla problematicità dei loro statuti epistemologici che, seppur con modalità e tempi storici diversi, si sono trovati in conflitto con il modello proposto dalla scienza empirica. De Certeau individua alcuni procedimenti che consentono di riconoscere le affinità tra questi due singolari e controversi campi: la preminenza della scena dell'enunciazione sul contenuto dell'enunciato, l'elevazione del corpo a luogo di manifestazione di una verità non conosciuta, la valorizzazione degli artifici retorici attraverso cui avviene la marchiatura degli affetti sul soggetto sono alcuni elementi di affinità tra le due sedicenti forme di sapere. Entrambe mettono in mora costantemente «i principi fondatori del sistema storico entro il quale sono ancora praticat[e]» ponendo «uno spazio (mistico, inconscio) [...] come differente

ma non distante dalla configurazione organizzata dai medesimi principi» (*ivi*, p. 8).

Le differenti valutazioni della mistica, sostenute da Freud e Lacan, come nota Pierangelo Sequeri nell'intervista che apre questo numero de *L'Inconscio*, sono da ascrivere a una diversa collocazione storica e culturale dei due autori: la psicoanalisi, sorta all'interno della temperie positivista e scienziata, per affermarsi dovette accreditarsi come scienza, rifiutando ogni parentela con il discorso religioso, fosse anche nelle sue declinazioni aconfessionali e antropologiche più vicine alla costellazione concettuale del termine 'mistica'. Di contro, sottolinea Sequeri, vi è una «contraddizione feconda» tra l'iscrizione della psicoanalisi nel novero delle scienze e il tema stesso della scoperta di Freud, «che impone di superare il protocollo materialistico e naturalistico della medicina d'organo». Si tratta di una questione estremamente complessa che altrove abbiamo avuto modo di definire come l'*oscillazione freudiana* tra il modello positivista e il tentativo d'attribuire uno statuto epistemologico autonomo alle teorie freudiane (Palombi, 2002, p. 10). La seconda posizione s'articola, secondo Sequeri, sulla costituzione del sintomo in simbolo, operazione essenziale della 'scoperta' freudiana che spinge la psicoanalisi al di là dei protocolli e delle metodologie della scienza empirica, da cui pure proviene.

Lacan raccoglierà il testimone di questa scoperta e del programma freudiano, racchiuso nella massima «wo Es war, soll Ich werden», nel *Seminario I* (1953-1954, p. 271 e sgg.) laddove, richiamandosi al distico di Angelus Silesius intitolato *Zufall und Wesen*, si può leggere l'invito: «uomo, divieni essenziale». Questo accostamento suggerisce ad Alessandra Campo di considerare l'operazione psicoanalitica come un tipo

di carattere mistico volto a far cadere quanto vi è di accidentale nel soggetto affinché si acceda al Reale, barattando il sintomo con il *sinthomo*. Si tratterebbe d'incontrare il caso, assumendolo su di sé per trasformarlo in una sorta di destino. L'autrice è così convinta che nell'esperienza analitica «si tratta esclusivamente di rendere effettivo il caso» sebbene tale esito rappresenti, evidentemente, la conclusione e non la premessa del lavoro analitico.

Felice Cimatti mette in evidenza come l'esperienza mistica e la prassi psicoanalitica debbano prendere in carico l'originario dualismo cui ci consegna il linguaggio, entro cui vige un regime di distanza e separazione, incarnata in maniera evidente dalla distinzione tra soggetto e oggetto. A diverse latitudini, in diversi contesti storico-culturali, coloro i quali hanno intrapreso questo percorso - i nomi citati vanno da Patañjali a Eckhart, da Bonaventura a Wittgenstein - hanno inteso il superamento del dualismo come «punto d'arrivo, dove s'arresta il vortice delle cogitazioni». In questo solco, sostiene Cimatti, bisogna collocare la carica emancipatrice della psicoanalisi, la quale «libera non il desiderio, bensì dal desiderio», conducendo alla pienezza del Reale, laddove - dice Lacan - c'è dell'Uno.

Un punto di vista differente è quello espresso da Rocco Ronchi, secondo il quale il tratto condiviso dalla mistica e dalla psicoanalisi non va cercato sul piano dell'oggetto ma su quello del metodo. Il tratto «comune a mistica e psicoanalisi» sarebbe, a suo parere, «il metodo dell'immanenza, cioè [...] intuitivo», dove questo ultimo termine va inteso, etimologicamente, come un 'guardare dentro' l'esperienza in atto, al di qua della distinzione tra soggetto e oggetto, in direzione di quello che si mostra come un «campo scopico», pura visibilità in cui non vi è distinzione tra occhio che vede e oggetto visto. Mistica e

psicoanalisi, sospendendo la trascendenza e il lacaniano «discorso del padrone», tendono così all'immanenza assoluta, che costituisce l'orizzonte dischiuso alla fine dell'analisi.

Il tema della scrittura è presente nel contributo di Donata Bulotta, che propone un confronto tra un testo anonimo del XIV secolo, *Cloud of Unknowing*, e il lavoro psicoanalitico. Il 'manuale' mistico delinea un percorso che va dallo svuotamento di sé fino al congiungimento con Dio; in maniera affine, seguendo le indicazioni di autori come Lacan e Wilfred Bion, l'analizzante accetta di essere «spogliato di ogni sorta di autodifesa [e] accoglie il lavoro di indagine del proprio mondo interno da parte dell'analista» al fine di raggiungere una «verità assoluta» che apre un campo cognitivo non riducibile alla conoscenza intellettuale.

Un'analisi interessante del rapporto tra mistico e scrittura è proposta anche nel seminario di Alain Badiou dedicato a Lacan attraverso il confronto tra Wittgenstein e lo psicoanalista francese, considerati come esponenti di spicco dell'antifilosofia contemporanea. Il testo sostiene che «il matema si situa esattamente al punto dell'elemento mistico di Wittgenstein; salvo che se ne dà scrittura. Il matema, se si circola tra Lacan e Wittgenstein, è come un silenzio scritto» (Badiou, 2013, p. 43). Questo accostamento, secondo Stefano Oliva, pur cogliendo «la tensione verso la condizione ineffabile del senso» cui vanno incontro tanto lo psicoanalista quanto il filosofo, iscrive il mistico nel registro del matema, vale a dire di un sapere – benché impersonale, trasmissibile ma non comunicabile –, laddove per Wittgenstein esso costituisce piuttosto un patema, esito affettivo della ricerca filosofica, che pure va incontro al reale.

Se dunque il ‘mistico’ di cui parla Wittgenstein costituisce un’estinzione della domanda filosofica, viceversa la ‘mistica’ si costituisce storicamente come un campo discorsivo – o, meglio, una scena dell’enunciazione – concepibile a partire da un’assenza che apre alle vicissitudini di un desiderio inappagabile, condizione che la avvicina all’etica della parola prettamente psicoanalitica. Come afferma Silvano Facioni, a partire da una ricostruzione dei rapporti teorici tra de Certeau e Lacan, mistica e psicoanalisi «in virtù della ‘marginalità’ che costituisce il loro ‘proprio’, non soltanto si ritrovano alle frontiere dei saperi ma costituiscono esse stesse le frontiere che i saperi incontrano (e contro cui si scontrano) come il ‘fuori’ completamente ‘dentro’, interno ma inafferrabile».

Ritornando, in conclusione, alle due diverse interpretazioni del rapporto tra psicoanalisi e mistica, adombrate dagli eserghi, tutti gli autori del numero sembrerebbero propendere decisamente per quella lacaniana seppure con accenti, intenti e costellazioni teoriche alquanto differenti. Tutti sembrerebbero individuare, attraverso l’autonomia del discorso psicoanalitico, una specificità di quello mistico che, irriducibile a ogni pretesa scienista o (peggio) psicopatologica, riecheggia inaspettatamente nella cultura contemporanea per mezzo della ricerca lacaniana.

Bibliografia

- Badiou, A. (2013), *Lacan. Il Seminario. L’antifilosofia 1994-1995*, tr. it., Orthotes, Napoli-Salerno 2016.
- De Certeau, M. (1982), *Fabula mistica. XVI-XVII secolo*, tr. it., Jaca Book, Milano 2008.

- Freud, S. (1929), lettera a Romain Rolland, 20 luglio 1929, in Id., *Lettere 1873-1939*, Boringhieri, Torino 1969.
- Id. (1938), *Risultati, idee, problemi*, in Id. (1967-1980), vol. XI.
- Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
- Lacan, J. (1953-1954), *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud*, tr. it., Einaudi, Torino 2014.
- Id. (1972-1973), *Il seminario. Libro XX. Ancora*, tr. it., Einaudi, Torino 2011.

7

Inconscio e mistica

L'amorevole insaturabilità del desiderio dell'Altro Intervista a Pierangelo Sequeri Stefano Oliva, Fabrizio Palombi

Nel corso della sua storia, la psicoanalisi pare aver avuto un rapporto ambivalente con ciò che abitualmente si intende con il termine 'mistico'. Scorrendo l'indice delle opere di Sigmund Freud troviamo poche occorrenze del termine, associate per altro nell'edizione italiana all'occultismo (Freud, 1979, p. 347). Ricordiamo, inoltre, come il padre della psicoanalisi si reputasse del tutto insensibile a quello che Romain Rolland chiamava 'sentimento oceanico' (Freud, 1930, p. 558). Ritiene che la scarsa considerazione, manifestata da Freud, sia attribuibile allo scientismo che caratterizzava, almeno parzialmente, il suo pensiero?

In linea generale, certamente. Credo tuttavia che si possa anche introdurre qualche differenziazione e persino qualche elemento di dialettica nel funzionamento di questa generica pregiudiziale scienziata. Cerco di dire in breve. In primo luogo, Freud intende sicuramente muoversi nel solco di un sapere naturalistico il cui rigore è ormai definito dalla separazione delle modalità filosofiche e teologiche di produzione della conoscenza. Di per sé, questa esteriorità non implica formalmente un effetto di invalidazione di quelle modalità di conoscenza, ma piuttosto una delimitazione di campo. Esistono, com'è noto, affermazioni

di Freud che esplicitano il carattere metodologico della psicoanalisi, il cui impiego è disponibile indipendentemente dalle pregiudiziali ideologiche che orientano l'interesse religioso e morale. Rimane il fatto che l'eredità della scienza moderna porta in sé una reazione critica all'occupazione religiosa e morale, considerata abusiva e comunque obsoleta, del proprio territorio cognitivo (la natura empirica e il nesso logico dei fenomeni). In secondo luogo, il contesto culturale in cui si forma e si sviluppa l'intuizione di Freud, è ormai significativamente caratterizzato da una forte tendenza intellettuale all'esculturazione della religione, ossia alla sua concezione come fenomeno psicologico residuale di una visione del mondo che non può - e non deve - più alimentare la ricerca e lo sviluppo di un sapere adeguato alle istanze della nuova razionalità scientifica. In questo senso, non è necessario essere 'scienziata' per assumere una postura intellettuale relativamente insensibile alla religione, alla metafisica, alla mistica.

L'ambivalenza iscritta nel rapporto culturale della tarda modernità con la religione sta proprio nel fatto che l'estraneità alla religione è in parte pregiudiziale, ossia estrinseca alla definizione cognitiva della razionalità scientifica, e in parte consequenziale, dato che la conoscenza scientifica ridefinisce autonomamente territori del sapere tradizionalmente occupati dalla religione. In ogni caso, definire una linea di separazione puramente metodologica, che consente di sviluppare conoscenze distinte e rispettivamente autonome, è ancor oggi un tema in discussione. La separazione metodica ha una sua verità epistemica e un suo senso sociale: ma anche una strutturale componente di instabilità, legata al fatto che la giustificazione dei suoi limiti implica inevitabilmente

un'argomentazione comparativa, che rimette in gioco i punti di contatto e di correlazione.

Nel caso della psicoanalisi, poi, si potrebbe forse dire che il suo stesso impianto fondativo ha portato alla luce l'impossibile innocenza del sapere razionale ed empirico: e se si vuole, l'ingenuità dello scientismo (sia come riduzione razionalistica, sia positivistica, del sapere chiaro e distinto). Dal mio punto di vista la contraddizione in cui viene al mondo la ragione psicoanalitica è una contraddizione feconda. L'impresa di iscrivere il pensiero dell'inconscio dentro il modello del sapere scientifico, alla quale Freud è interessato, dal punto di vista dell'accreditamento della sua scoperta, è in profonda tensione con il tema stesso della sua scoperta, che impone di superare il protocollo materialistico e naturalistico della medicina d'organo. La scoperta freudiana essenziale è la costituzione del sintomo come simbolo. Questa scoperta apre un mondo: la vita della psiche è strettamente inerente ai costrutti di senso che determinano il corpo vissuto. Se si accetta questa scoperta, e se ne traggono tutte le conseguenze, la costituzione dell'umano non si lascia più iscrivere nel puro razionalismo e nel puro positivismo. Non solo. La stessa struttura del sapere è impegnata a ridefinirsi oltre la distinzione cartesiana. Jacques Lacan (più ancora che Carl Gustav Jung) ha posto la questione di questo paradosso: la sua lettura 'sovversiva' di Freud è realmente restituzione di Freud alla razionalità 'innovativa' che è implicata nel gesto che mette fuori gioco la riduzione degli effetti psichici alle cause organiche: e colloca al centro della singolarità umana il misterioso dialogo del desiderio e del linguaggio, che propriamente la definisce.

Per quanto riguarda la 'mistica', nel momento di Freud non è ancora esplosa l'attenzione per l'«esperienza» religiosa, che

l'antropologia culturale (sulla scia di William James e di Rudolf Otto) sarà sollecitata a prendere in considerazione come la dimensione antropologica che rende interessante la religione, perché si distacca dai dogmi, dai riti, dai miti e dalle istituzioni, focalizzando una modalità erotica e trasgressiva, esaltante e drammatica, di contatto con il divino. Questa riapertura di interesse introdurrà una linea di resistenza alla semplice risoluzione della questione della mistica nella patologia psichiatrica (una resistenza della quale si farà interprete un filosofo come Martin Heidegger, per esempio). In questo senso si può dire che Freud, anche per ragioni di personalità e temperamento, non è interessato a una eventuale specificità di questa forma di esperienza rispetto allo psichismo e al comportamento religioso nel suo complesso. La deriva junghiana rinforza, comprensibilmente, il suo scetticismo. Esso è però accompagnato da una sorta di cautela, che lo trattiene da una pura e semplice liquidazione del tema. In una lettera a Karl Abraham del 20 luglio 1908, attribuirà questa reticenza a una sorta di buon senso legato alla sana costituzione della religiosità ebraica: «noi ebrei abbiamo la strada agevolata dal fatto che ci manca l'elemento mistico» (Freud, Abraham, 1980, p. 57). Osservazione sorprendente, se si tiene conto della storia della mistica giudaica, come ha giustamente osservato Le Brun. Evidentemente, ciò che Freud chiama «l'elemento mistico» (della psiche e del sapere) non ha molto a che fare con ciò che le religioni intendono, ma piuttosto con una inclinazione delirante del sentimento e dell'immaginazione, dal quale la postura psicoanalitica deve guardarsi. La direzione che questa contaminazione porta alla luce nel percorso di Jung conferma questa cautela di Freud. La cautela, nondimeno, funziona anche nel senso opposto. Quando Freud osserva a proposito di alcuni

quadri di Leonardo (Leda, Giovanni Battista, Bacco) che essi «respirano una mistica di cui non oso penetrare il segreto»,¹ la notazione lascia intuire una presa di distanza che contiene anche la percezione di qualcosa che, nella ‘mistica’, non si lascia semplicemente risolvere nell’economia funzionale della psiche.

Un'altra sensibilità caratterizza, invece, Lacan, che suggeriva addirittura ai partecipanti al suo seminario di leggere i suoi Scritti inserendoli, in qualche modo, nel canone della tradizione mistica (Lacan, 1972-73, p. 72). Cosa pensa di questo aspetto della riflessione dello psicoanalista francese?

Lacan va preso per la lettera, non alla lettera. Nella mia comprensione, questo è il significato del suo rimandare ai suoi ‘scritti’, collocandoli nello spazio di una esperienza ‘mistica’. L’esperienza del significato si fa intrattenendosi incessantemente con la catena dei significanti, perché il desiderio non è mai la Cosa (però si specchia attivamente nell’Altro) e l’inconscio si comporta come linguaggio (ma non è il suo significato). L’umano è dove ‘si gode il senso’: non semplicemente il corpo (il sesso, la sensualità, l’organo, separato dal linguaggio); ma neppure semplicemente il pensiero (la coscienza, la ragione, il pensiero). Il mistero del ‘corpo parlante’ viene al mondo e sulla terra come un enigma, dove la Cosa, l’oggetto reale del desiderio brilla per la sua assenza e l’Altro incombe come soggetto del godimento. Lacan apre il campo della psicoanalisi alla ricomposizione della perversione che, in

¹ «Questi quadri spirano un misticismo di cui non osiamo penetrare il segreto» (Freud, 1910, p. 258).

un modo o nell'altro, cerca di disfarsi (rimuovere e denegare, otturare e saturare) il 'buco nel Reale' introdotto dalla Cosa proprio nella sua assenza e dall'immaginazione di 'un altro dell'Altro' che possa pareggiare la soggettività del desiderio, rendendola sovrapponibile (appropriabile, identificabile, praticabile) dall'io. In questo senso l'etica della psicoanalisi introduce nell'etica del desiderio: non cedere sull'apertura del proprio desiderio, non concedersi alla chiusura narcisistica dell'io. La fermezza di questi due pilastri è legata al riconoscimento del Nome-del-Padre come significante di tutti i significanti, quello che presidia, a un tempo, la 'immanenza' dell'ordine del desiderio (quello che io chiamo ordine degli affetti) e la 'trascendenza' del principio del linguaggio (quella che la teologia chiama parola di Dio). Mettere al lavoro quel significante supremo significa anzitutto mettersi in ascolto attivo e partecipe di tutti i suoi sintomi, resistendo alla prevaricazione dell'impulso a ridefinirli concettualmente, a ricostruirli (razionalizzandoli come idee chiare e distinte) o a reinvestirli libidicamente (trasformandoli in modalità godibili del dominio di sé).

In questa prospettiva, fare i conti con l'operatività inafferrabile di 'Dio', del quale non è padroneggiabile 'un pieno' ontologico di referenza, ma che appare inaggrabile come riserva ontologica di 'un vuoto' decisivo per il senso, è un tema che sfida l'inerzia del pregiudizio di piccoli teismi e ateismi di complemento, che hanno perso il senso del perturbante mistico, della teologia negativa, della differenza sessuale per la chiarificazione dell'essenza antropologica (che idealizzano il godimento dell'essere Uno, sbarrando l'esperienza del fare-Uno, che lo mette in discussione).

Quando Lacan evoca l'omologia della sua lettera (della sua 'scrittura') con il riflesso - e il riflusso - dell'operazione psicoanalitica, indirizzata ad ascoltare in sé - e a far ascoltare nell'altro - lo spirito di questa restituzione all'essenza del desiderio e del linguaggio in cui abita l'uomo, credo che intenda riferirsi alla sua 'lotta con l'Angelo': ossia al tentativo di sfidare coraggiosamente, e insieme di tenersi stretto, a questa suprema dialettica. Si tratta di non ottenere 'a buon mercato' una 'benedizione' per il proprio desiderio del Nome-del-Padre, come Giacobbe. Perché è nei pressi di questa lotta, che lascia un 'segno-simbolo' di ferita irrimarginabile, che lampeggia 'l'essenza-immagine' del rapporto con il Reale, in cui l'umano è ricondotto all'essenziale: ferito e guarito al tempo stesso. Non per caso, credo, è proprio nel contesto di un discorso sulla 'tecnica' della psicoanalisi che Lacan introduce una prima volta l'evocazione di Angelo Silesius, che riassume ai suoi occhi il nucleo della mistica: «uomo divieni essenziale». Il lavoro del linguaggio sulla catena ultimamente teo-logale dei significanti, che ci restituisce all'inespugnabilità mondana dell'apertura non-godibile del desiderio, riconduce l'ente (il *parlêtre*) all'essenza (*J'ouïs-sens*). In uno scritto sul Sintomo, pubblicato in italiano nel 1987 (Lacan, 1975, pp. 20-21), Lacan rimanda esplicitamente all'opuscolo filosofico *De ente et essentia* di san Tommaso d'Aquino (ed. it. 2006), come introduzione al carattere profondamente enigmatico dell'istituzione del concetto di essenza dell'ente, contro le facilonerie dei positivismi dell'ente e delle metafisiche dell'essere a buon mercato).

Inutile aggiungere che l'idea di ridurre il tema dell'essenziale antropologico alla conciliazione/conflitto dell'essere-per-il-godimento e dell'essere-di-parola è per una teologia dell'uomo

come essere di e dalla Parola di Dio che si fa Corpo del Figlio («In principio era il Logos», «In Lui siamo stati creati») più che suggestiva.

Le poche righe dedicate da Lacan alla riflessione sulla figura di Santa Teresa d'Avila (Lacan, 1972-73, p. 72) hanno creato scalpore e prodotto una vera e propria messe di letteratura secondaria. Cosa pensa in proposito?

L'evocazione di Teresa d'Avila è accompagnata dall'affermazione che «la testimonianza essenziale dei mistici consiste appunto nel dire che provano il godimento, ma che non ne sanno nulla» (*ibidem*). Nel Seminario XX, come si sa, il passo in avanti di Lacan è l'iscrizione della coppia desiderio/linguaggio in quella di amore/sapere. In questo contesto appare l'importanza fenomenologica dell'immagine (non solo della lettera) come testimone del desiderio, e l'apertura del godimento supplementare (non semplicemente fallico) come dominio segreto de 'La' donna. Gli *Scritti* di Lacan aggiunge lo psicoanalista, «sono dello stesso ordine». Questo godimento del quale «non si sa nulla» - perché rimane letteralmente impenetrabile al significante fallico - «non è forse quello che ci mette sulla via dell'ex-sistenza? E perché non interpretare il volto dell'Altro, il volto di Dio, come quello che è sostenuto dal godimento femminile?» (*ibidem*)².

² Interessante, qui, l'adozione del significante 'visuale', che corrisponde alla svolta verso l'immagine: la copertina del Seminario, in edizione francese, riporta l'immagine dell'estasi di Teresa del Bernini (NdA).

Penso che questa apertura ci porta decisamente fuori dalla trivialità della lettura corrente della mistica come *Ersatz* del godimento sessuale (fallico) che è religiosamente negato, per introdurci in una sfera di significato e di esperienza che è suscettibile di esplorazione non ancora filosoficamente, né teologicamente, investigata, nonostante il gran parlare che si fa oggi della differenza sessuale e della teologia di eros (anzi, forse oscurata proprio da questa insistenza). La differenza sessuale appare qui irriducibile alla sua risoluzione nello schema del godimento fallico. La dimensione ‘supplementare’ – non ‘complementare’ – del desiderio di cui il mistico (propriamente la femmina) gode, senza sapere nulla di esso, è il portato proprio dell’esperienza mistica. Sfugge alla catena dei significanti della lingua, perché affonda direttamente nel *prius* corporeo de *lalangue*. E si rende visibile nell’assenza dell’atto sessuale della congiunzione carnale, generando (‘mettendo al mondo’) una sua evidenza testimoniale della fecondità del nesso di Parola e Amore suscettibile di comporsi positivamente – non solo come oscuro limite e mancanza – con il godimento fallico: che allucina la sua totalità di significato e la sua potenza di compimento (in questo senso, il ‘mistico’ è accessibile anche al maschio, proprio come il godimento fallico non esclude la femmina). L’amore è il luogo di questa possibile/impossibile composizione, a condizione che non venga risucchiato nel buco del Reale (come pura cifra della ripetuta mancanza di godimento e dell’ossessione di saturazione totale del desiderio). L’Altro dell’Altro non esiste, d’accordo. Ma qui appare la figura di un Altro che come semplice Uno è non-Tutto. Lacan non si sottrae all’evocazione dell’immagine trinitaria del Dio cristiano come luogo supremo di articolazione di questa apertura, pur senza approfondirla in quanto tale. In ogni caso, nel contesto di

questa apertura del femminile, appare anche la dura critica dell'idealizzazione 'cortese-romantica' del nesso di parola e amore, che isola l'innamoramento (*odinnamoramento*, dice Lacan) e sequestra in esso l'amore, perdendo ogni dualità reale e approdando all'illusione narcisistica della perfetta sovrapposizione fra amore di sé e amore dell'altro. Lacan ironizza su quella che chiama «l'orgia letteraria» della disputa sulla differenza fra l'amore fisico e quello estatico, criticando anche gli autori che ne hanno enfatizzato l'opposizione moderna. Verosimilmente, la critica di Lacan è giustificata dal fatto che egli vede qui una superficiale soluzione del problema, che consiste semplicemente nel radicalizzarne i termini: spostamento simmetrico alla polarizzazione del mistico nella linea della sublimazione/compensazione per la copula mancata (*ivi*, pp. 70-72). Non si tratta di opposizione e neppure di complementarità: la dimensione 'mistica', non fallica e non fusionale, dell'amore che rende 'inabitabile' Dio, è piuttosto un'aggiunta che non si lascia riconoscere né come saturazione, né come mancanza.

L'istruzione teologica che viene dal 'concepimento verginale' del Corpo del Figlio, che ripete la sua generazione eterna nel Grembo del Padre, impone certamente la riconsiderazione del Nome-del-Padre e dell'Altro dell'Altro. Nella mia visione, una più radicale ontologia - teologica, ma non solo - dell'affezione come essenza dell'Essere e senso dell'ente, si inoltra in questo varco. Lacan ha lasciato abbozzato questo varco, sviluppando analiticamente soprattutto la rivoluzione che esso comporta per il sapere. Molto comprensibile, dato che il suo obiettivo essenziale è pur sempre quello di un sapere 'eticamente' (ossia 'antropologicamente') praticabile del voler-bene (è questo, infine, la psicoanalisi). Lacan trascura, nell'illustrazione di

questo gioco, il tema della nascita, che a mio parere potrebbe illuminare la potenza del nesso fra Dio, il femminile, il desiderio, che viene dischiuso dall'apertura dell'ultima fase. Un tema, del resto, assolutamente centrale nell'eredità della mistica, che l'interpretazione erotica (sia fisica, sia estatica) trascura molto (proprio perché polarizzata, in termini di adesione o di polemica, dal modello totalizzante dell'amore romantico 'di coppia', dove il 'terzo' è sintomaticamente denegato e/o assente). La teologia, però, ha più di un motivo - e più di un argomento - per sviluppare il suo apporto all'ontologia radicale dell'affezione che fa-essere la giustizia inespugnabile dell'affezione (l'eterno che essa dischiude). La filosofia, a quanto vedo, sta avviando, timidamente, una più radicale riflessione sul mistero del venire-dalla-nascita, dopo il suo lungo sostare nei pressi dell'essere-per-la-morte. Il filosofo tedesco Peter Sloterdijk, nel primo volume della sua trilogia (ovvero *Sfere*, cfr. Sloterdijk, 1998), dedica quasi duecento pagine alla gravidanza simbolica del 'simbolo' cristiano della nascita del Figlio-Dio, dalla Vergine-Madre. Un sintomo. Il sapere femminile della giustizia dell'affezione che mira alla Cosa del desiderio è generativo fin nel cuore dell'*arché* di ogni *logos* e di ogni *pneuma*. Mistico e corporeo, non teorico e mentale.

La sua riflessione teologica e filosofica ha sempre valorizzato l'elemento affettivo e non meramente calcolante del pensiero. In un recente intervento Lei ha affermato che il paradigma moderno di un sapere sistematico e anaffettivo ha per lungo tempo influenzato anche la teologia, la quale è però chiamata oggi a ripensare il «rapporto tra sapere e affetti» (Sequeri, Recalcati, 2018). Vorrebbe riprendere per i nostri lettori la questione?

La mia ricerca si avvia lungo queste due direttrici. La prima è la necessità antropologica di ripensare il tema della epurazione del *logos* - la parola, il pensiero, la ragione - dalle strutture dell'affezione, con l'intento di assicurare la sua aderenza alla realtà, alla oggettività, alla verità della rappresentazione della realtà istituita nell'immagine e nel linguaggio. Perché ripensare? Perché l'ideale di questa epurazione, non priva di senso, ha generato una opposizione, che impone di rimuovere la radice affettiva dell'atto stesso di progettare qualcosa come la conoscenza certa, il sapere vero, da parte dell'essere umano. Le conseguenze di questo scivolamento sono notevoli: e sono tutte effetto di rimozione (che poi, come si sa, ritorna nella latenza e si vendica). La conoscenza non è un atto spontaneo, immediato: immediata è la manifestazione, l'apparire. La conoscenza è il progetto - per quanto embrionale e istintivo possa apparire a noi umani - di venire a capo dell'apparire e della manifestazione, in base all'intuizione esistenziale del fatto che se ne vengo a capo potrò esercitare un certo dominio sul configurarsi della realtà e sul corrispondente disporsi dell'io. La conoscenza trattiene un'affezione spontanea e mette in campo un'affezione riflessiva: invece di rimanere incantato o di addentare la mela, la dipingo o la descrivo. In questo nuovo piano di esperienza (la conoscenza) dà seguito e svolgimento a una affezione che è insieme generica e determinata, che integra la percezione in un nuovo ordine della coscienza: ormai la realtà è fatta di parole/pensieri che elaborano catene significanti. La conoscenza è generativa e gestante di realtà: non per caso, il suo simbolo moderno, il concetto, viene dal concepimento (di cui ha sterilizzato la componente affettiva, a vantaggio di quella semantica, produttiva, prestazionale). Di nuovo, l'elaborazione della conoscenza, come affezione riflessiva generica e

determinata, comporta la scelta di un piano di elezione, affettiva anch'essa, che legittima l'adozione e il privilegio di una strada nella catena dei significanti. Posso cercare conoscenza nell'ambito della sua costituzione materiale, oppure nel piano della sua rilevanza simbolica, interrogarmi sulla sua storia o cercare di definire il suo interesse commerciale, indagare sulla sua costellazione linguistica o esplorare la sua incidenza relazionale. Quali affinità elettive dell'affezione trovano risposta e assicurazione nella moderna scienza economica? Non è la stessa cosa che interrogarsi sull'importanza degli affetti nell'economia. Eppure, nel livello meta-cognitivo (quello che istituisce il sapere economico), è simulata e professata una sorta di neutralità affettiva dei concetti, del lessico, della logica - del sapere insomma - che rende oggettivo il sapere (anche quando parla delle componenti soggettive dell'economia). La doppia denegazione falsifica le carte due volte (indipendentemente dal fatto che possa comunque avere ragione e produrre vera conoscenza). Una prima volta, quando dissimula l'incidenza della componente affettiva del piano della concettualità riflessiva impiegata, una seconda, quando assegna agli affetti il rango di variabili soggettive dell'oggettività indagata. Il processo di dissimulazione, e di scissione, è ormai così avanzato, che esso ha prodotto una crisi epistemologica e sociale di proporzioni preoccupanti. Il sapere scientifico ammette di essere problematicamente congetturale (si immunizza democraticamente), ma professa la sua indiscutibile superiorità concettuale (proponendosi dispoticamente). Questo doppio legame sta destabilizzando la sfera pubblica del sapere sociale, inducendo moti tellurici di oscillazione tra la diffidenza della competenza degli esperti, che promettono di produrre conoscenza rassicurante per la giustizia degli affetti, proprio

attraverso la pratica di una conoscenza che elude professionalmente l'esplicitazione della verità dell'affezione che la orienta e la legittima come ragione dell'uomo, non ricevibile dall'animale e non ereditabile dalla macchina.

La psicoanalisi, a mio parere, soprattutto attraverso la sua conversione lacaniana, potrebbe indagare e istruire la struttura di questa latenza e di questa rimozione, restituendo alla *ratio hominis digna* (alla ragione propria - e quindi degna - dell'uomo) la sua integrità. Mettendo ordine, e dipanando l'opposizione e la confusione, del sapere e degli affetti. Naturalmente, non nella forma di uno sterile esercizio psicologistico delle 'ragioni inconse' dell'apparenza delle 'condotte razionali', che è stato a lungo l'esercizio prediletto di un impiego che considero nichilistico della psicoanalisi freudiana, che ha finito per alimentare sottoculture della liberazione politica del desiderio o della supremazia delle emozioni. Si tratta di curare epistemologicamente la scissione, che ha prodotto un inconscio socialmente dissociato fra desiderio e linguaggio, non di incoraggiare la perversione contraria del suo godimento s-pensierato.

La seconda linea di ricerca, più specificamente teologica, è motivata dal fatto che questa scissione - che il pensiero cristiano ha assorbito dal suo oggetto polemico, inteso come ragione moderna, scientifica, secolarizzata, di cui ha necessariamente accettato i termini di confronto, in ordine al sacrosanto desiderio (affezione!) di non consegnare la coscienza credente all'irrazionalismo - va più seriamente presa in considerazione come questione interna all'ispirazione cristiana originaria, costante, e più genuina, del tema della rivelazione come Parola incarnata di Dio. La scrittura biblica dell'esperienza temporale e carnale con Dio, che costituisce il filo rosso della sua singolarità

rivelativa, è strutturalmente marcata. Il Logos è Figlio, non semplicemente Legge e Concetto. Ma il Figlio è Logos, non semplicemente Desiderio e Godimento. La narrazione biblica è testimonianza dell'estetica e della drammatica delle affezioni di Dio a futura memoria. Nello stesso tempo, essa è indirizzata all'apertura di una sapienza universale dell'essere e dell'essenza dell'intimità ontologica di Dio e della condizione creaturale dell'uomo, dal punto di vista della sua origine e della sua destinazione come atto d'amore/amore in atto. La logica immanente di questo supposto sapere della rivelazione si lascia dischiudere soltanto nella libertà dell'affezione che vi cerca la giusta corrispondenza. Non si può venirne a capo senza prendere posizione sul proprio desiderio. Ma non può essere racchiusa in alcun modo nell'adesione al suo concetto. Se è vero che il pericolo maggiore della psicoanalisi è la chiusura immanente del desiderio sul suo concetto, che mira al godimento perverso dell'Uno in sé medesimo, invece che l'apertura trascendente della parola alla sua realtà, che intenziona l'amorevole insaturabilità del desiderio dell'Altro, la psicoanalisi è certamente un interlocutore culturalmente predestinato per una teologia cristiana che voglia venire a capo della potenza logica ontologica - non meramente psicologica e allegorica - dell'autentica componente affettiva della mistica e del suo logos. Vale a dire, del suo inveramento nella testimonianza di una sensibilità (di un corpo) per il senso che istituisce il passaggio decisivo dell'amore (della pro-affezione) del Logos dal quale essa parla e scrive *per Altri*. E di qui offre spirito e lettera, i liberi legami della tessitura dell'essere e dell'essenza, come affezione-di-desiderio e affezione-di-parola.

*Nel suo libro Ritrattazioni del simbolico, all'interno di una riflessione sui rapporti tra filosofia, teologia e psicoanalisi, si sofferma su due termini: 'rottura' e 'contraddizione'. Filosofia e teologia ricevono dalla psicoanalisi l'idea di una frattura dell'immediatezza della pulsione e del godimento, mentre dal canto suo la psicoanalisi deve accogliere la critica filosofica e teologica elaborata a partire dalla «contraddizione del piacere e del dispiacere, che avviene attraverso la nostra iscrizione nella dimensione umana del linguaggio» (Sequeri, 2012, p. 57). Lei afferma pertanto che «l'amore, nella sua prima insorgenza, non è la semplice fusione con l'altro: questo è proprio ciò con cui rompiamo, nella separazione simbolica del grembio» (ivi, p. 60). Mistica e psicoanalisi sembrano voler recuperare, o in alcuni casi realizzare ex novo, uno stato fusionale attraverso il tentativo di un'uscita dai limiti del linguaggio, entro cui regnano il discreto e l'articolato. È questa la beatitudo cui filosofia e teologia devono aspirare? Per altri versi, il mistico sembrerebbe collegato alla nozione di sublime, inteso kantianamente come 'piacere spiacevole' connesso all'esperienza della propria limitatezza. Nei suoi studi di estetica teologica ha dedicato ampio spazio a questo tema; nel libro *Il sensibile e l'inatteso* leggiamo: «Il mistico e il mitico fanno circolare l'esperienza del sublime, per quanto ancora al di sotto della sua comunicabilità: perché il sublime, in sé stesso, interrompe anche quella. L'essere dell'affezione è un modo di trascendere l'essere ancora più radicale della sua opposizione al niente» (Sequeri, 2016, p. 237). È su questo terreno che si può rintracciare un legame tra mistica, psicoanalisi ed estetica?»*

La rottura, in primo luogo è la marcatura fisiologica del venire al mondo da altri e per altri: espulsione e sacrificio della

simulazione di uno stare presso di sé (inconsapevole della provvisorietà dell'abitare da altri) e del godimento come un essere intimo a sé (inconsapevole della destinazione all'esteriorità dell'altro). Senza mondo e senza storia non si edifica nessun sé. Il sé si libera in questa rottura irrevocabile ('nessuno può rientrare nel grembo della madre'), perché, sin dall'inizio, non è parte e semblante di niente e di nessuno. Eppure si appoggia, letteralmente, all'appartenenza e all'imitazione. Il soggetto proprio nasce solo dal desiderio d'altri, ma vive solo come altro desiderio: che niente e nessuno può produrre, causare, emanare, duplicare. La lotta contro la tendenza illusoria al ritorno nel grembo e all'indistinto dalla fusione è la condizione stessa della maturazione di una approssimazione reale al concreto della singolarità e all'articolazione della relazione. Imparare ad amare questa fecondità della rottura è faccenda della coscienza riflessiva (e non della pulsione e dell'appropriazione) alla quale si è introdotti mediante l'ingresso nel linguaggio, come forma propriamente umana del desiderio e della legge. La lingua materna è quella che introduce nella meraviglia della rottura, compensandone l'angoscia della oscura memoria del grembo perduto con la beatitudine del riconoscimento dello sguardo trovato (sta dalla parte della *conversione* del desiderio, infatti, che consente di apprendere il voler bene rivolto all'altro come *nutrimento* dell'essere bene per sé). La lingua paterna è quella che introduce al sacrificio della fusione s-pensierata, compensando il timore della perdita dell'intimità con l'eccitazione del fronteggiamento alieno (sta dalla parte dell'*anticipazione* del futuro attraverso la *consegna* della legge, che consente di neutralizzare il trauma di un disordine - un'ingiustizia - degli affetti, a rischio di implosione del

desiderio). L'essere dell'affezione non si lascia conciliare spontaneamente, ma solo riflessivamente con l'ambivalenza del piacere e del dispiacere. In questo senso la pulsione del godimento non sa nulla dell'essere dell'affezione che decide la verità del desiderio e la giustizia della legge.

L'esperienza del sublime - ossia il lampeggiare di questo non sapere sulla totalità, fino alla soglia dell'essere e del nulla - che manda in corto-circuito l'ovvietà dell'essere e il senso dell'affezione, sospende (inter-rompe) una volta per tutte la spontanea sovrapposizione della pulsione del godimento e dell'essere dell'affezione. Il turbamento e l'incantamento lasciano letteralmente senza parole (fuori dal linguaggio, dice Marc Richir) il vuoto umanamente indecidibile della verità del desiderio e della giustizia della legge. Ma proprio così viene acquisita definitivamente l'impossibilità di *colmarlo* e di *rimuoverlo*. Questa è, propriamente, la fine liberatoria dell'illusione di poter essere padroni del fondamento: naturalistica o metafisica che sia. È come una piccola morte (quella che, nel racconto del Genesi collega la pretesa di introiettare il principio della vita e il fondamento del bene). Ma quando se ne esce, il *trauma* si converte in *thauma*: la libera obbedienza alla rottura creativa della pro-affezione mi rende seriamente responsabile del mio desiderio, ma felicemente esonerato da quella del godimento.

Qui c'è, teologicamente e antropologicamente, perfetta letizia: mettere in circolazione la pro-affezione, che fa-essere nel voler-bene fa 'nascere' Dio. Non come proiezione sostitutiva dell'angoscia della morte, ma come appropriazione mistica della 'generazione' del Figlio. Questa prima generazione, assoluta ed eterna, è l'unica definizione dell'amore in grado di resistere al nichilismo dell'essere e al narcisismo dell'ente, che

cercano realizzazione di sé mediante il disperato sequestro proprietario e dispotico di un'affezione che ripiega disperatamente su se stessa. La grammatica trinitaria presidia *ab aeterno* questo ripiegamento - errore, non-verità dell'affezione - nello Spirito Santo, che attesta il non ripiegamento dell'amore del Padre e del Figlio su di sé/sulla coppia, bensì la felicità della sua destinazione. L'Altro dell'Altro - qui il teologo deve 'correggere' lo psicoanalista - esiste. Esiste come disposizione infinitamente creativa di *amor* che accende l'estimità dell'affezione nella creatura finita: libertà dell'esse *ad extra*, ma senza necessità di annullare l'intima unità dell'esse *ad intra* (che poi sarebbe il vero segreto della mistica). L'etica della psicoanalisi, che presidia la cattiva infinità e la chiusura autoreferenziale del desiderio d'amore, tiene aperto il varco in cui a *psyche* è consentito di conciliarsi con la finitezza creaturale senza cedere sul proprio desiderio. L'Assoluto è oltre/Altro del desiderio, come è oltre/Altro della legge. Il suo segreto è la giustizia della pro-affezione, che accetta la mediazione riflessiva del logos del desiderio (la legge) senza annullare la trascendenza affettiva dell'essere dell'ente (lo spirito). La teologia cristiana, nel Nome del Figlio, azzarda la Nominazione dello Spirito, che cambia il verso alla deriva dispotica del Nome del Padre. L'alleanza della psicoanalisi e della teologia deve accettare di essere messa alla prova del Reale, che lampeggia nella mancanza di parola e di respiro provocata dai passaggi del Sublime - del come e del perché ab-soluto dell'Essere - del quale ammutoliamo o stra-parliamo. Far ri-entrare questa esperienza nei discorsi/linguaggi del sapere/scienza che preferiscono godersi spensieratamente e inconsciamente la sua estetica e la sua drammatica, è il compito storico-epocale dell'alleanza fra psicoanalisi e teologia, una volta che avranno

persuasivamente maturato la necessaria revisione della loro diffidenza verso la 'mistica' (liberandola, al tempo stesso, dai luoghi comuni della sua riduzione clinica e/o folkloristica).

Come musicista e musicologo, lei ha esaminato, a più riprese e sotto diversi aspetti, la relazione tra l'arte dei suoni e l'esperienza del sacro, sviluppando una riflessione organica su questo tema nel libro Musica e mistica (2005). Quale valore possiede questo straordinario legame? Roland Barthes suggerisce che musica e psicoanalisi condividano il ricorso a un ascolto radicalmente differente rispetto a un «ascolto degli indizi» e «dei segni» (Barthes, 1976, p. 249): ciò che entrambe invitano a cogliere è una significanza mobile e mai univoca, inassimilabile alla significazione linguistica. A suo parere quali sono le analogie (o le differenze) tra musica, mistica e psicoanalisi rispetto al tema dell'ascolto?

Il puro compiacimento dell'atto di significare-affettivamente, senza l'ingombro del semantico (la parola, il gesto, la rappresentazione) e senza l'ossessione della referenza (il soggetto, l'oggetto, l'effetto). Il quasi miracolo della musica è la possibilità di elaborare la forma e il ritmo del 'sonorico' nello spazio-tempo di un'articolazione intellettualmente coerente e affettivamente coinvolgente, che tiene 'in sospeso' il rapporto con l'ordine semantico e quello della referenza. Nonostante questa sospensione, infatti, la potenza sintattica della musica è strabiliante: ricca, sofisticata, creativa. Essa 'funziona' ai livelli più elementari, come anche nella combinatoria più complessa dei suoi rapporti interni e delle sue attitudini 'plastiche' nei confronti dell'inclusione del semantico, del quale enfatizza le modulazioni affettive/relazionali.

La cultura della musica è un tratto universale della cultura umana e altrettanto si deve dire del suo rapporto col sacro, in cui affonda le sue radici. Non è possibile dare conto dell'unità e delle differenze che abitano questa storia. Nel mio lavoro su musica e mistica ho cercato di indagare la storia dei legami che l'esperienza musicale ha espresso nei confronti dell'elemento mistico: interno alla storia religiosa, ma non totalizzante di essa e, in certo modo, anche sporgente rispetto a essa. Una storia – o se si vuole un approccio della storia – sia in chiave musicale, sia in chiave religiosa, non particolarmente approfondito, a mia conoscenza. Mi limito ad accennare brevemente ai rapporti che è possibile indagare fra musica e psicoanalisi, tenendo conto appunto di questa storia (che normalmente è chiamata in causa in termini molto generali o del tutto episodici). Due soli spunti. In primo luogo, penso che occorrerebbe riflettere in modo più specifico e approfondito sul fatto che l'elemento comune – non solo semantico, non solo affettivo – dell'ascolto musicale e dell'ascolto psicoanalitico è la *dimensione prosodica* della significazione. La parola parlata (ma in certo modo anche la parola pensata e la stessa retorica scritturale) è intrinsecamente costituita da una modulazione sonora e da un ritmo musicale. Essi sono parte integrante della significazione. L'interesse informativo della parola fa economia fino al grado quasi-zero della musica, l'interesse affettivo della musica fa economia, fino al grado quasi-zero, della parola. Il rapporto però rimane profondo. Le teorie del linguaggio, come anche le teorie della musica, nonostante questo legame dedicano ancora scarsissima attenzione a questo nesso profondo, consegnando per lo più alla retorica (nel caso della parola) e all'emozione (nel caso della musica) la sua risoluzione e semplificazione. Oggi si parla molto delle potenzialità 'terapeutiche' della musica, ma la

potenza sintattica del musicale e della complessità del suo significare non-verbale - il logos, insomma, della musica - è quasi completamente trascurata, in favore degli schemi di eccitazione stimolatoria-neuronale dei suoni o della funzione emozionale della *performance*. La musica è prodotta dalla coscienza riflessiva, che affonda le sue radici nell'inconscio della disposizione alla significazione come pensiero e come affezione. Essa restituisce una potenza di immaginazione del corpo-spirituale e del pensiero-affettivo enormemente più ricca e specifica di queste semplificazioni. Per venire a capo di questa densità è necessario restituire importanza specifica a quell'evento di soglia - e di congiunzione - fra pensiero e affezione che è la prosodia della parola (esteriore e interiore, per dirla con sant'Agostino). Proprio lì, su quella soglia 'parla l'anima': e dice più che segni informativi e pulsioni espressive. È riflesso de *lalangue*, che non è combinatoria di lemmi e neppure eccitazioni di vagiti. La componente 'mistica' del linguaggio, di cui l'economia informatica perde cognizione e la retorica espressiva simula come tecnica. La psicoanalisi nasce come ascolto 'inclusivo' della prosodia (perché rimane interessata alla decodifica del linguaggio, ma non deve perdere contatto con l'anima che parla sulla soglia della insostituibile potenza evocativa della *parola parlata*). La musica vive come ascolto 'esclusivo' della prosodia (perché ne produce l'ingrandimento, esercitandosi a portare in evidenza la sua potenza 'logica' e il suo piacere 'affettivo' specifico, che la parlata corrente occulta; e così, ascolta 'anima', che sta sulla soglia, dal lato della *modulazione sonora*).

Quale sia oggi lo stato dell'arte, a riguardo dell'importanza della prosodia - e della sua elaborazione 'responsoriale' nella pratica dell'ascolto terapeutico - lo lascio a voi. Sull'importanza della

prosodia per l'intelligenza del fatto musicale come alleanza di logos e affetti, in cui parla 'anima anche senza parole', siamo certamente all'inizio. Forse, le due ricerche potrebbero sostenersi a vicenda. Tanto più che nella nostra cultura, la religione è incapace di elaborare una comprensione della mistica che viva della radicale separazione fra corpo del Logos e parola dello Spirito. La nostra storia musicale è stata irrevocabilmente generata e marcata da una parola 'prosodica' (corporea, sonora, logica e affettiva) della rivelazione: che ha suscitato e permesso una vera responsorialità, creativa e musicale, di 'anima', la quale non deve limitarsi a essere eco e 'ripetizione' dei moduli di una parola/musica 'sacra', ma le è richiesto di modulare con parole/musica propria la lettera dello Spirito. Regredire di qui, per la testimonianza che ci è affidata, non porterebbe alcun valore aggiunto alle culture del pianeta-uomo.

Bibliografia

- Barthes, R. (1976), *Ascolto*, tr. it., in Id. (1982).
Id. (1982), *L'ovvio e l'ottuso. Saggi critici III*, tr. it., Einaudi, Torino 2001.
Freud, S. (1910), *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, in Id. (1967-1980), vol. VI.
Id. (1930), *Il disagio della civiltà*, in Id. (1967-1980), vol. X.
Id. (1979), *Indici e bibliografie*, in Id. (1967-1980), vol. XII.
Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, 12 voll., Bollati Boringhieri, Torino.

- Id., Abraham, K. (1980), *Briefe 1907-1926*, Fischer, Frankfurt am Mein.
- Lacan, J. (1972-73), *Il seminario. Libro XX. Ancora*, tr. it., Einaudi, Torino 2011.
- Id. (1975), *Conferenza sul sintomo*, in *La psicoanalisi*, 2, 1987, pp. 11-34.
- Sequeri, P. (2005), *Musica e mistica. Percorsi nella storia occidentale delle pratiche estetiche e religiose*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Id. (2012), *Ritrattazioni del simbolico. Logica dell'essere performativo e teologia*, Cittadella, Assisi.
- Id. (2016), *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica*, Queriniana, Brescia.
- Id., Recalcati, M. (2018), *Custodire l'inviolabile: psicoanalisi e teologia alleate*, in *Vita e pensiero*, vol. 2, pp. 51-60.
- Sloterdijk, P. (1998), *Sfere I. Bolle*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2014.
- Tommaso d'Aquino (ed. 2006), *L'ente e l'essenza*, tr. it., Bompiani, Milano.

La teologia mistica de *The Cloud of Unknowing* e la moderna psicoanalisi Donata Bulotta

La letteratura mistica che fiorisce in Inghilterra nel corso del XIV secolo è costituita per la maggior parte di testi o trattati di disciplina il cui fine è di illustrare il percorso che conduce alla visione e all'esperienza diretta con Dio. *The Cloud of Unknowing*¹ rientra in questo gruppo di opere, a fianco di altre quali *Incendium Amoris (The Fire of Love)* di Richard Rolle, *The Revelations of Divine Love* di Giuliana di Norwich, *The Scale of Perfection* di Walter Hilton, *The Book of Margery Kempe*, che hanno grande impatto sul pubblico, laico e non, influenzando in modo determinante la teologia mistica medievale.

The Cloud of Unknowing è un manuale scritto in prosa volgare nella seconda metà del XIV sec., da un autore di cui non si conosce l'identità, né l'ordine clericale. Ellis e Fanous (2011) hanno avanzato l'ipotesi che si tratti di un certosino, ma il tipo di vita condotta da questo ordine contraddice sia l'intento, sia il vissuto dell'anonimo autore così come si evince nel corso della

¹ Per l'edizione più accademica dell'opera si veda Phyllis Hodgson (1944). La traduzione in inglese moderno è di James Walsh (1988). Le citazioni in questo lavoro sono tratte da Patrick J. Gallacher (a cura di) (1997). Da ora in avanti il testo sarà menzionato semplicemente come *Nube*.

lettura della *Nube*. McCann (1952) suppone si tratti invece di un parroco di campagna per i diversi richiami a questo contesto sociale presenti nel testo (Hodgson, 1944, p. LXXXIII), ma che sicuramente conosce ed è fortemente influenzato dalla filosofia neoplatonica dello Pseudo-Dionigi l'Aeropagita (Heil & Ritter, 2012; Coolman 2008; Lees 1983) cui fa riferimento esplicito nel cap. 70: «And herfore it was that Seynte Denis seyde: The most goodly knowyng of God is that, the whiche is knowyn bi unknowyng» (2370-2371) e «And trewly, whoso wil loke Denis bookes, he schal fynde that his wordes wilen cleerly aferme al that I have seyde or schal sey, fro the biginnyng of this tretis to the ende» (2372-2374). Uomo di grande abilità letteraria e dedito alla contemplazione, rivela tuttavia di condurre anche una normale vita sociale, come si deduce dai continui riferimenti ad atteggiamenti della sua contemporaneità.

Il testo raggiunge una grande popolarità nel tardo medioevo, come testimoniano i diciassette manoscritti pervenuti, di cui il British Library MS Harleian 674, risalente alla prima metà del XV sec., sembra essere il più antico. Allo stesso autore sono stati attribuiti, per coerenza stilistica, anche *The Epistle of Prayer*, *The Epistle of Discretion in the Stirrings of the Soul*, *The Epistle of Privy Counsel* e *The Treatise of Discerning of Spirits*.

Il fulcro della *Nube*, come si evince dal titolo stesso, risiede nella concezione che solo rinunciando a ogni esperienza sensoriale è possibile raggiungere la visione di Dio: «Lift up thin herte unto God with a meek steryng of love; and mene Himself, and none of His goodes. And therto loke thee lothe to think on ought bot on Hymself, so that nought worche in thi witte ne in thi wille bot only Himself» (cap. 3, 274-276), e rimanere in una 'nube di oblio'. Il rapporto con Lui si esplica infatti, secondo il

linguaggio apofatico, nel buio: «for yif ever schalt thou fele Him or see Him, as it may be here, it behoveth alweis be in this cloude and in this derknes» (cap. 3, 294-296). Non mancano, tuttavia, espressioni catafatiche, anche se spesso sotto forma di riferimenti e piccole allusioni, ricorrenti nel testo in una continua dialettica tra affermazione e negazione (cap. 5, 441-442; cap. 9, 605-609; etc.). Sembra che l'autore abbia ripreso il termine 'nube' dallo Pseudo-Dionigi, sebbene probabilmente non direttamente, ma attraverso i *Commenti* di Riccardo di San Vittore (Glasscoe, 1993, p. 173). Questi, infatti, utilizza l'espressione *nubes ignorantiae*, sostituendo *caligo ignorantiae* dello Pseudo-Dionigi, per intendere lo stato in cui l'intelletto resta lontano dal mondo percettivo per predisporre alle cose ultraterrene (*Contempl.*, IV,22). Concetto che è comune nei mistici medievali come Meister Eckhart, il quale elabora la nozione di 'distacco' secondo cui l'uomo per unirsi a Dio deve allontanarsi da ogni realtà, diventare il nulla e così accogliere Dio: «Devi sapere che il vero distacco consiste solo nel fatto che lo spirito permane tanto insensibile a tutte le vicissitudini della gioia e della sofferenza, dell'onore, del danno e del disprezzo, quanto una montagna di piombo è insensibile ad un vento leggero» (Eckhart, pp. 131-132).

Nel corso dei 75 capitoli in cui è divisa l'opera, l'autore si rivolge a un ipotetico discepolo per mostrare la via per raggiungere lo stato di contemplazione, seguendo uno schema semplice, ma che spesso diventa ciclico con ritorni e regressioni, per tornare nuovamente su un percorso progressivo. L'autore, infatti, non perde mai di vista il cammino verso l'obiettivo finale, l'acme mistico della visione di Dio che è possibile solo all'interno della 'nube della non conoscenza', cioè solo dopo aver messo da parte il mondo creaturale: «And in

erles of that mede, sumtyme He wil enflaume the body of a devoute servaunt of His here in this liif -- not onys or twies, bot paraventure right ofte, and as Him likith -- with ful wonderful swetnes and counfortes» (cap. 48, 1691-1693).

Partendo dal concetto che la conoscenza di Dio va oltre le capacità di comprensione dell'uomo, l'autore offre comunque una via per raggiungerlo attraverso l'amore, che a sua volta è possibile provare in quanto Dio stesso ha donato il suo, rivelandosi in Gesù Cristo. Ecco dunque che la meditazione diventa lo stadio della sofferenza e dell'ansia del meditante che anela verso Dio. Questi a sua volta si presenta all'uomo che così «for abundaunce of grace in multiplying of his desire, as ofte and as longe as God vouchethsaaf for to worche it, schal have sodenly and parfityly lost and forgetyn alle wetyng and felyng of his beyng, not loking after whether he have ben holy or wrechid» (cap. 13, 728-731). Questo oblio è dunque effetto dell'azione di Dio, del suo tocco, che giunge in modo inaspettato e misterioso e si esplica in una sensazione di completa passività dell'anima e allo stesso tempo profondo benessere e immensa felicità, la cui durata, come si riscontra anche in Sant'Agostino e Plotino (TeSelle, 1984, p. 21; Louth, 1981, p. 48) «lasteth bot a ful schort while» (cap. 13, 732).

Determinante in questo processo è la giusta attitudine dell'anima ad accogliere l'azione di Dio, ad amarlo incondizionatamente, una predisposizione che l'autore definisce 'nudo intento' e che ritroviamo anche nel I cap. della *Epistle of Privy Counsel*. Essa consiste nel presentarsi davanti a Dio completamente umili e pronti a sollevare il proprio cuore «unto God with a meek steryng of love; and mene Himself, and none of His goodes» (cap. 3, 274-275), in una condizione in cui le parole sono di nessun conto e del tutto insignificanti. Questo

concetto, già espresso da Tommaso Gallo (Lees 1983, pp. 281, 286-287), è la chiave della contemplazione, poiché è l'amore, al contrario dell'intelletto, che permette di anelare a Dio: «He may wel be loved, bot not thought. By love may He be getyn and holden; bot bi thought neither» (cap. 6, 457-458).

Riguardo a questa idea, l'autore della *Nube* dimostra di muoversi all'interno di una tradizione ben consolidata, poiché questa speciale facoltà dell'amore non appartiene soltanto alla tradizione dionisiaca, ma diventa centrale anche in Agostino, per il quale la vera esperienza di Dio si ottiene tramite l'amore e non l'intelletto, e anche in Gregorio Magno, che rifiuta il lavoro dell'intelletto e parla di un'oscurità in cui il contemplativo, per mezzo dell'amore, si avvicina a Dio (Butler, 1966).

Si tratta dunque di un 'lavoro', un concetto non a caso definito col termine *travaile*, che ricorre spesso per tutto il testo per indicare la dura attività che deve impegnare il giovane allievo nel cercare di allontanare e calpestare ogni pensiero o ricordo: «Sekirly this travaile is al in tredyng down of the mynde of alle the creatures that ever God maad, and in holdyng of hem under the cloude of forgetyng namyd before» (cap. 26, 1124-1126), ma in cui sussiste la collaborazione di Dio, quale forza che instilla l'impulso d'amore.

L'aspetto cognitivo del momento mistico

L'impulso d'amore o 'steryng of love' costituisce l'elemento centrale di tutto il trattato e coincide per l'autore alla rispondenza tra la volontà del contemplativo con quella divina: «It is not elles bot a good and an acordyng wil unto God, and a maner of weelpayednes and a gladnes that thou felest in thi wille

of alle that He doth» (cap. 48, 1729-1730). Tale corrispondenza avviene in uno stato cognitivo (Steinmetz 2008, p. 493), ma non all'interno della conoscenza intellettuale. In pratica l'unione mistica pura non include la sensazione mistica o *sensus spirituales* che lui chiama 'goostly felynges' (melodye, mirthe, singe, gladness, counfortes, etc.). Questi per l'autore sono solo 'accydent'es' (cap. 49, 1732), poiché nel percorso verso il raggiungimento della perfezione mistica il fattore determinante resta la buona volontà in armonia con Dio. Per quanto riguarda questo aspetto, l'autore dimostra di avere assorbito tutta la riflessione teologica sul *sensus spirituales* sviluppata nei secoli XII e XIII dai padri della mistica, quali Bernardo di Chiaravalle e Bonaventura, ma la rielabora in modo personale.

Il termine volgare *felyng* che corrisponde a lat. *sensus* viene inteso dai mistici anglosassoni del XIV secolo, Richard Rolle, Walter Hilton, Giuliana di Norwich, l'autore della *Nube*, come 'percezione, intuito' non in senso moderno 'sensazione, emozione', in quanto esso indica proprio l'azione cognitiva in atto nel momento della tensione verso Dio. Anche il termine *beholding* rientra in questa nuova concezione mistica e va inteso come 'intuizione, contemplazione', piuttosto che 'osservazione, considerazione' (Riehle, 1977, pp. 156-159 e 174-175). Tuttavia per molti mistici questo *sensus spirituales* non può rimanere nell'interiorità, ma si tramuta in sensazioni che sono quasi una prosecuzione esteriore di questo stato di unione con Dio.

La convergenza nel definire certi concetti, cercando di attribuire significati univoci a parole-chiave all'interno di un gruppo di autori, denota il tentativo di dare una nuova autorità e normalizzazione alla letteratura mistica inglese del tempo, distaccandola dalla tradizione delle Sacre Scritture e dei commenti dei Padri mistici del passato (Watson 1991, pp. 1-

27; Aers 1988; Gillespie, 1982, pp. 212-218). Quindi la contestualizzazione del *sensus spirituales* diventa centrale in quanto l'esperienza mistica deve tramutarsi in messaggio o in dottrina e farsi quindi mezzo di propaganda religiosa. A tale scopo questi autori tendono a divulgare la propria esperienza contemplativa descrivendo le sensazioni spirituali in manuali che ottengono grande consenso, non solo in Inghilterra, ma anche in tutta Europa.

L'influenza di questi testi è evidente nei continui richiami alla triade *fervor*, *dulcor* e *canor* riscontrabili in opere diverse e in aree geografiche differenti. Nel cap. 14 del suo trattato *Incendium Amoris* Richard Rolle racconta di come nel momento culminante contemplativo sperimentasse queste tre sensazioni e le descrive basando la loro veridicità sull'autorevole testimonianza delle Sacre Scritture, ma anche sulla sua personale esperienza (Deanesly, 1915, p. 185; Sutherland, 2005, p. 705). Questa percezione per i mistici è lo stadio iniziale che prepara l'anima ad aprirsi a Dio, seguito successivamente da una angelica melodia. Calore e melodia creano a loro volta nel cuore una dolce emozione (De Ford 1980, pp. 183-193; Wakelin 1979). Calore, dolcezza e suono si sovrappongono indifferentemente (Pollard 1997; Watson, 1991, p. 66) per contribuire in definitiva alla sensazione di rapimento e benessere che si prova nell'unione con Dio.

Anche l'autore della *Nube* riprende il concetto di *sensus spirituales* facendo riferimento allo stato di beatitudine raggiunta: «Than wil He sumtyme paraventure seend oute a beme of goostly light, peersyng this cloude of unknowing that is bitwix thee and Hym, and schewe thee sum of His priveté, the whiche man may not, ne kan not, speke. Than schalt thou fele thine affeccion enflaumid with the fiire of His love, fer more

then I kan telle thee, or may, or wile, at this tyme» (cap. 26, 1138-1142), ma subito dopo aggiunge «For of that werke that fallith to only God dar I not take apon me to speke with my blabryng fleschely tonge; and schortly to say, althof I durst, I wolde not» (1142-1144). E in un'altra occasione dichiara che Dio a volte «wil enflaume the body of a devoute servaunt of His here in this liif – not onys or twies, bot paraventure right ofte, and as Him likith – with ful wonderful swetnes and counfortes. Of the whiche, som beth not comyng fro withoutyn into the body bi the wyndowes of oure wittys, bot fro withinne, risyng and spryngyng of habundaunce of goostly gladnes, and of trewe devocion in the spirit» (cap. 48, 1691-1696).

Si tratta di rari e brevi allusioni, poiché in realtà l'autore si rivela sospettoso verso i *goostly felynges*. Egli ne percepisce la pericolosità e avverte i lettori che, poiché spesso provengono dall'esterno, è necessario essere diffidenti nei loro confronti. L'esperienza sensoriale vissuta dal contemplativo resta comunque per l'autore un fatto marginale, solo un effetto, poiché è nel nucleo cognitivo dell'amore verso Dio che si raggiunge il vertice dell'esperienza mistica, non prima di aver messo da parte ogni legame con la conoscenza.

Il debito culturale del compositore nei confronti della tradizione mistica si evince anche quando afferma che la base di partenza per il cammino mistico è l'esercizio della preghiera in silenzio e in meditazione. Infatti, sebbene per tutta l'opera la Grazia diventi mezzo determinante per raggiungere l'acme dell'esperienza mistica, il completo abbandono, essa non è sufficiente, poiché è necessaria una preparazione iniziale ottenuta dalla lettura, dalla meditazione e dalle preghiere (Rissanen, 1987). Anche in questo caso, però, l'autore si discosta subito da questo modello asserendo che in realtà

l'elemento primario resta la spinta che perviene da Dio e l'orazione non deve essere quella ordinata dalla Chiesa. Piuttosto deve essere una meditazione privata, limitata più possibile e composta da poche parole, meglio se formate di una sola sillaba: «than ben thei bot in ful fewe wordes; ye, and in ever the fewer the betir. Ye, and yif it be bot a lityl worde of o silable, me think it betir then of to, and more acordyng to the werk of the spiryte» (cap. 37, 1367-1369).

Come si può dedurre, l'autore della *Nube*, prendendo le distanze dai mistici a lui contemporanei, preferisce far convergere l'attenzione dell'allievo soprattutto sull'unione mistica con Dio, sul cosiddetto *affectus*, che egli definisce un «naked entent directe unto God» (cap. 7, 497) e che corrisponde a ciò che Tommaso Gallo chiama *scintilla synderesis* (Lawell, 2011, I, 4, 42; 2008, p. 147).

La Mistica della *Nube* e la psicoanalisi

Come abbiamo più volte sottolineato, il distacco, la rinuncia al mondo sensoriale che l'autore definisce 'nube della non conoscenza' richiama quel rapporto tra la mistica e la psicoanalisi che negli ultimi anni ha dato vita a un grande sviluppo di studi atti a evidenziare il collegamento tra il processo contemplativo e quello psicoanalitico. La relazione tra il mistico, che abbandona ogni attaccamento con l'esterno (Ghent, 1990) per aprirsi completamente a Dio, e l'analizzante, che spogliato di ogni sorta di autodifesa accoglie il lavoro di indagine del proprio mondo interno da parte dell'analista, dimostra come la dottrina psicoanalitica possa aprirsi a una visione più intuitiva e religiosa. In pratica, la psicoanalisi agisce

come l'atto mistico, riduce l'io per far sì che la verità dell'inconscio emerga e che il suo linguaggio venga decifrato.

Tuttavia, la correlazione tra le due dottrine non riguarda solo la fase della perdita e della rinuncia, cioè quella della detronizzazione dell'io, ma anche quella finale, cioè quella del raggiungimento del proprio obiettivo che, per l'esperienza mistica corrisponde alla visione di Dio e alla conoscenza superiore, mentre per quella psicoanalitica coincide con la verità assoluta, con ciò che Bion chiama O (Bion, 1970, pp. 30 e 117; De Mello, 2005), o con l'inconscio rimosso. In entrambi i casi, il momento risolutivo è caratterizzato da eccitazione, gioia (Milner, 1987) e godimento (Lacan, 1972-73, p. 72).

Se si parte dunque dall'assunto che la mistica esiste aldilà della religione e che consiste in una propensione naturale dell'uomo a rendersi ricettivo nei confronti di una verità assoluta (lettera di Rolland del 5 dicembre 1927 diretta a Freud, in Parsons 1999, p. 173), sia in situazioni normali che particolari, allora si può parlare di psicoanalisi mistica (Eigen, 1998).

Le basi comuni tra la mistica e la psicoanalisi (Freni, 2015, pp. 45 sgg.) vanno ricercate proprio nella comune ricerca del bene e della verità (Neri 2007; Freni, 2008) e nelle similitudini nel presentare il cammino verso il suo conseguimento. Partendo da questa riflessione si può riconsiderare il testo della *Nube* come un manuale sulla ricerca della verità assoluta, soprattutto sulla base degli aspetti teologici apofatici che richiamano la psicoanalisi negativa.

È su questo aspetto che si può collegare il testo mistico alla teoria lacaniana sul concetto di desiderio e la possibilità, attraverso la psicoanalisi, di ritrovare il soggetto perduto del desiderio stesso. Il percorso del mistico che parte dall'esigenza di riempire un vuoto, di soddisfare l'aspirazione a unirsi a Dio,

e quindi di ritrovare il soggetto, costituisce, secondo la visione lacaniana, una spinta vitale, che rimane allo stato inconscio, e che è sempre produttiva. Se dunque si fa coincidere Dio col concetto di *Jouissance*, allora il desiderio e il piacere ne pongono un limite (Lacan, 1966, pp. 318-322), ma allo stesso tempo alimentano la psiche. Allo stesso modo, se il puro *Jouissance* è assenza, anche l'individuo è un essere difettoso in quanto non può realizzarlo e quindi non può dare forma neanche a Dio. La psicoanalisi aiuta proprio a indagare 'la mancanza ad essere' causata da un desiderio fomentato dall'Altro, un Altro che si può far coincidere con il Dio cui i mistici anelano.

Nella *Nube* questo desiderio corrisponde a Dio che agisce sulla mente e sulla volontà del contemplativo attraverso la grazia e che lo spinge a iniziare la propria ricerca, però solo dopo essersi spogliato del mondo materiale (cap. 3). Ciò è evidente nelle affermazioni dell'autore, riscontrabili sin dall'inizio, sulla rinuncia da parte del contemplativo di ogni tipo di attività connessa alla vita sensoriale: «And kepe thou the windowes and the dore for flies and enemies assailyng». (cap. 2, 268-269); «And do that in thee is to forgete alle the creatures that ever God maad and the werkes of hem, so that thi thought ne thi desire be not directe ne streche to any of hem» (cap. 3, 273-278), e a ogni tipo di immaginazione, vista come elemento di disturbo nel processo contemplativo, in quanto, non essendo frenata dalla luce della grazia nella ragione (cap. 65), genera immagini illusorie.

Una nozione che ritroviamo anche in Meister Eckhart, la cui idea di approcciarsi a Dio può essere racchiusa in questo breve brano:

Come dunque devo amare Dio? -Tu devi amare Dio non intellettualmente, vale a dire che la tua anima deve essere non intellettuale e spoglia d'ogni intellettualità, perché fino a quando la tua anima è intellettuale essa ha delle immagini; finché ha delle immagini, ha degli intermediari; finché ha degli intermediari, non ha né unità, né semplicità (Eckhart, p. 83).

Lacan rileva la stessa similitudine negli scritti di Angelus Silesius, il mistico del XVII secolo che ha ispirato anche filosofi come Schopenhauer, Hegel, Heidegger e Jung, ma che a sua volta è stato influenzato da Meister Eckhart:

È tempo che vi porga adesso il distico d'Angelus Silesius [...] "Contingenza ed essenza. Uomo, diventa essenziale: perché quando il mondo passa la contingenza si perde e l'essenziale sussiste. Proprio di questo si tratta, al termine dell'analisi, di un crepuscolo, di un declino immaginario del mondo e addirittura di un'esperienza al limite della depersonalizzazione. È allora che il contingente cade - l'accidentale, il traumatismo, gli strappi della storia - E l'essere viene a costituirsi". Non potrei consigliare mai abbastanza a chiunque faccia dell'analisi di procurarsi le opere d'Angelus Silesius (Lacan, 1953-54, p. 287)

Anche l'autore della *Nube* insegna a rimanere in un nulla: «And schortly withoutyn thiself wil I not hat thou be, ne yit aboven, ne behynde, ne on o side, ne on other. "Wher than," seist thou, "schal I be? Noghwhere, by thi tale!" Now trewly thou seist wel; for there wolde I have thee. For whi noghwhere bodely is everywhere goostly"; «Lat be this everiwhere and this ought, in comparison of this noghwhere and this nought. Reche thee

never yif thi wittys kon no skyle of this nought» (cap. 68, 2293-2297 e 2307-2308). Si tratta di un nulla che non si può vedere ma provare e quindi è quello da amare di più poiché è un'oscurità causata dalla sovrabbondanza di luce spirituale che acceca l'anima (2309-2313). Un concetto che richiama quanto dice Bion: «by rendering oneself 'artificially blind' through the exclusion of memory and desire, one achieves F (l'atto di Fede)» (Bion, 1970, p. 57).

Questa cecità artificiale può essere considerata anche una forma di pazzia artificiale (Eigen, 1998, pp. 76-78) quando viene creata con un processo analitico attraverso la soppressione del desiderio, della memoria, della comprensione da parte dell'analista, che così diventa a sua volta infinito e, alla stregua del mistico, si apre anch'egli alla 'non conoscenza' (Bion, 1970, pp. 46 e 48).

C'è un aspetto importantissimo da sottolineare per quanto riguarda l'approccio mistico dell'autore della *Nube*. A differenza di altri mistici del suo tempo, come Richard Rolle o Walter Hilton, non pone l'attenzione sulla parte sensitiva della contemplazione. Egli vuole far emergere che l'aspetto determinante nel raggiungimento dell'obiettivo non risiede nella sensazione di beatitudine percepita tramite il calore, la dolcezza e la melodia, che egli considera esteriori all'anima: «and bete thee were for to have it (the cloude of unknowyng) and for to fele it in thin affection goostly, then it is for to have the igher of thi soule openid in contemplacion or beholding of alle the aungelles or seyntes in heven, or in hering of alle the mirthe and the melody that is amonges hem in blisse» (cap. 9, 605-609). Il fulcro principale di tutto il suo insegnamento sta invece nell'oltrepassare questa nube per accedere all'intima conoscenza di Dio e della verità assoluta. Non è un caso, infatti,

che per tutto il testo, i rarissimi riferimenti al *sensus spirituales* siano seguiti da avvertimenti e ammonizioni sulla possibile pericolosità e ambiguità della loro provenienza. Egli pone tutto il suo discorso sul 'non Essere' che è la vera essenza del lavoro del contemplativo. La meditazione è tutta concentrata sulla nube della non conoscenza, paragonabile alla barriera che separa dall'incoscio psicoanalitico, e il rapporto dell'anima con Dio si svolge al suo interno: «And therfore lift up thi love to that cloude. Bot yif I schal sey the sothe, lat God drawe thi love up to that cloude; and prove thou thorou help of His grace to forget alle other thing» (cap. 9, 613-615). Ogni riferimento alle attività sensoriali non può avere luogo, e sarebbe una contraddizione rispetto allo spazio spirituale che la contemplazione e la concentrazione devono realizzare.

Nel corso della lettura della *Nube* è possibile rilevare il bagaglio teologico e la conoscenza della filosofia mistica tradizionale dell'autore, messi in pratica utilizzando un linguaggio semplice e divulgativo. Il suo obiettivo è insegnare che non semplicemente abbandonando il mondo o praticando uno sterile ascetismo è possibile raggiungere la perfezione e l'unione con Dio, ma solo attraverso l'armonia tra amore e volontà. Ed è proprio la brama d'amore l'impulso iniziale che mette in moto il cammino verso Dio, il quale non può essere conosciuto tramite la ragione, ma colpendo «evermore on this cloude of unknowyng that is bitwix thee and thi God with a scharpe darte of longing love» (cap. 12, 680-682).

Quando a volte l'anima prova dolcezze e consolazioni tali da sentirsi in paradiso, o la pace e la quiete da pensare di aver trovato la Verità, ciò avviene comunque in una nube di non conoscenza tra essa e Dio (cap. 69). È questa l'immagine apofatica con cui l'opera si conclude. L'autore fa risiedere il

godimento nel desiderio stesso di anelare a Dio, non nel mondo materiale dominato dal tempo, dai sensi e dall'idea di spazio, perché «For kyndely thei benordeynid that with hem men schuld have knowyng of alle outward bodely thinges, and on no wise by hem com to the knowing of gostely thinges. I mene bi theire werkes» (cap. 70, 2357-2360). Egli critica percezioni come visioni, voci, profumi, suoni poiché non sono indice del raggiungimento della verità, ma espressione di un attaccamento col mondo esterno. La relazione con Dio deve svolgersi invece nel buio dei sensi.

Interessante a questo proposito è l'ampio uso del termine *list* 'desiderio' derivato dal verbo *to list* 'desiderare (di fare qualcosa)', insieme a *listines* 'desiderio ardente', utilizzato per tutto il testo per indicare un sentimento spirituale, in contrapposizione a *lust* 'desiderio sensuale, carnale' che, sebbene originato dalla stessa radice germanica, implica un desiderio più violento. È indicativo che quest'ultimo, in un testo così spirituale, ricorra solo otto volte, di cui sei nel breve cap. 66, focalizzato sui piaceri della carne e sui pericoli che si corrono se si impiega la vita a rincorrerli. L'autore conosceva quindi la diversa sfumatura semantica dei due termini.

Il manuale si conclude con l'auspicio che l'allievo possa restare in nessun luogo e allo stesso tempo nel 'dovunque spirituale', perché là dove l'intelletto non trova nulla di cui nutrirsi, deve operarsi «in that nought with a wakyng desire to wilne to have God, that no man may knowe» (cap. 68, 2302-2303). Solo così avverrà l'evento culminante, cioè la fase dell'illuminazione con cui, anche nel processo psicoanalitico, si conclude la trasformazione dell'universo soggettivo. Esso consiste in un'improvvisa visione della soluzione che, in un ulteriore interessante parallelismo con il testo della *Nube* «it is bot a

sodeyn steryng, and as it were unavisid, speedly springing unto God as sparcle fro the cole. And it is merveyulous to noubre the sterynges that may be in one oure wrought in a soule that is disposid to this werk. And yit, in o steryng of alle theese, he may have sodenly and parfityly forgeten alle create thing» (cap. 4, 384-388).

L'autore, ponendo l'accento sul momento cognitivo dell'esperienza mistica, è riuscito così a reinterpretare e rinnovare ogni concetto mistico tradizionale, differenziandosi dai mistici coevi (Johnston, 1975, pp. IX-X). La sua preoccupazione, infatti, sembra essere più concentrata sulla capacità dell'anima di raggiungere la Verità Assoluta, e il godimento che ne scaturisce, senza obbligatoriamente esprimerla sensitivamente o a parole, poiché la vera espressione della realizzazione di questo obiettivo risiede nel non detto. Contrariamente, vorrebbe dire attribuire significazione a qualcosa che invece è inspiegabile, il desiderio di Dio, che è il punto di partenza della ricerca da parte del contemplativo e che l'autore definisce 'steryng of love'.

Bibliografia

- Aers, D. (1988), *Community Gender and Individual Identity: English 1360-1430*, Rouledge, London.
- Bion, W. R. (1970), *Attention and Interpretation: A Scientific Approach to Insight in Psycho-analysis and Groups*, Rowman & Littlefield Publishers, London 1995.

- Bonaventura de Balneoregio, *Opera omnia*, ed. Collegium S. Bonaventurae, 10 voll., tr. it., Quaracchi, Firenze 1882-1902, vol. V, pp. 293-316.
- Butler, E. C. (1966), *Western Mysticism. The Teaching of Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*, Harper & Row, New York.
- Coolman, B. T. (2008), *The medieval affective dionysian tradition*, in *Modern Theology*, 24/4, pp. 615-632.
- De Ford, S. (1980), *Mystical Union in the 'Melos Amoris' of Richard Rolle*, in Glasscoe (a cura di) (1980), pp. 173-201.
- Deanesly, M. (a cura di) (1915), *The Incendium Amoris of Richard Rolle of Hampole*, Manchester UP, Manchester.
- Eigen, M. (1998), *The psychoanalytical Mystic*, Free Association Books, London-New York.
- Ellis, R., Fanous, S. (2011), *1349-1412: Texts*, in Fanous, Gillespie (a cura di) (2011), pp. 133-162.
- Fanous, S., Gillespie, V. (a cura di) (2011), *The Cambridge Companion to Medieval English Mysticism*, Cambridge UP, Cambridge.
- Freni, S. (2008), *Il «mistico»: un punto di vista psicoanalitico*, in *Tredimensioni*, 5, pp. 254-268.
- Id. (2015), *La dimensione mistica nell'esperienza psicoanalitica*, in Viganò, Azzone, Morandi (a cura di), (2015), pp. 23-64.
- Gallacher, P. J. (a cura di) (1997), *The Cloud of Unknowing*, Medieval Institute Publications, Kalamazoo.
- Ghent, E. (1990), *Masochism, Submission, Surrender: Masochism as a Perversion of Surrender*, in *Contemporary Psychoanalysis*, vol. 26, pp. 108-136.
- Gillespie, V. (1982), *Mystic's Foot: Rolle and Affectivity*, in Glasscoe (a cura di) (1982), pp. 199-230.

- Glasscoe, M. (a cura di) (1980), *The Medieval Mystical Tradition of England, Exeter Symposium*, vol. 1, University of Exeter Press, Exeter.
- Id. (a cura di) (1982), *The Medieval Mystical Tradition of England, Exeter Symposium*, vol. 2, University of Exeter Press, Exeter.
- Id. (1993), *English Medieval Mystics: Games of Faith*, Longman, London.
- Heil, G., Ritter, A. M. (2012), *De mystica theologia*, in *Corpus Dionysiacum*, II, De Gruyter, Berlin.
- Hodgson, P. (a cura di) (1944), *The Cloud of Unknowing*, Oxford University Press, London.
- Lacan, J. (1953-54), *Il Seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud*, tr. it., Einaudi, Torino 2014.
- Id. (1966), *Ecrits: A Selection*, tr. eng., Norton, New York 1977.
- Id. (1972-73), *Il seminario. Libro XX. Ancora 1972-1973*, tr. it. Einaudi, Torino 1983.
- Johnston, W. (1975), *The mysticism of The Cloud of unknowing. A modern interpretation*, Abbey Press, St. Meinrad.
- Lawell, D. (2008), *Affective Excess: Ontology and Knowledge in the Thought of Thomas Gallus*, in *Dionysius*, vol. 26, pp. 139-174.
- Id., ed. (2011), Thomas Gallus, *Explanatio in libros Dionysii*, Brepols, Turnhout.
- Lees, R. A. (1983), *The Negative Language of the Dionysian School of Mystical Theology: An Approach to the Cloud of Unknowing* (Analecta Cartusiana 107), 2 voll., Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg.

- Louth, A. (1981), *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Clarendon Press, Oxford.
- McCann, D. (a cura di) (1952), *The Cloud of Unknowing*, Burns Oates, London.
- Meister Eckhart, *Dell'uomo nobile*, tr. it., Adelphi, Milano 1999.
- Milner, M. (1987), *Alcune osservazioni sulle idee psicoanalitiche del misticismo*, tr. it. in Ead. (1992), pp. 258-274.
- Ead (1992), *La follia rimossa delle persone sane*, tr. it., Borla, Roma.
- Neri, C. (2007), *La verità come fattore terapeutico*, in *Funzione Gamma*, n. 19.
- Odilon de Mello, F. (2005), *Verità ed evoluzione in "O" nell'opera di Bion: l'esperienza dei mistici e quella della psicoanalisi dal vertice di Bion*, tr. it., in *Funzione Gamma*, n. 19.
- Parsons, W. (1999), *The Enigma of the Oceanic Feeling*, Oxford UP, New York.
- Pollard, W. F., Boening, R. (a cura di) (1997), *Mysticism and Spirituality in Medieval England*, D.S. Brewer, Cambridge.
- Pollard, W. F. (1997), *Richard Rolle and the 'Eye of the Heart'*, in Pollard, Boening (a cura di) (1997), pp. 85-105.
- Richardus S. Victoris Prior, *De Gratia Contemplationis Libri Quinque Dicti Benjamin Major*, in J.-P. Migne, ed., *Patrologia Latina*, Brepols, Turnhout 1989, vol. 196.
- Riehle, W. (1977), *Studien zur englischen Mystik des Mittelalters besonderer Berücksichtigung ihrer Metaphorik*, in *Anglistische Forschunge*, 120, Winter, Heidelberg.
- Rissanen, P. (1987), *The Prayer of Being*, in *Mystics Quarterly*, vol. 13, pp. 140-145.

- Saint Bonaventure, *Itinerarium Mentis in Deum*, introduction, tr. eng., Franciscan Institute, New York 1956.
- Steinmetz, K.-H. (2008), *Heich Savour of the Godhead: Some Reflections on the 'Cloud of Unknowing' and the Discourse of Perceiving God in Fourteenth Century England*, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 64, pp. 483-498.
- Sutherland, A. (2005), *Biblical Text and Spiritual Experience in the English Epistles of Richard Rolle*, in *The Review of English Studies*, 56/227, pp. 695-711.
- Szarmach, P. E. (a cura di) (1984), *An Introduction to the Medieval Mystics of Europe*, State University of New York Press, Albany.
- TeSelle, E. (1984), *Augustine*, in Szarmach (a cura di) (1984), pp. 19-35.
- Viganò, C., Azzone, P., Morandi, C. (a cura di) (2015), *La mente dell'anima. Incontri al confine tra esperienza del sacro e psicoanalisi*, Aracne, Roma.
- Wakelin, M. F. (1979), *Richard Rolle and the Language of Mystical Experience the Fourteenth Century*, in *Downside Review*, 97, pp. 192-203.
- Walsh, J. (1988), *The Pursuit of Wisdom and Other Works by the Author of the Cloud of Unknowing*, Paulist Press, New York.
- Watson, N. (1991), *Richard Rolle and the Invention of Authority*, Cambridge UP, Cambridge.

Abstract

The Mystic Theology in *The Cloud of Unknowing* and Modern Psychoanalysis

The aim of this research is to analyze the anonymous 14th century mystical text of the *Cloud of Unknowing*, in light of latest studies on psychoanalytic mystic. Starting from the idea that mysticism has always existed beyond established religion and that it consists of a natural inclination of man to become receptive to an absolute truth, this work will expose how some statements by the author of the *Cloud* are similar to some fundamentals of modern psychoanalytic investigations. The path of the mystic, which starts with the necessity to fill an emptiness and to satisfy the aspiration to join God, constitutes a vital push, which remains unconscious, and which is always productive in the life of human beings. Through several references the author emphasizes the necessity for the soul to place itself in a cloud of un-knowing in approaching God, demonstrating a mystical vision based on an apophatic theology which anticipates the modern studies of psychoanalysis.

Keywords: Mystic; Middle-English; Psychoanalysis; Contemplation; Unconscious.

Mensch, werde wesentlich! Mistica, contingenza ed essenza in Lacan

Alessandra Campo

Notizia di giornale: un prigioniero evade saltando il muro nello stesso punto in cui doveva essere giustiziato

(Marroni, 2015, p. 73, corsivi nostri).

“Mensch, werde wesentlich!” è l'imperativo mistico-analitico: mistico perché è il frammento di un distico, il trentesimo del secondo libro del *Peregrino Cherubico* di Angelus Silesius: *Zufall und Wesen* (letteralmente: “Caso ed Essenza”); analitico perché traduce il freudiano “wo Es war, soll Ich werden”. Lacan lo commenta nel Seminario I (Lacan, 1953-1954, p. 271 e sgg.) e ne fa il paradigma dell'analisi. Ma allora l'esperienza analitica è un'esperienza mistica? Sì, l'esperienza analitica è un'esperienza mistica perché l'operazione analitica è un'operazione mistica. Nel Seminario VII Lacan dice che essa coincide con la sublimazione e che, in quanto operazione che permette di realizzare il desiderio, è un'operazione che ha un prezzo. «Sublimate pure tutto quel che volete - scrive - bisogna pur pagarlo con qualcosa. Il godimento è questo qualcosa. L'oggetto, il bene che si paga per la soddisfazione del proprio desiderio» (Lacan, 1957-1958, p. 373). Già nel Seminario VI, però, Lacan aveva detto che il desiderio è accessibile solo nelle

monete della mistica (1958-1959, p. 453), monete che regolano uno scambio assoluto: o Io o Dio. Finché c'è il primo non si vede il secondo, perché Dio è un ente solo per i peccatori e il peccato, da sempre, «dice Io» (Weil, 1950, p. 372).

L'Io è un «fiore di retorica che spunta dal vaso del principio di piacere» (Lacan, 1972-1973, p. 54): un fiore che va reciso. E l'operazione mistica, intanto è un'operazione che si paga *in* prima persona, in quanto, a intender bene, è un'operazione in cui si paga *la* prima persona. A morire, insomma, è l'Io, l'ego cogito come cosa separata o non implicata col proprio sintomo (*la res gaudens*). «Castrazione», infatti, vuol dire «ritrovarcisi» (Lacan, 2001, p. 520) o, ma è lo stesso, raggiungere il godimento «sulla scala rovesciata della legge del desiderio» (Lacan, 1966b, p. 830) dopo averlo rifiutato come tale. E se l'operazione mistico-analitica è la chiave di volta della castrazione, è nella misura in cui essa è, parimenti, la condizione di possibilità della sublimazione. Alain-Didier Weill propone di intenderla come «un passaggio dallo stato solido allo stato gassoso» (Lacan, 1976-1977, p. 23), dunque come un'evaporazione. Essa avviene in «quel momento infinitamente raro in cui la parte eterna che ciascun essere porta in sé entra nella vita, si trova presa nel moto universale, integrata a quel moto, realizzata» (Marroni, 2015, p. 67). Il sacro è «comunicazione, comunicazione sentita come la *nudità*» (*ivi*, p. 70). Parola, mistica, di Laure, al secolo Colette Peignot.

1. Il problema del Mistico

Il distico di Silesio è introdotto e commentato da Lacan alla fine del seminario I e, nondimeno, come paradigma della cura vale

anche dopo il Seminario XX, anche dopo, cioè, che i riferimenti alla mistica scompaiono. Una rapida occhiata alla presenza del termine “mistico”, “mistica” e “mistici” nei seminari mostra infatti che, dopo *Encore*, Lacan non si confronta più con la mistica o, quantomeno, cessa di farvi allusione. Vi torna, per l’ultima volta, nel seminario XXV, ma solo per liquidarla: la mistica, dice, «è una piaga (*fléau*)» (1977-1978, p. 51), e ci sono buone ragioni per supporre che tra questo giudizio e quella scomparsa vi sia una qualche connessione. Invero, il seminario XX inaugura la clinica borromea, ossia la clinica dell’antinomia tra senso e reale in cui Lacan fa questione della psicoanalisi: è un imbroglio - si chiede - oppure no? È più simile alla scienza o alla religione? E queste, giova ricordarlo, sono esattamente le stesse domande che, lungo tutto il suo seminario, Lacan ha rivolto alla mistica. Il mistico imbroglia? La comunione con Dio di cui offre testimonianza è solo immaginaria o vi è dell’altro?

Il mistico gode. Questo è il problema. Gode e ama. Meglio: ama mentre gode e gode perché ama puntando, addirittura, a dire qualcosa di questo godimento-amore mentre lo prova. Il mistico riesce. Riesce e perciò fa problema, solleva domande: le stesse, non per caso, occasionate dall’urto-incontro con l’altro godimento: il godimento femminile. Il mistico mente? Simula? E se è così, si chiede Lacan, siamo proprio sicuri di poter ammettere che vi sia altro oltre la simulazione? Freud, dopotutto, accettò di farsi «ingannare dal reale anche se non ci credeva» (Lacan, 1973-74, p. 25). Ed è ben di questo, secondo Lacan, che si tratta anche alla fine di un’analisi. L’analisi deve produrre un trucco, «il buon inganno (*la bonne dupe*), quello che non erra; perché bisogna lasciarsi ingannare (*être dupe*) da un reale da qualche parte» (*ibidem*). Ma allora i mistici si

lasciano ingannare anziché ingannare? E, se è così, cosa li distingue dall'isterica che non mente perché, a conti fatti, è la realtà che le mente, che le mente tutta?

Una cosa è certa, e Michel De Certeau non ha mancato di sottolinearla: il fenomeno mistico è una contraddizione in termini. *Das Mystische = Das Unheimliche* perché «il linguaggio mistico è il riconoscimento di un essenziale nella modalità di uno scarto» (De Certeau, 1971, p. 66), vale a dire il tentativo di passare oltre attraverso ciò che oltre non è: i fenomeni. I mistici non sono kantiani: con una certa frequenza violano l'interdetto posto dal padre del criticismo e praticano, altrettanto regolarmente, l'incesto con Dio. Tale è la *visio dei*: un indiamento, un farsi Dio, un divenirlo (questo significa “divenire essenziale”); dunque un processo che, nel disquarto di sé teorizzato da Giordano Bruno e nella *diminutio sui* di cui una lunga tradizione si è fatta paladina, ha la sua condizione strutturale di possibilità: una condizione per nulla kantiana. I mistici, infatti, non sono nemmeno critici: nell'esperienza mistica, ciò che è inaudito è elevato a criterio d'evidenza e l'alterazione funziona come il veicolo, privilegiato, di una rivelazione oggettiva. Dio è dato e, al tempo stesso, è impercettibile. Ma allora come credere ai mistici? Come incontrarli nella loro verità?

2. L'ambivalenza di Lacan

Nel Seminario XX Lacan dice che «l'essenziale della mistica è provare godimento senza saperne nulla» (1972-1973, p. 72): il mistico non ne parla, non ne sa nulla, se non che lo prova. E sa che lo prova solo quando lo prova, come le donne. Il mistico è

certo di godere, ma ne è certo, per così dire, pragmaticamente. Il suo dire è un dire illocutivo e il suo sapere è circostanziale, deittico: nient'altro che la mostrazione *del* godimento (genitivo soggettivo). Godo: lo so. Immediatamente. Questo è il cogito, scandaloso, del mistico. Bataille ne avrebbe fatto volentieri una creatura della *chance*: il mistico, infatti, sa che gode mentre gode, anche se questo, precisa Lacan, «non capita a tutti» (*ivi*, p. 70). Ecco perché bisogna stare allerta e dubitare. Il sospetto di erotomania è grande e, nell'insegnamento lacaniano, si alterna alla fiducia accordata a coloro che dicono di esser stati in comunione con Dio. Lacan è ambivalente nei confronti dei mistici: talvolta dà credito alla loro testimonianza, talaltra li taccia di "entusiasmo" ("Schwärmerei" è l'anatema che Kant lancia sui seguaci di Spinoza). E, tuttavia, non v'è dubbio che il suo atteggiamento sia meno ossessivo di quello ostentato dal filosofo critico. Lacan è meno spaventato dalla "gioia eccessiva" perché, prima di Elvio Fachinelli, ha intuito che il movimento aperto dal Mistico caratterizza ogni processo creativo. Ogni processo creativo richiede, cioè, uno svuotamento, una frana, un distacco. In ogni situazione creativa c'è un momento in cui ciò che vale per l'individuo precipita; e se non c'è soddisfazione che non sia in perdita è perché «il fallimento è la sola forma di realizzazione del rapporto» (*ivi*, p. 55). Ma chi è disposto a fallire? Chi ha il coraggio di rifiutare il godimento e pagare il proprio tornaconto con un po' di moneta mistica?

La *dépense* richiede spiriti forti e Bataille si rammarica assai spesso del fatto che nessuno è disposto ad angosciarsi. Nessuno vuole perdere niente, tutti vogliono avere tutto. E volere avere tutto, per Bataille, significa voler sopprimere il tempo, la *chance*, l'alea: dunque ridurre gli altri a sé, in un Uno drammaticamente immaginario (è lo spirito, nietzschiano, di

gravità). Al contrario, non voler essere tutto ed essere disposti a fare un'esperienza limite - tale è l'esperienza interiore teorizzata dall'amante di Laure - significa volere il tempo: quell'uomo «nel pieno delle sue forze» (Marroni, 2015, p. 92) che «falcia le teste» (*ibidem*) di tutti senza un perché. Non voler essere tutto significa volere solo la chance e accettare di essere il qualcosa che l'alea ha fatto di noi: l'estasi, per Bataille, non è in fondo nient'altro che la consapevolezza gioiosa e angosciata della nostra smisurata stupidità e la psicoanalisi, quando è bataillana, si allea con l'esperienza comune per mostrare «che non c'è nulla di più stupido di un destino umano, ovvero che si resta sempre infiocchiati» (Lacan, 1981, p. 95). Anche per Lacan, in altre parole, «dall'essere angeli ci mette in guardia l'alternativa dell'essere stupidi» (1972-1973, p. 9), perché la vera rivoluzione, dice proprio in *Encore*, non è il «gira» di Copernico ma il «cade» di Keplero (*ivi*, p. 41). La vera rivoluzione è il fotocentrismo, ma il fotocentrismo, ossia il principio per cui tutto è centro e nulla è centro, è il bersaglio numero uno della *jouissance* mortifera e tolemaica.

3. Clinica mistica

“Zufall und Wesen”, letteralmente: “Caso ed Essenza”, “accidentale ed essenziale”. Questo è il titolo del distico che, nella sua interezza, recita: “Mensch werde wesentlich! Denn wann die Welt vergeht, So fällt der Zufall weg, das Wesen besteht” (“Uomo diventa essenziale! Che quando il mondo passa, passa anche l'accidente, ma l'essenza rimane”). Lacan, nel Seminario I, ne fa il paradigma della cura analitica perché il godimento è propriamente l'accidentale che deve cadere

affinché l'essenziale accada, il prezzo da pagare per la realizzazione del desiderio.

All'inizio degli anni '50, quindi, Lacan guarda ai mistici come a un modello e invita gli analizzanti a fare come loro. Il riferimento ai mistici è cioè prescrittivo e tradisce una certa fiducia. Dopo *Encore*, invece, ossia dopo aver descritto e visto ciò che i mistici fanno, Lacan fa un passo indietro e, alla fiducia, si sostituisce di nuovo il sospetto: il mistico gira o cade? A questa domanda tenta di rispondere la clinica borromea, una clinica inaugurata dal XX seminario ma i cui principi sono già operativi nel I ("divieni essenziale", in realtà, significa "fai *sinthomo!*", "effettuati!", "divieni ciò che sei!"). Il seminario XX, infatti, si apre sul non sapere e si richiama subito al VII Seminario, quello che, insieme al IX, contiene il maggior numero di occorrenze del termine "mistico" e in cui l'operazione mistico-analitica è codificata per la prima volta. Eppure, mentre si apre sul non sapere, *Encore* parte dal godimento, assumendone il punto di vista inoperoso: «il godimento è ciò che non serve a niente» (*ivi*, p. 4). Così facendo, incontra subito il limite: «comincerò col supportarvi a letto - dice Lacan - un letto a pieno impiego, in due [...] e procederò da ciò che nel diritto resta velato, ovvero da quello che, nel letto, ci si fa: stringersi» (*ivi*, p. 5).

Lo stringersi (*s'étreindre*) è l'esperienza-limite (Achille che raggiunge la tartaruga Briseide e gode con lei) ed è una chance. Se non avviene mai del tutto, né tantomeno tutte le volte, è perché «il godimento dell'altro, del corpo che lo simbolizza, non è il segno dell'amore» (*ibidem*). Nel seminario dedicato al godimento altro e all'Altro del godimento, Lacan parte da questo limite e rivendica la sua scelta: «è dal limite, in effetti, che bisogna partire per essere seri, per stabilire, cioè, la serie di

quanto al limite si avvicina» (*ivi*, p. 4). La serie è quella, immaginaria, della realtà nella sua distinzione dal simbolico-reale che la borda, ed è solo quando si vedono gli esseri al letto, preciserà nel seminario XXIII, che è possibile farsi un'idea di ciò che ne è di quel "famoso rapporto". La clinica borromea è la clinica di questa idea: una clinica dell'incontro col caso affidata a una formalizzazione. Invero, il nuovo senso di potenza - scriveva già Nietzsche in alcuni frammenti - è lo stato mistico, ma solo il razionalismo più lucido e ardito può funzionare come la strada per arrivarvi. In che modo?

4. L'esperienza-limite: Lacan con Wittgenstein

Encore parte dal godimento e incontra un limite. Stringersi è l'esperienza interiore o mistica (l'incontro con Dio) in cui la serie-sfera si avvicina ai suoi bordi. Avvicinarvisi, però, richiede che si viaggi ai confini della realtà, confini in cui regna il caso, il non senso (è l'*absense-absexe* di cui parla anche Badiou nel seminario dedicato a Lacan, cfr. Badiou, 2013, p. 86). In analisi si tratta di spingersi sin là e tornare con in tasca una tautologia: con un «sono ciò che sono» o un «fiorisco perché fiorisco» (Silesius, 1675, I, 289). Nel *tautos*, infatti, è custodito il *sinnlos*, sicché non c'è una formula che valga, in anticipo, per tutti i casi. Il limite della serie-sfera è la barra che attesta che non c'è Altro dell'Altro e che, per conseguenza, non c'è metalinguaggio né metafondazione possibile della libertà. Il *tautos*, come il *sinnlos*, va quindi prodotto, e questa produzione, dice Badiou, necessita di tutta l'«arte della singolarità» (2013, p. 153) di cui un analista è capace.

Per Lacan l'interpretazione non è aperta a tutti i sensi ma fa nodo, chiudendosi, su un punto di reale che è inassimilabile, indicibile. Mistica, allora, l'esperienza analitica lo è anzitutto in quanto è l'esperienza, linguistica, del limite del linguaggio. Dunque in quanto è un'esperienza mistica anche in senso wittgensteiniano. Come Wittgenstein, Lacan è convinto che ci sia qualcosa di cui non si può parlare e rispetto al quale si deve, bensì, agire. Il silenzio dell'Altro è, cioè, la condizione dell'atto e la clinica borromea, come clinica mistica, è una clinica che punta all'atto nel senso che punta a produrlo. Lacan lo definisce l'effetto di bordo di una simbolizzazione corretta per dire che è solo quando l'interpretazione fallisce e la formalizzazione si chiude su un punto di impasse che l'atto (ac)cade. L'atto, detto in altri termini, è il cascame di una simbolizzazione efficace: l'unica cosa che ci attesta come soggetti mentre scopre il reale come scarto dell'insieme delle operazioni di formalizzazione. Cadendo come «un frutto troppo maturo» (Bergson, 1927, p. 113) esso ritaglia un grado di libertà nello spazio aleatorio di una congiuntura perché, unicamente la frattura del senso, toglie peso all'angoscia facendo dell'esperienza mistico-analitica un'esperienza teopatica. Bataille la paragona all'«estrema punta del comico» e a una «volatizzazione infinita» (1973, p. 87). In essa, spiega, «l'oggetto si impone in una impressione intima e inafferrabile di *déjà-vu*: inintelligibile nonostante sia penetrabile con tutti i sensi» (*ivi*, p. 86).

5. Un'esperienza acefalica: Lacan con Bataille

Ciò che il misticismo non ha potuto dire lo dice l'eroticismo: «Dio non è nulla se non il superamento di Dio in tutti i sensi»

(Bataille, 1956, p. 17). E, d'altronde, per un soggetto in analisi l'essenziale è vedere, al di là della significazione che lo interpreta e che, in quanto significativa, non deve essere mancata, «a quale significante - non senso irriducibile e traumatico - è soggetto, assoggettato» (Lacan, 1964-1965, p. 246). In analisi, insomma, si perde la testa. E se alla fine si diviene a-tei del proprio sintomo è nella misura in cui si è incontrato il carattere a-cefalo della pulsione. Invero, la risoluzione del desiderio (il problematico divieto di oltrepassare il limite nel godimento) ad opera di *das Trieb* (la volontà risolutiva che vuole il godimento costi quel che costi e che fa di testa tua nella misura in cui non ha testa) permette la riconciliazione col godimento, ma questa non ha nulla a che fare con l'idea, psicoterapica, di soggettivazione. Il fine analisi è, piuttosto, dell'ordine di una destituzione pulsionale del soggetto perché la pulsione è insoggettivabile, e lo stesso termine di soggetto impallidisce al suo cospetto. Non c'è soggetto *della* pulsione (genitivo oggettivo): la pulsione è senza testa e il soggetto che ne è il prodotto, dunque il soggetto *della* pulsione (genitivo soggettivo), è un soggetto decapitato.

Perdere la testa significa perdere il *telos*: l'esperienza analitica, come l'esperienza interiore, è «il progetto di abolire il progetto» (Bataille, 1953, p. 56). L'esperienza, qui, è la sola autorità, ma anche questa, se si è davvero nietzschiani, va espiata: la causa rende servi e «l'operazione sovrana, che riceve l'autorità solo da sé, espia al tempo stesso tale autorità. Se non la espiasse - dice Bataille - avrebbe qualche punto di applicazione e cercherebbe il dominio, la durata» (*ivi*, p. 293). Continuerebbe a dormire, nel linguaggio di Freud e di Lacan. Ma l'esperienza analiticomistica, in quanto esperienza del risveglio, è l'esperienza istantanea di una dislocazione. Se non è asceti, né progressiva

presa di coscienza è perché anche in analisi occorre «utilizzarsi per aprire deserti ma non per salvarsi» (*ivi*, p. 55). Dio si vede solo «di spalle» (De Certeau, 1970, p. 101) e l'evento di questa visione è tale, spiega De Certeau, perché «apre l'itinerario» (*ivi*, p. 60). Il colpo della *visio dei* è, cioè, un invito all'azione e alla sperimentazione: «transit!» (*ivi*, p. 41) significa “va!”, “agisci”, “comunica”, occupa «il centro del mulinello» (Fachinelli, 1989, p. 62), divieni «ponte, mai fine» (Bataille, 1973, p. 150).

6. Il minuetto tra l'Ego e l'Id: Lacan con Silesio

L'analisi è un'esperienza al Collège de Sociologie. Al suo termine, dice Lacan, si ha «un crepuscolo, un declino immaginario del mondo» (1953-1954, p. 272). Alla fine di un'analisi, recita il distico mistico, “il mondo passa” e la cura, quando funziona, è la causa immanente di questo passaggio. Lacan la pensa, già nel '52, come un'esperienza al limite della depersonalizzazione (i limiti della sfera sono i limiti della persona). Ed è solo quando si tocca questo limite «che il contingente - l'accidentale, il traumatismo, gli intoppi della storia - cade e l'essere viene a costituirsi» (*ibidem*). Che l'essenza rimanga (“das Wesen besteht”) significa, infatti, che qualcosa, l'essere, “viene a costituirsi”. Ma cosa dobbiamo intendere con “essere”? E cosa significa che il contingente, ciò che cade sempre e per definizione, cada (anche) in un momento determinato? A quale contingente allude, qui, Lacan? E cosa fa del “rimanere” un processo identico al “venire all'essere”? Che significa, insomma, “divenire essenziale”? Per il Lacan del Seminario I e, in generale, per il Lacan degli anni '50, l'essere, nella realizzazione del soggetto, è legato al

contingente o all'accidentale, ma non nello stesso modo in cui vi è implicato secondo Micheal Balint. I versi di Silesius riecheggiano sì la concezione del termine ultimo di un'analisi, ma questo non coincide, in Lacan, con «uno stato di eruzione narcisistica» (*ivi*, p. 271). Ad essere costitutivo è, bensì, «l'atto di parola» (*ibidem*), un atto generativo di qualcosa che, prima dell'atto che lo genera, non c'è. L'esperienza analitica è, in questo senso, un'esperienza mistica («la mistica è la generazione di una parola libera» - Laux, 2005, p. 80) e il suo progresso, pertanto, non può risultare dall'ingrandimento di un campo dell'ego, ossia dalla progressiva riconquista delle sue frange sconosciute (è il *Wo Ich war, soll Ich werden* di Balint). «Nell'anamnesi psicoanalitica - spiega Lacan - non si tratta di realtà, ma di verità, giacché è effetto di una parola piena il riordinare le contingenze passate dando loro il senso delle necessità future, quali le costituisce quella poca libertà con cui il soggetto le rende presenti» (1966a, p. 249).

Che la libertà sia “poca” dipende dal fatto che, quello tra l'Ego e l'Id, «è un vero capovolgimento, uno spostamento: come un minuetto» (Lacan, 1953-1954, p. 272) e che l'esecutore, in realtà, è l'eseguito (De Certeau, 1971, p. 65). Nell'atto «l'oggetto è attivo e il soggetto è sovvertito» (Lacan, 2001, p. 328), ridotto a semplice strumento dell'inconscio. E se il passo è piccolo (“minuetto” viene da “pas menu”) è perché l'esecuzione, ossia il divenire essenziale, avviene sul posto e non da un luogo a un altro. Non c'è, per dirlo altrimenti, prima un Es polveroso e poi, quando l'Io avviene, un Es tirato a lucido per l'occasione. *Wo Ich entwirft, Es spricht*: in uno stesso ma diversissimo tempo. L'Io si estingue nel divenire es-senziale (è l'*afairesis* mistica) e, in qualche misura, non deve più venire: il *wesen-werden* è un divenire Es dell'Io, non il contrario.

7. Divenire *Essenziale*

L'Io non è l'Es e la loro differenza, quando è di natura anziché di grado, e quando si afferma nell'implicazione reciproca ($Es \Leftrightarrow Ich$) invece che nell'analogia ($Ich \sim Es$), rende inutili gli imperativi. *Das Ding* è strutturalmente inaccessibile prima di essere nevroticamente interdetta e, di conseguenza, l'unico imperativo che resta è quello che ricopre la causa racchiusa dall'"ergo" del "cogito ergo sum": un imperativo che chiede di «assumere la propria causalità» (Lacan, 1966b, p. 869). L'imperativo analitico - non cedere sul proprio desiderio - comanda l'autonomia più che l'incesto e, quando è efficace, il dovere e l'interdizione superegoici non hanno più ragion d'essere ("il mondo passa"). È sufficiente che il contingente cada affinché la Cosa, per un istante, parli e l'essere venga a costituirsi. L'inconscio è dell'ordine del non realizzato, del non nato, «né essere, né non essere» dice Lacan (1964-1965, p. 24). Che si produca, allora, significa che viene a *esistere* per la prima volta, anche se questo non implica alcuna *creatio ex nihilo*. C'è, bensì, una soluzione di continuità, e il compito dell'analisi è produrla, produrla un'altra volta come se fosse la prima: giocare è lanciare i dadi e, così, «condurre all'essere ciò che non era» (Bataille, 1973, p. 146).

L'analisi, quando è mistica, è la chance di avere una chance, l'occasione di far valere la propria occasione. «Ogni vaso può versare solo il liquido che contiene» (Vannini, 2007, p. 82) e quando questo versamento accade - è la sublimazione - si incontra Dio, ossia l'inconscio. Al suo posto, d'altronde, «c'è l'impossibile in balia di una chance» (Bataille, 1973, p. 141) e l'obiettivo di un'analisi è rendere possibile l'impossibile dopo aver elevato l'impotenza, che rende ragione del fantasma,

all'impossibilità che incarna il reale in una necessità. Invero, scrive Bataille in pagine molto belle,

noi attribuiamo alle possibilità che ci hanno fermato il sentimento di impossibile che ci domina e lottiamo contro questo impossibile. E se la possibilità ci è data nella chance - non quella ricevuta dal di fuori, ma quella che siamo - giocando e sforzandoci fino all'ultimo non c'è evidentemente nulla di cui possiamo dire 'sarà possibile così'. *Non sarà possibile ma giocato*. La chance, il gioco, presuppongono in fondo l'impossibile (*ivi*, pp. 130-131, corsivi nostri).

“Werde wesentlich” significa “fai il tuo gioco” e non si può essere in gioco, continua Bataille, «senza l'angoscia che ci dà il sentimento di essere sospeso» (*ivi*, p. 9). Giocare, però, significa «superare l'angoscia» (*ibidem*), che è sempre angoscia di perdere ciò che si crede, illusoriamente, di possedere. È chance, infatti, «ciò che in me l'angoscia ha ritenuto impossibile» (*ivi*, p. 146), ma l'impossibile, insegna Lacan, è uno dei nomi del reale, dunque un fenomeno. Divenire essenziali, per contro, significa divenire reali, noumenici, vale a dire passare dal sintomo al *sinthomo*. Il distico mistico comanda di muoversi da un sintomo all'altro e, con Nicolai Hartmann, è possibile pensare questo transito come la conversione, sul posto, dall'impossibile al necessario o, ma è lo stesso, come il passaggio, immediato, dal “non poter essere così” al “non poter essere altrimenti”. Questo significa decidersi per l'impossibile, ovvero, come si esprime Lacan, «produrre l'incurabile» (Lacan, 2001, p. 375).

Più in particolare, nel divenire essenziale si tratta di far cadere il sintomo accidentale (traumatismi, intoppi ecc.) lasciando accadere quello essenziale, dunque di passare da un modo del caso, quello che, entro la sfera del reale è esperito come necessità (è il *sinthomo* come conseguenza del decidersi per l'impotenza), a un altro modo del caso: quello effettuato, effettivo più che necessario (è il *sinthomo* come conseguenza del decidersi per l'impossibilità). Tuttavia, il passaggio dall'uno all'altro, cioè la manovra analitica, richiede che si tocchi un terzo modo del caso: il casuale come infondato. E, com'è nella mistica, anche qui troviamo che l'esperienza del limite estremo avviene a spese dell'Io. Un'analisi, dopotutto, deve ridurlo al "moto con cui cade" perché *wo Ich entwirft, Es vorkommt*: là dove l'Io sviene, l'Es accade, in modo analogo a quanto succede nell'estasi bianca. Più si vede, dice De Certeau, meno ci sono cose viste: il campo visivo è un campo de-pulsionalizzato in cui «le cose che vediamo, sono i limiti della nostra facoltà di vedere» (De Certeau, 1987a, p. 187).

8. Caso e necessità: Lacan con Hartmann

Per Lacan il sintomo è, a un tempo, la cosa più vista e la cosa meno visibile: la cosa più vista in quanto è la cosa che più si ripete; la cosa meno visibile in quanto ciò che si ripete è sempre qualcosa che si ripete come per caso, vale a dire come qualcosa di imprevisto, di non visto prima. Invero, coloro che si stendono sul divano «s'aperçoivent que ça consiste à revenir tout le temps *sur le même truc* [...] et il faut que ça dure pour arriver justement à ce que je vous ai expliqué, *à la limite, à la terminaison*» (Lacan, 1968-1969, p. 82, corsivi nostri). Nella

ripetizione (*automaton*), l'incontro (*tyche*); nella serie, il limite. Eppure, per comprendere che incontro sia quello col caso bisogna sciogliere, di nuovo con l'aiuto di Hartmann, alcuni equivoci intorno alla casualità.

“Casuale”, per l'Hartmann di *Möglichkeit und Wirklichkeit*, si dice almeno in cinque modi (1938, pp. 47-55): 1. come involontario; 2. come inatteso o imprevisto; 3. come imparziale e imperscrutabile; 4. come inessenziale o accidentale (ed è questo il casuale che “cade”); 5. come incausato, non necessario *realiter* (è il reale *sinn-los* ai confini della sensata realtà). Nelle prime tre accezioni, spiega Hartmann, ad essere in questione non è la connessione degli avvenimenti ma solo il nostro modo di interpretarli. Il caso, qui, concerne il nostro modo di conoscere le cose e non le cose stesse. Il quarto significato, invece, allude a qualcosa di reale che è definito tale solo a partire da un'essenza ideale e rispetto ad essa - è l'impotenza, il sintomo stimato momentaneo e inessenziale a causa della credenza, ideale, nel suo superamento o eliminazione. Infine, il quinto, quello più problematico, fa riferimento alla contingenza reale (la *convenientia*): qualcosa di assolutamente sciolto dalle circostanze e indipendente, perché isolato, da tutte le condizioni (lo stigma del reale *sinnlos* è di «non collegarsi a nulla» - Lacan, 1975-1976, p. 313). La quinta accezione di caso è, cioè, quella implicata nelle due definizioni di reale date da Wittgenstein e da Lacan: «die Welt ist alles, was der Fall ist» (Wittgenstein, 1921, p. 7) e «il s'agit d'abord de l'ensemble de ce qui se passe effectivement» (Lacan, 1956-1957, p. 26). Assolutamente reale, per entrambi, è l'assolutamente causale perché, sia come totalità (*alles*) che come insieme (*ensemble*), il reale coinvolto in queste definizioni è qualcosa di incircoscivibile e che è tale, ossia reale, proprio perché non

può mai essere abbracciato con uno sguardo di sorvolo (non c'è metalinguaggio, l'Altro è barrato).

Il reale è l'impossibile a vedersi e a scriversi: ciò che non si può fondare e che, privo di ragion sufficiente, tinge i confini della realtà con i colori del caso. Ecco perché, malgrado le due definizioni siano definizioni della realtà *simpliciter*, esse si trovano a funzionare, dice Hartmann, anche per il caso *tout court*. Da un punto di vista fenomenologico, infatti, l'effettivo e il casuale si danno nello stesso modo: come il nudo esser così e non altrimenti, senza le ragioni del perché sia così e non altrimenti; come ciò che è più elevato e, a un tempo, meno determinabile e descrivibile; come ciò che non è caratterizzabile pur essendo il più conosciuto del conosciuto; o, ancora, come ciò che si esperisce nelle più radicali forme di datità. Invero, tanto l'esperienza dell'effettivamente reale, quanto quella dell'assolutamente casuale, spiega Hartmann, schiacciano il sapere e si fanno largo nella coscienza del soggetto. E sebbene solo il modo dell'effettività sia assoluto, succede nondimeno che anche il caso si manifesti come tale, vale a dire come irrelato, sconnesso da tutto ciò che lo precede e lo segue.

Incontrare il reale, allora, significa incontrare il caso. Ma come capita che lo incontriamo? «Proprio di un incontro, di un incontro *essenziale* si tratta in ciò che la psicoanalisi ha scoperto» (Lacan, 1964-1965, p. 62).

9. Fare come gli dei

L'essenziale procede mascherato. La necessità, quando oltrepassa i confini della sfera del reale, si muta in casualità, ed è solo mettendosi sulle tracce della casualità "minore", ossia

della *tyche* che, dentro la sfera, nasconde l'*automaton*, che si tocca quella "maggiore": la causalità che, fuori e lungo i bordi del reale, si sostituisce alla necessità nello stesso istante in cui le confisca ogni ragione. Dietro la *varité* del sintomo c'è il truismo della pulsione, la tautologia del godimento. E tuttavia, se i confini della realtà non fossero i confini dell'alea, la manovra analitica (il versamento del liquido) non avrebbe successo: nessuno potrebbe arrivare a dire "sono ciò che sono". Poter rivivere un'esperienza, come dice Freud, o incontrare il reale, come auspica Lacan, è cioè un'operazione che non sarebbe possibile se ai confini della coscienza non ci fosse l'inconscio, l'indeterminato: ciò che, una volta nato, sarà o questo o quello, ma mai così e altrimenti che così. Lo chiamiamo "contingente", quindi, solo per errore, solo perché la legge dell'effettività del reale è «la condizione del suo stesso occultamento per la coscienza» (Hartmann, 1938, p. 268). Ma l'inconscio, l'ineffettivo nel linguaggio hartmaniano, non è una coscienza possibile, né una coscienza in potenza, inessenziale rispetto all'atto, ideale, che la completa. E fintanto che lo si definisce contingente nel quarto dei sensi individuati in *Möglichkeit und Wirklichkeit*, lo si sottovaluta con un indebito atto di *hybris*: non è ancora coscienza, ci si dice, ma all'ora x e nel luogo y lo sarà; è questa coscienza, si constata, ma avrebbe potuto essere un'altra (è il travaglio di Amleto).

Rettificare il rapporto del soggetto al reale lasciando cadere i modi, sintomatici, con cui lo si rifiuta vantaggio di quelli con cui, invece, lo si accoglie, è tutto il senso dell'operazione analitica. Ma l'operazione analitica, come la produzione d'opera, abbisogna di uno spazio di manovra per compiersi. «Riordinare le contingenze passate dando loro il senso delle necessità future» è, nelle parole di Lacan, un processo che

avviene in un intervallo minimo di libertà («quali le costituisce quella poca libertà con cui il soggetto le rende presenti»), perché nulla può staccarsi, in un certo momento, se non è già staccato da sempre, da tutta l'eternità (non c'è *creatio ex nihilo*). Invero, passare al *sinthomo* lasciando che il mondo passi significa sperimentare che dietro il sintomo non c'è nulla, nessuna ragione: accettare che si è così e non altrimenti, ma “solo” per caso. Dietro la coazione, infatti, c'è la libertà, e unicamente l'impatto con l'assenza di ragione del sintomo permette di fare di quello stesso sintomo l'unica ragione (è il *sinthomo*). La libertà, soprattutto quando è poca, è comunque il grado di potenza che ci spetta e che l'analista deve incarnare. L'analista deve presentificare ciò che è ai confini - del setting, del soggetto - dentro ai confini - del setting, del soggetto. E solo quando vi riesce permette all'analizzante di riscrivere i suoi limiti. L'incontro con l'insensatezza che li sorregge come l'aria sorregge la roccia su cui poggia il *Castello dei Pirenei* dipinto da Magritte, produce *après-coup*, per rimbalzo o contraccolpo, la loro significanza. Ma dal momento che ciò che viene dopo non è successivo (Campo, 2018, p. 113), l'incontro con la loro insignificanza è la causa, immanente, della loro risignificazione. Come *accade*, però, che si riesca a toccare i limiti e che l'abito *cada*, mettendo finalmente a nudo il suo monaco?

«La chance ha la *stessa* origine di *échéance*, scadimento», fa notare Bataille. «Chance è ciò che scade, ciò che cade (all'origine: buono o cattivo accadere). È l'alea, la caduta di un dado» (Bataille, 1973, p. 92), il lancio di un boomerang descritto da un tempo logico. All'inizio, dice Lacan, è già alla fine, ma alla fine è ancora l'inizio perché, se un'analisi comincia con la domanda “perché è capitato?” finisce con l'affermazione “è capitato”. La lama della ghigliottina (l'atto analitico) falcia la

testa (il punto interrogativo) alla domanda, che è sempre la domanda metafisica (perché l'essere anziché il nulla?) e, così, genera una risposta, una risposta come una risata. Il termine ultimo dell'analisi è, in questo senso, divino: alla fine, quando la fine è logica, si impara a fare come gli dei, come quegli dei che ridono di un riso incontenibile (*albestos gelos*) e che Platone condanna forse troppo frettolosamente in Omero (Platone, Resp. 388c-389a).

10. L'imperativo analitico: Lacan con Badiou

Il divenire essenziale, come l'*homoiosis theo*, è un processo che avviene in due tempi, rigorosamente non cronologici. Il reale, per Lacan e Alain Badiou che lo commenta, si incontra in due modi concomitanti: come impossibile e come contingente. Il reale si attesta sia nella contingenza dell'atto (cessa di non scriversi) sia nel vicolo cieco della formalizzazione (non cessa di non scriversi). E le due cose simultaneamente. Invero, laddove il primo tempo della cura è il tempo della comprensione dell'accidentale nei suoi modi solo fenomenici (1,2,3), il secondo tempo è il tempo della sua elevazione all'impossibilità logica, un tempo intrinsecamente doppio perché caratterizzato dalla contemporaneità di due operazioni: l'incontro col caso ai confini (5, l'elevazione all'impasse) e la caduta del caso come inessenziale (4, l'atto, la scelta obbligata). Simbolizzazione e atto, cioè, insieme stanno e insieme cadono, perché quando la con-tingentia è con-venientia, all'elevazione formale corrisponde, *simul*, la produzione in abietto. Non c'è, quindi, prima la correttezza e poi l'atto: se la simbolizzazione è corretta, l'atto lo dimostra immediatamente, essendone, per così dire, la

(contro)prova. L'atto è anzi la stessa correttezza della formalizzazione, dunque il suo fallimento. Ecco perché, come dice De Certeau, a restare, nella mistica, «è solo l'atto» (1987b, p. 190).

Per Lacan un'analisi deve costruire una costrizione, ossia produrre tutte le condizioni affinché l'atto libero cada come un frutto troppo maturo dall'albero nevrotico. Questo significa «elevare l'impotenza, che *rende ragione* del fantasma, alla impossibilità che *incarna* il reale in una necessità, vale a dire - ed è lo stesso Lacan a tradurre così l'imperativo - completare il lotto dei segni in cui si gioca il fato umano» (Lacan, 2001 p. 543, corsivi nostri). In effetti, quando e come avviene qualcosa? Quand'è che il mondo passa e si compie un atto? Quando capita che ci si stringa divenendo essenziali? Hartmann fa l'esempio del masso che cade, lo stesso (è un caso?) scelto da Spinoza per negare la realtà della *libertas arbitri*. Il masso cade, dice Hartmann, quando la totalità delle condizioni indispensabili all'evento "caduta" è completa. Finché manca l'ultima: la caduta è impossibile: «non può finché non deve; deve appena può» (Hartmann, 1938, p. 225). Per Hartmann accade in ogni momento dell'accadere globale solo ciò le cui corrispondenti condizioni reali sono presenti al completo. E accade questo e non altro. Ogni evento, in altre parole, è una situazione attimale unica e irripetibile, ed è per questo che, al lavoro di topologia significativa con cui si scopre il fantasma interrompendo l'erranza dell'impotenza, è necessario che segua, anche se non cronologicamente, l'arte della singolarità dell'analista. Il secondo tempo, rimarca giustamente Badiou, è il tempo di «una formalizzazione ad hoc» (2013, p. 153), perché non c'è una teoria formale dell'impossibilità dell'enunciazione logica che sia valida in tutti i casi. E nemmeno, però, ve ne è

una valida interamente per il caso singolo. “Corretta”, infatti, vuol dire “fallita” (Silesius, 1999, I, 72): nessun lotto è mai davvero completo (Gödel *dixit*), o meglio, ogni lotto lo è quando è bucato, parziale, quando, cioè, da esso si estrae un numero o un segno e si rompe la simmetria.

La simbolizzazione è completa quando trova nell’atto la sua completezza. Dunque è completa non malgrado, ma grazie a qualcosa che simbolizzazione non è. Con-tingentia significa che le condizioni della caduta cadono insieme alla cosa che cade o, per dir meglio, che l’atto, creando la correttezza della formalizzazione che non esiste prima, crea parimenti la formalizzazione (il mondo) e, al tempo stesso, la fa passare. All’esaurimento del possibile - l’inessenziale - corrisponde *simul* l’atto come buona uscita perché il peso della libertà, ci dice qui uno spinoziano Lacan, si sopporta, solo se si è sorretti dalla correttezza formale (solo quando l’idea è buona o adeguata, aveva detto Spinoza, diveniamo cause attive, libere). Detto altrimenti, si paga in moneta mistica solo quando non si hanno alternative, e produrre l’assenza di alternative, vale a dire mettere il soggetto con le spalle al muro del caso, è tutta l’arte dell’analista. L’analista deve costruire un vincolo e far(sì) pagare perché volere la chance, e dunque (volere) essere liberi, è l’esperienza di una condizione assoluta. Non quindi la scelta fra due possibili equivalenti e parimenti inesistenti. Assumere il caso, ossia dire sì a quel reale che, come la natura, continua comunque a realizzarsi indisturbato, significa amarlo come un destino, amarlo come l’unico destino possibile (è l’amor fati, il nietzschiano “volere ciò che si può”). Il che, si badi, non ha nulla a che fare con la *Schicksalnevrose* descritta da Freud. *Il caso è il destino* - questo significa “fato” -, ma non il destino che ci ha dato l’Altro immaginario punendoci per qualche

colpa. Non c'è Altro dell'Altro significa che non c'è un intelletto, né una volontà dietro la chance, ovvero che non c'è causa della causa.

11. Viaggio ai confini del reale: Lacan con Laure

Il viaggio ai confini del reale è un viaggio sino alla causa della ripetizione, una causa che va ceduta. Non appena è incontrata dietro la ripetizione, la causa va sacrificata, per non sacrificare – questo significa “cedere” – il desiderio che sostiene. La causa deve cadere a terra, dice Lacan, per esservi ritrovata come un oggetto qualunque. Tale è l'oggetto della pulsione, l'oggetto che rimane (*besteht*). O Io o Dio, quindi; o la causa o l'oggetto: per incontrare il secondo occorre destituire la prima, abbandonarla nella sua esplicita, e non velata, funzione di causa. La causa rivendicata, com'è quella di Antigone, non è infatti la causa che dà motivo all'istante, ma un motivo che toglie il respiro e che impedisce, alla fine, di dire “dunque sono questo”, “sono perché sono”, ossia di assumere la propria causalità. Invero, solo mettendosi sulle tracce della casualità maggiore si scopre che, dietro la necessità che schiaccia, c'è il caso che alleggerisce e che, accanto ad esso, c'è l'effettività che libera, il puro e semplice “esser questo”. In analisi, allora, si tratta esclusivamente di rendere effettivo il caso. E rendere effettivo il caso, dopo aver reso casuale il necessario, vuol dire giocarsela, accettando di esser così e non altrimenti per nessuna ragione. L'imperativo freudiano-laciano, inteso correttamente, chiede di trasformare tutto il dover essere in essere, ossia, nel linguaggio di Hartmann, di rendere effettivo l'ineffettivo tramite il rendere realmente possibile (e realmente necessario)

l'impossibile («è chance ciò che in me l'angoscia ha ritenuto impossibile»). Più nello specifico, un'analisi deve ricollegare il dovere alla possibilità reale, impedendogli di generare l'eternamente insoddisfacibile della nevrosi. In sintesi, essa deve:

1. Elevare l'ineffettivo all'impossibile, ossia far sperimentare che non si può tutto
2. Elevare l'impossibile al possibile, ossia far sperimentare che si può qualcosa
3. Elevare il possibile al necessario, ossia far sperimentare che si può solo quel qualcosa
4. Elevare il necessario al casuale, ossia far sperimentare che si può solo quel qualcosa per nessuna ragione
5. Elevare il casuale all'effettivo, ossia causare il desiderio di essere questa nessuna ragione.

In corrispondenza del terzo “momento” l'impotenza è situata: le prime tre operazioni fondano il lavoro preliminare del “perché” il cui esito è la rettifica della posizione soggettiva o, ma è lo stesso, la sottomissione alla causa del desiderio attraverso l'implicazione del soggetto nel sintomo. Lo svezzamento dal senso, tuttavia, si completa solo grazie alle due successive operazioni, fra loro simultanee: la quarta produce l'impasse della formalizzazione che taglia la testa (la causa è persa); la quinta provoca la risoluzione pulsionale del desiderio che la fa cadere a terra (la causa è ritrovata come un oggetto qualsiasi). Ciò nonostante, se si assume fino in fondo la scansione modale del divenire proposta da Hartmann, bisogna perlomeno congetturare che vi sia una ulteriore operazione: 6. elevare l'effettivo all'ineffettivo. Dal punto di vista dell'enunciato, essa

pare identica alla domanda d'analisi che chiede l'impossibile: "rendere ineffettivo l'effettivo" o, in altri termini, far cessare il sintomo, ciò che non cessa di scriversi. Eppure, dal punto di vista dell'enunciazione, qualcosa è diverso: il punto interrogativo è caduto. Cosa vuol dire?

Elevare l'effettivo all'ineffettivo anziché domandarlo significa fare come se l'effettivo non ci fosse, vale a dire fare come se l'aria intorno alla roccia non ci fosse e limitarsi a esser ottusamente un castello. Il caso, insegna Hartmann, non è infatti nient'altro che il *verso* di quel *recto* che è l'effettività, il bordo esterno di quell'interno che è l'*ordo et connexio rerum*. Sicché, elevare l'effettivo all'ineffettivo vuol dire elevare all'ineffettivo l'alea che pure lo borda, rendere ineffettivo il caso nel senso di «non volerne sapere niente» (Lacan, 1972-1973, p. 3). Il che, a nostro avviso, implica almeno due cose: 1. smettere di credere che ci sia qualcuno in grado di sopprimerlo (la fine analisi è la fine del soggetto supposto sapere) e 2. comportarsi come se non ci fosse (la fine analisi è dell'ordine del buon inganno). D'altronde, se la roccia è sospesa nell'aria, non è dato saperlo e la conclusione di un'analisi, quando accade, tocca il fantasma, dunque *ciò* con cui crediamo di saperlo, il *modo* in cui, in generale, crediamo di sapere. Che lo tocchi, però, non significa che lo distrugge: l'abito, dice Lacan aprendo *Encore*, ama a tal punto il monaco da fare con lui «una cosa sola» (*ivi*, p. 7). Che lo tocchi, allora, vuol dire semplicemente che lo tocca, che lo tocca per farlo "cadere meglio".

Briseide, alias Laure, l'aveva capito prima di Achille-Bataille. «Mi sono ritrovata - racconta - rinchiusa come in un cerchio al quale sfuggo con quest'altro che mi riporta dentro» (Marroni, 2015, p. 73). Nell'anamnesi psicoanalitica, in effetti, non si tratta di realtà, ma di realtà aumentata, ovvero del «passaggio

dall'istante ulteriore dove l'essere parlante potrebbe essere infinitamente altro da quello che è [...] all'istante anteriore in cui l'essere parlante, con la sua stessa contingenza, è diventato identico a una necessità eterna» (Milner, 1995, p. 156). La psicoanalisi, in fin dei conti, non mira che a una cosa: «la conversione di ciascuna singolarità soggettiva in una legge tanto necessaria quanto le leggi della natura, contingente come queste e altrettanto assoluta» (*ibidem*). Chi è pronto a pagare?

Bibliografia

- Badiou, A. (2013), *Lacan. Il seminario. L'anti-filosofia. 1994-1995*, tr. it., Orthotes, Napoli 2016.
- Bataille, G. (1953), *L'esperienza interiore*, tr. it., Dedalo, Bari 1978.
- Id. (1956), *Madame Edwarda*, tr. it., SE, Milano 2013.
- Id. (1973), *Su Nietzsche*, tr. it., SE, Milano 2006.
- Bergson, H. (1927), *Saggio sui dati immediati della coscienza*, tr. it., Cortina, Milano 2002.
- Campo, A. (2018), *Tardività. Freud dopo Lacan*, Mimesis, Milano.
- De Certeau, M. (1970), *L'esperienza spirituale*, in id. (2010), pp. 99-109.
- Id. (1971), *Mistica*, in id. (2010), pp. 49-71.
- Id. (1976), *L'enunciazione mistica*, in id. (2010), pp. 155-185.
- Id. (1987a), *Estasi bianca*, in id. (2010), pp. 185-189.
- Id. (1987b), *Mistica e psicoanalisi*, in id. (2010), pp. 189-195.
- Id. (2010), *Sulla mistica*, ed. it. a cura di D. Bosco, Morcelliana, Brescia.

- Fachinelli, E. (1989), *La mente estatica*, Adelphi, Milano 2009.
- Hartmann, N. (1938), *Possibilità ed effettività*, tr. it, Mimesis, Milano 2018.
- Lacan, J. (1953-1954), *Il Seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud*, tr. it., Einaudi, Torino 2014.
- Id. (1956-1957) *Il Seminario. Libro IV. La relazione oggettuale*, tr. it., Einaudi, Torino 2007.
- Id. (1957-1958) *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, tr.it., Einaudi, Torino 2008.
- Id. (1958-1959), *Il Seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione*, tr. it, Einaudi, Torino 2017.
- Id. (1964-1965), *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, tr. it., Einaudi, Torino 2003.
- Id. (1966a/1966b), *Scritti*, tr. it, Einaudi, Torino 2002.
- Id. (1968-1969) *Le Séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre*, inedito, disponibile online al link: <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-d-un-Autre-a-l-autre-1968-1969,282>
- Id. (1972-1973), *Il Seminario. Libro XX. Ancora*, tr. it., Einaudi, Torino 2011.
- Id. (1973-1974), *Le Séminaire. Livre XXI. Les non-dupes errent*, inedito, disponibile online al link: <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-Les-non-dupes-errent-1973-1974,249>
- Id. (1975-1976) *Il Seminario. Libro XXIII. Il sinthomo*, tr. it., Astrolabio, Roma 2006.
- Id. (1976-1977), *Le Séminaire. Livre XXIV. L'insu qui sait de l'une-bevue s'aile a mourre*, inedito, disponibile online al link: <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-l-insu-que-sait-de-l'une-bevue-s-aile-a-mourre-1976-1977,262>
- Id. (1977-1978), *Le Séminaire. Livre XXV. Le moment de conclure*, inedito, disponibile online al link:

<http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-Le-Moment-de-conclure-1977-1978-en-francais-et-espagnol,263>

Id. (2001), *Altri scritti*, tr. it., Einaudi, Torino 2013.

Laux, H. (2005), *Qu'est-ce que la mystique?*, in *Expérience philosophique et expérience mystique*, Ph. Capelle, Paris 2005.

Marroni, A. (a cura di), *La sovrana dell'erotismo*, tr. it., Mimesis, Milano 2015.

Milner, J.-C. (1995), *L'opera chiara. Lacan, la scienza, la filosofia*, tr. it, Orthotes, Napoli, 2019.

Silesius, A. (1675), *Il pellegrino cherubico*, tr. it., Edizioni Paoline, Milano 1999.

Vannini, M. *Mistica e filosofia*, Le Lettere, Firenze 2007.

Weil, S., (1950), *Quaderni I*, tr. it., Adelphi, Milano 1982.

Wittgenstein, L. (1921), *Tractatus logico-philosophicus*, tr. it., Einaudi, Torino 1989.

Abstract

Mensch werde wesentlich! Mysticism, Contingency and Essence in Lacan

“Mensch, werde wesentlich!” is the mystical-analytical imperative: mystical because it is the fragment of a couplet, the thirtieth of the second book of Angelus Silesius's *Cherubinic Wanderer*: “Zufall und Wesen” (literally: “Case and Essence”); analytical because it translates the Freudian “wo Es war, soll Ich werden”. Lacan comments on it in Seminar I and makes it the paradigm of analysis. The analytic experience is a mystical experience because the analytical operation is a mystical operation. In this paper, moving from some reflections of Bataille, Hartmann and Badiou, we will show what it consists of.

Keywords: Lacan; Mystic; Chance; Bataille; Hartmann.

L'esperienza psicoanalitica come prassi mistica

Felice Cimatti

1.

Con l'espressione *esperienza psicoanalitica* si intende, in questo lavoro, l'aver attraversato fino in fondo un'analisi. Non è rilevante di che tipo di analisi si tratti, ad esempio freudiana o di un altro orientamento. Qui interessa che l'analizzante (l'altro della coppia analitica), esca dall'analisi in una condizione radicalmente diversa da quella in cui si trovava quando l'aveva cominciata. L'esperienza analitica, allora, si può dire completa quando ad un certo punto si chiude. Non è rilevante quando si chiude, è importante che si chiuda, e che si chiuda in un certo modo, che proveremo a precisare nel prosieguo di questo lavoro. È il fine analisi, allora, che definisce, se una psicoanalisi è stata propriamente, oppure no, una esperienza psicoanalitica. Già fin d'ora, tuttavia, è da rimarcare che una esperienza psicoanalitica verrà intesa come una sorta di percorso, che parte da una situazione e arriva a un'altra situazione. In questa formulazione una esperienza psicoanalitica è qualcosa che non ha propriamente a che fare con la cura di un particolare disturbo mentale; può essere anche una cura, tuttavia non è in questo modo che verrà intesa in questo saggio. La psicoanalisi, in questo senso, non rientra nella medicina, ma nemmeno nella psicologia. Si tratta di una pratica linguistica in cui due persone,

analista e analizzante, si incontrano in un *setting* particolare per un certo periodo di tempo, rispettando un'unica regola; si tratta della «regola psicoanalitica fondamentale», che semplicemente 'prescrive' all'analizzante di dire «tutto quello che gli passa per il capo, anche se lo ritiene inesatto, non pertinente, insensato e, soprattutto, anche se gli è spiacevole occupare il suo pensiero con quell'idea» (Freud, 1910, p. 150). La regola è semplice, *esporsi* al linguaggio.

Intesa in questo senso una esperienza psicoanalitica è la versione moderna, 'laica', di quella che in altri tempi, e in una tradizione molto diversa, era chiamata esperienza mistica, che infatti arrivava, se arrivava, alla fine di un lungo e difficile percorso. Un percorso, che diversamente da quello psicoanalitico, non avviene fra due persone, bensì fra una persona e un'entità impersonale chiamata 'Dio' (ma in altre tradizioni può essere chiamata anche 'mondo', come vedremo più avanti). In questo lavoro non interessa quale sia il riferimento del nome 'Dio'; quello che conta, e così torna l'analogia con l'esperienza psicoanalitica, è che si tratta di un'esperienza che parte da un dualismo.

Una precisazione sul valore da attribuire al 'mistico': anche in questo caso, come si è fatto più sopra per la psicoanalisi, in questo lavoro si intenderà 'mistico' (come aggettivo o come sostantivo) in un senso neutrale; la mistica, cioè, non riguarda principalmente la dimensione religiosa. Semmai ha a che fare con quella del sacro (Cimatti, 2009), di cui il religioso non è che un sottoinsieme. Prima di provare a spiegare in che senso useremo l'espressione prassi mistica, proponiamo una definizione del mistico. Usiamo come riferimento il *Tractatus logico-philosophicus* di Ludwig Wittgenstein. Giunti quasi alla fine del libro, viene data questa definizione: «non *come* il

mondo è, è il Mistico, ma *che* esso è» (Wittgenstein, 1921, p. 173). Il mondo è così e così. La scienza cerca di dare conto del perché il mondo sia proprio così e così, e non altrimenti. Questo particolare tipo di ricerca (quello scientifico) cerca appunto di spiegare come è fatto il mondo, e quindi anche perché è fatto nel modo in cui è fatto. Si tratta di un tipo di sguardo che vede il mondo come un problema da risolvere, come una specie di incognita, una *x* a cui assegnare un valore determinato. L'altro tipo di sguardo, quello mistico, vede il mondo non come problema da risolvere. Al contrario, prende atto con stupore e ammirazione del fatto che il mondo è, semplicemente. In questo senso lo sguardo mistico non osserva il mondo come ad esempio fa il biologo attraverso il microscopio, o il fisico che osservi in un rivelatore le particelle subatomiche 'prodotte' da un acceleratore circolare. Questo tipo di sguardo è analitico, cioè divide il mondo in dettagli sempre più minuti. Al contrario, lo sguardo mistico 'vede' il «mondo come totalità - delimitata» (*ibidem*). Pertanto «il sentimento del mondo come totalità delimitata è il sentimento mistico» (*ibidem*).

Naturalmente nessuno può realmente vedere il mondo nella sua interezza, perché ogni sguardo è per definizione parziale. Quindi essere un soggetto umano non vuol dire altro, in fondo, che l'esperienza mistica è impossibile. Tuttavia il «sentimento mistico» è proprio questo paradossale sentimento di completezza. L'idea che proveremo ad argomentare in questo saggio è che il fine-analisi di una esperienza analitica è affine al sentimento mistico di cui parla Wittgenstein. Ciò che entrambe queste esperienze hanno in comune è un sentimento di assoluta pienezza. Pienezza del mondo, *pienezza* nel senso che non viene sentita alcuna distanza fra sé e il mondo.

2.

Nel *Camino de Perfección*, Teresa d'Avila definisce il «matrimonio divino» - cioè l'incontro fra il soggetto umano e il mondo - come una «grande letizia di cui l'anima gode [e che] nasce dallo scoprirsi accanto a Dio. E quando Dio la unisce a sé, l'anima, abbandonate le potenze, non comprende alcunché» (Teresa d'Avila, 1564-1567, p. 1443). Questa pienezza è il punto d'arrivo - un punto sempre di nuovo perduto, ovviamente, perché come abbiamo appena scritto questa esperienza è, a rigore, preclusa all'essere umano - dell'esperienza mistica. Si tratta ora di cominciare a motivare il perché in questo lavoro proponiamo un parallelo fra due tipi di esperienze che, almeno a prima vista, sembrano così distanti l'una dall'altra. Prima di iniziare, tuttavia, è opportuno precisare ancora una volta che prendiamo in considerazione l'esperienza mistica nel senso di Wittgenstein, cioè come qualcosa che non ha a che fare con la religione o con Dio. Il sentimento mistico è il sentimento che si prova quando non ci sente più separati dal mondo, quando ci si sente contemporaneamente - in questo paradosso consiste propriamente l'esperienza mistica - come parte e come tutto.

Se alla fine c'è (eventualmente) la pienezza, all'inizio c'è invece la separazione e la distanza. In effetti, nello sguardo di chi cerca di capire come è fatto il mondo, è implicita una radicale dualità: c'è la posizione di chi osserva un fenomeno del mondo, e c'è la posizione contrapposta del fenomeno osservato. C'è un soggetto e c'è un oggetto. All'inizio c'è questo dualismo. Si tratta intanto di chiedersi perché, all'inizio, ci sia il dualismo. Contro questo dualismo originario non vale l'obiezione, scontata e miope, che c'è un solo mondo, questo mondo, e che quindi

non c'è nessun dualismo, perché anche il soggetto, come l'oggetto che osserva, fa parte di questo mondo, appunto l'*unico* mondo esistente. C'è un solo mondo, certo, tuttavia la posizione di chi osserva il mondo è intrinsecamente dualistica. È lo sguardo del soggetto che istituisce questo dualismo. Il soggetto è dualistico, per definizione, perché essere soggetto significa contrapporsi a un oggetto. Il mondo è unico, tuttavia quando il mondo diventa oggetto dello sguardo di un soggetto, allora quel mondo smette di essere unitario, e si divide in due parti, chi osserva e ciò che viene osservato. E che significa che all'inizio c'è il dualismo? Significa che l'esperienza mistica è impossibile (questo non è che un corollario della definizione di soggetto come ciò che si contrappone a un oggetto). Soggetto significa: non poter avere una esperienza mistica: «è nella natura dell'Io far violenza alla vita. L'Io non può semplicemente *lasciar essere*» (Eigen, 1999, p. 99). Quella mistica è una prassi che si colloca, eventualmente, alla fine di un percorso che comincia con la negazione di ogni mistica, con il dualismo del soggetto e del mondo, cioè appunto con l'impossibilità di «*lasciar essere*» il mondo. L'*Io* vede infatti il mondo come problema, non come semplice fatto. Vede il come del mondo, non il che del mondo.

3.

Si tratta allora di cominciare da questo dualismo. Una formulazione particolarmente chiara la si trova in una predica di Meister Eckhart che prende il titolo da un passo di una lettera di Paolo al vescovo Timoteo («*praedica verbum [...] vigila, in omnibus labora*», 2 *Timoteo*, 4,2), e che a sua volta riprende e commenta un passo del *Salmo* 62, 12:

il profeta dice: “Dio disse una parola e io ne udii due”. Sì, è vero. Dio ne disse una soltanto. Il suo dire non è che uno [*Sîn spruch enist niht dan einez*]. In questo unico dire egli dice suo Figlio e lo Spirito Santo e, insieme, tutte le creature, e in Dio questo dire non è che uno [*enist niht dan ein spruch in gotel*]. Ma il profeta dice: “Io ne udii due”; cioè, io compresi Dio e le creature [*got und créatŭren*] (Eckhart, 1982, p. 310).

La parola di Dio è una sola, cioè, propriamente non è una parola. Infatti ogni parola va compresa, e per comprendere una parola ne servono altre, e così via. In questo senso anche la parola più netta non smette di essere una parola comunque ambigua, perché il suo senso non è mai immediato (il linguaggio non serve per sciogliere le ambiguità, al contrario, l’ambiguità esiste perché c’è il linguaggio). La parola di Dio, allora, non è altro che la pienezza del mondo, una pienezza assoluta, evidente e manifesta. Per questa ragione quella di Dio non è una parola, perché coincide con il suo senso, mentre invece le parole di qualunque linguaggio si limitano a ‘rimandare’ - ‘rimando’ che è all’origine di ogni equivoco - a ciò che significano. Al contrario, da subito l’essere umano fraintende questa pienezza (*Homo sapiens* è nient’altro che questo costitutivo fraintendimento), e la intende invece come una contrapposizione, come il dualismo che oppone Dio e le creature (*got und créatŭren*).

È importante insistere su questa radicale differenza, una distinzione che ci servirà anche in seguito: l’unica parola di Dio non è una parola del linguaggio, così come non è un numero. Che il mondo sia uno, composto da Dio, Spirito Santo, Figlio e creature, significa appunto che questo *uno* non fa parte della

serie dei numeri naturali. Cioè non è un uno a cui segue un due, e poi un tre e così via. Secondo gli assiomi di Giuseppe Peano, infatti, rientra nella definizione stessa di numero (\mathbb{N} , «*integerpositivus*») l'avere un successore. Secondo il sesto assioma del suo sistema di notazione, se 1 è un numero (cioè è incluso nella classe \mathbb{N} dei numeri naturali), allora è un numero (cioè è incluso in \mathbb{N}) anche $n + 1$ - nella sua formulazione: « $a \in \mathbb{N} \supset a + 1 \in \mathbb{N}$ » (Peano, 1889, p. 1); \in significa *est*, e \supset *deducitur* o *continetur*. Quindi, dato 1 (*unitas*) si dà anche « $a + 1$ » ossia «*sequens a*, sive *a plus 1*». Se ora torniamo a Meister Eckhart, è evidente che l'uno della parola di Dio *non è e non può essere* inteso come corrispondente all'1 dell'insieme \mathbb{N} dei numeri naturali. Al contrario, proprio perché non rientra in questo insieme è un *uno*. Il problema, così ben messo in luce da Meister Eckhart, consiste nel fatto che l'ascoltatore umano della parola divina confonde, invece, 1 con uno. L'umano, abbiamo scritto più sopra, non è nient'altro che questa confusione. Ma in questo modo l'unitarietà originaria del mondo si perde per sempre, e la parola di Dio è perduta.

La radice di questo dualismo risiede nel nucleo logico che l'aritmetica condivide con il linguaggio. In effetti c'è una analogia strutturale fra la parola e il numero: in entrambi i casi siamo in presenza di una 'unità' che implica e presuppone ulteriori unità dello stesso tipo: il numero altri numeri (la funzione *sequens a*), la parola altre parole (che la spiegano e la sviluppano). Secondo Noam Chomsky l'elemento in comune fra linguaggio e aritmetica è la caratteristica della «discrete infinity» (Chomsky, 2015, p. 154), cioè la capacità di fare un uso infinito di mezzi finiti. Per Chomsky, «a language specifies an

infinite range of symbolic objects, which we call *structural descriptions* (SDs). We may think of the language, then, as a finitely specified generative procedure (function) that enumerates an infinite set of SDs» (*ivi*, p. 12). Il linguaggio, in questo senso rigoroso, è un sistema che, dato un insieme di «simboli objects», ne genera infiniti altri attraverso delle procedure regolate, così come dato 1, e la funzione *sequens*, si possono generare infiniti altri numeri naturali: in entrambi i casi abbiamo «a symbolic system, consisting of atomic elements (primes) and objects constructed from them by concatenation and other operations» (*ivi*, p. 30).

Basandoci su Chomsky possiamo ‘spiegare’ perché la parola unitaria di Dio, che come abbiamo visto è unitaria perché non appartiene al linguaggio, non possa non venire equivocata dall’umano che le presta l’orecchio. L’ascoltatore umano intende tutto quello che sente attraverso la «discrete *infinity*»; quindi per lui ogni uno è immediatamente anche due, e poi tre, e così via. Quindi l’umano è umano proprio perché non può comprendere la parola di Dio. Il dualismo, pertanto, non è che il principale effetto della «discrete infinity», perché - e così veniamo anche alla psicoanalisi - «è evidente che niente è se non nella misura in cui *si dice* che è» (Lacan, 1971-72, p. 131). Il modo umano di avere rapporto con ciò che è, cioè con Dio, è attraverso ciò che «*si dice*» dell’essere, cioè attraverso la «discrete infinity». Il linguaggio è dualista. Sia l’esperienza mistica che la prassi psicoanalitica cominciano da questo originale dualismo.

4.

All'inizio, allora, c'è il dualismo, c'è un due (Cimatti, 2017). Un dualismo che può assumere diverse forme, come stiamo per vedere prendendo in considerazione alcuni classici testi mistici, benché appartenenti a tradizioni ed epoche molto diverse. Il punto è che tutti questi esempi mettono in evidenza che quella mistica è l'esperienza di un passaggio, dal dolore del dualismo e quindi della frammentazione, verso la pienezza di quello che, con Wittgenstein, chiamiamo «sentimento mistico». Proprio questo carattere permetterà, più avanti, di collegare questo tipo di esperienza con quella psicoanalitica.

È tempo di tornare al *Tractatus*, in particolare alla sua prima proposizione: «il mondo è tutto ciò che accade» (Wittgenstein, 1921, p. 7). Subito dopo ci viene spiegato che cos'è, propriamente, che accade: «è la totalità dei fatti» (*ibidem*), appunto perché «il mondo si divide in fatti [*Die Welt zerfällt in Tatsachen*]» (*ibidem*). L'unità del mondo è così da sempre perduta, perché il mondo è diviso in fatti. A questa frammentazione del mondo corrisponde una analoga frammentazione del pensiero, perché «l'immagine logica dei fatti è il pensiero» (*ivi*, p. 21). Ci sono ancora due ulteriori passaggi: «il pensiero è la proposizione munita di senso» (*ivi*, p. 41), e quindi «la totalità delle proposizioni è il linguaggio» (*ibidem*). Il mondo deve essere diviso in fatti, perché il pensiero non può pensare che fatti, e il linguaggio non esprime altro che pensieri corrispondenti a fatti. In questo modo l'intero *Tractatus* può essere considerato una sorta di tracciato mistico, perché parte dalla frammentazione (dal 2, e dalle ulteriori suddivisioni che ne conseguono) per arrivare al Mistico, cioè al

«mondo come totalità - delimitata» (cfr. McGuinness, 1986; Nieli, 1987; Sontag, 1995), cioè all'*uno* ($\neq 1$). In effetti, la divisione del mondo in fatti riguarda solo «*come* il mondo è», mentre quello che conta, per Wittgenstein, è la semplice e piana constatazione «*che* esso è». Quando si arriva a sentire il «*che*» del mondo, allora - come succede in tutti i testi mistici - si prova uno stato d'animo di improvvisa gioia. La gioia che si prova quando si sente che quel che è coincide con quel che dev'essere: per questo, nel mistico, «etica ed estetica sono tutt'uno» (Wittgenstein, 1921, p. 169). A questa condizione si accompagna uno specifico affetto di felicità, perché «il mondo del felice», cioè di chi vede il *che* del mondo, «è un altro mondo che quello dell'infelice» (*ivi*, p. 171), cioè del mondo di chi si limita solo a vedere *come* è il mondo. Per questo modo il *Tractatus* è un libro di mistica, perché propone un percorso di sviluppo, dalla dolorosa frammentarietà del mondo diviso in fatti (cioè il mondo come viene rappresentato dalla «discrete infinity»), all'unitarietà della «visione del mondo *sub specie æterni*», cioè appunto come «totalità delimitata» (*ivi*, p. 173).

Ritroviamo lo stesso problema, e lo stesso esito, in un testo che appartiene ad una tradizione completamente diversa, gli *Yogasūtra* della mitica figura del filosofo indiano Patañjali (IV-II secolo a. C.). Anche in questo caso il problema viene impostato nei primissimi aforismi. Il testo si apre con una indicazione esplicita, lo *yoga* è una pratica che ha di mira uno scopo determinato: «ecco ora l'insegnamento del metodo (*yoga*)» (Patañjali, 2015, p. 5). Qual è lo scopo di questa pratica? Si tratta di un «metodo che volge all'arresto definitivo del vorticoso plesso delle cognizioni (*cittavṛitti*)» (*ibidem*). Il vortice delle cognizioni, cioè lo stato d'animo di chi si confronta con un mondo esplosivo in fatti, che a loro volta possono essere suddivisi

in ulteriori fatti, e così via. L'obiettivo del metodo è invece l'«arresto» (di questo vorticoso turbinio di cognizioni), che una «volta raggiunto» consiste in un «irreversibile stazionamento del 'vedente' nella forma che gli è propria» (*ibidem*); cioè in uno stato che non rimanda ad altro. Si tratta di «una peculiare forma di percezione non-mediata [...] 'foriera di vero'» (*ivi*, p. 12). Una volta in grado di fare esperienza di questa particolare forma di percezione, si giunge allo stato finale dove «tutto dunque definitivamente s'arresta; è questo il *samādhi* senza seme» (*ibidem*); in cui *samādhi* rappresenta lo stato finale del metodo (*yoga*), che è senza semi proprio perché è il punto d'arrivo, dove s'arresta il vortice delle cogitazioni.

Per provare a rappresentarci un analogo del *samādhi* nella nostra tradizione culturale, torniamo ancora una volta a Wittgenstein, quello della *Lecture on Ethics*. Anche in questo caso si tratta di 'arrivare' a stare al mondo in modo da non sentirsene in alcun modo separati e distanti. Wittgenstein definisce questa condizione come quella in cui qualcuno può dire, finalmente, «*mi meraviglio per l'esistenza del mondo*», oppure «quanto è straordinario che ogni cosa esista», oppure «quanto è straordinario che il mondo esista» (Wittgenstein, 1929, p. 13). Provare meraviglia per qualcosa che sembra assolutamente ordinario, è questo il punto. Vedere lo straordinario nell'ordinario, cioè passare dalla percezione del *come* (cioè come è fatto) del mondo, al semplice *che c'è* il mondo. Il «sentimento mistico» riesce a cogliere l'evidenza del mondo, il suo puro manifestarsi. Un mostrarsi del mondo che è al di là di qualunque tipo di domanda possiamo porci su di esso. Si tratta della condizione, prosegue Wittgenstein, del «sentirsi *assolutamente* al sicuro» (*ibidem*) al suo interno. In una condizione del genere, come quella del *samādhi*, il mondo

non è più sentito come una confusa moltitudine di fatti, al contrario, è un luogo sicuro e accogliente, è finalmente – come nelle parole di Eckhart – unitario, e quindi pieno, *al di qua* del dualismo fra soggetto e oggetto (perché il mondo è *uno*), ma anche *al di là* di questo stesso dualismo (perché il soggetto deve attraversare il proprio stesso dualismo per giungere a questo *uno*).

Un mondo del genere è perfetto, in un doppio senso; perché non manca di nulla, e perché tutto ciò che c'è coincide con quello che deve esserci (la coincidenza di estetica, il mostrarsi del mondo, ed etica, il suo valore). Una situazione, continua Wittgenstein, «in cui si è portati a dire: “sono al sicuro, nulla può recarmi danno, qualsiasi cosa accada» (*ibidem*). Ma in che senso nulla può più essere dannoso? Nel senso che solo chi si contrappone al mondo, cioè un soggetto (un Io), può sentire che c'è qualcosa nel mondo che non va come dovrebbe andare. Essere un soggetto non vuol dire altro che provare questo scarto fra sé e il mondo. Vuol dire, in sostanza, sostare ancora nel dualismo di soggetto e oggetto. Al contrario, quando il mondo appare come «miracolo» (*ivi*, p. 17), allora non interessa più il modo particolare in cui appare, bensì solo il fatto che appaia. In qualunque modo appaia, il mondo non smette di essere mondo. La pienezza e unitarietà del mondo non lascia spazio per nessun pensiero ulteriore, né desiderio su come potrebbe o dovrebbe essere, né lagnanza per come è effettivamente il mondo. Accettare il mondo nel suo apparire, questo vuol dire vedere il mondo come «miracolo», cioè non giudicarlo, non amarlo né odiarlo. Il mondo è, e questo è tutto. Il «sentimento mistico» non è nient'altro che questa radicale accettazione, senza però che in questa accettazione ci sia nessuna volontà di accettazione. Coincidere con questa stessa accettazione del

mondo. Così scrive Giorgio Agamben, commentando proprio la proposizione 6.44 del *Tractatus*:

La radice di ogni gioia e di ogni dolore puri è che il mondo sia così com'è. Un dolore o una gioia perché il mondo non è come pareva essere o come volevamo che fosse sono impuri e provvisori. Ma nel supremo grado della loro purezza, nel *così sia* detto al mondo quando è stata tolta ogni legittima causa di dubbio o di speranza, dolore e gioia non hanno ad oggetto qualità negative o positive, ma il puro *esser-così*, senza alcun attributo (Agamben, 2007, p. 74).

Non c'è niente di più difficile, è evidente, del riuscire a vedere «il puro *esser-così*» del mondo. Una difficoltà (*Homo sapiens* è questa stessa difficoltà) che è connessa alla credenza soggettiva che «il mondo si divide in fatti». E questa credenza, a sua volta, è un effetto della «discrete infinity», che per un verso presuppone l'esistenza di 'atomi' linguistici da combinare, per un altro ne produce sempre di nuovi (il soggetto, l'*Io*, non è altro che questa credenza). Se ora torniamo all'esperienza mistica, si comprende come si collochi agli antipodi di quella dualistica originaria, quella dei fatti del mondo, e del vortice di pensieri che fuggono via. La posta in gioco è la pienezza del mondo, come ci ricorda la poesia *Nada te turbe* di Teresa d'Avila: «Nulla ti turbi,/nulla ti spaventi:/tutto passa./Dio non muta./tutto ottiene/la pazienza;/a chi Dio possiede/nulla manca./Dio solo basta» (Teresa d'Avila, 2018, p. 2031).

Il dualismo dei fatti, e quindi del soggetto che si contrappone al mondo, questo è il punto di partenza, in ogni percorso mistico. Faremo un ultimo esempio, da un mistico francescano,

Bonaventura da Bagnoregio, attraverso *l'Itinerarium mentis in Deum*. Un percorso che può cominciare solo quando ci si accorge che i fatti del mondo, che il pensiero comune considera come entità autosufficienti, in realtà non sono altro che «vestigia» dell'unico Dio. Cioè quando ci si rende conto che non ci sono fatti, ma solo la pienezza unitaria del mondo: «tutto ciò gli consente [a chi ha intrapreso questo itinerario] di elevarsi dalle cose, come da un vestigio, alla conoscenza dell'immensa potenza, sapienza e bontà del loro creatore» (Bonaventura, 1259, p. 69).

5.

In questo passaggio è implicito un paradosso, l'ennesimo che incontriamo nell'esperienza mistica, com'era già manifesto nella poesia di Teresa d'Avila. Da un lato Bonaventura esorta affinché lo sguardo decida di aprirsi per vedere «Dio in tutte le creature» (*ivi*, p. 73); dall'altro lato, però, questa esortazione mira a spogliare di ogni volontà autonoma quello stesso sguardo. Si chiede alla volontà di volere la propria impotenza. Per superare il dualismo che oppone il soggetto all'oggetto, si chiede al primo non tanto di trasformarsi nel secondo, quanto di collocarsi nel punto d'indistinzione che li separa e li unisce allo stesso tempo. Quell'interstizio è Dio, cioè il pieno del mondo. Così, quando Bonaventura esorta l'anima a cercare in sé stessa le ragioni che l'hanno spinta a intraprendere questo itinerario («intra igitur ad te et vide, quoniam mens tua amat ferventissime semetipsam»; *ivi*, p. 92), in realtà non trova affatto qualcosa di personale e autonomo; al contrario, in questo modo «potrai vedere Dio per mezzo di te stesso» (*ivi*, p. 93); dentro di

te non c'è nulla. La mistica, ogni mistica e di ogni tempo, è del tutto impersonale, in quanto «l'anima è, per sé stessa, immagine e similitudine di Dio» (*ivi*, p. 95).

Non sorprenderà che la stessa esigenza di sbarazzarsi della presunzione soggettiva dell'*Io*, ritorni nel *Tractatus*, secondo il quale infatti «il soggetto che pensa, che immagina, non v'è» (Wittgenstein, 1921, p. 135). Wittgenstein non sta negando, come potrebbe fare un banale eliminativista del mentale (ad esempio Churchland, Churchland, 1998) l'esistenza stessa del soggetto. Wittgenstein, proprio perché quello che traccia nel *Tractatus* è un percorso mistico, vuole fare piazza pulita della pretesa di autonomia del soggetto (quello che chiama «soggetto metafisico»; Wittgenstein, 1921, p. 135), non della posizione soggettiva. Il «soggetto», infatti, «è non parte, ma limite del mondo» (*ibidem*). Non si tratta semplicemente di negare l'esistenza del soggetto, quanto di farlo aderire completamente al mondo: «appare qui che il solipsismo, svolto rigorosamente, coincide con il realismo puro. L'io del solipsismo si contrae in un punto inesteso e resta la realtà ad esso coordinata» (*ivi*, p. 137). Essere soggetto vuol dire non essere il mondo, essere separato dal mondo; il percorso mistico parte da questo dualismo per mostrare all'*Io* che non c'è mai stato nient'altro che l'*uno* del mondo; ma solo perché 'dapprima' c'era un due, può poi esserci un *uno*. Il dualismo, benché illusorio, è necessario proprio perché il mondo come «totalità delimitata» possa mostrarsi; il soggetto propriamente non esiste, tuttavia deve esistere perché il mondo possa essere uno: «v'è, dunque, realmente un senso, nel quale [...] si può parlare in termini non psicologici dell'*Io*» (*ibidem*).

In effetti, il problema psicologico dell'*Io* è di credere di essere un fatto del mondo, mentre è solo un «limite» del mondo. Un

tale limite propriamente non c'è, tuttavia l'orizzonte si vede, anche se non esiste. L'*Io* non psicologico occupa una tale posizione, nella quale è tutt'uno con il mondo, senza tuttavia svanire in esso. Una posizione del genere non si raggiunge con lo sforzo o la volontà, al contrario, ogni impegno esplicito - che non fa che rafforzare la convinzione di essere un «soggetto metafisico» - allontana la possibilità di arrivare all'*uno* del mondo: «per giungere a questo stato», scrive Bonaventura, «niente può la natura e poco il darsi da fare [*industria*]; bisogna, quindi, concedere poco alla ricerca, e moltissimo alla compunzione [*unctioni*]; poco al linguaggio [...] e moltissimo alla letizia interiore; poco alla parola e allo scritto e tutto al dono di Dio» (Bonaventura, 1259, p. 145). Con quest'ultimo punto, l'astenersi dal linguaggio, torniamo di nuovo al *Tractatus*, alla sua celebre (e famigerata) proposizione conclusiva, non a caso lasciata senza commenti: «su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere» (Wittgenstein, 1921, p. 175).

6.

La psicoanalisi, la *talking cure*, è una pratica di linguaggio; analista e analizzante non si 'scambiano' altro che parole. Tuttavia l'esperienza analitica non ha come scopo produrre nuove parole, che prendano il posto di quelle che raccontano la sofferenza dell'analizzante. Non può essere così, perché ciò di cui soffre l'analizzante è invece proprio di essere trascinato dalla «discrete infinity», che inesorabilmente produce sempre nuove parole, sempre nuovi enunciati. In particolare produce quel dualismo, di cui l'*Io*/soggetto non è che la principale manifestazione, che è all'origine della sua sofferenza. Pertanto,

quello che l'analizzante cerca non è nuovo senso linguistico; cerca il silenzio. Non si tratta di assecondare la pulsione del linguaggio, al contrario, si tratta di arrestarne il flusso incontrollato. Ma che significa 'arrestare' il linguaggio? *Homo sapiens* è *sapiens* perché *loquens*; quindi non può dismettere il linguaggio. La situazione è simile a quella dell'esperienza mistica: si tratta di continuare a stare nel mondo, nell'unico mondo che c'è, tuttavia si tratta di starci in un modo completamente diverso. In effetti il mistico non lascia mai il mondo, perché non c'è un altro mondo dove stare. Nel caso del mistico si trattava di vedere il mondo come «miracolo», nel caso della psicoanalisi si tratta di trovare un modo di continuare a vivere nel mondo del dualismo (l'unico mondo che c'è), cioè il mondo della contrapposizione fra soggetto e oggetto, come se però non fosse un mondo dualistico.

Dualismo significa, in fondo, mancanza e distanza, perché 'due' vuol dire separazione, una separazione che non smette di separarsi e ampliarsi (sono gli effetti dell'azione congiunta della «discrete infinity» e della funzione *sequens*). Nel *Seminario VI. Il desiderio e la sua interpretazione*, Lacan colloca il desiderio al centro della soggettività umana. Ma cos'è il desiderio se non appunto desiderio di qualcosa che *non* c'è? Vedremo fra poco che questa concezione del desiderio non è affatto scontata, e che anzi l'esperienza psicoanalitica ha come obiettivo rovesciare questa mancanza in un pieno. In questo *Seminario* per Lacan il desiderio è mancanza perché internamente scavato dal linguaggio: «la situazione del desiderio è profondamente connessa, fissata, inchiodata a una certa funzione del linguaggio, a un certo rapporto del soggetto con il significante» (Lacan, 1958-59, pp. 7-8). Come abbiamo visto per Chomsky la natura del linguaggio non è la comunicazione; il linguaggio è piuttosto

«a recursively generated system, where the laws of generation are fixed and invariant, but the scope and the specific manner in which they are applied remain entirely unspecified» (Chomsky, 2006, p. 62; cfr. Cimatti, 2018). Un dispositivo del genere ha delle potenzialità combinatorie che eccedono largamente qualunque bisogno comunicativo ed espressivo degli esseri umani. Ogni enunciato ‘generato’ dalla grammatica di una lingua, infatti, non è che il punto di partenza per nuovi ulteriori enunciati (così come 1 diventa immediatamente, grazie alla funzione *sequens*, 1 + 1, e così via all’infinito). In questo modo il dispositivo linguistico ‘scava’ la psiche del parlante dall’interno. In questo modo ogni pensiero non è che il punto di partenza per un *ulteriore* pensiero, e così via. Il desiderio, come sentimento della mancanza, è l’effetto sul corpo dell’essere parlante dell’incessante azione di scavo della macchina generativa del linguaggio. Il linguaggio, in quanto «discrete infinity», rende impossibile al pensiero di arrestarsi e di sostare in quiete (si ricorderà che per Patañjali si trattava appunto di fermare il «vorticoso plesso delle cogitazioni»). Ecco allora perché «*il desiderio è l’essenza stessa dell’uomo*» (Lacan, 1958-59, p. 10); perché l’essere umano è l’unico vivente letteralmente ‘posseduto’ dal linguaggio:

La psicoanalisi ci mostra essenzialmente quella che chiameremo la presa dell’uomo nel costituente della catena significante. Questa presa è indubbiamente legata a ciò che è tipico dell’uomo, ma non è coestensiva a esso. Se l’uomo parla, per parlare deve entrare nel linguaggio, e in un discorso preesistente. Questa legge della soggettività, che l’analisi mette particolarmente in rilievo, ovvero la dipendenza fondamentale della soggettività del

linguaggio, è così essenziale che su di essa scivola tutta la psicologia (*ivi*, p. 13).

Quello che, secondo Lacan (e Wittgenstein; Cimatti, 2015), la psicologia non ha compreso è che gli affetti dell'essere umano non sono che il riflesso interno di strutture oggettive esterne – prima fra tutte il linguaggio – in cui è invischiato. Così il desiderio, in quanto mancanza, è il risultato di uno psichismo impregnato di linguaggio, e quindi di «discrete infinity». Perché il linguaggio, quello che Lacan chiama «catena significante» o «mulinello di parole» (Lacan, 1958-59, p. 15), prima di tutto è rimando, trascendenza, desiderio appunto: «il significante non vale in rapporto a una terza cosa che esso rappresenterebbe ma in rapporto a un altro significante, che esso non è» (*ivi*, p. 14). Il valore di un significante lo può stabilire solo un altro significante, e così via. Questa fuga dei significanti è la base strutturale, non psicologica, del desiderio. In effetti ciò che questo desiderio desidera non è questo o quell'oggetto; desidera soltanto continuare a desiderare. Il 'luogo' di questo desiderio che non cerca soddisfazione Lacan lo chiama genericamente «l'Altro». Questo Altro non ha altra funzione che mettere in movimento la macchina del desiderio: «la questione di che cosa voglio è posta all'Altro, è posta da dove il soggetto fa il suo primo incontro con il desiderio, il desiderio in quanto è anzitutto il desiderio dell'Altro» (*ivi*, p. 18).

Lacan, come i pensatori del mistico che abbiamo considerato prima, pone all'inizio dell'esperienza umana un vuoto, come quello che separa il soggetto dall'oggetto, o il desiderio da ciò che si desidera. La sfida dell'analisi è trovare un modo per rendere abitabile questo vuoto. Ciò significa che è un modo diverso per dire la stessa cosa, per liberare dal desiderio. La

psicoanalisi libera non il desiderio, bensì dal desiderio. O meglio, libera dal desiderio di desiderare. Al contrario, rende il desiderio del tutto mondano, nel senso di desiderare quello che si è, desiderare il mondo così com'è. In fondo Lacan la pensa come Deleuze e Guattari, che non credono affatto al desiderio come a un vuoto da riempire, bensì come aderenza alla vita, come «produzione del reale» (Deleuze, Guattari, 1975, p. XVIII).

Siamo partiti da un dualismo, siamo arrivati alla pienezza del reale. Proprio come abbiamo visto succedere nell'esperienza mistica, che parte dal due per arrivare all'*uno*. In entrambi i casi la condizione dell'*uno* non è inerte, estatica, al contrario, perché il mondo è pieno di vita. La mistica, più che avere a che fare con la contemplazione, ha a che fare con un «desiderio reale» (*ivi*, p. XX), cioè con un desiderio che non è rimando e attesa, bensì espansione vitale, pienezza del mondo. Lo stesso percorso, infine, lo troviamo in Lacan, che a un certo punto smette di parlare del desiderio, mentre sempre più parla dell'*uno*: «il y a de l'Un» dice nel *Séminaire XIX... ou pire* (Lacan, 1971-72, p. 127). Alla fine dell'analisi c'è dell'uno, cioè appunto c'è la composizione del dualismo originario, che lasciava il soggetto solo e prigioniero dei desideri dell'Altro. Un «*Yad'lun*», tutto attaccato, così Lacan vuole che sia trascritto, proprio perché è un *uno* al di fuori della serie numerica; per questo è «indéterminé» (*ivi*, p. 128) e affatto «réel» (*ivi*, p. 144). Alla fine c'è il pieno dell'uno. L'analisi era cominciata quando la sensazione di espropriazione dal mondo e dalla vita era troppo forte da sopportare. La fine dell'analisi consiste nell'escogitare un modo (ogni analisi riuscita ha il suo), di abitare questa condizione. Perché se il dualismo è insuperabile, questo non vuol dire che non possa esistere un modo, affatto

singolare, per stare in questo stesso dualismo. Dualismo che significa, lo abbiamo appena visto, desiderio. «Yad'lun», invece, significa che non c'è tempo da perdere con il desiderio, c'è una vita da vivere, qui, ora. Fine-analisi vuol dire, infine, l'«assunzione del non-senso di questo Uno» (Miller, 2018, p. 150).

7.

Alla fine dell'esperienza mistica c'è sempre lo stesso mondo, che tuttavia ora è luminoso e pieno. Alla fine dell'esperienza analitica c'è sempre lo stesso soggetto, alle prese sempre con gli stessi oggetti. Tuttavia ora si tratta di un soggetto che ha trovato un modo di abitare questo stesso dualismo (per dirla con Wittgenstein si abbandona la credenza d'essere un «soggetto metafisico», per diventare «limite del mondo»). Il dualismo è rimasto, e non poteva essere altrimenti, però ora è un dualismo paradossalmente unitario; dove c'era un vuoto, c'è ora un pieno, dove c'era trascendenza c'è ora immanenza, dove c'era un 2 ora c'è l'uno. Il mistico e l'analizzante, in fondo, non dicono altro che il mondo è così com'è. Anzi, non lo dicono, perché non c'è proprio niente da dire. Incarnano questa evidenza. Jean Laplanche chiude in questo modo un saggio in cui discute le somiglianze e le differenze fra psicoanalisi e psicoterapia (si potrebbe anche dire, fra mistica e religione): «Io lo curai, Dio lo guarì» diceva il celebre chirurgo francese Ambroise Paré; «ne proporrei una trasposizione: “Io [l'analista] sbrigliai le sue piaghe, egli le cicatrizzò a modo suo”» (Laplanche, 2014, p. 263).

Bibliografia

- Agamben, G. (2007), *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Bonaventura da Bagnoregio (1259), *Itinerario dell'anima a Dio*, tr. it., Bompiani, Milano 2002.
- Campo, A. (2017) (a cura di), *L'uno perverso*, Textus, L'Aquila.
- Chomsky, N. (2006), *Language and Mind*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Id. (2015), *The Minimalist Program*, The MIT Press, Cambridge-London.
- Churchland, P. M., Churchland, P. (1998), *Intertheoretic Reduction: A Neuroscientist's Field Guide*, in Id. (1998) pp. 65-79.
- Id. (1998), *On the Contrary Critical Essays, 1987-1997*, The MIT Press, Cambridge.
- Cimatti, F. (2009), *Il possibile e il reale. Il sacro dopo la morte di Dio*, Codice, Torino.
- Id. (2015), "Una ferocia psicotica". *Wittgenstein e Lacan*, in *Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici*, XL, n. 1, pp. 29-57.
- Id. (2017), *Dal 2 all'uno. L'evento di corpo (Wittgenstein, Bergson, e ancora Wittgenstein)*, in Campo (2017) (a cura di), pp. 95-123.
- Id. (2018), *La lingua c'è. Saussure, Chomsky e Lacan*, in *Philosophy Kitchen*, n. 5(9), pp. 100-112.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1975), *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it., Einaudi, Torino 2002.
- Eigen, M. (1999), *Mistica e psicoanalisi*, tr. it., Astrolabio, Roma 2000.
- Eckhart, M. (1982), *Trattati e prediche*, tr. it., Rusconi, Milano.

- Freud, S. (1910), *Cinque conferenze sulla psicoanalisi*, in Id. (1967-1980), vol. VI.
- Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
- Lacan, J. (1958-59), *Il seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione*, tr. it., Einaudi, Torino 2016.
- Id. (1971-72), *Séminaire XIX... ou pire*, Seuil, Paris 2011.
- Laplanche, J. (2014), *Sexuale. La sessualità allargata nel senso freudiano*, tr. it., Mimesis, Milano 2019.
- McGuinness, B. (1969), *The Mysticism of the Tractatus*, in *The Philosophical Review*, 75(3), pp. 305-328.
- Miller, J.-A. (2018), *L'uno tutto solo*, tr. it., Astrolabio, Roma.
- Nieli, R. (1987), *Wittgenstein: From Mysticism to Ordinary Language: A study of Viennese positivism and the thought of Ludwig Wittgenstein*, SUNY Press, New York.
- Patañjali (2015), *Yogasūtra*, tr. it., Einaudi, Torino.
- Peano, G. (1889), *Arithmetices principia, nova methodo exposita*, Bocca, Roma-Firenze.
- Sontag, F. (1995), *Wittgenstein and the mystical: Philosophy as an ascetic practice*, Oxford University Press, Oxford.
- Teresa d'Avila (1564-1567), *Camino de Perfección*, tr. it, in Ead. (2018).
- Ead. (2018), *Tutte le opere*, tr. it., Bompiani, Milano 2018.
- Wittgenstein, L. (1921), *Tractatus logico-philosophicus*, tr. it., Einaudi, Torino 1989.
- Id. (1929), *Conferenza sull'etica*, in Id. (1967), pp. 5-18.
- Id. (1967), *Lezioni e conversazioni*, tr. it., Adelphi, Milano 1967.

Abstract

Psychoanalytic Experience as a Mystical Praxis

Psychoanalytic experience and mystical practice share a common starting point: at the beginning, there is a painful affection. It is the feeling of loneliness that one feels when the unity of the world is lost. At the beginning there is this dualism; the subject is cut off from the world of life. On the contrary, psychoanalytic experience and mystical praxis try to overcome this original division, in order to reach a condition of radical fullness. Such a thesis is illustrated through the analysis of some classic texts of mysticism, compared with Lacanian psychoanalysis.

Keywords: Psychoanalysis; Mystical experience; Language; Meister Eckhart; Wittgenstein; Lacan.

«La sottrazione e l'ellisse»: Michel de Certeau e la «pratica duale» di mistica e psicoanalisi

Silvano Facioni

«E fino a quando si dirà qualcosa, ci sarà l'ipotesi
Dio»

(Lacan, 1972-1973, p. 43)

L'ingresso della psicoanalisi nell'articolato paesaggio delle cosiddette 'scritture mistiche' ha comportato una profonda rivisitazione dei paradigmi metodologici e degli orizzonti categoriali (prevalentemente teologici) in cui venivano situate e studiate. L'attenzione critica rivolta a opere già di per sé non facilmente catalogabili, ha dunque inaugurato sia un rinnovato interesse verso mondi troppo spesso e troppo sbrigativamente considerati come residuali o, in ogni caso, marginali rispetto a percorsi 'ufficiali', 'tradizionali', più linearmente determinati, sia la possibilità di uno scambio non solo univoco ma biunivoco, reciproco, tra campi del sapere apparentemente considerati distanti o non comunicanti.

Senza pretendere di racchiudere in una manciata di sentenze le ragioni dell'accostamento, della reciproca approssimazione tra psicoanalisi e 'scritture mistiche', è comunque possibile, almeno in prima battuta, ritenere che proprio la 'marginalità', la 'residualità' e dunque, in un certo senso, l'inappropriabilità di

queste ultime abbia attirato l'attenzione di un sapere che, nel suo articolarsi, fa spazio al resto, al residuo, al marginale, all'insignificante intesi come luoghi di (ri)significazione non solo possibile ma determinante (sia onto- sia filogeneticamente): l'incontro tra psicoanalisi e mistica, allora, si direbbe quasi inevitabile, come attraversato da una destinalità che consente di misurare contiguità e differenze, specificità dei percorsi e implicazioni disgiuntive dell'una con l'altra. In questa sede, prendendo spunto dai lavori di Michel de Certeau, lo storico che più di ogni altro ha studiato la natura e le implicazioni teoriche di simile incontro (anche se, come scriverà in un celebre saggio dedicato alla figura di Schreber, «non parlo in qualità di analista né di mistico. Non ho la legittimazione di nessuna di queste esperienze, che hanno costituito, di volta in volta, una inaccessibile autorizzazione del discorso», de Certeau, 2002, p. 192), si tratterà solo di aprire qualche protocollo, di gettare alcune sonde nelle pieghe dello smisurato lavoro certiano, in vista di un lavoro futuro che rimane (e forse rimarrà sempre) ancora tutto da svolgere.

Un po' di storia

Nel 1964, un gruppo di gesuiti, tra i quali figurano Louis Beirnaert e Michel de Certeau, accompagna la fondazione dell'*École freudienne de Paris* che sarà diretta da Jacques Lacan. Beirnaert, che nel 1961 aveva fondato un'attiva *Association Médico-psychologique d'Aide aux Religieux*, rappresenta una figura chiave per Certeau, sia per l'attenzione rivolta alla figura di Ignazio di Loyola e alla fondazione della Compagnia di Gesù, sia per aver fatto da 'tramite' rispetto a

figure della psicoanalisi francese come Jean Clavreul che, come noto, giocherà un ruolo importante nei movimenti che precedono la nascita dell'*École freudienne de Paris* e nei suoi primi anni di attività (Roudinesco, 1982-1986, pp. 1050-1051; 1158-1164).

Nel 1966, durante le 'Semaines des intellectuels catholiques', insieme a Beirnaert e a Clavreul, Certeau parteciperà a una discussione pubblica sui rapporti tra spiritualità e psicologia (Beirnaert, Clavreul, Certeau, 1966, pp. 163-184): nel quadro dei problematici rapporti tra istituzione ecclesiastica e psicoanalisi (Roudinesco, 1982-1986, pp. 818-835), la voce dello storico francese si staglia sopra le altre a motivo del rigore scientifico che attraversa e sostiene le indagini svolte nell'uno come nell'altro campo, come pure l'attenzione critica rivolta verso qualunque forma di indebito travaso metodologico. Certeau che, secondo il suo principale biografo, seguirà regolarmente il seminario di Lacan (Dosse, 2002, 318) senza mai perdere il suo sguardo (da) storico¹, aveva già cominciato, attraverso la partecipazione alla rivista *Christus*, a 'contaminare' le sue ricerche con gli apporti della psicoanalisi, ed è con la pubblicazione della *Correspondance* di Jean-Joseph Surin nel 1966 (in cui viene delineata la figura di Jeanne des Anges che

¹ Merita sicuramente di essere segnalato il debito che Élisabeth Roudinesco riconosce nei confronti di Certeau in una nota della sua monumentale *Histoire de la psychanalyse en France*, in cui, riferendosi al progetto di una storia della psicoanalisi in Francia per «far rivivere il passato ritrovato», scrive: «È, da una parte, a René Major e a Michel de Certeau, mio maestro in storia, che devo l'impegno in questa via...» (Roudinesco, 1982-1986, p. 1400, nota 1). Ma merita altresì di essere segnalato il fatto che nella monumentale biografia dedicata a Jacques Lacan (1993), la Roudinesco menzioni Certeau una sola volta (p. 404).

diventerà poi uno dei principali ‘protagonisti’ di *La possession de Loudun* pubblicata nel 1970) che l’opera freudiana comincia a vertebrarsi in termini più incisivi con le metodologie storiche (Certeau, 1966, pp. 1721-1748). Freud e Lacan divengono per Certeau due interlocutori attraverso i quali filtrare l’indagine storica anche perché il loro lavoro, in un certo senso, è (stato) ‘storico’, vale a dire rivolto alla possibilità della costruzione di un soggetto che tiene presente rimozioni, trasformazioni, incompiutezze o, secondo quanto scrive Lacan, le ‘cancellazioni’ dell’insieme di tracce che lo costituiscono («Le sujet, ce sont les façons mêmes par quoi la trace comme empreinte se trouve effacée», Lacan, 1968-1969, p. 314): per Certeau, la storia (e in particolare la storia delle scritture mistiche) è costituita da punti di fuga in cui si radica «la differenza del passato contro la seduzione di somiglianze parziali, contro la generalizzazioni suggerite da un’impazienza filosofica o contro le continuità postulate da una pietà genealogica» (Certeau, 1982, p. 9). La «pietà genealogica» di cui parla Certeau merita di essere sottolineata perché la ricerca storica, che è ricerca di differenze, scarti, lacune, patisce sempre, come sua strutturale deriva, l’*intentio* genealogica che tende a ricondurre il vissuto storico in una processualità omogenea o, in ogni caso, priva(ta) di punti di resistenza, mentre il lavoro (dello) storico (e forse dell’analista?) consiste piuttosto nello scovare quanto sfugge e si sottrae a una cattura meridiana o comunque a una ricostruzione priva di faglie interne:

più la storia è *lineare*, più essa appare senza lacune e rimozioni, priva di risonanze e di stratificazioni e più indica la costruzione ausiliaria di cui il soggetto si è

dotato per sopperire ad un'assenza basilare, ad un malfunzionamento sostanziale delle relazioni fondanti, istituendo una dimensione "genealogica" intesa come successione ordinata e *solidificata* di agglomerati storico-psichici che, nella loro invenzione, definiscono uno spazio di totale controllo, esente da dubbi, alterità, manomissioni indesiderate, irruzioni (Balsamo, 2019, p. 22, corsivi dell'autore).

Quanto accade rispetto alla costituzione psichica di un soggetto, al suo vissuto (presunto, immaginato, ricostruito) come alle sue attese, nell'inestricabile intreccio di estasi temporali che mettono in discussione la linearità di uno sviluppo, può essere rintracciato in determinati momenti storici in cui il passato viene, per così dire, 'riprocessato' o riconfigurato alla luce di un presente di crisi in cui già cominciano a germogliare le mutazioni. Negli studi che Certeau dedica alla mistica dei secoli XVI e XVII, viene costantemente sottolineato come il radicale cambiamento che si produce all'interno della spiritualità religiosa di quest'epoca è, in realtà, l'esito o l'effetto di una ritrascrizione o nuova configurazione di quanto presente, per esempio, nel Medioevo: la 'rivoluzione' nel mondo della mistica non procede a partire da 'strappi' rispetto a quanto lo precede, ma si modella piuttosto come 'traduzione' secondo nuovi linguaggi di questioni che avevano già attraversato le scritture mistiche. Da qui, dall'idea di trascrizione o 'traduzione', l'attenzione verso l'elemento propriamente 'linguistico' e, di conseguenza, le analisi strettamente 'testuali' di opere che non vengono più considerate, come ancora accadeva nell'ambito teologico, alla luce della maggiore o minore vicinanza rispetto alla 'dottrina' codificata, ma vengono lette

come il ‘tessuto’ (*textus*) nel quale si intrecciano istanze che appartengono a domini non esclusivamente religiosi e che riguardano piuttosto la dimensione sociale, politica, culturale della società in cui appaiono.

La trasformazione, scrive Certeau,

si rivolge ancora ai membri e produttori di questo universo (chierici, fedeli) nei termini della loro tradizione, ma decostruisce dall’interno i valori che essi ritengono essenziali: dalla fiducia in un Locutore divino il cui cosmo è il linguaggio, fino alla verificabilità delle proposizioni che formano il contenuto rivelato; dalla priorità che il Libro detiene sul corpo fino alla supremazia (ontologica) di un ordine degli esseri su una legge del desiderio, non vi è postulato del mondo medievale che non sia colpito o minato dal radicalismo dei mistici (Certeau, 1982, p. 7).

La mistica che sigla la fine del mondo medievale e, insieme, inaugura la modernità, dunque, non irrompe nella società come un meteorite caduto dal cielo: il linguaggio, le dimensioni in cui si modula e i moventi di cui è, più o meno consapevolmente, letterale ‘porta-parola’, si articola come ‘corpo’, come ‘volontà divina’, come ‘luogo’, come corteo di folli, mendicanti, eremiti e illetterati, aprendosi in questa maniera a una considerazione non esclusivamente linguistica ma più ampiamente semiotica, vale a dire rivolta alle condizioni di possibilità di una significazione che scopre nell’intimità di quanto produce un eccesso, un resto, un impossibile di cui la significazione stessa non può rendere conto. In un prezioso paragrafo dell’Introduzione di *Fabula mistica I* dal titolo «Figure di passaggio: mistica e psicoanalisi», è lo stesso storico francese a

rilevare la «strana similarità» tra le procedure che caratterizzano i due piani identificando cinque punti (e aggiungendo «ci sarebbero molti altri esempi») in cui le rispettive procedure consistono:

1) nell'attaccare radicalmente i principi fondatori del sistema storico entro il quale sono ancora praticati; 2) nell'autorizzare un'analisi critica tramite uno spazio ("mistico" o "inconscio") posto come differente ma non distante dalla configurazione organizzata dai medesimi principi; 3) nello specificare la teoria e la prassi attraverso una problematica dell'enunciazione (l'"orazione" o il "transfert") che sfugge alla logica degli enunciati e deve permettere la trasformazione dei "contratti" sociali, a partire da relazioni strutturanti dei soggetti; 4) nel supporre che il corpo, lungi dal dover obbedire al discorso, sia un linguaggio simbolico e risponda direttamente di una verità (insaputa); 5) nel cercare nelle rappresentazioni le tracce degli affetti ("intenzioni" e "desideri", ecc. oppure *motivo* e pulsioni) che le producono, e reperire le astuzie (le "giravolte" di una retorica) che costruiscono i qui pro quo di un celato e di un mostrato... (*ivi*, p. 8).

Sarebbe sicuramente errato considerare questo – peraltro non esaustivo – breve elenco come l'indicazione di un'osmosi meccanica tra discipline, anche se le piste che apre (e che, in un certo senso, verranno sviluppate nelle articolate analisi dei capitoli di *Fabula mistica* che succedono all'Introduzione) presentano indubbiamente punti di tangenza che pure toccano ma non attraversano la mistica e la psicoanalisi, perché nell'una come nell'altra è messo alla prova un 'impossibile' (semantico,

teorico, cognitivo, affettivo e finanche pulsionale) che le sottrae al sistema del sapere a cui pure appartengono e che ‘s-fonda’ qualunque pretesa ‘fondazione’ (metafisica o trascendentale). Si potrebbe forse affermare che quanto congiunge mistica e psicoanalisi è, insieme, quanto le disgiunge: alterità dell’una rispetto all’altra e alterità dell’una e dell’altra rispetto a sé medesime. In ciascuno dei cinque punti elencati da Certeau, infatti, è ‘presente’ un’assenza, uno scarto, una differenza: i cinque verbi «attaccare», «autorizzare un’analisi critica», «problematizzare», «supporre», «cercare le tracce» che li strutturano, implicano tutti una distanza, uno spazio differente, una diversa regione del domandare, e si muovono in direzione della costruzione di un sapere che non potrà non essere diffratto, spezzato perché intimamente attraversato proprio da quell’alterità che pure cerca di afferrare. Detto in altri termini: la mistica e la psicoanalisi, in virtù della ‘marginalità’ che costituisce il loro ‘proprio’, non soltanto si ritrovano alle frontiere dei saperi ma costituiscono esse stesse le frontiere che i saperi incontrano (e contro cui si scontrano) come il ‘fuori’ completamente ‘dentro’, interno ma inafferrabile.

Luoghi dell’enunciazione

In un lucidissimo articolo dedicato al rapporto di Certeau con l’‘istituzione’, vale a dire con il significante che raduna in sé i diversi aspetti dell’attività dello storico (ma anche, come mostra ampiamente proprio l’esperienza dell’*École freudienne de Paris*, dello psicoanalista), Jacques Revel ha tratteggiato con precisione la «tensione» in cui si è sviluppato l’itinerario critico di Certeau: se, infatti, da una parte, «nessuno più di lui si è

preoccupato di riferire gli enunciati e le pratiche a quanto egli chiamava volentieri un *luogo*» (che, in fondo, non è altro che l'istituzione), dall'altra «non ha smesso di rimanere affascinato dalle produzioni inclassificabili, dagli scarti, dal lavoro continuo di riclassificazione operato dalla storia. L'istituzione è, di fatto, presente ovunque nel suo lavoro ma per essere subito smentita» (Revel, 1991, p. 111). Il rapporto con l'istituzione, vale a dire con l'organizzazione del sapere, con le codificazioni, le regole e i criteri che determinano un'appartenenza (e, ovviamente, un potere), è un tratto che accomuna il lavoro storico, la mistica e la pratica psicoanalitica: in ognuno di questi campi, infatti, è sempre, costitutivamente presente un ordine (dei metodi per lo storico, dell'ortodossia per la mistica, della teoria per la psicoanalisi), una 'parola'/*logos* che fonda e orienta, approva e condanna, riconosce e scomunica. Ed è rispetto a questo 'ordine' (sempre codificato in regolamenti, regole, metodi) che si dispiega la potenza sovversiva di un lavoro letteralmente 'critico', ossia capace di ridiscutere a fondo i fondamenti (veri o presunti, immaginati o, fondamentale, *non-saputi*) di saperi che si legittimano a partire da un'"autorità" che se, da un lato, rende possibile il 'luogo' del loro dispiegarsi, dall'altro deve necessariamente essere contestata perché essi possano continuare. Da questo punto di vista, l'autorità della Parola che è alla base delle fede religiose e l'autorità dei maestri del pensiero (come ad esempio Freud di cui, come noto, Lacan promuove il 'ritorno') presentano più di un punto di contatto (o anche, si potrebbe dire, di collisione):

L'Autorità "autorizza" – e non si tratta di un'affermazione lapalissiana. Essa *rende possibile* ciò che non lo era. A questo titolo, essa "permette" altre cose,

allo stesso modo in cui un poema o un film inaugurano una percezione che non sarebbe stata possibile senza di loro: dopo, non si vede e non si pensa più allo stesso modo. Ugualmente, un vero “autore”, Freud o Marx, costituisce un campo scientifico e una pratica che *non esistevano* prima di lui e suscettibili, dopo di lui, di invenzioni, di opere, di visioni *differenti* dalla sua. Egli li “permette”, ma ciò che rende possibile non è solo limitato a questa prima espressione, né è destinato unicamente a ripeterla. Così, il vero “ritorno” a Freud o a Marx non è il principio di un letteralismo, ma la condizione che permette di reiterare in altri termini il movimento iniziale. [...] L'autorità si situa dalla parte delle condizioni di possibilità (Certeau, 1987b, pp. 100-101 tr. it. modificata).

Le condizioni di possibilità in cui il discorso mistico sorge e si sviluppa sono, a un tempo, dentro e fuori di esso: ne porta le tracce ma, insieme, si sviluppa oltre le condizioni che lo hanno reso possibile. Per questo, il rinnovamento che il discorso mistico introduce non è mai scindibile da una sua ‘sconfitta’, da uno scacco che è, insieme, eccesso e mancanza: l’‘autorità’ che lo permette non riesce a dominarlo e si ‘assenta’ da esso permettendogli in questo modo di inaugurare inattesi e imprevisi transiti del pensiero. Certeau non smetterà mai di sottolineare che la mistica dipende da un ‘parlare’ (*fare*) che si traduce immediatamente in *fabula* perché «si fa carico della questione del cominciamento ed è un cominciamento. Nasce da una serie di domande, del tipo: cos’è cominciare? può esserci un cominciamento? in che modo un’esistenza, una parola, una storia cominciano? nel linguaggio è favola quanto è, ad un tempo, atto di instaurare e atto di dire l’instaurazione»

(Certeau, 1987a, p. 183). L'atto di instaurare e l'atto di dire l'instaurazione provengono e complicano quanto già Émile Benveniste aveva identificato come differenza tra «enunciato» ed «enunciazione» in cui quest'ultima «è l'atto stesso di produrre un enunciato e non il testo dell'enunciato che è il nostro oggetto. Quest'atto appartiene al locutore che mobilita la lingua per conto suo. La relazione del locutore con la lingua determina i caratteri linguistici dell'enunciazione» (Benveniste, 1974, p. 80): come acutamente rilevato da Roland Barthes, l'enunciazione nei termini di Benveniste «non è la semplice presenza della soggettività nel discorso; essa è l'atto, rinnovato, con il quale il locutore prende possesso della lingua: il soggetto non precede il linguaggio; diventa soggetto proprio perché parla» (Barthes, 1974, p. 176). Il nesso che annoda tra di loro 'autorità', 'enunciazione', 'cominciamento' e *fabula* costituisce lo spazio della scrittura mistica che, in questo senso, si determina sempre come spazio di un'assenza che è l'inafferrabile alterità che si sottrae da quanto autorizza (autorità); si sottrae all'enunciato in nome di un 'dire' che non appartiene (e non si lascia artigliare) da nessun soggetto (enunciazione); si sottrae al (e nel) cominciamento che 'supplementa' l'origine impossibile; si sottrae alla *fabula* che pure 'racconta' in nome di quella faglia che attraversa il linguaggio e che sarà al centro della «rivoluzione» che si produce durante il XVII secolo, e che «consiste nel rimpiazzare la relazione tradizionale della parola (o del linguaggio) con la "cosa" con dei rapporti *interni al linguaggio* (cioè con dei rapporti tra termini complementari o contrari). Così la "cosa" non è più manifestata da e nella parola, ma "nascosta" (*mistica*)» (Certeau 2005, p. 38, corsivo dell'autore).

Ed è nello spazio di un'assenza che i legami con il discorso psicoanalitico si fanno più stretti: l'assenza, infatti, pertiene massimamente al desiderio che è uno dei nomi dell'A/altro, ed è il fulcro intorno a quale ruota quell'etica della parola che è il cuore pulsante della teoria di Lacan. Pur attento a non cadere in approssimative omologie, Certeau sembra accomunare talvolta il discorso cristiano e il discorso psicoanalitico proprio intorno all'etica a cui – nel cristianesimo ma, aggiungiamo noi, anche nella psicoanalisi – si accede «allorché, invece di identificarsi con il proprio oggetto, la credenza ne rifiuta l'illusione e, con ciò, ne dice la verità. L'etica è la forma di una credenza liberata dall'immaginario alienante in cui essa supponeva risiedesse la garanzia di una realtà, e dunque tradotta nella parola che esprime il desiderio istituito da tale mancanza» (Certeau, 2002, p. 229): se il discorso mistico incarna il più radicale rifiuto dell'illusione di una credenza che si identifica con il proprio oggetto, e il discorso psicoanalitico incarna la più radicale contestazione di qualunque forma di immaginario alienante, entrambi i discorsi ritrovano nell'etica il luogo in cui rifiuto e contestazione si fanno parola, perché «il paradosso dell'etica», a detta di Lacan, svela quella domanda che mettendo in relazione l'etica e il desiderio, li svuota entrambi di qualunque accezione 'pacificante' o 'salvifica': «perché, in che senso i desideri, in quella che si può chiamare la loro permanenza trascendentale, ossia il loro carattere fondamentalmente trasgressivo, non sarebbero né l'effetto né la sorgente di ciò che istituiscono, vale a dire *un disordine permanente all'interno di un corpo supposto sottomesso allo statuto dell'adattamento*, qualunque sia l'incidenza attribuita ai suoi effetti?» (Lacan, 1960-1961, p. 108 corsivo mio).

Un'altra pratica dell'inconscio, un altro inconscio della pratica

«La scrittura è dunque una traccia in cui si legge un effetto di linguaggio», dichiara Lacan durante la lezione del 15 maggio 1973, poco dopo aver detto che «il senso della parola *soggetto* nel discorso analitico» consiste in un costitutivo 'non sapere' o, meglio, 'non sapersi' del soggetto che parla: «ciò che parla senza saperlo mi fa *io*, soggetto del verbo» (Lacan, 1972-1973, p. 114)². Pur nella consapevolezza che strappare alcune frasi da un discorso che è articolato, lento, costantemente in atto, può rappresentare una violenza ermeneutica che finisce con il chiudere – invece di aprire – lo spazio delle interpretazioni, è comunque possibile considerare le affermazioni appena estrapolate come l'indice di quella *concordia discors* tra discorso mistico e discorso psicoanalitico che Certeau (ma anche, come proprio il *XX seminario* sembra mostrare, Lacan) ha inseguito lungo le sue analisi.

Un indice di tale *concordia discors* può essere rintracciato tra le pagine delle ultime sedute del Seminario di Lacan del 1972-1973, dove il nodo borromeo è introdotto «per tradurre la formula *io ti domando* – che cosa? – *di rifiutare* – che cosa? – *quel che ti offro* – perché? – *perché non è questo*» (Lacan, 1972-1973, p. 120 corsivi dell'autore), e che è possibile fa reagire con l'ultima pagina di *Fabula mistica I* in cui Certeau scrive:

² Su questi passaggi, cfr. Soler (2009), pp. 75-77.

È mistico colui o colei che non può fermare il cammino e che, con la certezza di ciò che gli/le manca, sa di ogni luogo e di ogni oggetto che *non* è *questo*, che *qui* non si può risiedere né contentarsi di *quello*. Il desiderio crea un eccesso. Eccede, passa e perde i luoghi. Fa andare più lontano, altrove. Non abita da nessuna parte (Certeau, 1982, p. 353 corsivi dell'autore).

Eccesso e mancanza non sono più distinguibili, e gli oggetti che, di volta in volta, assumono il desiderio per tentare di corrispondergli, rivelano a un tempo la loro inconsistenza ma anche la loro necessità. Se, come ha scritto Jean-Daniel Causse, «la mistica è un radicale dispositivo di indigenza [*dénuement*]» (Causse, 2018, p. 121), il paradosso su cui essa si regge è che simile indigenza ‘parla’, parla la sua mancanza, parla il vuoto che la costituisce, fino al punto di farsi ‘emblema’ dei secoli XVI e XVII: «La mistica del XVI e XVII secolo prolifera intorno ad una perdita: ne è la figura storica e rende leggibile un’assenza che moltiplica la produzione del desiderio» (Certeau, 1976, p. 155). La perdita, la mancanza, il desiderio (al di là delle oscillazioni semantiche assunte dai termini) esprimono un’alterità che la storia culturale ha modulato, scomposto, inseguito ‘in molti modi’, finanche con l’ipotesi Dio su cui però, come insegnano le scritture mistiche, proprio il linguaggio si infrange: rimane solo un dire e un dire Dio che Lacan, ricorrendo a uno dei suoi sorprendenti neologismi, chiamerà «*dieur*» (o anche, e forse meglio, «*dieure*»), perché «l’Altro, l’Altro come luogo della verità, è il solo posto, benché irriducibile, che possiamo attribuire al termine dell’essere divino, a Dio per chiamarlo con il suo nome. Dio è appunto il luogo in cui, se mi passate il gioco di parole, avviene il *dio*, il

*diore, il dire [le dieu, le dieur, le dire]. In men che non si dica, il dire si fa Dio» (Lacan, 1972-1973, p. 43). La perdita è, ovviamente, eco dell'evento fondatore' del cristianesimo, che «si è istituito su la perdita di un corpo - perdita del corpo di Gesù, raddoppiata dalla perdita del "corpo" d'Israele, di una "nazione" e della sua genealogia. Una scomparsa effettivamente fondatrice. [...] Nella tradizione cristiana, una iniziale privazione di corpo non cessa di suscitare istituzioni e discorsi che sono gli effetti e i sostituti di tale assenza: corpi ecclesiastici, corpi dottrinali, ecc.» (Certeau, 1982, pp. 87-88 corsivo dell'autore)³. Si tratterà, allora, di riconsiderare o di ripartire sempre daccapo dal ruolo della parola, sia che si tratti (come avviene nella riflessione lacaniana) della distinzione tra «parola piena» e «parola vuota» (Lacan, 1953, p. 247), sia che si tratti, come per Certeau, di riconoscere come «di fatto, dandosi un referente segreto, le "parole mistiche" non solo mettono in moto l'intero repertorio delle seduzioni o manipolazioni generate da ciò che è nascosto, ma sono anch'esse prese nei rapporti labirintici fra le finzioni che producono con le realtà che sottraggono. Cadono nella trappola che hanno costruito. Offrono sempre ai destinatari verso cui mirano la possibilità di riconoscervi un inganno» (Certeau, 1982, p. 108): la parola mistica (come pure quella analitica), prima ancora che 'contenuti', incarna una ricerca della verità che passa attraverso riscritture e finzioni, corpi e documenti da tradurre interminabilmente, menzogne e travasi semantici che richiedono un altrettanto interminabile commento che, come aveva intuito Foucault, possa «dire *in fine**

³ Su tale perdita, sono fondamentali le osservazioni di Lettieri (2016), pp. 31-46.

ciò che era articolato *laggiù*. [Il commento] deve, secondo un paradosso che sposta sempre ma cui non sfugge mai, dire per la prima volta quel che tuttavia era già stato detto e ripetere instancabilmente ciò che, nondimeno, non era mai stato detto» (Foucault, 1971, p. 13).

La possibilità dell'inganno, della menzogna, volto rovesciato di una verità inappropriabile, proprio perché strutturalmente connessa al prodursi del discorso, costituisce la sfida che la scrittura mistica lancia all'ortodossia e che il discorso psicoanalitico lancia alla relazione analitica: la 'finzione/*fabula*' proprio a partire dalla riconfigurazione dei legami tra il soggetto e l'altro, presenta necessariamente i tratti (e il gioco) del 'questo non è quello' su cui la scrittura periclitata. In *Fabula mistica I*, a proposito della «scena dell'enunciazione» e, in particolare, del *volo* che attraversa la scrittura mistica in Eckhart come in Teresa di Lisieux, Certeau scrive che la menzogna, come funzione del dire, diviene struttura del linguaggio, e che

piuttosto che supporre che *c'è menzogna da qualche parte*, e che devianandola e sloggiandola si può restaurare una verità (e un'innocenza?) del linguaggio, il preambolo mistico pone un atto che conduce a utilizzare *interamente il linguaggio come mentitore*. [...] La menzogna, così, cambia natura. Non consiste più, per il locutore, *nel sostenere una proposizione* al posto di un'altra - problematica che dipende dall'enunciato -, ma nell'essere *l'altro* del linguaggio, indefinitamente - problematica che dipende dall'enunciazione (Certeau, 1982, pp. 202-203 corsivi dell'autore).

E ancora, nello scritto in memoria di Lacan, rispondendo icasticamente alla domanda «che cos'è un'analista?», Certeau

introduce la necessità strutturale della menzogna e scrive: «La sua [dell'analista] massima sarà: "c'è soltanto questo", una menzogna, ma ciò inganna il mio desiderio, "non è questo". [...] la menzogna costituisce l'elemento in cui può apparire la sua verità, e cioè che l'Altro istituisce sempre il soggetto alienandolo» (Certeau, 2002, pp. 220; 222).

L'alterità, dunque, non si limita ad annunciarsi nel linguaggio, ma è alterità del linguaggio che istituisce il soggetto che lo parla e che, parlandolo, disvela a un tempo l'incompletezza, l'insufficienza, la mancanza di chi parla e del linguaggio parlato: mancanza di una mancanza che, nelle scritture mistiche, si produce come richiesta di un 'ancora di più' perché, come ha scritto Jacques Le Brun incrociando tra di loro alcune delle affermazioni del seminario lacaniano del 1972-1973, «tutti i mistici, da sant'Efrem a Hadewijch, a san Francesco Saverio, a Maria dell'Incarnazione, a Surin, a Margherita-Maria Alacoque, non dicono mai "*satis est*", "*sufficit*", "basta così", ma sempre "ancora di più"; si tratta dell'espressione di un desiderio, desiderio dell'oggetto "che è il vuoto presupposto da una domanda", "desiderio di cui nessun essere fa da supporto"» (Le Brun, 2002, p. 338).

«Affabulazione del funzionamento del significante "Dio"» (Certeau, 2002, p. 204), l'eccesso e lo scarto agiscono nella scrittura mistica come i vettori di un 'più di senso' che assume la forma della negazione del presente e di quanto in esso accade: sganciato da sé, dal conforto identitario che gli farebbe credere, immaginariamente, di essere ancorato alla realtà, il «viaggio mistico» (che presenta, come Certeau mostra in un rimarchevole studio, affinità con il 'viaggio' di Schreber) si costruisce su un principio («quasi l'a priori») che è «l'eccedente», il quale «non agisce come una presenza e

addizione di tutto ciò che manca; al contrario, l'eccesso e il non-conosciuto di un'esperienza fa da termine ultimo di riferimento in ogni esperienza così come in ogni conoscenza» (*ibidem*). Il ruolo svolto dal 'significante Dio' consiste, allora, nell'abradere, nel togliere, nello svuotare come dall'interno qualunque forma di 'appropriazione', dichiarandone la sostanziale 'impurità' (qui, per Certeau, il legame con l'«immondo/*Luder*» di cui «Schreber, alcuni mistici e alcuni torturati hanno avuto la rivelazione», *ivi*, p. 205), così come «una tecnica di sottrazione è l'atto fondatore della sua [di Lacan] teoria, il gesto che la edifica; ma è anche il paradosso di tutta una vita: attrae perché si ritrae» (*ivi*, p. 209).

In questo gioco di movimenti e rimandi, la parola mistica e quella psicoanalitica ritrovano un ulteriore punto di contatto: entrambe volgono verso l'elaborazione di un'estetica, nella precisa accezione del termine (e che Certeau considera un carattere fondante dell'insegnamento lacaniano): «il fatto che i significanti si trovino ad “operare” facendo a meno delle cose che danno l'impressione di significare» (*ivi*, p. 215). La parola si fa gesto, performatività di un dire che implica l'impossibilità di quanto pure lo fa essere, e il gesto introduce la 'voce' nel testo in cui il senso è disarticolato dalla lettura che se ne compie, dall'insinuarsi di un principio di disordine che scuote l'organizzazione semantica dei discorsi e li apre verso un *non-pensato* che si rivela di continuo *impensabile*, lungo un ascolto/interpretazione (di un testo, delle parole di analizzante) in cui le 'deformazioni' (*Entstellungen*) che già, come noto, intramavano l'ultima opera di Freud dedicata alla figura di Mosè, operano come punti di proliferazione di un possibile. Proliferazione di un possibile che non è 'altro' che il 'desiderio', l'unico impossibile che meriti davvero di essere pensato.

Bibliografia

- Balsamo, M. (2019), *Ascoltare il presente. Tempo e storia nella cura psicoanalitica*, Milano, Mimesis.
- Barthes, R. (1974), *Il brusio della lingua*, tr. it., Torino, Einaudi 1988.
- Beirnaert, L., Clavreul, J., de Certeau, M. (1966), *Débat: Psychologie ou spiritualité*, in *Pouvoir et société. Recherches et débats*, vol. 53, pp. 163-184.
- Benveniste, E. (1974), *Problèmes de linguistique générale II*, Gallimard, Paris.
- Causse, J.-D. (2018), *Lacan et le christianisme*, Campagne Première, Paris.
- de Certeau, M. (1966), *Appendice II: Jeanne des Anges*, in Surin (1966), pp. 1721-1748.
- Id. (1976), *L'enunciazione mistica*, tr. it., in Id. (2010), pp. 155-188.
- Id. (1982), *Fabula mistica. XVI-XVII secolo*, I, tr. it., Jaca Book, Milano 2017.
- Id. (1987a), *Mystique et psychanalyse*, in Giard (1987) (a cura di), pp. 183-189.
- Id. (1987b), *Debolezza del credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, tr. it., Città Aperta, Troina 2006.
- Id. (2002), *Storia e psicoanalisi. Tra scienza e finzione*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- Id. (2005), *Il luogo dell'altro. Storia religiosa e mistica*, tr. it., Jaca Book, Milano 2018.
- Id. (2010), *Sulla mistica*, Morcelliana, Brescia.
- Dosse, F. (2002), *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, La Découverte, Paris.

- Foucault, M. (1971), *L'ordine del discorso e altri interventi*, tr. it., Einaudi, Torino 2004.
- Giard, L. (1987) (a cura di), *Michel de Certeau*, Éditions du Centre Pompidou, Paris.
- Giard, L., Martin, H., Revel, J. (1991), *Histoire, mystique, politique. Michel de Certeau*, Jérôme Millon, Grenoble.
- Lacan, J. (1953), *Funzione e campo della parola e dell'inconscio in psicoanalisi*, tr. it., in Id. (1966), pp. 230-316.
- Id. (1960-1961), *Il seminario. Libro VIII. Il transfert*, tr. it., Einaudi, Torino 2008.
- Id. (1966), *Scritti*, tr. it., Einaudi, Torino 1974.
- Id. (1968-1969), *D'un Autre à l'autre. Le séminaire. Livre XVI*, Seuil, Paris 2006.
- Id. (1972-1973), *Il seminario. Libro XX. Ancora*, tr. it., Einaudi, Torino 2011.
- Le Brun, J. (2002), *Le pur amour de Platon à Lacan*, Seuil, Paris.
- Lettieri, G. (2016), *Storia come promessa del corpo perduto*, in *aut-aut*, n. 369, pp. 31-46.
- Revel, J. (1991), *Michel de Certeau: l'institution et son contraire*, in Giard, Martin, Revel, 1991, (a cura di), pp. 109-127.
- Roudinesco, É. (1993), *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Fayard, Paris.
- Ead. (1982-1986), *Histoire de la psychanalyse en France*, Le livre de Poche, Paris 2009.
- Soler, C. (2009), *Lacan, l'inconscio reinventato*, tr. it., Franco Angeli, Milano 2010.
- Surin, J.-J. (1966), *Correspondance*, Desclée de Brouwer, Paris.

Abstract

“Subtraction and the Ellipse”: Michel de Certeau and the “Dual Practice” of Mysticism and Psychoanalysis

The encounter between psychoanalysis and mysticism would seem almost inevitable, as if crossed by a destinality that allows us to measure contiguity and differences, specificity of the paths and disjunctive implications of one with the other. Michel de Certeau and Jacques Lacan have often crossed their theoretical trajectories and have contributed to the opening of a new chapter in the history of mysticism, no longer tied to the theological mortgage but considered as a place where the Other grafts onto the subject and prevents him from returning to himself.

Keywords: Lacan; Certeau; Other; Writing; Mysticism; Desire; Impossible.

«Come un silenzio scritto»: Badiou lettore di Wittgenstein e Lacan

Stefano Oliva

1. Un fantasma epistemologico

Sulla scorta di Michel de Certeau, si può dire che la mistica si costituisca a cavallo tra XVI e XVII secolo come progetto di una scienza sperimentale delle cose spirituali. Non che prima non esistessero pratiche miranti a un contatto immediato con il divino; anzi, lo stesso aggettivo ‘mistico’ indicava durante il Medio Evo un senso della Sacra Scrittura, un *modus loquendi*, una peculiare forma di teologia: l’ambito del mistico preesiste¹ dunque al sostantivizzarsi della ‘mistica’ come insieme di esperienze spirituali, percorsi umani e opere letterarie. D’altra parte, la costituzione di un simile progetto di ‘scienza delle cose divine’ si delinea solamente in età moderna ed entra ben presto in rotta di collisione con la nascente scienza sperimentale: non essendo strutturalmente in grado di individuare il proprio oggetto di ricerca senza rinnegare se stessa – ogni volta che pare averlo trovato, il mistico protesta: “ciò che cerco non è questo”²

¹ A proposito della tentazione post-moderna di disfarsi della costellazione di fenomeni che afferiscono all’ambito mistico facendone una questione meramente letteraria e culturale cfr. Nef (2018, p. 18).

² «È mistico colui o colei che non può fermare il cammino e che, con la certezza di ciò che gli/le manca, sa di ogni luogo e di ogni oggetto che non

–, la mistica subisce un processo di psicologizzazione che la esclude dal novero delle scienze e che relega i fenomeni che in essa venivano unificati all’ambito del sentimento individuale e della superstizione se non, nella maggior parte dei casi, del disturbo e della patologia. Ma la sconfitta storica della mistica³ come scienza non determina una sua totale sparizione:

Di questa scienza passante e contraddittoria sopravvive il fantasma che, da allora, ossessiona l’epistemologia occidentale. Nel ricordo, per pietà o abitudine, chiamiamo ancora “mistico” quanto si traccia nelle formazioni contemporanee. Respinto nei periodi sicuri dei loro saperi, questo fantasma di un passaggio ricompare nelle breccie delle certezze scientifiche come se, ogni volta, tornasse sui luoghi in cui si ripete la scena della sua nascita (de Certeau, 1982, pp. 83-84).

Secondo de Certeau il fantasma della mistica ossessiona e terrorizza quella stessa scienza sperimentale che, all’inizio dell’età moderna e poi definitivamente con l’avvento dell’Illuminismo, ne aveva decretato la sconfitta: nel cuore del sapere si nasconde un non saputo, «l’enunciabile continua a essere ferito da un indicibile» (*ibidem*) che viene a infestare il sapere certo, il discorso razionale, che aveva avuto la meglio su quella che pure si presentava come una ‘scienza nuova’, spirituale e letteraria.

è questo, che qui non si può risiedere né contentarsi di quello» (de Certeau, 1982, p. 353).

³ Come nota Marco Vannini, la «sconfitta della mistica» coincide con l’affermarsi, alla fine del Seicento, del cartesianesimo (cfr. 2010, p. 16).

Dove sopravvive dunque il fantasma della mistica? In tutti quelle riflessioni e in quegli itinerari speculativi che, lungi dall'accontentarsi di localizzare - e così esorcizzare - ciò che sfugge al pensiero e al linguaggio, facendone al limite una rappresentazione religiosa particolare, cercano di mantenere aperta la soluzione del «problema che appare sotto la figura del limite» (*ivi*, p. 16). De Certeau specifica in una nota il nome del pensatore che ha in mente come più evidente esemplificazione di questa postura filosofica, Ludwig Wittgenstein, che in tre cruciali proposizioni del *Tractatus logico-philosophicus* (1922, pp. 173-175) mette a tema il Mistico come categoria non alternativa all'indagine sul rapporto tra mondo e linguaggio ma come esito radicale e non ulteriormente questionabile di quella stessa indagine: una volta illustrato il funzionamento del linguaggio come rispecchiamento dei fatti del mondo, affinché il meccanismo che presiede alla raffigurazione linguistica possa essere effettivo, bisogna riconoscere che «v'è dell'ineffabile. Esso *mostra sé*, è il Mistico».

L'eredità della mistica, o almeno di alcuni suoi aspetti specifici, viene raccolta nell'età contemporanea da un'altra forma di sapere il cui statuto trova spazio a fatica nel novero delle scienze sperimentali, la psicoanalisi, che non essendo in grado di esibire protocolli obiettivi che regolino la propria pratica e venendo meno al criterio di ripetibilità degli esperimenti⁴ - solo per

⁴ A proposito della continuità empirica della psicoanalisi rispetto alle procedure scientifiche, Badiou insiste sull'importanza dell'istituto lacaniano della *passé* come verifica della trasmissibilità del sapere sorto nell'analisi: «Ecco perché la *passé* è una conferma empirica del carattere arciscientifico della concezione lacaniana dell'atto [psicoanalitico]» (Badiou, 2013, p. 81).

menzionare due aspetti particolarmente spinosi – sembra essere priva di biglietto d’ingresso per l’ammissione al club delle scienze contemporanee. A de Certeau, che assiste alla fondazione (1964) e partecipa ai lavori dell’*École française de psychanalyse* di Jacques Lacan, non sfuggono i punti di contatto tra i due ambiti:

Non vedrei più di tre punti di contatto fra psicoanalisi e mistica. Da un lato, la distinzione tra enunciato ed enunciazione, tra un corpus e un atto del soggetto: se appare centrale in Lacan, questa cesura è stata tuttavia instaurata proprio dal discorso mistico del XVI e XVII secolo. Dall’altro, la teoria lacaniana mantiene con i mistici (Meister Eckhart, Hadewijch d’Anversa, Teresa d’Avila, Angelo Silesio ecc.) dei rapporti di “separazione” e di “debito” o, il che è lo stesso, rifiuta i loro lasciti come verità ormai defunte, riconoscendosi però in quella mancanza da cui essi hanno tratto il loro nome [...]. Infine, ultimo tratto in comune, si trova nella mistica del XVI e XVII secolo un desiderio affine a quello che Philippe Lévy rivelava in Freud: una volontà di farla finita, una pulsione di morte [...]. La mistica attua come una sorta di processo dissolutorio nei confronti degli oggetti sensoriali, a cominciare da Dio stesso, come se il suo scopo fosse quello di porre termine a un’episteme religiosa cancellando così anche se stessa, e di produrre la notte del soggetto segnando il tramonto della cultura (de Certeau, 1987, p. 194).

Quest’ultimo aspetto, il *Todestrieb* che anima il progetto mistico, trova un preciso riscontro nel percorso della psicoanalisi, che si presenta come una forma di denuncia del disagio della civiltà che affligge la società borghese e come una

permanente protesta nei confronti di ogni tentativo di normalizzazione ed ortopedizzazione del soggetto. La *talking cure* va così in rotta di collisione con le istituzioni (anche psicoanalitiche) che sostengono la funzione ‘adattativa’ della terapia. Come un tempo i mistici rispetto all’istituzione ecclesiastica, nota de Certeau, così oggi gli psicoanalisti e le istituzioni della cultura borghese si trovano su fronti contrapposti; se i primi cercavano di porre termine alla «episteme religiosa» incarnata dalla teologia scolastica, i secondi sono invece portatori di un’esperienza capace di corrodere dal di dentro l’aspirazione della scienza contemporanea alla verità.

2. L’atto antifilosofico di Wittgenstein

Chi ha colto in profondità quella che de Certeau indica come sopravvivenza, sebbene spettrale, della mistica nel pensiero contemporaneo⁵ è Alain Badiou, che proprio a partire dall’idea di una critica al modello epistemologico contemporaneo posta nel cuore stesso della scienza e della filosofia, si sofferma a più riprese sul concetto di *antifilosofia*, dedicando ad esso quattro cicli consecutivi del suo seminario annuale presso l’École normale supérieure (Badiou, 1997; 2009; 2013; 2015). E non è un caso che questo termine, preso in prestito da Lacan, tragga origine dal *Dictionnaire anti-philosophique* (1767) dell’abate

⁵ Altrove, in riferimento all’emergere del misticismo come compensazione di un positivismo unilaterale o addirittura come antidoto al riduzionismo scienziasta che si impone come modello all’inizio del XX secolo, de Certeau parla di «crisi» e di un «retrocedere della filosofia» (de Certeau, 1985, p. 210).

Chaudon, sorta di risposta polemica al *Dictionnaire philosophique portatif* (1764) di Voltaire: a testimonianza del carattere militante, anti-illuminista, e dell'ispirazione religiosa⁶ che anima l'antifilosofia contemporanea⁷, Come scrive Badiou, gli «antifilosofisono tutti, in qualche misura, dei profeti e dei mistici» (Badiou, 2013, p. 85).

Nel novero degli antifilosofi contemporanei Badiou iscrive Wittgenstein e Lacan, i due pensatori che, nel Novecento, conducono con maggiore radicalità la battaglia antifilosofica contro la categoria di *verità*. Perché di questo, in ultima analisi, tratta l'antifilosofia: combattere la verità, ritenuta stabile, della scienza e della filosofia - incarnata in modo esemplare dalle verità matematiche - mettendo in luce che la verità non è poi tutto, dal momento che la ricerca intellettuale non è una semplice impresa teoretica astratta ma tende sempre ad assumere il valore trasformativo e singolare di un *atto*.

Il punto è illustrato in modo particolarmente chiaro nel seminario dedicato a Wittgenstein: l'antifilosofia si articola in tre operazioni che consistono in 1) una destituzione della categoria di verità mediante l'analisi linguistica degli enunciati della filosofia; 2) il riconoscimento, al di là della sua apparenza meramente discorsiva, della filosofia come atto; 3)

⁶ Non a caso il primo seminario sull'antifilosofia è dedicato a San Paolo, 'inventore' secondo Badiou della posizione antifilosofica, a meno che esso non sia Diogene, o Eraclito» (Badiou, 2009, p. 14).

⁷ L'antifilosofia trova i suoi primi esponenti nella filosofia moderna e sorge all'interno di dispute e dibattiti in cui si assiste a una polarizzazione: ogni antifilosofo è tale rispetto al filosofo di cui si propone come avversario: «Pascal contro Descartes, Rousseau contro gli Enciclopedisti, Kierkegaard contro Hegel, Nietzsche contro Platone, Lacan contro Althusser» (Badiou, 2009, p. 14).

l'invocazione, contro l'atto filosofico, di un altro atto, anti-filosofico. Queste tre operazioni sono evidenti nella teoria presentata da Wittgenstein nel *Tractatus*, dal momento che la riduzione del pensiero alla proposizione munita di senso (cfr. Wittgenstein, 1922, p. 41) condanna la totalità delle proposizioni filosofiche al non-senso. Se la filosofia, che per Wittgenstein non è una dottrina ma un'attività, ha di mira ciò che vi è di più alto (quelli che, in alcuni passi, vengono chiamati i problemi vitali), allora sarà vano il suo tentativo di convogliare le possibili soluzioni in forma di proposizione, cercando di stabilire un ambito di verità modellato sull'esempio delle proposizioni scientifiche, le uniche provviste di senso. Contro questa forma di non-senso regressivo, metafisico e filosofico, Wittgenstein invocherà il non-senso attivo di un atto anti-filosofico, la cui collocazione secondo Badiou si trova nell'«elemento mistico»:

L'atto antifilosofico consiste nel lasciare che ciò che c'è si mostri, nella misura in cui "ciò che c'è" è precisamente ciò che nessuna proposizione vera può dire. Se l'atto antifilosofico di Wittgenstein può legittimamente essere dichiarato *arci-estetico* è perché questo "lasciar essere" è nella forma non proposizionale della mostrazione pura, della *chiarezza*, e perché questa chiarezza non arriva all'indicibile se non nella forma senza pensiero di un'opera (essendo certamente la musica, per Wittgenstein, il paradigma di una tale donazione). Dico *arci-estetico* perché non si tratta più di sostituire l'arte alla filosofia. Si tratta di portare nell'attività scientifica o proposizionale il principio di una chiarezza il cui elemento (mistico) è al di là di questa attività, e il cui paradigma reale è l'arte. Si tratta dunque di stabilire le

leggi del dicibile (del pensabile), affinché l'indicibile (l'impensabile, che non è dato se non nella forma dell'arte) sia situato come "bordo superiore" del dicibile stesso: "La filosofia [cioè l'antifilosofia] deve delimitare il pensabile e, con ciò, l'impensabile" [T. 4.114]. E: "Essa significherà l'indicibile rappresentando chiaramente il dicibile" [T. 4.115] (Badiou, 2009, p. 21).

L'elemento mistico è dunque l'ambito in cui può emergere un atto antifilosofico, il cui carattere etico-estetico va colto nella tensione verso la vita felice, coincidente con la vita bella; questa non può che interpellare la singolarità, anche biografica, dell'antifilosofo, che in questo snodo prende le distanze dalla *verità universale* della scienza per affermare il *sensu personale* di «un'esperienza silenziosa dei limiti del mondo» (*ivi*, p. 24).

L'affermazione del senso del mondo, non riducibile al senso delle proposizioni, ed il registro affettivo entro cui tale affermazione si colloca (esperienza del limite, sentimento del mondo *sub specie aeterni*) ha come conseguenza la conclusiva auto-confutazione del *Tractatus*, in cui l'autore raccomanda di gettare la scala su cui si è saliti, vale a dire le stesse proposizioni che compongono l'opera, per abbracciare «una giusta visione del mondo» (così la prop. 6.54 nella traduzione di Balibar, adottata da Badiou). L'atto antifilosofico instaura pertanto un singolare rapporto con la scrittura che implica una iniziale adozione e, successivamente, un definitivo abbandono: «Il rapporto dell'atto con la scrittura riguarda non ciò che è detto, ma l'effetto di ciò che è detto, il quale implica una deposizione del detto [...]. L'atto, rispetto alla scrittura, è rigetto, superamento» (*ivi*, p. 59), dal momento che ciò che conta non è l'opera, non è la teoria e, in ultima analisi, neanche la verità ma

l'esperienza di senso che dischiude la possibilità di una vita felice.

3. Il Mistico e il matema

Già nel seminario su Wittgenstein, Badiou indica alcuni punti di contatto tra l'autore del *Tractatus* e Lacan, accomunando i due pensatori a causa del condiviso rifiuto per ogni forma di metalinguaggio:

La simpatia di Lacan per Wittgenstein è innanzitutto quella di un antifilosofo per un altro. Lacan si rallegra che “la cosiddetta operazione wittgensteiniana è solo [...] un palesamento della canaglieria filosofica”. Questo sì che è chiaro! E in che consiste questa canaglieria? Nella supposizione che vi sia un metalinguaggio. Poiché supporlo, come fin da Parmenide la filosofia non ha smesso di fare, è sempre voler essere l'Altro di qualcuno, mettersi là dove le figure del suo desiderio saranno captate (*ivi*, p. 56).

Il riferimento è alla seduta del 21 gennaio 1970 del seminario di Lacan (1969-70, pp. 67-71), in cui lo psicoanalista illustra l'«operazione wittgensteiniana» indicando il centro del *Tractatus*, come più tardi Badiou, proprio nell'esito auto-contraddittorio che segna l'impresa della delimitazione del senso: «Nulla si può dire che non sia tautologico. Ciò di cui si tratta è che il lettore - dopo essere passato per una lunga circolazione di enunciati che vi prego di credere che sono tutti estremamente avvincenti - abbia superato tutto ciò che abbiamo appena detto che concludere che non c'è nient'altro di dicibile

- ma che tutto ciò che può dirsi non è che non-senso» (*ivi*, p. 68)⁸.

L'anno successivo al seminario su Wittgenstein, Badiou si dedica a una complessiva rilettura dell'ultimo insegnamento di Lacan, in cui viene in primo piano il registro del Reale. Se l'atto di Wittgenstein era presentato come arci-estetico dal momento che mirava a fare chiarezza sulle proposizioni della filosofia portando a una *monstration*⁹ dell'elemento mistico capace di aprire un accesso alla vita felice, l'atto analitico messo in campo da Lacan è definito arci-scientifico, poiché l'opposizione tra verità e senso (senso ultimo, senso del mondo) lascia spazio alla disarticolazione tra verità e sapere. In altri termini, nella lettura proposta da Badiou, la psicoanalisi ha di mira la destituzione di un sapere supposto, qual è secondo la nota massima lacaniana il sapere dell'analista, e l'assunzione, di contro, di un sapere integralmente trasmissibile, impersonale, il cui evento è capace di testimoniare l'avvenuta analisi. Con il riferimento a una «scienza senza coscienza» (Badiou, 2013, p. 40) si tocca il concetto lacaniano di matema, punto d'impasse delle matematiche e in generale di ciò che, all'interno del Reale, è matematizzabile, vale a dire insegnabile.

Per Lacan, nell'ultima fase del suo insegnamento, vi è qualcosa che non può essere insegnato, «il reale del reale» (*ibidem*), che

⁸ L'operazione wittgensteiniana, che pure condivide con l'insegnamento lacaniano il rifiuto di ogni metalinguaggio, si distanzia però dall'«operazione analitica», dal momento che secondo Lacan il discorso di Wittgenstein sfocia in una «ferocia psicotica» (Lacan, 1969-70, p. 71). Sul rapporto tra Wittgenstein e Lacan cfr. Cimatti (2016).

⁹ Sui possibili sensi di questa *monstration* nel testo di Badiou cfr. Oliva (2018).

si iscrive come formula trasmissibile ma non interpretabile, dispensata cioè dai tentativi ermeneutici che rischiano di ridurre la psicoanalisi all'esercizio, sempre religioso, di una ricerca di senso. Su questo punto, come si vedrà più avanti, la compagine antifilosofica perde compattezza e conosce alcune variazioni; d'altra parte, il ruolo del matema in Lacan viene illustrato da Badiou proprio a partire da un confronto con il ruolo del Mistico in Wittgenstein. Per quest'ultimo

Il senso (la verità indicibile) del mondo sarà dunque ciò che del reale, non potendo dirsi, bisogna tacere. Lacan aggiungerà: ciò che non mostra la parola può mostrarlo l'iscrizione, la formula. Ciò che deve essere taciuto, per Lacan, è certamente questo reale del reale non si lascia dire, ma solamente scrivere. È propriamente questo il matema. [...] Di conseguenza, strutturalmente, il matema lacaniano è esattamente l'elemento mistico di Wittgenstein (*ivi*, p. 42).

L'analogia, esplicita nella lettura di Badiou, tra il Mistico e il matema si basa su di un'infrazione della fin troppo restrittiva dottrina wittgensteiniana del non-senso. Un'infrazione, o forse un'eccezione, la cui possibilità fu presa in considerazione già dai primi lettori del *Tractatus*: come ebbe modo di osservare ironicamente Frank Ramsey, matematico inglese amico di Wittgenstein, «Ciò che non si può dire non si può dire, ma non si può nemmeno fischiare!» (Ramsey, 1929, p. 238),¹⁰ ovvero

¹⁰ Cit. in Hacker (2000), p. 355. Ramsey rimprovera a Wittgenstein di voler 'salvare' alcuni non-sensi 'importanti', capaci di veicolare verità non comunicabili attraverso il linguaggio. Contro gli autori del *New*

l'ineffabilità menzionata nel *Tractatus* va intesa come una limitazione interna del linguaggio, non permeabile ad alcun tipo di tentativo espressivo e indifferente all'utilizzo di codici non verbali, come ad esempio i 'linguaggi' dell'arte. Nella lettura di Badiou, il matema lacaniano ricopre lo stesso ruolo affidato da Wittgenstein al Mistico in quanto segna il limite della rappresentazione, del linguaggio inteso come comunicazione e trasmissione di contenuti, ma differisce da quest'ultimo proprio per la sua natura di *scritto*: «Così, il matema si situa esattamente al punto dell'elemento mistico di Wittgenstein; salvo che se ne dà scrittura. Il matema, se si circola tra Lacan e Wittgenstein, è come un silenzio scritto» (Badiou, 2013, p. 43).

4. Sapere e scrittura, patire e silenzio

L'accostamento proposto da Badiou è motivato dal fatto che, tanto nel Mistico quanto nel matema, vi è una tensione verso la condizione ineffabile del senso: come scrive Wittgenstein, «uomini, cui il senso della vita divenne, dopo lunghi dubbî, chiaro, non seppero poi dire in che consisteva questo senso» (Wittgenstein, 1922, p. 173). L'ineffabile cui vanno incontro il filosofo e lo psicoanalista, inoltre, non è semplicemente alternativo al linguaggio ma anzi lo presuppone: il Mistico e il matema costituiscono infatti il limite interno della possibilità di

Wittgenstein (Crary, Read, a cura di, 2000), difensori (à la Ramsey) di una dottrina 'austera' del non-senso, Hacker argomenta che effettivamente, all'epoca della stesura del *Tractatus*, Wittgenstein era convinto che vi fosse qualcosa di ineffabile e allo stesso tempo che esso potesse essere colto ma non espresso per mezzo del linguaggio (cfr. *ivi*, pp. 381-382).

dire, indagata da un punto di vista logico nel caso di Wittgenstein, o come punto d'impasse della formalizzazione matematica per Lacan. In entrambi i casi, il contatto con il reale che non ha nulla a che vedere con l'immediatezza di un'esperienza intuitiva ma presuppone un impegnativo *détour* attraverso il linguaggio che sfocia in un'esperienza di contatto con i suoi limiti.

Il paragone tra Mistico e matema proposto da Badiou presenta tuttavia alcuni aspetti problematici. Come ha notato Antonia Soulez (2016, p. 215), «l'élément mystique répugne à l'écrit (formalisé)»: il silenzio evocato da Wittgenstein non è semplicemente materiale, non indica cioè il non proferire parola, ma una ben più radicale estinzione del discorso, sia pure di quel particolare discorso impersonale che è la matematica. È per questo motivo che il rimprovero mosso da Badiou a Wittgenstein, di non aver formalizzato il venir meno del soggetto nell'elemento mistico come invece farà Lacan, non coglie la differenza essenziale tra i due pensatori: la creazione di «un'algebra logica di questo svanire [del soggetto]» (Badiou, 2009, p. 57) da parte dello psicoanalista non porta a termine l'opera lasciata incompiuta dal filosofo ma trasgredisce il monito della proposizione conclusiva del *Tractatus*.

Inoltre tra il Mistico e il matema vi è una differenza di registro, notata peraltro dallo stesso Badiou (cfr. *ivi*, p. 58): il primo termine indica un affetto (sentimento, *Gefühl*), mentre il secondo è l'iscrizione di un sapere. Sfuggendo all'identificazione con il matema, il Mistico è

essenzialmentepatema¹¹. In *Infanzia e storia* Giorgio Agamben mostra come il silenzio della mistica non sia originariamente un sapere (*màthèma*) ma un'esperienza passiva (*pàthèma*), un non poter-dire, un mugolare a bocca chiusa che tuttavia attesta *ex negativo* la facoltà di linguaggio. Esso coincide con l'*infanzia* dell'uomo, intesa non come condizione storica pre-linguistica ma come costitutiva impossibilità di dire, condizione negativa con cui costantemente si confronta l'emergere della parola. Solo successivamente, a partire dal IV sec. d.C.,

il mondo antico interpreta questa infanzia misterica come un sapere su cui si deve tacere, come un silenzio da custodire. [...] Il *pàthèma* diventa qui *màthèma*, il non-*poter-dire* dell'infanzia una dottrina segreta su cui grava un giuramento di silenzio esoterico (Agamben, 1978, p. 61).

Il termine va dunque specializzandosi gradualmente fino a indicare un sapere su cui pesa l'obbligo di silenzio, un contenuto di verità indicibile che separa l'iniziato dal non iniziato.

Se da un lato non è certo che il matema lacanianiano si iscriva nella tradizione misterica cui fa riferimento Agamben, dall'altro si può riconoscere con sicurezza che nell'atto analitico – così come viene ricostruito da Badiou – il riferimento al sapere sia imprescindibile, circostanza che non trova alcun corrispettivo

¹¹ Non è un caso che Badiou, seguendo la versione di Étienne Balibar (cfr. Oliva, 2018), traduca *das Mystische* con «elemento mistico», facendo passare in secondo piano la natura sentimentale del concetto utilizzato da Wittgenstein e rendendo possibile l'accostamento al matema lacanianiano.

nell'esito mistico del *Tractatus*, il cui registro di riferimento è affettivo e patico. Il Mistico, in altri termini, sfugge a ogni radicamento epistemico della propria esperienza, così come sfugge all'alternativa tra sapere e non-sapere, con cui invece Lacan si deve confrontare (in riferimento soprattutto al problema del fine analisi).

Si noti allo stesso tempo come, attraverso la valorizzazione della scrittura e l'evocazione del matema, Lacan si iscriva - più facilmente di Wittgenstein - nella tradizione letteraria della mistica, che come si è visto all'inizio, si presenta in primo luogo come un *modus loquendi*, un corpus di opere, caratterizzato da una specifica politica dell'enunciazione. Mistica e psicoanalisi si ricongiungono nel comune riferimento a un atto di parola: con una felice battuta di Badiou, si può dire che Lacan, rispetto a Wittgenstein, abbia spostato il luogo dell'atto antifilosofico dal divino al divano (cfr. Badiou, 2013, p. 82).

Conclusioni

Non è un mistero che Lacan si fosse nutrito di letture mistiche, da Eckhart a Giovanni della Croce, da Teresa d'Avila ad Angelo Silesio, e che simili riferimenti fossero frequentemente citati durante il suo seminario. Come ammette lo stesso Lacan durante la sessione del 20 febbraio 1973:

La mistica [...] è una cosa seria, su cui ci ragguagliano alcune persone, per lo più donne, oppure persone dotate come san Giovanni della Croce [...]. È chiaro che la testimonianza essenziale dei mistici consiste appunto nel dire che provano il godimento, ma che non ne sanno

nulla. Queste giaculazioni mistiche non sono né ciance né vaniloquio, sono in definitiva quanto di meglio si possa leggere – nota a piè di pagina: Aggiungere gli *Scritti* di Jacques Lacan, perché sono dello stesso ordine (Lacan, 1972-73, pp. 71-72).

Per Badiou, tuttavia, lo spostamento dal senso (del mondo) al sapere operato da Lacan segna una novità sul fronte della battaglia antifilosofica contro la verità, determinando la chiusura di questo stesso fronte, la conclusione dell'antifilosofia contemporanea. «Se l'atto ha avuto luogo, deve attestarsi nel sapere» (Badiou, 2013, p.85) e non deve essere rimandato, come negli altri antifilosofi – primo fra tutti Wittgenstein, nella lettura di Badiou – a un'incerta realizzazione nel futuro, come non può essere relegato in un al di là evanescente. L'atto antifilosofico di Lacan, in quanto arci-scientifico, «non è più trascendente, come nella totalità delle antifilosofie precedenti» (*ibidem*) che, come si è già ricordato, confinano con i territori di senso (in ultima analisi religioso) della profezia e della mistica.

L'atto analitico fa apparire un primo esempio di «antifilosofia immanente» (*ibidem*) capace di portare a termine la serie delle antifilosofie contemporanee; in questo modo, esso decreta l'abbandono dell'atteggiamento religioso che ispira gli altri esempi di antifilosofia, accomunati dal privilegio concesso al senso rispetto alla verità. Il matema, in quanto sapere che sfugge al registro del senso¹², si oppone frontalmente a ogni forma di

¹² Si tocca qui la distinzione lacaniana tra non-senso e ab-senso (cfr. Badiou, 2013, pp. 76-77; Badiou, Cassin, 2010).

collusione tra filosofia e religione. Che ne è a questo punto del rapporto tra mistica e psicoanalisi?

In realtà, riprendendo per un'ultima volta il confronto con il Mistico di Wittgenstein, pare che il matema, in quanto scrittura priva di senso, marcatore di un senso assente, si avvicini alla tradizione mistica più di quanto non faccia la visione del mondo *sub specie aeterni* evocata al termine del *Tractatus*. E, di contro, non si può trascurare come la radicale rivendicazione di alterità della mistica rispetto al sapere positivo, teologico, sul divino la renda inassimilabile all'ambito del religioso se, con Badiou (e Lacan), definiamo questo ambito come quello entro cui si svolge una ricerca di senso, un esercizio ermeneutico capace di mettere a riposo le inquietudini del *Wandersmann*, di colui che si incammina non per raggiungere la meta ma per imparare a perdersi.

Bibliografia

Agamben, G. (1978), *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino.

Badiou, A. (1997), *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, tr. it., Cronopio, Napoli 2010.

Id. (2009), *L'antifilosofia di Wittgenstein*, tr. it., Mimesis, Milano-Udine 2018.

Id. (2013), *Lacan. Il Seminario. L'antifilosofia 1994-1995*, tr. it., Orthotes, Napoli-Salerno 2016.

Id. (2015), *Nietzsche. L'antiphilosophie 1, 1992-1993*, Fayard, Paris.

- Badiou, A., Cassin, B. (2010), *Il n'y a pas de rapport sexuel. Deux leçons sur "L'Étourdit" de Lacan*, Fayard, Paris.
- de Certeau, M. (1982), *Fabula Mistica. XVI-XVII secolo*, vol. I, tr. it., Jaca Book, Milano 2008.
- Id. (1985), *Storicità mistiche*, tr. it., in Id. (2010), pp. 195-221.
- Id. (1986), *Storia e psicoanalisi. Tra scienza e finzione*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- Id. (2010), *Sulla mistica*, tr. it., Morcelliana, Brescia.
- Cimatti, F. (2016), *Una «ferocia psicotica». Wittgenstein e Lacan*, in *Il Cannocchiale*, XL, n. 1, pp. 29-57.
- Crary, A., Read, R. (2000) (a cura di), *The New Wittgenstein*, Routledge, London-New York.
- Lacan, J. (1969-70), *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, tr. it., Einaudi, Torino 2001.
- Id. (1972-73), *Il seminario. Libro XX. Ancora*, tr. it., Einaudi, Torino 2011.
- Nef, F. (2018), *La connaissance mystique. Émergences et frontières*, Cerf, Paris.
- Oliva, S. (2018), *Postfazione*, in Badiou (2009), pp. 77-89.
- Ramsey, F. (1929), *General Propositions and Causality*, in Id. (1931), pp. 237-255.
- Id. (1931), *The Foundation of Mathematics and other Logical Essays*, Routledge and Kegan Paul, New-York.
- Soulez, A. (2016), *Détrôner l'Être. Wittgenstein antiphilosophe? (En réponse à Alain Badiou)*, Lambert-Lucas, Limoges.
- Vannini, M. (2010), *La mistica delle grandi religioni*, Le Lettere, Firenze.
- Wittgenstein, L. (1922), *Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni 1914-1916*, tr. it., Einaudi, Torino 1998.

Abstract

«Like a Written Silence»: Badiou's Reading of Wittgenstein and Lacan

In his seminar devoted to Lacan, Alain Badiou establishes a comparison between Wittgenstein and the French psychoanalyst, understood as leading exponents of contemporary antiphilosophy. According to Badiou, Lacan's *matheme* is exactly at the point of Wittgenstein's mystical element, and in this sense it is like «a written silence». This approach, while grasping the tension towards the ineffable condition of meaning that both the psychoanalyst and the philosopher encounter, inscribes the mystic in the register of the *mathema*, that is to say of a knowledge - although impersonal, transmissible but not communicable - whereas for Wittgenstein it constitutes rather a *pathema*, the affective outcome of the philosophical research, which also meets the real.

Keywords: Badiou; Lacan; Wittgenstein; Mystic; Matheme.

***Mystice videre.* Lacan e la mistica**

Rocco Ronchi

Molti credono che la psicoanalisi dica in senso proprio ciò che la mistica esprime solo metaforicamente. Altri rovesciano questo rapporto e interpretano misticamente le categorie della psicoanalisi. La mia tesi è, invece, che non sia l'oggetto ma il metodo ad accomunare mistica e psicoanalisi. Se uno psicoanalista come Jacques Lacan ha potuto affermare che la sua opera doveva essere rubricata nella storia della mistica occidentale piuttosto che in quella della psicologia, è allora perché aveva ben chiaro cosa fosse il metodo psicoanalitico (cfr. Lacan, 1972-1973, pp. 71-72). Non ha dunque molto senso chiedersi se il Dio dei mistici è l'inconscio della psicoanalisi o viceversa, anche se non mancano nella letteratura mistica e psicoanalitica simili enfatiche dichiarazioni. Un compito più modesto, ma forse più interessante, è verificare se il modo di "funzionare" di Dio nel pensiero mistico e quello dell'inconscio in psicoanalisi siano o non siano il medesimo, e se il metodo del mistico per "indiarci" e quello dello psicanalista per far parlare l'inconscio presentino o meno un isomorfismo. Per farlo occorre però un *tertium comparationis*. Esso è offerto dalla nozione filosofica di *immanenza assoluta*.

Il metodo comune a mistica e psicoanalisi è il metodo dell'immanenza, cioè il metodo intuitivo. L'intuizione è la sola via della conoscenza che rimane da percorrere quando l'immanenza è così assoluta da interdire a priori ogni punto di

vista esterno al reale. Tale metodo ha due aspetti: *negativamente* consiste nella contestazione di ogni trascendenza; *positivamente* nell'assunzione della esperienza come sola autorità¹. Si rammenti che “soggetto” e “oggetto” sono termini trascendenti. La relazione gnoseologica (soggetto-oggetto), nella quale si risolve normalmente l'esperienza, implica infatti che l'esperienza sia trascesa contemporaneamente nella direzione di un soggetto esterno all'esperienza che la farebbe e di una realtà anch'essa esterna di cui si farebbe esperienza. Se invece l'esperienza è il dato immediato, allora l'intuizione non si può declinare nella forma della relazione gnoseologica, in qualsiasi modo essa sia intesa, compresa la sua modalità fusionale, spesso confusa con l'intuizione. L'intuizione mistica non è insomma una intuizione *sensibile*. Il mistico infatti non vede “niente” se vedere è vedere qualcosa di “dato”. Piuttosto, in maniera conforme all'etimo della parola, l'intuizione è un guardare “dentro” (*intus*) all'esperienza in atto. Gli occhi si rivolgono all'interno e ciò che si vede, non vedendo nulla di dato, è la visione stessa con i suoi attori specifici: l'Io che vede e la realtà vista. L'intuizione, che non è relazione, va così al fondo della relazione soggetto-oggetto. Per il mistico è il “fondo dell'anima”, per lo psicoanalista è l'inconscio.

La somiglianza tra questa intuizione e la “riflessione” è tanto indiscutibile quanto equivoca. La riflessione consiste nel guardarsi guardare mentre si guarda qualcosa. Guardo il cane e mi certifico, guardando, che sono Io che lo sto vedendo. Il cane

¹ Sono le caratteristiche dell'“esperienza interiore” secondo Georges Bataille, il quale, come è noto, è stato una fonte di ispirazione per Lacan; cfr. Bataille (1943).

cessa di essere il cane del mondo per diventare il “fenomeno” cane, il cane in quanto “cane-visto”. Il raddoppiamento riflessivo del guardare libera così il soggetto trascendentale della visione, l’Io puro e, con esso, il suo correlato, il fenomeno “mondo”. Come la riflessione anche l’intuizione guarda dentro l’esperienza in atto; tuttavia essa risponde diversamente alla inevitabile domanda che subito ne consegue: come l’Io fungente al fondo di ogni coscienza è dato a se stesso? Che razza di soggetto è questo Io? È forse lo stesso soggetto della relazione gnoseologica? È un Ego? È significativo che Kant, per rispondere, abbia dovuto contemplare almeno la possibilità che quanto aveva interdetto all’intelletto umano, l’intuizione intellettuale, costituisse l’essenza stessa dell’Io. Fichte ne trarrà coerentemente tutte le conclusioni². L’Io non può infatti essere *dato* a se stesso come un oggetto tra gli altri del campo visivo, come il cane-fenomeno, ad esempio, pena l’aporia del regresso illimitato del presupposto. Deve essere dato *immediatamente*: il che significa che non deve essere affatto *dato*. L’Io puro non è un fenomeno. L’intuizione è allora l’atto grazie al quale il soggetto pone sé *immediatamente come soggetto*, come soggetto che vede un cane. Ecco perché l’intuizione, che è un guardarsi guardare, non è riducibile alla forma della autocoscienza riflessiva, pur assomigliandole. Guardando *dentro* l’esperienza in atto, l’intuizione reperisce infatti il soggetto dell’esperienza ma il soggetto che trova non è il soggetto “formato”, il soggetto per così dire adulto, il soggetto

² «È proprio al concetto kantiano di appercezione pura che Fichte si riferisce nel rivendicare la continuità del suo pensiero con quello di Kant» (Di Tommaso, 2018).

“cosciente” di sé. Questo è infatti solo un oggetto della riflessione, un oggetto “trascendente” tra gli altri, qualcosa di semplicemente “visto” dalla coscienza. L’intuizione regredisce invece all’*origine* della visione di qualcosa come qualcosa, compresa quella particolare visione nella quale *io* pongo *me* come *oggetto* per me stesso.

Si dissipano così molti pregiudizi concernenti l’intuizione come metodo. Con essa non si salta fuori dalla relazione nell’irrelato, non si abbandona il piano della mediazione, del simbolico, del “due” per porsi, non si sa bene come, nel prelinguistico, nell’immediato o nell’“uno”. Dal mistico il mondo non viene affatto “trasceso”. Piuttosto egli salta dentro la relazione per attingerne la causa in atto eternamente fungente, una causa che è differente per natura dall’effetto che produce. Il “fondo dell’anima” non è quello che l’io vede contemplandosi allo specchio. Non è ciò che sa o che crede di sapere di sé. Non è una immagine di sé ma un sé senza immagine o in eccesso su ogni sua immagine nella cui serie è per altro “implicato”: non ha infatti altra consistenza ontologica che in quelle immagini in cui manca. Lo stesso avviene in psicanalisi una volta che questa sia emancipata da una ingenua metafisica sostanzialista (dalla “psicologia”). L’inconscio non è un subconscio che si trova *sotto* la coscienza, come una cosa nascosta che, per ragioni terapeutiche, bisognerebbe riattivare. Non è altrove che nella coscienza non essendo niente di ciò che la coscienza intenziona come oggetto “per lei”. L’inconscio freudiano paga sempre lo scotto della sua definizione in termini di negazione (*das Unbewusste*). La tentazione di trovarlo fuori dalla coscienza come l’opposto della coscienza è pressoché irresistibile. A ben poco sono serviti i severi richiami di Freud ad escludere

dall'inconscio ogni traccia di negatività, morte, contraddizione, mancanza, privazione.

L'inconscio freudiano ha in realtà lo statuto affermativo del soggetto e il grande merito di Lacan è di averlo incessantemente ribadito. Un soggetto è tale nella misura in cui esorbita per definizione la relazione gnoseologica: il soggetto non è il soggetto della relazione soggetto-oggetto. Husserl lo spiegava stabilendo una dissimmetria essenziale nella struttura della "relazione a". Se è vero, diceva, che il mondo è *per* il soggetto, se, ad esempio, motivi, significati, ragioni ci sono solo *per* un soggetto, il reciproco non vale. Il soggetto non è "di fronte" a nulla. Se fosse di fronte a qualcosa sarebbe ancora un oggetto, sarebbe un "visto" (cfr. Sartre, 1937). Per il mistico questo non faceva problema alcuno. Era per lui massimamente ovvio che non ci potesse essere nulla al di fuori di Dio. Dio non è niente di *dato*, Dio "non è", altrimenti sarebbe un idolo: l'immanenza è assoluta. Un idolo è ciò che può essere soltanto *visto*, mentre con il nome "Dio" si intende, come si può, l'atto grazie al quale il soggetto pone sé *immediatamente* come *soggetto* (l'intuizione intellettuale). La psicanalisi accoglie la lezione metodologica della mistica e, con l'inconscio, assolve il soggetto dalla relazione, lo libera dall'ego immaginario generato dalla riflessione speculare, per farne la causa della relazione, una causa che non partecipa del suo effetto (la relazione) non avendo altro luogo in cui consistere che quell'effetto in cui non è (la relazione).

L'inconscio come causa in atto è l'inconscio freudiano differente in questo dall'inconscio della psicologia e della filosofia. Lacan lo qualifica ancora negativamente come «pre-ontologico», «non realizzato», «non nato» o «larvale» (Lacan, 1964, pp. 30, 24), ma il segno meno apposto all'inconscio ha

qui il valore dell'*iper-* che, nelle formule della teologia mistica, segnala la sovra-essenzialità di Dio. Nel linguaggio umano, l'al di là dell'essere, che è causa dell'essere, può trovare asilo solo in espressioni apofatiche. L'apofasi, nella mistica speculativa, è perciò la traccia linguistica dell'affermazione strapotente del principio che non ha opposto (che non ha "fuori"). Solo la negazione "dice", insomma, l'immanenza assoluta. Lo stesso vale per l'inconscio di Freud - Lacan. Che sia una "larva" significa che l'inconscio è una causa che *non può non* produrre effetti, una causa immanente e non transitiva: tutta la sua sostanzialità è infatti negli effetti che produce non essendo tuttavia nessuno di essi (rispetto ad essi è un "non", "manca al suo posto"). Che sia del "non realizzato" significa che *non può non* realizzarsi, che sia del "non nato" significa che è costantemente preso nella tensione di una nascita incessante (o di un aborto sempre possibile). Il suo apparente difetto - non nato, non realizzato ecc. - è la stessa generatività dell'inconscio colta però dal punto di vista del generato, come quando un "processo" è trasformato in una "cosa" perché al percorso in atto (alla durata creatrice) si sovrappone abusivamente il tragitto di un mobile nello spazio e si assume quest'ultimo come se fosse il primo. Allora ciò che c'è di massimamente reale, anzi ciò che *solo* è "reale", vale a dire il presente dell'atto *in atto*, appare come "meno" rispetto al fatto compiuto, il quale ha però solo una consistenza "immaginaria". In siffatto orizzonte il reale non può che presentarsi che con il tratto della "negazione".

L'intuizione come metodo porta dunque alla causa della relazione soggetto-oggetto. Forse che dove sembra esserci una differenza l'intuizione trova allora l'originaria identità del soggetto con l'oggetto? È questo l'assoluto cui si volge il *mystice videre*? Forte è la tentazione di interpretare così la cosa. La

filosofia dell'idealismo tedesco, ad esempio, non ne è stata insensibile. Tuttavia l'identità è ancora una categoria della relazione. Essa designa ancora un rapporto. Identità è $A = A$, Io = Io. Il fondamento della relazione viene invece "prima" della relazione compresa quella relazione particolare che è, appunto, l'identità di una cosa con se stessa. Come pensare allora questo "prima" che funge da "causa" dell'identico così come della differenza? Come pensare l'inconscio come causa in atto? Un concetto chiave della fisica della fine del XIX secolo ci viene in soccorso. È la nozione di "campo". Essa, secondo A. N. Whitehead, segnerebbe il passaggio dal materialismo meccanicista ad una filosofia generalizzata dell'organismo definendo per la natura un nuovo modello di causalità non più transitivo, ma immanente (Whitehead, 1925, pp. 115-130). Non possiamo qui seguire l'argomentazione storico-epistemologica Whitehead. Per i nostri scopi è sufficiente riflettere generalissimamente sulla natura del campo, prendendo spunto da quel tipo di campo che è il più pertinente alla questione che abbiamo sollevato: il campo scopico. Se la questione è l'intuizione come metodo, il "visibile" è infatti il suo elemento. Ora, che cos'è un campo scopico? Che cos'è il "visibile"? Come tutto ciò che afferisce al principio esso non può descriversi che apofaticamente. Del campo scopico, osserva Ludwig Wittgenstein in alcuni celebri passaggi del *Tractatus*, possiamo dire con certezza che esso non ha la forma che gli attribuiamo convenzionalmente, quella della piramide albertiana. E aggiunge enigmaticamente, con uno di quei colpi di genio che lasciano sempre ammirato il lettore, che nulla nel campo scopico fa concludere che esso sia visto da un occhio (Wittgenstein, 1921, p. 135). Il visibile non suppone insomma un soggetto vedente né una "cosa" veduta. La sua immanenza è

assoluta proprio come quella del Dio dei mistici speculativi. In effetti non c'è "fuori" da cui il campo scopico possa essere delimitato. Ogni fuori-campo è già da sempre dentro il campo, il quale come l'esperienza in atto è intrascendibile e incircoscivibile. La sua irraffigurabilità è di principio, come è stato rilevato da Raymond Ruyer, il quale ha fatto di questa immanenza assoluta del campo la premessa della sua definizione della "superficie assoluta" - le superfici assolute di Ruyer sono le entità attuali di Whitehead (cfr. Ruyer, 2018). Ogni concreto vedere qualcosa da parte di qualcuno - ogni intuizione "sensibile" - lo presuppone già agente alle sue spalle: si vede *nel* campo, innestandosi in esso, come una sua increspatura o una sua gemmazione. La mia percezione concreta di qualcosa in quanto qualcosa non è nient'altro che una piega del visibile. Un anonimo "si" vede precede e fonda l'"io vedo qualcosa". Tutto l'infinito dibattito che ha fatto seguito alla svolta trascendentale in filosofia sembra quasi riassumersi in questo vorticoso giro di pensieri. Il problema non era forse capire come l'Io puro fosse dato immediatamente a se stesso (dunque non fosse affatto dato, ma intuito) prima di diventare il soggetto della relazione? Ebbene, la risposta è il campo scopico, un campo che non suppone al suo vertice nessun occhio che veda qualcosa, un campo, dunque, caratterizzato dalla più rigorosa immanenza.

Nel seminario XI Lacan si pone il problema di come reperire il soggetto nella esperienza reale che qualcuno ha di qualcosa. Il soggetto in questione è il vero soggetto: è il soggetto dell'inconscio da Lacan pensato come puro campo scopico e battezzato, non a caso, lo "sguardo". Come reperire questo campo che della coscienza, come coscienza intenzionale e come coscienza di qualcuno che dice "io", è letteralmente il

“rovescio”? La risposta, che ha affascinato più di una generazione di storici dell’arte e critici, sta nella «funzione quadro» (Lacan, 1964, pp. 90-103). Lo sguardo, mai dato come tale, si iscrive nel visto, secondo Lacan, in anamorfosi, nella forma apofatica di un crampo della visione determinata che è sempre visione di qualcosa da parte di qualcuno. Là, in quell’inciampo del vedere, balugina qualcosa che del campo scopico, di principio irraffigurabile, è una traccia. Si noti una volta di più come la prossimità tra mistica e psicoanalisi (perché è del metodo della psicoanalisi che Lacan sta effettivamente parlando mentre discetta sulla “funzione quadro”) sia ancora una volta una prossimità di metodo e non di contenuto. La mistica speculativa è sempre stata infatti una teologia figurale. Nulla si comprenderebbe, ad esempio, del Beato Angelico omettendo la sua ortodossa militanza domenicana ed il suo ossequio alla teologia apofatica dionisiana. Come è noto, l’icona per il pittore misticamente ispirato non rappresenta il divino, ma, come una trappola lasciata nella foresta, lo cattura costringendo l’invisibile a presentarsi come invisibile nel visibile. Lacan dice a “fare macchia”. La “figura” per il mistico è un dispositivo astuto per regredire al fondamento della relazione e così “indiarsi”.

Nella mistica l’indiamento (*theosis*) è guadagnato attraverso un esercizio di decreazione del soggetto. Simone Weil lo ha raccontato nel modo più struggente. Bisogna togliersi di mezzo, erodere con pazienza certosina tutto quanto di sé, del proprio Io immaginario, fa ombra alla luce. Si deve come morire in vita, seguendo l’indicazione platonica (la filosofia come “esercizio di morte”), per godere della gioia dell’estasi, la quale, come testimonia il suo etimo, è una esteriorizzazione radicale. Indiarsi è infatti *farsi campo scopico*, “per quanto è possibile”,

dismettendo, “per quanto è possibile”, l’occhio che è supposto vedere e, con esso, la realtà che sarebbe vista. *Kata dynamin*, per quanto possibile, è l’inciso che nel pensiero greco, ritorna costantemente ogni volta che si tenta il passo al di là della condizione umana, che è la condizione dell’animale parlante. I greci sapevano bene che la posta in gioco nella filosofia è un *mystice videre*. Non è, forse, uno sforzo analogo quello che viene richiesto da Lacan all’analista? Per fare il suo mestiere, non deve forse riattivare quel campo trascendentale impersonale che è la causa in atto di ogni relazione data? Ma, a differenza del Beato Angelico, lo deve fare nell’orizzonte del linguaggio, perché è la parola scambiata e ricevuta, donata e restituita ad usura, a strutturare l’esistenza umana. La psicanalisi è una *talking cure* tutta ebraica, non dimentichiamolo. Il popolo ebreo, a differenza del greco, si costituisce nella parola e solo accessoriamente nella visione. La “funzione quadro” la si deve perciò fare con dei significanti linguistici prelevati all’interno della catena del dire.

Per questo Michel de Certeau ha pensato la prossimità metodologica di mistica e psicoanalisi lacaniana a partire dalla teoria dell’enunciazione. Da dove, si è chiesto, il mistico trae la sua autorità? Non dal “detto”. Se si considerano infatti le proposizioni della mistica dal punto di vista del contenuto concettuale, esse risultano deludenti. Il sapere del mistico poco si discosta dall’insieme delle credenze condivise dalla comunità religiosa di appartenenza. Talvolta, se ci atteniamo ai contenuti, la più sublime e folle anima mistica può essere tacciata, a ragione, di conformismo. L’autorità non discende dunque dal detto, di cui è invece custode l’istituzione, ma dall’atto illocutivo del dire, che ogni detto presuppone e implica. Nella mistica, scrive De Certeau, *el que habla* è lo Spirito (de Certeau, 1981,

p. 244). Quel soggetto che parla non è però il soggetto dell'enunciato: lui, il soggetto dell'enunciato, è infatti solo uno degli oggetti del campo, il quale gode della stessa trascendenza del cane-fenomeno che sto guardando. Lo Spirito è piuttosto il soggetto dell'enunciazione, un Io differente per natura dall'Io psicologico, perché è privo di consistenza ontologica. Non è l'Io detto dall'Io quando dice Io. Questo Io è una cosa del mondo, istituita nell'essere dalla parola dell'Altro, come qualsiasi altra cosa. Il soggetto dell'enunciazione è invece l'Io *che dice* Io. Dunque non è un "esso" se non per comodità di espressione. Non è un Io *dato* che prende la parola, ma è l'evento stesso dell'Io, il suo aver luogo istantaneo e immediato, come dice Benveniste, nel «presente assiale» della «istanza di parola» (cfr. Benveniste, pp. 119-143). Il suo statuto è trascendentale. Non è infatti reperibile, come tale, nell'ambito del detto, perché del "detto", di tutto ciò che è detto, è il limite e non una parte. Il soggetto dell'enunciazione si trova così al limite del mondo e gode della stessa incircoscivibilità di principio che avevamo assegnato al campo scopico: esso è letteralmente ovunque e in nessun luogo e, come lo Spirito, soffia in tutte le direzioni. Il pensiero positivo per fissargli una dimora nel sapere non può che collocarlo nella "casella vuota" che articola una struttura permettendole di funzionare (cioè di significare). Il suo statuto sarà quindi larvale: del non-realizzato o del non nato. Esso potrà e dovrà essere trovato in anamorfosi nell'ambito del detto, come crampo della significazione o come dettaglio che eccede dall'interno l'insieme di cui è parte. Ma, come si diceva prima, qui larva o limite o dettaglio non indicano un meno, bensì la strapotenza della causa in atto.

Tanti passaggi dello scritto lacaniano su *L'étourdit* lo confermano (Lacan, 1973)³. Esso si apre con una precisa dichiarazione metodologica che da sola riassume il senso dell'impresa psicoanalitica: «Che si dica resta dimenticato dietro ciò che si dice in ciò che si intende» (*ivi*, p. 445). E continua: «E così il detto non va senza dire. Ma se il detto si pone sempre come verità, anche perché non oltrepassa mai un semi-detto (così mi esprimo io), il dire gli si accoppia solo a condizione di ex-sistergli, ossia di non essere nella di-mensione (*dit-mension*) della verità» (*ivi*, p. 448)⁴. Nella logica modale lacaniana, l'eccedenza del “che si dica” sul “ciò che si dice” - eccedenza non di una sostanza, ma di un atto - significa che ogni proposizione universale è contenuta da una singolarità illocutoria che la nega. La singolarità è il campo non circoscrivibile nel quale si iscrive ogni pretesa verità universale. Iscrizione che è una deposizione della sua *dit-mension*. È sufficiente infatti *che venga detta* perché il suo valore di verità si dis-dica con l'atto stesso del dire che la enuncia. Se allora il metalinguaggio è una canaglieria è perché con esso si avanza la pretesa di sorvolare il campo singolare dell'enunciazione con uno sguardo (il *Logos*) che non è situato in alcun luogo: «la filosofia che finge questa nullibiquità - scrive Lacan - (fa) da alibi a quello che io chiamo discorso del padrone» (*ivi*, p. 447). Mistica e psicoanalisi, in quanto metodi dell'immanenza assoluta, “sospendono” il discorso del padrone, il cui metodo è

³ Molto opportunamente, in nota, Di Ciaccia ricorda che «*L'étourdit* è omofono di *l'étourdi*, lo “stordito”, e suona come “stordetto”, ma è anche omofono di *les tours dits*, i “giri detti”» (*ivi*, p. 445).

⁴ Di Ciaccia, in nota, spiega che *Dit-mension* «ha valore di “mansione, dimora del detto”» (*ibidem*).

invece quello della trascendenza. La logica imperiale del significato - la *dit-mension* - viene ricondotta alla logica del significante - all'atto singolare del dire. Dal punto di vista del metodo vi è perciò isomorfismo tra le loro operazioni. Una divergenza c'è invece a livello della veggenza prodotta da questa torsione trascendentale. Essa concerne il piano "modale". Ci limitiamo qui a registrarla non potendo ora affrontarla tematicamente. Per Lacan la conclusione è che «non c'è quindi universale che non si riduca al possibile. Perfino la morte [...] Per quanto la si ponga come universale, essa resta sempre e unicamente possibile. Che la legge si alleggerisca affermandosi come non formulata da nessuna parte, vale a dire priva di ragione, conferma ulteriormente da dove parte il suo dire» (*ibidem*). L'intuizione, per Lacan, è, dopotutto, intuizione della contingenza ultima del reale. Per il mistico, come Bergson ha ben chiaro quando elegge la mistica a paradigma della filosofia speculativa, la premessa dell'indiamiento è invece la dissoluzione della domanda metafisica fondamentale, quella che piena di meraviglia e di angoscia chiede "perché qualcosa invece del nulla?". La veggenza mistica inizia quando il fantasma del possibile svanisce e, con lui, vengono meno tutti gli altri esseri spettrali che infestano la mente umana. Tra essi c'è anche il necessario, usualmente contrapposto al possibile, ma che del possibile è solo il rovescio. Una volta che possibile, necessario e contingente sono stati esclusi, dove, allora, sulla tavola dei modi, situare il soggetto? Restano l'impossibile, il reale (l'effettivo) e l'irreale (l'ineffettivo). Sono questi i modi del soggetto per la mistica. Lo possono e, forse, lo devono essere anche per una psicoanalisi che voglia veramente emanciparsi dal discorso del padrone.

Bibliografia

- Bataille, G. (1943), *L'esperienza interiore*, tr. it., Dedalo, Bari 1978.
- Benveniste, É. (2009), *Essere di parola. Semantica, soggettività, cultura*, tr. it., Bruno Mondadori, Milano.
- de Certeau, M. (1982), *La fable mystique. I*, Gallimard, Paris.
- Di Tommaso, G. (2018), *Intuizione intellettuale e realtà nella Seconda Introduzione alla dottrina della scienza di Fichte*, relazione tenuta al colloquio “Mystice videre”, L'Aquila, 5-6 Novembre 2018.
- Lacan, J. (1964), *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi. 1964*, tr. it., Einaudi, Torino 2003.
- Lacan, J. (1972-1973), *Il seminario. Libro XX. Ancora. 1972-1973*, tr. it., Einaudi, Torino 2011.
- Lacan, J. (1973), *Lo stordito*, tr. it., in Id. (2003), pp. 445-493.
- Lacan, J. (2003), *Altri scritti*, tr. it., Einaudi, Torino 2013.
- Ruyer, R. (2018), *La superficie assoluta*, tr. it., Textus, L'Aquila.
- Sartre, J.-P. (1937), *La Trascendenza dell'Ego*, tr. it., Christian Marinotti Edizioni, Milano 2011.
- Whitehead, A. N. (1925), *La scienza e il mondo moderno*, tr. it., Boringhieri, Torino 1979.
- Wittgenstein, L. (1921), *Tractatus logico-philosophicus*, tr. it., Einaudi, Torino 1989.

Abstract

Mystice videre. Lacan and the Mystic

To join mysticism and psychoanalysis is not the object but the method. Both are methods of absolute immanence. As such they deviate from the “discourse of the master”, whose method is instead that of transcendence. From the point of view of the method there is therefore isomorphism between their operations. Instead, a divergence exists at the level of intuition produced. Intuition, for Lacan, is intuition of the ultimate contingency of reality. For the mystic, the condition of deification is instead the dissolution of the fundamental metaphysical question, the one that asks “why something instead of nothing?”. The mystical intuition takes place when the ghost of the possible vanishes and, with him, all the other ghostly beings that infest the human mind. Among them there is also the necessary, usually opposed to the possible, but which actually is only his reversal. Once possibility, necessity and contingency have been excluded, where, then, on the table of modalities, situate the subject? The impossible, the real (the effective) and the unreal (the ineffective) remain. These are the modalities of the subject for speculative mysticism and for a psychoanalysis that really wants to emancipate itself from the discourse of the master.

Keywords: Mystic; Lacan; Psychoanalysis; Immanence; Subject.

Inconsci

Esercizi Fisiognomici. I ritratti che narrano l'inconscio Chiara Agagiù

Difficile è capire ciò che è giusto e che l'Eterno non ha avuto inizio perché la nostra mente è temporale e il corpo vive giustamente solo questa vita.

Franco Battiato



Figura 1 - Ulderico Tramacere,
Ritratto di Giuseppe Tornatore, Lente di Fresnel (2009).

1. Le metamorfosi del volto: *exempla* letterari della narrazione identitaria

Francis Galton realizzò, al volgere del XIX secolo, quello che egli stesso definì come «ritratto composito»: perfezionando la tecnica dell'esposizione multipla, quindi l'impressione di più immagini sulla medesima lastra fotografica, lo scienziato affermò di aver ottenuto il «volto medio», ovvero la riduzione della serie a un unico volto dove i tratti comuni alle fotografie sarebbero risultati più netti, mentre quelli meno chiari si sarebbero vicendevolmente elisi. Gli esperimenti dello studioso inglese, considerato il padre dell'eugenetica, certamente s'inseriscono in un determinato contesto di riferimento: siamo nell'ambito della vastissima tradizione della categorizzazione fisiognomica che, con la scoperta della fotografia, si avvale in quegli anni di una forte spinta propulsiva. Non è un caso che la fotografia nasca in epoca positivista e che fossero sfruttate, dunque, tutte le potenzialità offerte dal mezzo. È singolare, invece, rintracciare il nome di Galton all'interno dell'*Interpretazione dei Sogni* di Sigmund Freud (1899) e, precisamente, nella descrizione fisiognomica del dottor R.: si tratta di una citazione che certamente deriva dalla suggestione provocata dagli esperimenti innovativi appena effettuati; una contaminazione che in realtà non sorprende, se si considera la rivendicazione dello status 'scientifico' da parte della Psicoanalisi agli albori della sua attività. Prima che Jacques Lacan teorizzasse che «l'inconscio è strutturato come un linguaggio», Freud intuì che la lingua del sogno, pur essendo iconica, parte da un sostrato verbale, e di questo ne utilizza la potenzialità figurale: nel linguaggio onirico, per esempio, la logica confusiva genera personaggi ibridi, che subiscono

metamorfosi rispetto all'originale; nel processo di 'condensazione', che avviene per omissione, taluni particolari sono messi in evidenza a scapito di altri. È in questo modo, dunque, che avviene la formazione di 'persone collettive' o 'miste', dove una caratteristica fisica può prendere il sopravvento (o dove si possono ritrovare, anche, i cosiddetti «oggetti parziali», di kleiniana memoria). È interessante rintracciare, a questo punto, ponendo in dialogo narrazione e figurazione, suggestive corrispondenze tra linguaggio del sogno ed esperienze di descrizione narrativa: l'infrazione della fisionomia tradizionale è propria del tema della metamorfosi, dove il cambiamento di forma tende a distruggere quella che è un'immagine monolitica della struttura identitaria. Questo motivo ha origini remote, ma la sua sopravvivenza nella storia della letteratura è legata alle sue intrinseche potenzialità di significazione: dalla rappresentazione di un universo in continuo mutamento, la metamorfosi applicata a un corpo umano (con l'ibridazione uomo-animale/vegetale) può essere interpretata tanto come una condanna all'estrema mutevolezza delle forme (fino alla totale relativizzazione del ruolo dell'uomo), quanto nei termini di una definitiva liberazione (si vedano gli esempi di metamorfosi che conducono alla distruzione della categoria di genere, di cui il caso di *Orlando* possiede una forza emblematica, per giungere a un esemplare racconto di sapore psicoanalitico quale *Il Seno* di Philip Roth). Si riscontra, poi, una rivitalizzazione del motivo da parte di scrittori appartenenti a quella che è definita 'letteratura post-coloniale': la metamorfosi come strategia narrativa è qui impiegata come arma di liberazione dalle regole imposte dal 'dominatore' e, dunque, come rifiuto dell'inserimento in una logica identitaria di tipo polarizzante. Mancanza di

riconoscimento e riconduzione all'ottica 'maschile' del potere sono temi che si riscontrano anche in alcuni classici della letteratura angloamericana: si pensi a *La voglia* di Nathaniel Hawthorne (motivo recentemente ripreso ne *Il libro delle illusioni* di Paul Auster) dove la protagonista Georgiana conduce al fallimento tutti gli esperimenti di soppressione della sua 'differenza' operati dal marito; tema che ritroviamo, insieme alla tragicità dell'esito, ne *Il ritratto ovale* di Edgar Allan Poe. Ritornando al racconto di Hawthorne, interessante è il tentativo di un rudimentale ritratto fotografico:

per dimenticare l'esperimento mal riuscito, le propose allora di farle il ritratto mediante un procedimento scientifico di sua propria invenzione; e precisamente, con l'ausilio di raggi di luce fatti cadere su una lastra di metallo levigata. Georgiana acconsentì; ma nel guardare al risultato la spaventò che i suoi lineamenti apparissero nel ritratto velati e confusi, mentre una mano - una piccola mano - campeggiava isolata nel posto dove doveva esserci la sua guancia sinistra. Aymler afferrò la lastra metallica e la scaraventò in un recipiente pieno di acido corrosivo (Hawthorne, 1843, pp. 115-135).

Il 'difetto' come portatore di una verità 'altra' è un ulteriore sentore della crisi tra l'io e la sua immagine. Nella narrazione della crisi identitaria si riscontrano casi in cui è presente l'indugio davanti alla propria immagine speculare, cui segue la descrizione dettagliata dei tratti somatici. Tra le più celebri proposte narrative di questo tipo, l'incipit de *Il sosia* risulta essere particolarmente significativo: in esso confluisce anche il tema del risveglio come epifania; ma Goljädkin, inizialmente, sembra affermare di essere «pienamente soddisfatto» di quanto

gli restituisca il piccolo specchio sul comò. Sarà l'ironia a ribaltare la situazione, a mettere in discussione ogni fedeltà mimetica tra il sé e la propria immagine. Diversamente accade in *Uno, nessuno, centomila*, dove la messa in rilievo del difetto fisico si fa portatrice del senso di estraneità a sé stessi: la descrizione dettagliata non è, qui, semplice rilevazione del dato somatico; il patto mimetico è rotto, come dice Moscarda, dalla rilevazione del difetto da parte della moglie prima e, successivamente, dal lungo confronto con la propria immagine riflessa. Il senso di estraneità è portato all'estremo, fino a parlare di sé, di colui che lo ri-guarda, in terza persona. Si tratta del momento critico del 'vedersi vedersi' che, dall'estraneità, conduce all'infinita moltiplicazione delle possibilità compositive del proprio io, demolendo, in via definitiva, drammatica, l'abitudine allo scorgere un unico senso di significazione, di identificazione, di riconoscimento. Jean-Paul Sartre scrive: «È il riflesso del mio volto. Spesso, in queste giornate perdute, rimango a contemplarlo. Non ci capisco nulla di questo volto. Quelli degli altri hanno un senso. Ma non il mio» (Sartre, 1938, p. 19).

I temi del volto e dello specchio non sono presenti esclusivamente nell'opera filosofica di Sartre: nel romanzo *La Nausea* (in origine *Melancholia*) si riscontra, anzi, una forte presenza dei temi affrontati per via teorica in *Visages* (1939) e *L'Essere e il Nulla* (1943). Lo scritto intitolato *Visages* consiste in un racconto che è, insieme, esercizio fenomenologico e racconto metaforico, definito anche, per il forte impatto comunicativo, scritto «teatrale» (Kirchmayr, 1995, p. 62); al suo interno, la catena di metafore che si incontra nel testo diventa paradossale davanti alla pretesa d'interpretazione oggettiva che il filosofo richiede al lettore. Sartre esordisce con la

prefigurazione di una Società di statue obbedienti alle leggi del gusto; statue delle quali la testa costituisce il capitello, mentre i corpi si travestono, e il volto diviene una «reliquia cerosa»; il volto, propaggine autonoma del corpo, è portato con disinvoltura, benché sia «l'oggetto tabù» della persona; le rotonde *eidola* sono «portate a passeggio per le vie su corpi schiavi o, talvolta, nei giorni dell'ira, sull'estremità di aste» (*ivi*, p. 57). Ne *La Nausea* si legge: «Spengo; mi alzo. Sul muro v'è un buco bianco, lo specchio. È una trappola. So che sto per lasciarmici prendere. Ci siamo. La cosa grigia è apparsa sullo specchio. Mi avvicino e la guardo, non posso più andarmene» (Sartre, 1938, p. 19).

Roquentin ricorda le parole della zia, «se ti guardi troppo allo specchio, ci vedrai una scimmia»: emerge qui la sconcertante evidenza della propria immagine, la perdita dell'espressione a seguito della smorfia con l'altro di fronte al sé in attesa, in quel riflesso, di avere un senso. «Non resta più nulla di umano» nel momento in cui il viso entra in contatto con la fredda superficie riflettente e incontra l'uguale, ingrandito, smorfia di sé stesso, mentre l'occhio si sofferma sui particolari, nella vertigine di una geminazione inattesa. Il filosofo non traccia un'etica della relazione basata sull'incontro dei volti (Lévinas); anche lo sguardo dell'altro a sua volta reifica e, dunque, da esso bisogna difendersi. Nelle sezioni dedicate allo sguardo e al corpo presenti ne *L'Essere e il Nulla* si leggono le conclusioni estreme di questo punto di vista: la relazione con l'altro è vista nei termini di possesso e conflitto; l'evidente scoperta di essere-per-altri conduce allo spossessamento del sé. Di qui, la strenua lotta per una impossibile libertà: nella visione sartriana, infatti, se il volto e il corpo sono possibili, è soltanto per mezzo dello sguardo altrui. Il volto dell'altro, che ci ri-guarda, trasforma la

soggettività in un'oggettività insopportabile. Il circuito visivo disegnato da Sartre si basa, dunque, sulla passività del soggetto vedente e il totale capovolgimento della tradizionale relazione tra occhio e sguardo: rovesciamento del momento percettivo-conoscitivo («è l'occhio che è una realizzazione dello sguardo», *ivi*, p. 18) dove l'essere guardato diventa, dunque, emblema di quel 'narcisismo ontologico' scaturito dalla visione.

2. Il momento autoscopico e la crisi del patto mimetico: il mito di Narciso

La diffusione del termine 'narcisismo' in ambito psicoanalitico s'inserisce in un arco temporale che va da un primo studio di Havelock Ellis del 1892 all'elaborazione formale di Freud del 1914. In quegli stessi anni anche sulla scena letteraria si presta particolare attenzione al racconto mitico di Narciso, con nuove e interessanti riformulazioni, come evidenziato da Jean Starobinski negli Studi su Corneille, Racine, Rousseau, Stendhal e Freud. Del 1891 è il *Traité du Narcisse* di André Gide, dove l'autore esordisce con una considerazione teorica intorno al significato e al meccanismo del mito; e, riferendosi ai lettori: «voi conoscete la storia. Tuttavia noi la diremo ancora. Tutto è stato già detto; ma, poiché nessuno ascolta, bisogna sempre ricominciare» (Gide, 1891, p. 33). Gide immagina un Narciso assorto nella monotonia della sua immagine eternamente riflessa; lo immagina nel grigiore, mentre cerca di ritrovare il suo volto che non può vedere se non attraverso un medium. Si reca presso il fiume, che ritorna a essere simbolo dell'eterno incrociarsi delle dimensioni temporali. Dal riflesso delle cose e del volto si passa, dunque, a una riflessione di tipo

ontologico ed esistenziale: Narciso diventa qui l'emblema dell'inquietudine di fine secolo, della riconsiderazione dell'io rispetto a sé stesso e alla sua posizione nel mondo. L'instabilità del fiume e la mutevolezza dei riflessi; la ricerca di un paradiso nel quale scorgere, finalmente, un'immagine solida, veritiera e duratura, per poi scoprire che «Il Paradiso è sempre da ricostruire»: questi i temi del *Trattato* di Gide, la sua interpretazione del mito, proprio negli anni in cui si ritorna a parlare del motivo mitico. Bisogna però sottolineare che André Gide, già a partire dal 1891, dialoga con un altro autore che sfrutta le possibilità offerte dalla rivitalizzazione mitica e, a questo, dedica il *Trattato*. Il corrispondente in questione è Paul Valéry il quale, già nel 1890, aveva scritto il componimento *Narcisse Parle* (successivamente inserito, con varie modifiche, nei tre *Fragments du Narcisse*¹). «Il tema di Narciso da me scelto, è una specie di autobiografia poetica»: si tratta dell'individuazione di un'importante affinità tra movimento interno al mito greco particolare e meccanismo poetico in generale. Egli afferma, infatti, che la poesia e la formazione identitaria (qualora si volesse vedere il momento poetico come autoconoscenza) siano processi che si giocano sul continuo spostamento del fuoco dal soggetto all'oggetto, meccanismo che è, appunto, proprio del funzionamento dell'io. «Il problema - e la poesia - dell'oggetto - l'oscillazione tra l'oggetto e il soggetto - che è il problema dell'io e del suo funzionamento - non sono forse il mito di Narciso?». Lo specchio qui gioca il suo ruolo

¹ Narciso è presente a partire dalla lettera n. 9 (1.2.1891) del carteggio tra Paul Valéry e André Gide (1955). Per i componimenti citati: Valéry (1957), pp. 82-83; 122-130.

fondamentale, con la sua formidabile capacità di ri-produzione; il tema del volto si gioca tutto su questo campo: il *visage*, tramite uomo-mondo, sede dell'azione visiva di percezione e di autopercezione (che si fa autoconoscenza), diventa il motivo emblematico di tutta la poetica valeriana: «Narciso è la più semplice situazione drammatica - è il caso teorico, una tragedia, neanche tra sé e sé, ma tra sé e il riflesso di sé. Egli è obbligato a modificarsi per [...] modificare sé stesso» (Magrelli, 2002, p. 101).

Preda del suo stesso sguardo, sconcertato innanzi alla sua dualità costitutiva, condannato alla metamorfosi eterna, Narciso sembra 'narcotizzato' da sé stesso, come direbbe McLuhan. Valéry utilizza però il mito di Narciso per indagare il funzionamento dell'autoscopia, quindi dell'autopercezione: lo specchio, unico tramite per vedersi e conoscersi, nel caso del mito greco scatena un circuito visivo chiuso, drammatico nel momento in cui l'individuo si riconosce 'uno' ed esclude, pertanto, tutte le altre possibilità di esistenza (*Iste ego sum!*). Come si vede, l'appropriazione del racconto mitico di Narciso e dei suoi espedienti narrativi ha consentito, nella poetica valeriana, una vertiginosa proliferazione di suggestioni poetiche e di riflessioni più strettamente speculative. È proprio l'enigma dell'esperienza autoscopica, la mancanza di una definizione unica e conclusiva dell'autoconoscenza, a diventare terreno fertile per le interpretazioni. A cavallo tra XIX e XX secolo, la scoperta dei territori dell'inconscio da parte della psicoanalisi si trova in un rapporto osmotico difficilmente districabile dalla ricerca letteraria; l'indagine dell'io presuppone la ricerca di nuovi mezzi espressivi, ma anche la riscoperta e la reinterpretazione degli antichi modelli.



Figura 2 - Ferdinando Scianna, *Gemelli* (1999).

Accanto alla versione tradizionale del mito, in quella trasmessa in lingua greca da Pausania non è totalmente sostenibile il tema della reversibilità dell'immagine: in questa versione appare, infatti, come presenza/assenza fondamentale, la figura della sorella gemella. Secondo tale interpretazione Narciso, innamorato della gemella morta, è alla spasmodica ricerca del suo volto perduto; l'immagine riflessa nello specchio d'acqua sarebbe, dunque, l'effigie della metà persa, un disperato tentativo di ricostituzione della rotta unità gemellare. I gemelli rappresentano un emblema della figura del doppio: il senso della coppia non può prescindere dalla presenza di entrambi i membri. L'identità duale dei gemelli, con-fusiva, crolla al momento della perdita di uno dei membri, e allora il superstite tenterà di ricostituire l'unità originaria attraverso la creazione di una effigie surrettizia, movimento che ricorda l'originaria

scissione dell'androgino. Secondo questa versione del mito, sembra invece dominare il tema dell'alterità su quello dell'identità, benché si tratti di un'alterità fortemente rassomigliante. Il fotografo Ferdinando Scianna, riflettendo in *Visti&Scritti* sui ritratti che abbiano come soggetto i gemelli, parla di una conferma della teoria darwiniana, secondo la quale l'assoluta ripetibilità dell'io sarebbe impossibile:

Affascinano tutti, i gemelli. Mi è sempre sembrato che basterebbero a provare la giustezza dell'intuizione darwiniana. L'eccezione che conferma la regola di una natura che, pur incessantemente replicandosi, mai si ripete. Inquietante proposta di un doppio senza specchio. Che introduce come un dubbio sulla unicità di ogni individuo. In verità, da fotografo, da ritrattista, ogni volta che fotografo dei gemelli sento perfettamente l'insopprimibile, differente individualità di ciascuno (Scianna, 2014a, p. 279).

Non a caso Narciso ha, dunque, assunto una nuova vitalità in ambito scientifico, proprio a partire da Freud nel campo psicoanalitico; passando poi per Lacan, non sorprende che sia stato eletto a emblema dello *stade du miroir* e abbia stimolato nuove riflessioni per la fenomenologia della visibilità di Merleau-Ponty: «Se Narciso prende la propria immagine per un altro è solo perché l'altro è già da sempre in lui. Il narcisismo psicopatologico si fonda su un narcisismo *ontologico*» (Gambazzi, 1999, p. 58)². E, ritornando a Freud:

² «Psicoanalisi e ontologia convergono perché cercano entrambe, nei rispettivi modi specifici, di pensare ontologicamente l'incarnazione e

queste rappresentazioni sono sorte sul terreno dell'amore illimitato per sé stessi, dal narcisismo primario che domina la vita psichica sia del bambino che dell'uomo primitivo, e col superamento di questa fase muta il segno premesso al sosia, da assicurazione di sopravvivenza diventa un *perturbante* precursore di morte (Freud, 1919, p. 287).

Lo scritto di Sigmund Freud *Il perturbante* (1919) permette di indagare il rapporto tra il sé e la propria immagine speculare, collegandolo direttamente al tema del narcisismo. Per spiegare il concetto di *Unheimlich* e tracciarne le differenze rispetto ai sentimenti dell'angoscia o dell'orrore, Freud conduce, in primo luogo, una ricerca prettamente linguistica, nella quale scorge il fascino di questo sentimento sin dall'ambivalenza che giace all'interno del termine stesso. Prima del suo opposto (creato, nella lingua tedesca, attraverso il suffisso *un-*), lo stesso aggettivo *Heimlich*, oltre che 'familiare, fidato, etc.', assume il significato del suo opposto grammaticale. Se, infatti, per *Heimlich* si intende un luogo familiare (anche in senso metaforico), quella sfera del domestico non può che essere chiusa, in qualche modo 'nascosta' dal mondo fuori di essa: ecco che il termine si arricchisce di nuove e inaspettate relazioni semantiche che riguardano il segreto, ciò che viene celato, l'occulto. Freud cita, riprendendo volutamente l'autore citato da Jentsch, il 'caso narrativo' de *L'uomo della sabbia*. Jentsch aveva indicato come

l'iniziazione [corsivo dell'autore] del soggetto, di determinare i modi dell'esser-ne e le dimensioni ontologiche entro cui si realizzano le sue vicende» (Gambazzi, 1999, p. 25). Per l'argomento è interessante il confronto parallelo con il *Seminario XI* di Jacques Lacan (1964).

esempio di perturbante la difficoltà nel distinguere un essere umano da un automa (nel caso del racconto di Hoffmann, la bambola Olimpia). A questo punto, risultano centrali per la riflessione intorno al volto e vicine al motivo dell'automata le indagini condotte intorno al *Doppelgänger* e al sosia: Freud ammette l'inevitabile fascino prodotto dal motivo della ripetizione dei medesimi tratti somatici e di come esso abbia subito un'evoluzione che, da «difesa dall'annientamento» quale può essere la creazione di una immagine materiale del defunto («il primo sosia del corpo è stata l'anima immortale»), diventa «precursore di morte», presenza inquietante. Il sosia può, infatti, 'funzionare' secondo vari meccanismi: quello del raddoppiamento e quindi dell'alienazione; quello del testimone vivente di un fatto delittuoso o di una rimozione operata dall'inconscio: può accadere, dunque, che il rimosso operato dalla censura psichica riemerge in una sorta di clone che compie gli atti censurati dal soggetto; quello dell'identificazione totale o parziale, portando, in alcuni casi, alla competizione con esso. Infatti, se la logica da separativa diviene confusiva (siamo ancora nell'ambito del linguaggio e del suo uso retorico), ecco che il simile è percepito come usurpatore. Emblematico il caso di William Wilson, racconto nel quale sono condensati i *topoi* del doppio, del simile, del volto, dello specchio, della maschera. Alla similarità della fisionomia (che, gradatamente, da parziale diventa totale) si affianca l'inquietante omonimia e la 'coetaneità'. Il sosia prende qui vitalità, una forma tale che «non un filo nel suo abbigliamento, non un tratto in tutti i lineamenti marcati e singolari del suo volto che non fossero, nella più assoluta identità i miei!» (Poe, 1840, p. 145). Non è arduo scorgere somiglianze con lo svolgimento e il finale de *Il ritratto di Dorian Gray*, dove è presente (lì sotto forma di ritratto) un

doppio che funge da giudice di una vita depravata; che costringe all'ascolto dell'inocultabile, per quanto fievole, voce della coscienza (si noti, infatti, l'epigrafe che Poe pone al suo racconto, tratta da *Pharionida* di Chamberlayne: «Che dire di ciò? Che dire della terribile COSCIENZA, questo spettro sul mio cammino?»). Il finale termina, in entrambi i casi, con la totale identificazione nel doppio e con un omicidio-suicidio dell'intollerabile 'zona oscura' del proprio sé.

Ero seduto, solo, nello scompartimento del vagone-letto quando per una scossa violenta del treno la porta che dava sulla toeletta attigua si aprì e un signore piuttosto anziano, in veste da camera, con un berretto da viaggio in testa, entrò nel mio scompartimento. Supposi che aveva sbagliato direzione nel venir via dal gabinetto, che si trovava a due scompartimenti e che fosse entrato da me per errore; mi precipitai a spiegarglielo ma mi accorsi subito, con mia estrema confusione, che l'intruso era la mia stessa immagine riflessa dallo specchio fissato sulla porta di comunicazione (Freud, 1919, p. 302).

Dal *topos* del sosia a quello dello specchio il passo è breve: l'apparizione del simile sovente avviene mediante l'apparizione del riflesso in uno specchio, alla quale segue la riflessione sui tratti somatici, annunciando l'evento dello sdoppiamento. Tenendo presenti le considerazioni di Freud sull'osservazione della propria immagine quando essa appaia in maniera inaspettata, scrive Valéry:

osserviamo che il nostro viso ci è tanto estraneo quanto lo è per gli altri: solo le sue modificazioni e le sue espressioni coscienti e volontarie ci sono trasmesse. Il

resto non ci viene che dagli specchi; inoltre, bisogna imparare che questa immagine è la nostra immagine. Qualche volta c'è sorpresa nell'incontro con un personaggio, all'angolo di un luogo molto oscuro. Ci si stava per scusare d'aver quasi urtato questo sconosciuto il cui gesto e l'abbozzo di un saluto sono curiosamente simmetrici della forma del movimento che ci sentiamo fare. Questi incontri sono raramente soddisfacenti (Valéry, 1957, p. 347).

Il fenomeno catottrico desta tanto fascino per quella che si ritiene essere la sua ambiguità di fondo: da un lato, unico mezzo per guardare il proprio volto, quindi mezzo per il riconoscimento del sé; dall'altro, meccanismo in grado di reduplicare la propria immagine. Sono, in effetti, proprio questa ambiguità strutturale e la versatilità del mezzo a garantire al motivo dello specchio non solo la sopravvivenza come topos letterario, ma anche la sua sorprendente evoluzione: da tramite per la rivelazione del divino, quindi fonte di verità assoluta, a emblema di vanità; da fonte di conoscenza a luogo di apparizione; da riflesso di immagini reali a spazio in cui possono vivere presenze oscure che trovano nella superficie riflettente la sede per manifestarsi³. Un esempio letterario particolarmente adatto è fornito dall'opera di Friedrich Dürrenmatt: il minotauro si trova relegato in un labirinto di specchi; come un piccolo d'uomo, o come un animale, non percepisce che la moltitudine di immagini sia in realtà il suo riflesso riprodotto in un infinito teatro catottrico:

³ Interessante, a tal proposito, il dibattito tra Umberto Eco (1985) e la scuola di Mosca-Tartu intorno alla natura semiotica dello specchio.

Si tastò il volto, si osservò le mani, anche il suo volto era sudicio di sangue. Osservò con diffidenza la sua immagine, finse di non osservarla, sentì che sembrava essere qualcosa che non era. Ne fu spaventato e incuriosito insieme. Arretrò, e così fece la sua immagine, e un po' per volta capì di essere di fronte a sé stesso (Dürrenmatt, 1985, p. 32).

L'opera di Dürrenmatt, con il suo personaggio a metà tra l'uomo e l'animale, racconta il dramma della prima identificazione: assegnando un volto al personaggio, l'autore gli conferisce una identità. Per dirla con la terminologia lacaniana, il minotauro passa, attraverso lo stadio dello specchio, dal *corps morcelé* alla prima identificazione, ceppo di tutte le identificazioni secondarie. Il minotauro di Dürrenmatt, però, oltre a narrare dell'assunzione giubilatoria della propria immagine (registro dell'Immaginario), non tralascia il dramma della permanenza, evidente, di un corpo ingestibile. Sembra quasi che il goffo, drammatico, peregrinare del minotauro rispecchi l'errare dell'essere umano attraverso i tre registri, senza soluzione di continuità, senza meta. La virtù dialettica dello specchio consente, dunque, un illusorio raggiungimento della totalità che, allo stesso tempo, prelude alla destinazione alienante dell'io. Lacan ne parla già a partire dal 1936 e vi ritorna più precisamente nel seminario su *La lettera rubata di Edgar Allan Poe* (pronunciato nel 1955), con lo scopo di conferire nuovamente al momento narcisistico-speculare la funzione primaria nel processo di costituzione del soggetto. La funzione morfogena dell'immagine sarà dunque il tema sul quale si soffermerà il primo Lacan, momento che precede la

svolta ‘strutturalista’ degli anni Cinquanta, quando il registro del Simbolico, della parola, soppianderà il primato *dell’imago*.

3. Dalla superficie riflettente alla lastra sensibile

Nella sezione *Petites Études* di Paul Valéry si rintracciano numerose pagine dedicate al viso. «L’homme laisse visible ce qu’il devrait le plus soigneusement dérober à la vue des autres» (Valéry, 1957, p. 347): l’apertura dello scritto precede una serie di considerazioni a proposito dell’esposizione del proprio io attraverso il dato somatico, dove è necessario lo ‘stadio dello specchio’ per «apprendre que cette image est notre image». Valéry afferma, poi, che tanto gli antichi lettori delle mani quanto gli interpreti dei volti abbiano condiviso il medesimo scopo: quello dell’individuazione di un destino per l’esistenza del singolo, di quel senso unificante da rintracciare in una trascendenza inscritta nel dato somatico. In effetti, l’intera opera valériana è permeata di una certa attenzione al ruolo del corpo e della percezione e il volto, secondo l’autore, da sede ricettiva di stimoli ed emettitrice di segni, è un’area tanto eterogenea, «eteroclitica», da sfuggire a strette determinazioni. Ogni volto è, infatti, non solo ciò che è dato attraverso il nostro corpo: esso contiene in sé anche le tracce temporali, i segni duraturi in esso impressi. «Chi, realizzando un ritratto, realizzerà tutto ciò?» recita il quesito finale dello scritto *Visages*. Chi riuscirà a ricondurre, in una sola immagine, unitaria, che valga per tutte, questa complessità? Il patto mimetico è messo in crisi dallo sguardo particolare dell’artista che ritrae, con la selettività dovuta non solo alle «difficoltà tecniche d’esecuzione», ma anche alla sua stessa «contingenza». L’atto del ritrarre

presuppone, infatti, l'incontro di due sguardi e, dunque, di due distanze, di due irriducibilità. Vale la pena ricordare la posizione di Antonin Artaud, quando afferma che «Il volto umano è una forza vuota, un campo di morte»: così recita l'esordio de *Il volto umano* (1947), testo che funge da prefazione per una mostra dei suoi disegni di volti, tra cui sono presenti anche alcuni autoritratti. Artaud giustifica i ritrattisti ostinati a riprodurre il volto in tutte le sue componenti, perché «il volto umano porta infatti una specie di morte perpetua sul suo volto che sta appunto al pittore salvare/ rendendogli i propri tratti» (Artaud, 1947, p. 5).

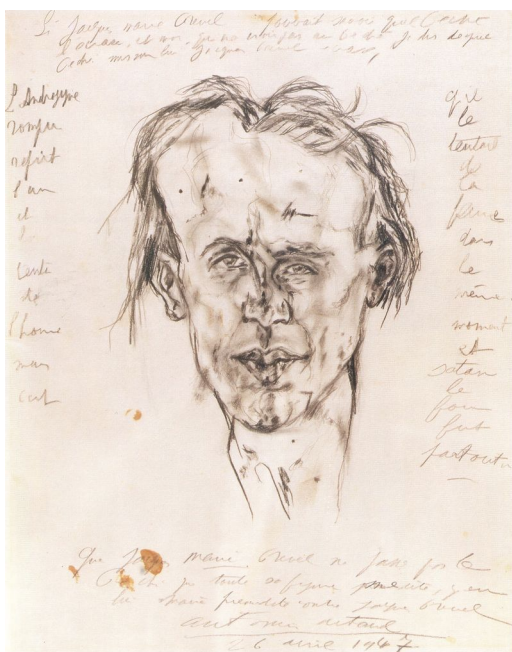


Figura 3 - Antonin Artaud, *Le visage humain* (1947).

Nelle pagine d'apertura del *Discorso sulla fotografia*, Valéry riflette sulla «singolare coincidenza» di eventi come la nascita della fotografia e l'avvento del Realismo, ponendo al centro del discorso la riflessione intorno al discorso mimetico. Pur sottolineando come l'immagine fotografica abbia ridotto lo spazio interpretativo proprio della descrizione narrativa, l'autore intravede possibilità di reciproca contaminazione tra i campi della fotografia e della letteratura. Valéry afferma che, se una descrizione narrativa del volto consentiva al lettore una previsualizzazione 'instabile' di esso, e questo poiché ogni lettore lo avrebbe prefigurato in maniera differente per quanto esaustiva potesse essere la descrizione, la fotografia sarebbe, invece, proprio quella stretta e rigida delimitazione dello spazio interpretativo; quel mezzo non consentirebbe alcun tipo di interpretazione, ma soltanto un'univoca corrispondenza volto = persona. In questa affermazione si cela la lunga opposizione tra ritratto pittorico e ritratto fotografico, recentemente ripresa da Ferdinando Scianna che, ne *Lo specchio vuoto*, parlando della nascita della fotografia non a caso in epoca positivista, in un certo senso avrebbe affrancato la pittura dall'obbligo della verosimiglianza. Leonardo Sciascia parla di questa opposizione nei termini di un 'pregiudizio', richiamandosi agli scritti critici di Mario Praz in *Perseo e la Medusa*: «[Mario Praz] ha scritto per dissolvere definitivamente il pregiudizio "che un ritratto eseguito da un pittore sia un'interpretazione e quindi una deformazione, e che una fotografia, al contrario, sia obiettiva e dica la verità"» (Sciascia, 1983a, p. 161). La fotogenia, dice Sciascia, sarebbe l'agognata qualità che nasconde la «pretesa di oggettività» del mezzo fotografico. Proseguendo nel discorso sull'attendibilità del ritratto, Roland Barthes scrive, ne *La camera chiara*, della trasformazione dell'espressione del

soggetto al momento dello scatto: l'atteggiamento di posa sarebbe un modo di essere che si può scegliere tra i tanti possibili; di quell'io-per-gli-altri che può produrre una sensazione d'inautenticità verso sé stessi.

Sono "io" che non coincido mai con la mia immagine; infatti, è l'immagine che è pesante, immobile, tenace (ecco perché la società vi si appoggia), e sono "io" che sono leggero, diviso, disperso e che, come un diavolelto di Cartesio, non sto mai *fermo* (Barthes, 1980, p. 13).

Tale prospettiva non è, a detta di Barthes, tanto divergente da quello del fenomeno speculare: benché il ritratto pittorico fosse diffuso ben prima della nascita della fotografia, esso era un mezzo per l'ostentazione di un particolare status economico o sociale; la fotografia 'moderna', con la non trascurabile evoluzione dei mezzi di ripresa, ne rivoluziona il significato, in relazione alla sua diffusione presso il pubblico. È proprio la sua divulgazione che sconvolge la prospettiva entro cui la fotografia è nata e ha mosso i primi passi. Ritornando al discorso identitario, Barthes introduce un elemento che si ritiene fondamentale ai fini della valutazione sull'oggettività del ritratto fotografico:

La foto-ritratto è un campo chiuso di forze. Quattro immaginari vi s'incontrano, vi si affrontano, vi si deformano. Davanti all'obbiettivo, io sono contemporaneamente: quello che io credo di essere; quello che vorrei si creda io sia; quello che il fotografo crede che io sia, e quello di cui egli si serve per far mostra della sua arte (*ibidem*).

Parlando della fotografia come memoria, Barthes suggerisce l'idea di «resurrezione viva» del ritratto della madre defunta, contro l'inevitabile oblio della geometria dei lineamenti. È, dunque, più un'espressione, un atteggiamento (o, forse, ciò che Barthes chiama *aria*) ciò che fa di una faccia un volto. L'aria di un volto sarebbe ciò che non è possibile scomporre; l'esorbitante, l'eccedenza; il 'finalmente coincide' del volto con la persona nella sua totalità. «L'evocazione cui si dedicava, l'identità di sua madre che nelle fotografie cercava, non aveva dunque nulla a che fare con la somiglianza fisica. Era la ricerca di una entelechia» (Sciascia, 1987, p. 9).

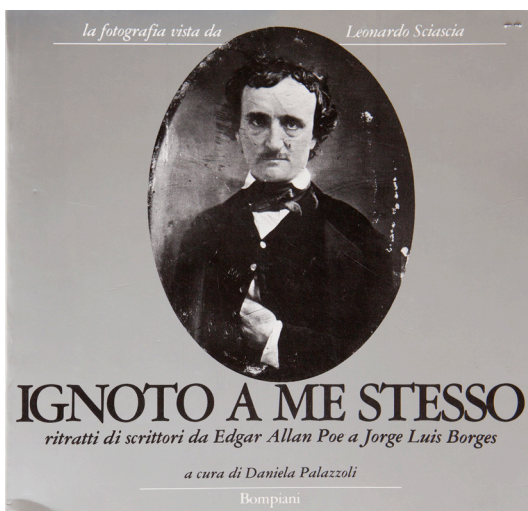


Figura 4 - Copertina di Palazzoli (a cura di) (1987).

Il ritratto fotografico come entelechia è il titolo dell'introduzione al catalogo di ritratti *Ignoto a me stesso*,

successivo alla mostra allestita presso la Mole Antonelliana nel 1987. Il titolo della raccolta è, non a caso, tratto dalla *Quartrain pour photo* del già citato Valéry: la quartina in sé avrebbe potuto parlare del fenomeno speculare, se non fosse per il titolo del componimento e la scelta del termine «effigie», situato nel secondo emistichio del primo verso. La parola «effigie», in mancanza del titolo, avrebbe potuto riferirsi, poeticamente, al proprio riflesso ma, in questo caso, riacquista la propria solidità e oggettività: la fotografia si fa tramite per un riconoscimento del sé che va oltre il dato fisiognomico. È nella fotografia che il poeta si riconosce, «ignoto a sé stesso». Ritornando adesso al titolo del saggio di Sciascia, il termine «entelechia», utilizzato in origine da Aristotele in contrapposizione al concetto di *dynamis*, l'essere-in-potenza, designerebbe la piena realizzazione del sé. Un ulteriore e suggestivo utilizzo del termine è da attribuire a Erich Auerbach che, nei suoi *Studi su Dante*, lo riferiva alla condizione ultraterrena delle anime: soltanto nell'aldilà, dunque, le anime raggiungerebbero quella totalità al di sopra delle infinite potenzialità dell'essere. Associando l'idea di entelechia al ritratto fotografico, Sciascia attribuisce a questo l'espressione della realizzazione 'finale': il volto sarebbe, dunque, quell'accidente in attesa di accadere e che, infine, 'accade' una volta fissato nello scatto.

Mi assalì improvvisamente l'estate scorsa, mentre mi si mostravano le fotografie che Pedriali fece a Pasolini. "Entelechia". E subito pensai: "un uomo che muore tragicamente è, in ogni punto della sua vita, un uomo che morirà tragicamente". Seppi subito che era un pensiero non mio. Era una definizione di entelechia: ma di chi? (*ivi*, p. 10).

Ne *Il volto sulla maschera* Sciascia capovolge l'immediata dicotomia che vede la maschera come mezzo in grado di celare il viso; l'attore, qui, 'applica' il proprio volto su ogni maschera: è stato sempre sé stesso pur uscendo da sé, mettendo sempre il suo volto su ogni personaggio. Lo scritto rientra nel novero della riflessione di Sciascia sui temi del volto e del ritratto, nella quale va inserito l'importante dialogo con l'opera fotografica di Ferdinando Scianna. Ed è Scianna che prosegue, a oggi, la riflessione sul ritratto fotografico: le sue ultime uscite editoriali, *Visti&Scritti* e *Lo specchio vuoto*, si ritiene possano essere lette come due opere complementari, pur diverse per tipologia. La prima è una collezione di ritratti in cui il dialogo fototestuale consiste nell'affiancamento al ritratto di un testo di varia natura (descrittivo, evocativo, spunto per una riflessione di tipo esistenziale o attinente all'ambito professionale del fotografo); il secondo è, invece, un saggio teorico che, partendo proprio dal mito di Narciso, conclude con una riflessione intorno al *selfie*, definito dallo stesso autore «autoritratto più condivisione». Scianna riflette su come la fotografia abbia inciso, inevitabilmente, sui processi di costruzione identitaria del soggetto e sul funzionamento della memoria. Riprendendo le considerazioni di Barthes e, ovviamente, quelle dell'amico Sciascia, Scianna presta vivace attenzione a ciò che oggi cambia, inserendo tali trasformazioni in riflessioni di più ampio respiro, insieme di tipo storico, culturale, antropologico.

Bibliografia

- Artaud, A. (1947), *Il volto umano*, tr. it., in *Finisterre*, n. 1, 1985, pp. 5-10.
- Barthes, R. (1980), *La Camera Chiara. Nota sulla fotografia*, tr. it., Einaudi, Torino 2003.
- Dürrenmatt, F. (1985), *Il minotauro*, tr. it., Marcos y Marcos, Milano 1987.
- Eco, U. (1985), *Sugli specchi e altri saggi*, Bompiani, Milano.
- Freud, S. (1919), *Il perturbante*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. IX.
- Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, 12 voll., Bollati Boringhieri, Torino.
- Galton, F. (1878), *Composite Portraits, made by combining those of many different persons into a single resultant figure*, Harrison and Sons, London.
- Gambazzi, P. (1999), *L'occhio e il suo inconscio*, Raffaello Cortina, Milano.
- Gide, A. (1891), *Il trattato del Narciso. Teoria del simbolo*, tr. it., ESI, Napoli 2005.
- Hawthorne, N. (1843), *La voglia*, tr. it., in Id. (1944).
- Id. (1944), *Il velo nero e altri racconti*, Edizioni della Bussola, Roma.
- Hoffmann, E.T.A. (1815), *L'uomo della sabbia*, tr. it., in Id. (1997).
- Id. (1997), *L'uomo della sabbia e altri racconti*, Mondadori, Milano 1997.
- Kirchmayr, R. (1995), *Visibilità dello sguardo. Un commento a «Visages» di J.-P. Sartre*, in *aut aut*, 265-266, pp. 62-68.
- Lacan, J. (1955), *Il seminario su 'La lettera rubata'*, tr. it., in Id. (1966), pp. 7-58.

- Id. (1958), *Giovinetza di Gide o la lettera e il desiderio*, tr. it., in Id. (1966), pp. 737-763.
- Id. (1964), *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, tr. it., Einaudi, Torino 2003.
- Id. (1966), *Scritti*, tr. it., Einaudi, Torino 1974.
- Id. (1971), *Lituraterra*, tr. it., in Id. (2003), pp. 9-19.
- Id. (2003), *Altri scritti*, tr. it., Einaudi, Torino 2013.
- Lefèvre, F. (1946), *Paul Valéry vivent*, Cahiers du Sud, Marseille.
- Magrelli, V. (2002), *Vedersi vedersi, Modelli e circuiti visivi nell'opera di Paul Valéry*, Einaudi, Torino.
- Miller, J. A., Di Ciaccia, A. (1997), *Logiche della vita amorosa. Sintomo e fantasma. Il Gide di Lacan*, Astrolabio, Roma.
- McLuhan, M. (1964), *Gli strumenti del comunicare*, tr. it., Il Saggiatore, Milano 1995.
- Palazzoli, D. (a cura di) (1987), *Ignoto a me stesso. Ritratti di scrittori da Edgar Allan Poe a Jorge Luis Borges*, Bompiani, Milano.
- Poe, E.A. (1840), *William Wilson*, tr. it., in Id. (1974).
- Id. (1974), *Racconti del mistero e dell'orrore*, SugarCo, Milano.
- Recalcati, M. (1993), *Il vuoto e il resto. Jacques Lacan e il problema del reale*, Cuem, Milano.
- Rizzarelli, M. (2009), *Images à la sauvette. I fotografi e le fotografie*, in Il Giannone, VII, 13-14, pp. 141-151.
- Id. (2015), «Non ho mai smesso di considerarmi un fotografo che scrive». *I fototesti di Ferdinando Scianna*, in Arabeschi, 4, pp. 37-56.
- Sartre, J.P. (1938), *La Nausea*, tr. it., Einaudi, Torino 1970.
- Scianna, F. (2014a), *Visti&Scritti*, Contrasto, Roma.
- Id. (2014b), *Lo specchio vuoto. Fotografia, identità, memoria*, Laterza, Bari.

- Sciascia, L. (1983a), *Verismo e fotografia*, in Id. (1983b).
 Id. (1983b), *Cruciverba*, Einaudi, Torino.
 Id. (1987), *Il ritratto fotografico come entelecheia*, in Palazzoli (a cura di) (1987).
 Starobinski, J. (1975), *L'occhio vivente. Studi su Corneille, Racine, Rousseau, Stendhal, Freud*, tr. it., Einaudi, Torino.
 Valéry, P. (1939), *Discorso sulla fotografia*, tr. it., Filema, Napoli 2005.
 Id. (1957), *Oeuvres*, Gallimard, Paris.
 Id. (1970), *Cahiers*, vol. XII, Cnrs, Paris.
 Id., Gide, A. (1955), *Correspondance. 1890-1942*, Gallimard, Paris.

Abstract

Physiognomical Exercises. Portraits that Tell the Unconscious

There is a vast tradition of studies that, from the physiognomic to the reading of the non-verbal language, is based on one principle: the correspondence between the somatic trait/expression and the inner world of the subject. The approaches to this topic are multifaceted, even beyond the deterministic methodologies that abolish the enigma, the silence, the mystery of the human face, which is a dynamic topic in fiction, especially if seen in dialogue with the visual topics of the mirror and the portrait. The present essay represents a kind of research-approach that puts in dialogue different fields of study (in particular Literature, Psychoanalysis and Photography) and it focuses the attention on the most original results of a

matter that concerns, most of all, the relationship between the self and its own image.

Keywords: Literature; Psychoanalysis; Photography; Portrait; Mirror; Double.

La lunette d'approche de l'inconscient selon Freud¹

Michel Bousseyrroux

À la mémoire de mon ami Fulvio Marone

Avant même d'inventer la psychanalyse, très tôt donc, Freud a construit des schémas pour rendre de sa conception de la structure. Ce fut d'abord, en 1891, le schéma de l'appareil à langage (*Spracheapparat*) qu'il propose dans *Contribution à la conception des aphasies* pour expliquer les différentes sortes d'aphasies verbales. Puis il y a eu, en 1895, l'appareil neuronique de *l'Esquisse d'une psychologie scientifique* où Freud distingue trois systèmes de neurones, le système- φ de la Perception, le système- Ψ de l'Inconscient et les système- ω de la Conscience.

¹ Il presente contributo consiste nella rielaborazione di un intervento pronunciato il 9 marzo 2019 presso l'Istituto per la Clinica dei Legami Sociali di Napoli. Ringraziamo sentitamente la Dr.ssa Francesca Tarallo, docente dell'ICLeS, per la preziosa collaborazione che ci ha consentito di pubblicare questo saggio.

Le graphe de 1896

Et il y a eu le graphe de la cent douzième lettre à Fließ du 4 décembre 1896 (cf. Freud, Fliess, 1887-1904, p. 264) où Freud explique à son ami Wilhelm le procès de l'expérience psychique comme nécessitant, entre Perception et Conscience, trois retranscriptions des traces mnésiques (*die Erinnerungsspuren*) : l'inscription de l'Inconscient (Ub) y correspond à quelque chose comme des souvenirs de concepts (*Begriffserinnerungen*) et à ce que plus tard Freud appellera les représentants de la représentation. Sur ce graphe du *procès de la mémoire* Freud situe l'inscription de l'inconscient en seconde position, après l'inscription première *des Wahrnehmung Zeichen*, les signes de perception sP qui s'assemblent par association de synchronie et que, dans le *Séminaire XI*, Lacan identifie purement et simplement aux signifiants (disons avec le Lacan du *Séminaire Encore* que ce sont les Uns jouis de lalangue). Freud place ces deux inscriptions des signifiants et des représentants de la représentation avant, dans l'espace et dans le temps, la troisième réécriture du Préconscient, qui relève des représentations de mots. On voit bien que l'idée que se fait Freud de l'inconscient est de l'ordre de l'écrit :

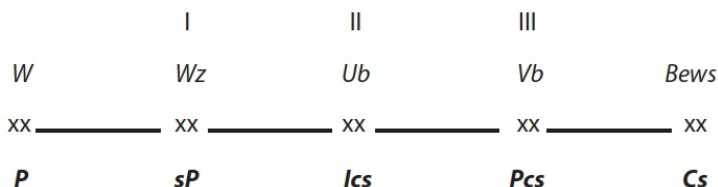


Figure 2

l'inconscient procède de ce qui, de la jouissance, fait trace et qui se réécrit, au moins trois fois et de façon différente.

L'optique du rêve

Alors que dans ses précédentes tentatives de modélisation de la structure Freud en appelle chaque fois à un possible support neuronal, voici qu'en 1899, dans le chapitre VII de la *Traumdeutung*, il s'en passe quand il propose de représenter le lieu psychique (*die psychische Lokalität*) dans lequel se meut la scène du rêve au moyen d'un modèle optique. Il s'agit pour Freud de faire entrer la particularité du travail du rêve dans l'enchaînement des processus psychiques, cet enchaînement ayant pour support conceptuel l'appareil psychique conçu comme un instrument d'optique dont les parties sont les instances, les systèmes de cet appareil, ceux-ci ayant « une orientation spatiale constante les uns à l'égard des autres, un peu comme les lentilles d'une lunette astronomique ». Ces systèmes sont, dans l'ordre de succession logique et spatiale (de gauche à droite du schéma), le système W (*Wahrnehmung*), de la perception (qui ne possède aucune mémoire), le système des souvenirs (*Erinnerungssysteme*), le système- Ψ de l'inconscient (Ubw : *Unbewußtsein*), le système Vbw (*Vorbewußtsein*) du préconscient.

Certes, Freud en réfère à la *Psychophysique* du grand Gustav Fechner qui, dans les années 1860, a mathématisé la relation entre stimulus et sensation et il propose de concevoir l'appareil psychique comme un appareil reflexe, avec une extrémité sensitive et une extrémité motrice, appliquant, pour ce qui se passe entre les deux, son graphe de la lettre 112 de 1897. Comme il le disait déjà à Fließ la conscience et la mémoire

s'excluent l'une l'autre et l'appareil ne retient rien, n'a pas de mémoire des stimuli perceptifs qu'il reçoit. Les souvenirs qu'on en a sont *inconscients* et doivent passer, pour être rendus conscients, par *trois états de traces*, de transcription, l'excitation momentanée se transmettant et se transformant en trace mnésique durable par suite des diminutions de résistance et de l'ouverture du frayage de l'un des éléments de souvenir à un second et du second à un troisième : Freud les note sur la figure 2 (note 2) de son appareil *Er, Er', Er''* (*Erinnerung-Element*). On pourrait dire que ces éléments du « système des souvenirs », différent du système- Ψ , correspondent à l'inconscient réel de Lacan, l'inconscient la langue.

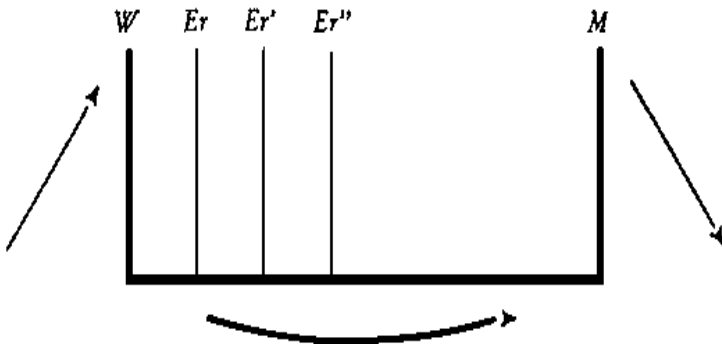


Fig. 2

Figure 2 - Freud (1899), p. 515.

La voie régrédiente du rêve

A l'extrémité motrice de l'appareil Freud place, sur la figure 3, le Préconscient (Vbw) comme instance critique de l'instance critiquée, placée en arrière, de l'Inconscient, où se forme le désir du rêve, où se met en branle la formation du rêve. Freud observe que la marche du rêve hallucinatoire suit une voie *inverse* à celle de l'état de veille où l'excitation se transmet vers son extrémité motrice. Le rêve a un caractère rétrograde, régrédient : il va de l'inconscient vers les systèmes de souvenirs et leurs *Er-Elemente*, dont Freud postule qu'il en faut plus d'un (au moins trois : *Er*, *Er'* et *Er''*) et que le premier (*Er* sur la figure 2) fixe l'association par simultanéité. Ce premier élément de souvenir (*Er-Element*) c'est ce qu'avec Lacan on appellera le signifiant S_1 par lequel se fixe la jouissance (l'excitation dit Freud).

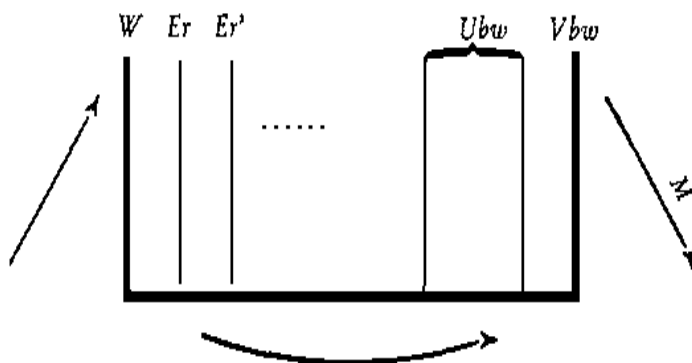


Fig. 3

Figure 3 - Freud (1899), p. 517.

Le rêve est retour aux signifiants jouis. Il va contre la voie progrédiente qui, à travers les trois inscriptions de l'excitation, fait passer la jouissance au sens. Ainsi, le rêve est, pour Freud, la voie royale du retour aux éléments de souvenirs jouis.

Le problème de la fermeture de l'appareil freudien

Freud indique aussi, dans une note de 1919 en bas de la page 517, que le développement ultérieur de son schéma linéaire est à reconsidérer à partir de sa supposition que le système qui succède au Préconscient n'est autre que celui de la Conscience, tant et si bien que Perception = Conscience. Par cette égalité Freud ferme donc son schéma linéaire de l'appareil psychique en une boucle circulaire. La solution topologique de cette mise en continuité entre les deux extrémités de l'appareil psychique freudien viendra de la relecture qu'en rend possible Lacan avec son schéma L et son schéma R, qui peuvent être interprétés comme une réinterprétation et une déconstruction de l'appareil psychique de 1899. Car Lacan considère, quand en 1977 il fait *l'Ouverture de la Section Clinique*, que c'est dans la *Traumdeutung*, bien avant donc ses textes métapsychologiques de 1915, que Freud a « mijoté » son inconscient et qu'il lui a fallu « remettre sur pied » ce qu'il y avait de boiteux dans cette façon d'appareiller l'inconscient en tant que lieu psychique (cf. Lacan, 1977, p. 8). Ce qu'il y a de boiteux pour Lacan dans cette conception de l'inconscient, c'est qu'elle est déduite de la perception et du rêve.

La lunette de Freud et de Frege : l'inconscient comme sens

Mais avant d'en venir à la façon dont Lacan entend remettre sur pied cette boiterie freudienne, revenons au modèle optique que propose Freud : il propose de représenter l'instrument qui sert aux productions psychiques comme une sorte de microscope compliqué, d'appareil photographique, de microscope et de *Fernrohr*, qui en allemand désigne aussi bien le télescope que la lunette astronomique, dite lunette de Galilée, lunette de Kepler ou lunette d'approche, utilisée à partir de 1609 pour observer le ciel. Que cherche à observer Freud, avec sa lunette astronomique, dans le ciel nocturne du rêve ? Il cherche à approcher les constellations en formation des S_r du rêve. Une lunette est composée d'un objectif convexe et d'un oculaire concave ou convexe, côté œil, disposés de part et d'autre d'un tube fermé.

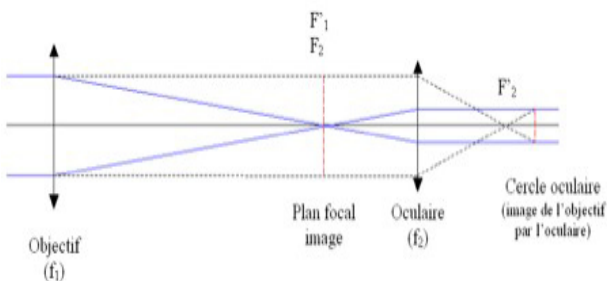


Figure 4

Alors qu'une lunette astronomique est composée de lentilles, un télescope est composé de deux miroirs, soit pour le

télescope de Newton, un miroir primaire concave et un miroir secondaire plan - ce qui n'est pas sans nous faire penser au modèle optique du vase renversé de Lacan avec ses deux miroirs, dont l'un est concave et l'autre plan. D'ailleurs, quand il présente son montage dans sa *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache*, Lacan écrit : « Nous ne faisons en ce modèle, et jusqu'en sa nature optique, que suivre l'exemple de Freud, à ceci près qu'il n'offre même pas matière chez nous à prévenir une confusion possible avec quelque schéma d'une voie de conduction anatomique » (Lacan, 1966, p. 674).

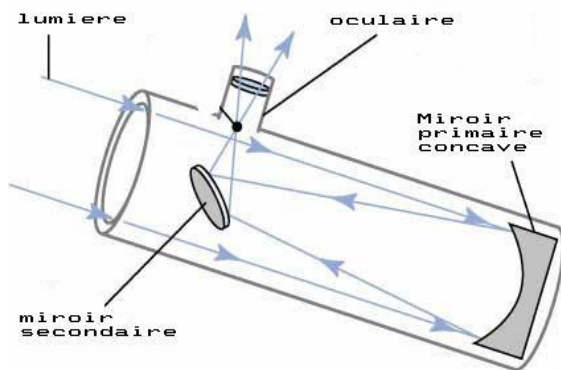


Figure 5

Si l'on prend pour modèle la lunette d'approche de Galilée, la lentille biconvexe de l'objectif correspond au système W de la perception et la lentille plan-concave de l'oculaire au système Vbw du préconscient, l'inconscient se situant alors dans le plan

focal où se forme l'image. On peut rappeler qu'en 1892 Frege, dans *Sens et dénotation* (en allemand *Über Sinn und Bedeutung*), utilise la métaphore de la lune observée à travers la lunette astronomique pour comparer la lune à la dénotation, son image rétinienne à la représentation et l'image virtuelle au plan focal au sens (cf. Frege, 1882, p. 106). On pourrait dire de même que l'inconscient freudien c'est le sens, l'Autre qu'est le sens, mais que ce qui est à approcher, pour Freud dans son approche du travail du rêve, c'est ce qui est en amont, les éléments de souvenir auxquels se fixe la jouissance, des signifiants primordiaux.

La trouvaille de Vappereau

Comment Lacan remet-il sur ses pieds l'inconscient que Freud tente d'appareiller. En l'inscrivant sur les quatre pieds de la structure quadripartite du schéma L que sont S le sujet, l'autre a', le moi a et A l'Autre lieu d'où peut se poser à lui la question de son existence. Lacan vectorialise ce schéma à partir de S ($S \rightarrow a' \rightarrow a$) et à partir de A ($A \rightarrow a$ et $A \rightarrow S$) et inscrit l'inconscient sur le vecteur qui part de A et rencontre en se dirigeant vers S la relation imaginaire a-a' au-delà de laquelle le vecteur est en pointillé. Jean-Michel Vappereau, a proposé en 1988, dans son livre *Etoffe. Les surfaces topologiques intrinsèques*, de lire ce schéma L comme une déconstruction-réinterprétation du graphe de Freud de la lettre 112 (cf. Vappereau, 1988, pp. VIII, 22, 24). Il transforme, grâce à une opération que l'on appelle en théorie des graphes le « line-graph », le graphe de points G de Freud (dont les sommets sont les points P de la perception, sP des signes de perception, Ics de l'inconscient, Pcs du

préconscient et Cs du conscient) en un graphe de lignes $L(G)$ reliant cinq arêtes et pouvant se replier de telle sorte que les segments terminaux P et Cs se superposent et que les trois autres forment un Z . On obtient ainsi le schéma L avec les segments de la Perception et de la Conscience qui se superposent au niveau du vecteur $a-a'$ de la relation imaginaire. Quant au schéma R de Lacan, il dissocie au contraire Perception et Conscience qui deviennent les *bords* de la zone hachurée de la réalité psychique R , comme le montre la transformation par laquelle Vappereau applique dans le schéma R son *schéma F* :

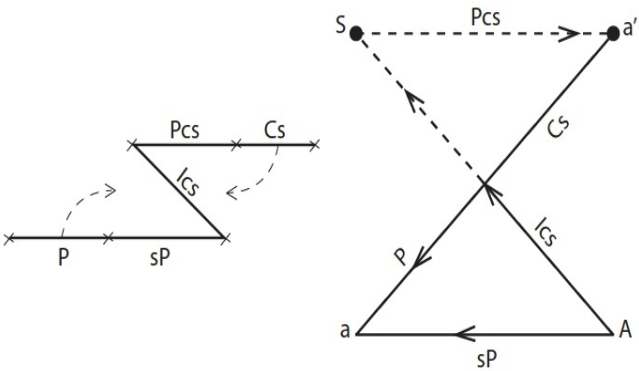


Figure 6

L'inconscient est coupure

On notera que ces schémas L et R sont à situer dans l'étoffe topologique du plan projectif unilatère et de sa coupure, qui

peut être d'un tour simple ou double : le tour *unique* transforme tout le plan projectif en la surface bilatère du schéma L qui fait étoffe à l'objet *a*, avec ses deux faces symbolique et imaginaire, alors que le tour *double* sépare le plan projectif en deux parties, celle de la bande de Möbius unilatère (en gris sur le schéma F) dont se découpe l'étoffe réelle du sujet divisé du fantasme et l'autre part qui en chute et qui est le lambeau bilatère de l'objet *a* du fantasme.

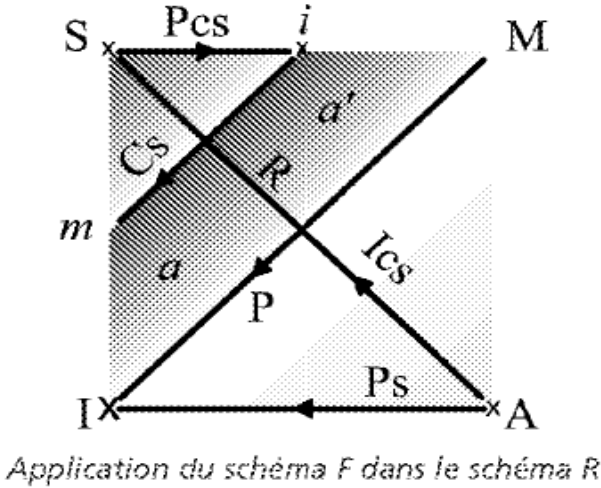


Figure 7

L'inconscient réinterprété par Lacan, s'il s'inscrit bien dans le champ du Symbolique délimité sur le schéma R par le triangle IAM, a donc son circuit vers le sujet interrompu par la relation

imaginaire. Le schéma L correspond à la *fermeture* de l'inconscient (comme on ferme un circuit électrique) par l'étoffe de l'objet a qui occupe tout le schéma L et élimine la réalité psychique alors que le schéma R correspond à l'*ouverture* de l'inconscient (comme on ouvre un circuit électrique) par la coupure du sujet barré du désir qui rétablit la réalité sexuelle de l'inconscient comme soutenue par la réalité psychique du fantasme. Quand le circuit de l'inconscient est *ouvert* le courant du désir du rêve ne passe pas. Schéma R = Ics ouvert = le courant du désir du rêve ne passe pas :



Figure 8

La pulsation temporelle L/R : l'inconscient interrupteur

On peut en conclure que là où Freud pense l'inconscient à partir du rêve et de sa métaphore optique, Lacan le repense à partir du fantasme et de sa topologie de coupure. La trouvaille, par Jean-Michel Vappereau, du pliage du graphe freudien de 1896 permet d'éclairer et de résoudre topologiquement l'impasse de la présentation linéaire ouverte de l'appareil psychique et de sa fermeture circulaire par mise en continuité entre Conscience et Perception. Les deux schémas L et R de Lacan permettent de rendre compte de la *pulsation temporelle*

de l'inconscient. Poursuivons ici la métaphore du circuit électrique. L'inconscient en est l'interrupteur et le courant du désir est produit par le générateur *G(a)*. *Son circuit s'ouvre*, comme on le dit de la lumière quand on l'éteint, lorsque Perception et Conscience sont, comme sur le schéma R, disjoints par la coupure du sujet barré du fantasme. *Et son circuit se ferme*, comme on le dit de la lumière quand on l'allume, lorsque la Conscience se fond dans la Perception de l'objet et que passe le courant de la cause qui éclaire le désir, comme sur le schéma L. Il y a une *pulsation temporelle* entre la *fermeture* de l'inconscient (le schéma L) qui allume la lumière du rêve pour mieux continuer à dormir et son *ouverture* (le schéma R) qui, par la coupure du sujet du fantasme, sépare Perception et Conscience et ainsi éteint la lumière du rêve pour réveiller au réel de sa réalité sexuelle.

Le rêve, dit Freud, est le gardien du sommeil : il n'allume la lumière du désir que pour permettre de continuer de dormir sur l'oreiller de l'objet *a* dont le schéma L est la taie. Mais sa lumière peut aussi réveiller, quand prend feu la réalité psychique du rêveur. C'est alors qu'il ouvre au réel impossible à supporter, comme dans le rêve du « Père, ne vois-tu donc pas que je brûle ? ».

Bibliographie

- Frege, G. (1882), *Sens et dénotation*, tr. fr. dans Id. (1971).
Id. (1971), *Écrits logiques et philosophiques*, Seuil, Paris.
Freud, S. (1889), *Die Traumdeutung. Studienausgabe*, band II, Fischer, Berlin 2001.

- Id., Fliess, W. (1887-1904), *Lettres*, tr. fr., PUF, Paris 2006.
- Lacan, J. (1966), *Écrits*, Seuil, Paris.
- Id. (1977), *Ouverture de la Section clinique*, dans *Ornicar?*, n° 9, pp. 7-14.
- Vappereau, J.-M. (1988), *Etoffe. Les surfaces topologiques intrinsèques*, Topologie en Extension, Paris.

Abstract

The Telescope of the Unconscious According to Freud

This article deals with the schemes proposed by Freud, since the nineties of the nineteenth century, to express his own conception of the structure. These schemes, which accompany the entire span of his intellectual production, have been taken up and reused by Lacan, also through the use of topology. In this contribution I try to show some of its results.

Keywords: Freud; Lacan; Unconscious; The Interpretation of Dreams; Graphics.

Réel de femmes¹

Nicole Bousseyroux

J'ai intitulé mon livre *Réel de femmes* (Bousseyroux, 2017). Ce n'est pas la même chose que si je l'avais intitulé *Images de femmes ou Symboles de femmes*. Des images de femmes et des symboles de femmes, on voit tout de suite de quoi il va être question, des représentations imaginaires et symboliques de la femme, de la place que les femmes occupent dans le monde de l'image et du symbole. Cela fait partie de l'espace sur lequel les médias et la mode braquent leurs projecteurs. Mais avec le réel de femmes on entre dans le continent noir freudien, dans l'opacité du « Que veut la femme ? ». Quelle idée se faire de ce réel de femmes si ce réel nous plonge dans le noir, comme Fausto Consolo, le héros aveugle du film de Dino Risi, *Profumo di donna*, joué par Vittorio Gassman. Ce réel c'est celui de *l'odor di femmina* que Don Juan dit sentir à l'approche de Donna Elvira.

Qu'est-ce que le réel ? C'est une catégorie que Lacan distingue de l'imaginaire, du symbolique ainsi que de la réalité. Pour Lacan, c'est d'abord ce qui revient toujours à la même place. Lacan a commencé par le définir par la logique, comme

¹ Il presente contributo consiste nella rielaborazione di un intervento pronunciato il 9 marzo 2019 presso l'Istituto per la Clinica dei Legami Sociali di Napoli. Ringraziamo sentitamente la Dr.ssa Francesca Tarallo, docente dell'ICLeS, per la preziosa collaborazione che ci ha consentito di pubblicare questo saggio.

l'impossible, plus précisément l'impossible à écrire, ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire. Ce réel rejoint ce que rencontrent les mathématiques et les sciences, à travers la question de ce qui ne peut pas se démontrer. Dans la psychanalyse, l'impossible concerne ce qui dans l'inconscient ne peut pas s'écrire, le rapport sexuel, en ceci qu'entre l'homme et la femme il n'y a pas de relation logique qui puisse s'écrire selon la logique ensembliste. Mais il y a d'autres façons chez Lacan de définir le réel. Il y a le réel comme ce qui est exclu, expulsé du sens. Il y a le réel que trouve le signifiant. Il y a le réel de la vie, le réel de ce qui se jouit dans le vivant, il y a le réel de la mort, il y a le réel du traumatisme, il y a le réel de la rencontre. Et puis il y a le réel de femmes, le réel auquel les femmes ont affaire. Elles y ont affaire en tant qu'elles sont *pastoutes*, *pastoutes* dans la fonction phallique, et que la moindre rencontre avec le réel, nous dit Lacan, fait objection à l'idée de tout. C'est pour autant que le réel ne fait pas univers qu'on peut parler de réel de femmes, la femme n'étant pas universalisable, contrairement à l'homme qui, lui, est dans le tout phallique. Si bien que l'inconscient est moins intimement tressé à la réalité féminine qu'à celle de l'homme. Les femmes échappent pour une part à l'inconscient phallogocentrique. Lacan a rendu raison de cela de façon logique en faisant passer la ligne de partage entre le tout et le *pastout* phallique, sans que cela ne corresponde nécessairement à un partage anatomique entre les hommes et les femmes. Ceci amène Lacan à dire que, dans l'ensemble, la femme est beaucoup plus réelle et vraie que l'homme dans son rapport au désir, à la jouissance et à l'angoisse. C'est cette étroite proximité d'une femme avec le réel que j'essaye d'aborder dans ce livre.

Au fur et à mesure de l'avancée des chapitres du livre, j'ai abordé diverses guises de ce réel de femmes. Ainsi, j'ai essayé d'éclairer la clinique de la rencontre avec le partenaire manquant et la jouissance que peut en tirer une femme, du fait qu'elle a affaire avec cette jouissance autre que phallique qui la fait partenaire de sa solitude. Ceci m'a amenée à revisiter le cas de la Béatrice de Dante et de la Régine de Kierkegaard. J'ai également exploré ce que l'on pourrait appeler une clinique du trou, du réel « traumatique », en particulier à propos du trou de l'oubli qui peut aspirer dans le réel certains sujets en proie à la maladie d'Alzheimer, comme en témoigne mes rencontres avec la patiente que j'ai rencontrée dans le service de neurologie où j'ai travaillé. J'ai aussi évoqué la façon qu'a Joyce d'épiphaniser le trou, en particulier le trou innommable auquel il a vu enfant confrontée sa mère face à son petit frère en train de mourir de la typhoïde.

Il y a encore un autre réel qui traverse avec insistance ce livre et qui concerne la question du père chez une femme. J'en parle à plusieurs reprises, à travers l'histoire de Paulina de Pierre-Jean Jouve, ainsi que celle de la Gradiva de Jensen dont fit grand cas Freud, ou encore à travers l'histoire de la Marquise d'O., que raconte Kleist et où l'on voit qu'il s'agit bien, au-delà de la question du géniteur, d'un appel à un père qui réponde du réel, c'est-à-dire d'un appel à un père qui, pour la Marquise d'O, se situe au-delà de la question du donner un nom à cet enfant qu'elle a conçu sans savoir qui en était le géniteur, car ce dont il s'agit c'est de faire advenir un dire qui aurait un pouvoir nouveau de transmission. C'est l'une des thèses de Lacan sur le père, sur lesquelles s'appuie ce livre et qui concerne le père réel comme inconscient, rencontré dans le rêve freudien de l'enfant qui brûle. Car si Lacan a promu le Nom-du-Père comme étant

ce à quoi se résume l'Œdipe freudien, il en est venu à repenser la fonction du père en la distinguant bien du Nom-du-Père, du Père en tant que Nom qui fait transmission. Du père, ce qui compte, ce qui opère, c'est le dire, un dire qui sort du trou. Cette question de ce qui fait pour une femme transmission, dans son rapport au réel du père, je l'ai creusée à travers la pièce de théâtre de Claudel, *Le Père humilié* (1920). Lacan a parlé à son propos d'une décomposition structurale du complexe d'Œdipe (cf. Lacan, 1960-1961, pp. 311-381). Et, en effet, le père auquel en appelle l'héroïne claudélienne, au joli nom de Pensée, y est en voie de décomposition. Ce n'est pas le signifiant du père, ce n'est pas le Père en tant que Nom, qui est transmis au fœtus qu'elle sent bouger dans son ventre. Ce qui à ce moment-là est transmis, c'est ce que j'ai appelé un parfum de père, c'est-à-dire quelque chose de l'*humus* du père. C'est en ce sens que Claudel parle de Père humilié.

Mon exposé d'aujourd'hui se concentrera essentiellement sur ce chapitre de mon livre consacré à la lecture que fait Lacan de Paul Claudel, car j'estime que c'est un tournant fondamental dans la reconsidération par Lacan de la question du père et de l'Œdipe. Dès 1952, dans *Le Mythe individuel du névrosé*, Lacan fait le constat « d'une certaine dégradation concrète, peut-être liée à des circonstances sociales spéciales, de la figure du père » (Lacan, 1952, p. 15). Cette dégradation se retrouve dans la construction du mythe individuel que se fait le névrosé. Ce mythe individuel du névrosé organise non seulement son scénario fantasmatique mais ses choix et jusqu'à l'assomption de son propre rôle, selon ce que Lacan appelle (*ivi*, p. 43-44) un « système quaternaire fondamental dans les impasses, les insolubilités de la situation vitale des névrosés ». Il est donc chez le névrosé « une situation de quatuor, qui se renouvelle sans

cesse » (*ivi*, p. 32) et qui est d'une structure assez différente de celle triangulaire traditionnelle de l'Œdipe. Car pour Lacan « tout le schème de l'Œdipe est à critiquer » (*ivi*, p. 44). On va retrouver cette pensée quaternaire de Lacan tout au long de son séminaire, jusqu'à sa conception borroméenne du symptôme comme quatrième élément du quatuor borroméen.

Dès 1952 donc, Lacan considère que le père n'est pas à la hauteur de la fonction symbolique où on aimerait tant le hisser. Par quelque côté, le père est toujours humilié dans son réel. Il y a pour Lacan une discordance cliniquement flagrante entre le père réel, celui qui en exerce dans le concret la fonction, et le père symbolique, le père en tant qu'il est passé au signifiant. L'Œdipe pour Lacan n'est pas une norme, il est pathogène parce que le père lui-même est un symptôme, comme il le dira en 1975.

Or que se passe-t-il dans la *Trilogie* de Paul Claudel d'une génération à l'autre ? On peut dire qu'à chaque génération vient en place du quatuor mythique dont parle Lacan dans *Le Mythe individuel du névrosé* une figure du père. Qu'est-ce qui, de Sygne à Pensée et à l'enfant qu'elle porte dans son ventre, à la fin du *Père humilié*, fait nouage pour la transmission ? Ce n'est pas une question de filiation. C'est une question de transmission, de transmission du désir et de ce qui le cause. La question est donc : qu'est-ce qui dans la *Trilogie* de Claudel fait nouage et empêche que nous ne sombrions en pleine folie et qu'au final ce soit le désir, le désir d'une femme, le désir de Pensée, qui l'emporte ? Lacan parle de tragédie du désir et il faut l'entendre comme une question clinique. Qu'est-ce qui fait que, dans la suite des générations, il y ait des réussites fabuleuses mais aussi des échecs retentissants, des faillites, des drames amoureux, des suicides, des déchéances

incompréhensibles, bref des malheurs qui se répètent ? Claudel construit ses trois tragédies sur un échec de la transmission signifiante du Nom-du-Père, mais ce qu'il invente comme solution à la fin c'est une autre sorte de transmission, une transmission réelle qui passe par la pensée du désir qu'incarne une femme.

Quand on a lu les deux premières pièces de la *Trilogie*, *L'Otage* et *Le Pain dur*, on peut en effet se dire qu'on est en pleine folie. Que peut-il résulter d'un père qui a tué son propre père. Quel effet le parricide a-t-il sur celui qui l'a commis, dans son rapport à la loi, à l'exception ? Et sur sa descendance ? Qu'est-ce qui s'est transmis de la fonction paternelle, de Louis à Pensée. Ce qu'il y a après le parricide, c'est le Père humilié. Ce père humilié est en quelque sorte ce qu'il y a au-delà de l'Œdipe selon Claudel. Au-delà de l'Œdipe, au-delà du père tué, il y a le père réduit à l'humus, disons le père réduit à l'objet *a*. Voilà selon moi ce qui intéresse tant Lacan chez Claudel.

Qui est-ce, le Père humilié ? Le père humilié est à entendre ici au sens premier du mot, comme désignant ce qu'on a mis au plus bas, ce qui a chu par terre, voire qui a été mis en terre. Ce n'est pas le père humilié au sens psychologique et moral du père rabaissé, bafoué. C'est au sens d'une réduction, c'est le père réduit à son reste d'objet. Il me faut ici rappeler comment finit la pièce *Le Père humilié*. Le père humilié au sens de mis en terre, dans le mythe claudélien, est père d'un enfant posthume. Pensée tombe enceinte d'Orian, et l'enfant qu'elle va mettre au monde est un enfant posthume, c'est-à-dire qui va naître après la mort de son père. Orian, en effet, meurt à la guerre, après qu'il ait fait un enfant à Pensée. Sa dernière volonté a été, sachant que Pensée était enceinte de lui, qu'elle épouse son frère Orso pour que cet enfant porte son propre

nom. Il se trouve qu'Orso n'a rien trouvé de mieux que de prélever sur la dépouille d'Orian le cœur de celui-ci, dans l'idée de présenter à Pensée l'organe qui symbolise son amour. Cela est totalement extravagant et macabre, mais c'est le moyen théâtral trouvé par Claudel pour donner à l'humiliation du père sa dimension réelle. Elle est dans ce prélèvement posthume. Le père est humilié au-delà de sa mort, dans le réel de sa dépouille mortelle.

L'idée que se forge Lacan, dans sa lecture de la tragédie de Sygne et de Pensée, est que Claudel est venu à bout de la décomposition structurale du Nom-du-Père. Il a réalisé une sorte dépassement de la dérision extrême du Père de la dévotion, c'est-à-dire du père en tant que son réel pourrait être entièrement recouvert par le symbolique, en inventant, avec cette figure du père humilié, une réponse singulière à la question de la transmission paternelle. Le Père humilié est à prendre comme cet humus fertile du Nom-du-Père sur lequel pousse, croît, à travers cette pensée faite femme, l'objet cause d'un nouveau désir. C'est de cette pensée faite femme qu'Orian a fait la cause de son désir coupable. C'est par elle, à cause d'elle, qu'il devient un symptôme-père, au sens de ce que Lacan appelle la père-version. Et c'est à travers ce symptôme qu'est à saisir la dimension de l'acte qui le fait partir à la guerre, mais aussi, et surtout, la façon dont va se réaliser la fonction de nomination dont, avant de mourir, il demande à Orso d'être le transmetteur. Remarquez bien que ce n'est pas que son patronyme qu'il veut transmettre à son enfant. C'est un dire qui s'infère de ce symptôme-père et qui noue les trois générations de Coûfontaine. *Le Père humilié, en tant que tel, est une nomination de cette fonction nouante.* Voilà ce que donne à entendre Claudel dans sa *Trilogie* : ce qui s'y noue *signe* la

chute du privilège du père. La lecture que fait Lacan de Claudel préfigure celle qu'il fera du cas de Joyce. Elle anticipe la thèse qu'il y formulera : le Nom-du-Père on peut aussi bien s'en passer à condition de s'en servir... d'humus (Lacan, 1975-1976, p. 136) !

C'est sur l'humus du père que poussent les ailes d'un nouveau désir. L'humanisation vient de là, de ce réel-là de la transmission. Ce qui humanise le désir et qui rend humain l'inhumain de la jouissance, c'est l'*humus du dire* auquel se réduit le père. Là est sa vraie fonction de génération, en tant qu'il n'y a que le dire pour faire le nœud qui nous lie, sans faire rapport incestueux, à nos congénères. Ici il faudrait lire Claudel avec Joyce, avec la lecture qu'en propose Lacan. Joyce a trouvé une solution à la forclusion du Nom-du-Père, il a réussi, par son art, par son art-dire, à se passer du Nom-du-Père pour faire le nœud borroméen. Il y a réussi pour lui, comme artiste, mais il a échoué dans sa fonction de père à transmettre son désir. Il y a chez Joyce une tragédie de la filiation. Sa fille adorée Lucia a fini sa vie dans un hôpital psychiatrique. Ce fut la tragédie de sa vie de n'avoir pu l'en sortir. Il aura pourtant tout tenté, en lui faisant enluminer les lettrines d'un passage de *Finnegans Wake* qu'il publia en 1937 pendant qu'elle était hospitalisée. Le réel de femme, pour Joyce, ce fut bien sûr celui de sa femme Nora, mais ce fut aussi celui de sa douleur à voir sa fille sombrer dans la schizophrénie.

Essayons d'expliquer ce que veut dire ce Réel de femmes. Ça ne veut pas dire que les femmes échappent au symbolique et sont dans un au-delà éthéré, vaporeux, mystique et inconsistant. Non, comme réelles, les femmes consistent, elles ne consistent qu'en tant que le symbolique ek-siste, écrit avec un k qui n'est pas sans faire écho à l'usage qu'en a fait Heidegger - et c'est ce

qui fait qu'elles ek-sistent comme symptôme. « Elles sont réelles, et même terriblement, elles ne sont même que ça », dit Lacan dans le séminaire *R.S.I.*, le 11 mars 1975. Leur réel se déduit d'une logique, que Lacan inscrit au-delà de l'Œdipe. J'aborderai ce réel de deux façons, qui d'ailleurs se rejoignent.

Premier point logique : *La femme est plus réelle que l'homme*. C'est une *nécessité* logique qu'elle le soit, plus réelle que l'homme. Cela tient à la structure logique de son inscription dans la fonction phallique qui fait qu'en tant que femme - et non en tant que névrosée hystérique comme elle peut l'être par ailleurs - elle est *pastoute* dans la fonction phallique et donc elle échappe pour une part à la prise dans la jouissance phallique castrée. C'est ce *pastout*, la logique propre à ce *pastout* qui la rend nécessairement plus réelle que l'homme. C'est justement ce qui fait que son inconscient - qui est libidinalement phallique - « est moins intimement tressé » à sa réalité de femme, déclare Lacan dans sa réponse à une question de Marcel Ritter, le 26 janvier 1975, ce qui est perceptible et qui expliquerait qu'elle le comprend beaucoup mieux que l'homme. Car c'est un fait, poursuit Lacan que « les femmes existent comme plurales » et qu'elles sont « plutôt plus douées pour parler de l'inconscient d'une façon efficace que la moyenne des hommes » (Lacan, 1976, p. 10). Ceci implique pour la femme une jouissance autre que phallique, c'est-à-dire une jouissance qui mobilise le signifiant de l'Autre barré, à savoir un manque radical, un trou dans l'Autre du langage qui le rend incomplet. C'est ce point-là qui rend la femme de sa solitude partenaire. J'ai abordé cela à propos de l'Albertine de Marcel Proust et de la Régine de Kierkegaard. Si Lacan barre l'article défini de la femme dans son tableau de la sexualité c'est pour faire entendre qu'il n'y a pas de signifiant de La

femme dans l'inconscient. On ne saurait la faire exister, l'universaliser comme *La, La toute* femme, qu'à la confondre avec Dieu - ce que s'efforce de faire Schreber dans son délire. Deuxième point logique qui prolonge le premier : *La femme ex-siste comme symptôme, comme symptôme de l'homme*, le symptôme étant à entendre ici comme le mode d'ek-sistence, ou, selon qu'on l'écrit avec un k ou un x, d'ex-sistence privilégié de l'inconscient - cette notion d'ek-sistence indiquant que c'est un mode d'ex-sister, de sister *hors de*, en l'occurrence hors du symbolique. Qu'une femme soit le symptôme d'un homme n'est pas une nécessité logique, c'est une *contingence*, cela dépend de la rencontre, de l'évènement de corps du symptôme et de la façon dont il résonne avec l'inconscient de l'homme. C'est une chance pour elle, comme aussi pour lui. La malchance c'est quand il la ravage.

C'est à cette place du symptôme que Lacan situe les femmes dans la leçon VII du séminaire *R.S.I.*, le 11 mars 1975. Elles ek-sistent, dit-il, comme symptôme dans le champ du Réel, le symptôme étant l'effet du symbolique en tant qu'il apparaît dans le rond du Réel du noeud *R.S.I.* mis à plat (*fig. 1*).

Cette ek-sistence des femmes n'est bien sûr pas à confondre avec la fonction d'ex-sistence du Père comme exception dans les formules de la sexualité, soit la fonction du "il en ek-siste au moins Un qui dit que non à la fonction castration" - fonction qu'assure le père réel agent de la castration, en tant qu'il n'est pas castrable. Or c'est à ce propos que, dans la leçon VII de *R.S.I.*, Lacan dit que le prototype de cette fonction d'exception c'est Dieu en tant qu'il serait *La Femme* rendue toute, si elle existait. Si *La Femme* était toute, si *Elle* existait, ce serait Dieu.

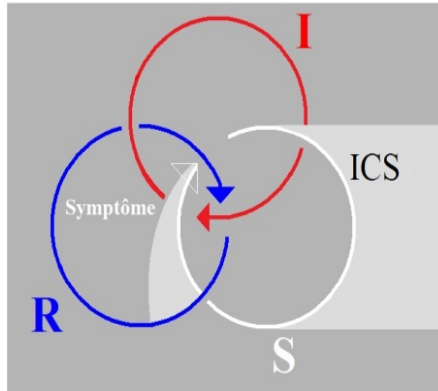


fig. 1

C'est ce que veut absolument démontrer Schreber. Donc la thèse de Lacan, qui a tant déplu aux féministes, quand il dit "La Femme n'existe pas" (ce qui veut dire : elle n'existe que dans la psychose) veut dire qu'à vouloir faire exister *La* femme on fait exister Dieu-le-Père, on retombe dans l'ornière du Nom-du-Père de la religion – ce dans quoi retombent aussi, au dire de Lacan, les surréalistes avec leur idée de l'amour fou.

Mais, et c'est là le point le plus important sur lequel je pense qu'il faut insister, dire que *La* femme, avec un grand L, n'existe pas, ça ne signifie pas que les femmes, dans leur pluralité qui ne fait pas univers, n'existent pas, n'ont aucune espèce d'existence, sont irréelles. Tout au contraire. Elles ek-sistent, elles sistent hors du symbolique, elles sistent hors l'inconscient phallocentrique, hors l'inconscient freudien de la libido masculine. La Femme, l'Unique et l'Absolue, la Déesse Blanche n'ek-siste pas plus que Dieu, mais ce qui ek-siste bel et bien ce sont les femmes. Elles ek-sistent non pas à l'état de *La* mais à l'état de symptôme, de symptôme de l'homme, c'est-à-

dire de ce qui de l'inconscient se jouit, non pas avec la libido de l'homme, mais hors, dans le réel... le réel de femmes.

Freud s'est vite aperçu que, sur ce réel, les femmes, y compris les femmes analystes, font silence. Il faut bien voir que ce réel de femmes est une énigme pour l'homme, pour le petit homme du complexe d'Oedipe. C'est pour cela que Lacan, dans son texte intitulé *L'étourdit* (1973), fait parler la Sphynge. Il lui fait dire "Tu m'as satisfaite petit homme. Tu as compris ce qu'il fallait". Il ne s'agit pas de la satisfaction de la mère avec son petit bout d'homme, au matin où, comme dit l'énigme, l'homme marche à quatre pattes. Il s'agit de sa jouissance à elle, de son exigence de satisfaction. Et elle lui dit : "Va! La journée ne fait que commencer et on verra ce soir ce dont tu es capable!". Pour l'aider à mieux comprendre, Lacan invite alors le petit homme à se laisser prendre par la main d'Antigone, qui déchire le voile des Mystères du phallus, puis à se faire l'égal de Tirésias qui, selon la légende, s'était métamorphosé en femme et s'était fait le devin de l'énigme de la jouissance féminine. Car c'est tout ce qu'il y a à faire avec une femme comme avec la Sphynge : il y a à deviner son dire au-delà de ses dits (cf. Lacan, 1973, p. 468).

Ainsi en va-t-il du réel de femmes, en tant que leur réel fait énigme, mystère, et que cette énigme concerne leur jouissance : le réel de femmes exige une réponse qui les satisfasse, et c'est cette exigence qui les rend terriblement réelles. Le réel de femmes c'est la Sphynge qui exige de l'homme qu'il se fasse devin comme Tirésias, qui exige qu'il devine leur dire, qu'il devine le dire de cette jouissance énigmatique dont elles ne peuvent rien dire.

Bibliographie

- Bousseyroux, N. (2017), *Réel de femmes*, Stilus, Paris.
- Claudé, P. (1920), *Le Père humilié*, dans Id. (1983), pp. 491-569.
- Id. (1983), *Théâtre II*, Gallimard, Paris.
- Lacan, J. (1952), *Le Mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose*, Seuil, Paris 2007.
- Id. (1973) *L'étourdit*, dans Id. (2001), pp. 449-496.
- Id. (1960-1961), *Le Séminaire. Livre VIII. Le transfert*, Seuil, Paris 1991.
- Id. (1975-1976), *Le Séminaire. Livre XXIII, Le sinthome*, Seuil, Paris 2009.
- Id. (1976), *Réponse à une question de Marcel Ritter, le 26 janvier 1976*, dans *Lettres de l'École freudienne*, n. 18, avril 1976.
- Id. (2001), *Autres écrits*, Seuil, Paris.

Abstract

Woman's Real

Through a reading of categories and concepts of Lacan's psychoanalysis, this contribution investigates the relationship between the Real and the woman within his teaching. This investigation is carried out with reference to some of literary works, signed by Claudé, Joyce and Proust, which exemplarily exhibit the concepts that we try here to explain and relate.

Keywords: Women; Lacan; Real; Existence; La femme; Psychoanalysis.

Il nodo borromeo nell'insegnamento di Jacques Lacan. La struttura triadica dell'annodamento topologico dei tre registri dell'esperienza umana

Raffaele De Luca Picione

Ecco: i miei tre non sono i suoi¹. Il nodo borromeo mette in evidenza la funzione dell'almeno-tre. Io ho dato questo ai miei perché si ritrovino nella pratica

Jacques Lacan (1980, p. 10)

La crescente gravidanza del nodo borromeo nell'insegnamento lacaniano

Da un punto di vista topologico un nodo è composto da una corda le cui due estremità sono unite (Fig. 1). Pertanto esso è una curva chiusa dello spazio. Le principali questioni che la topologia dei nodi si pone vertono sulla loro chiusura/apertura, sulla possibile equivalenza tra nodi al di là delle apparenze e/o

¹ Lacan qui si riferisce alle tre nozioni cardine del suo insegnamento, il Reale, il Simbolico e l'Immaginario, differenziandosi pertanto dai tre propri di Freud: Es, Io e Super-Io.

diversità, sulla possibilità di classificare i nodi individuando elementi strutturali di invarianza².

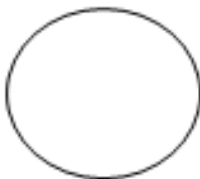


Figura 3 - *Il nodo semplice o triviale è costituito da una corda le cui estremità sono congiunte*

² La classificazione dei nodi e della definizione degli invarianti è una questione di grande rilevanza. Negli ultimi 150 anni le menti matematiche più geniali si stanno arrovellando su questo tema. Si può ripercorre l'affascinante storia di questa impresa matematica in Sossinsky (1999): «La teoria dei nodi rimane dunque viva e misteriosa. I suoi grandi problemi sono ancora aperti: i nodi continuano a sfuggire ai tentativi di classificazione e non si sa ancora se esiste un invariante completo facilmente calcolabile» (*ivi*, p. 17). Anche Boi (2012) consente un'introduzione alla riflessione sui nodi spaziando tra diverse discipline (dalla matematica, fisica, biologia e arte): «Ancora oggi non esiste una classificazione completa dei nodi, e per distinguere nodi non equivalenti sono stati introdotti degli invarianti matematici estremamente complessi (negli anni novanta il matematico Vaughan Jones ha definito dei polinomi che consentono una classificazione molto raffinata, anche se non definitiva, dei nodi)» (*ivi*, p.10). Infine, Belpoliti (a cura di, 1996) ha il pregio di essere una miniera di riferimenti storici, antropologici, matematici, filosofici ed epistemologici sui nodi (con l'eccezionalità di avere un capitolo tradotto in italiano sull'uso della topologia nell'insegnamento lacaniano di Pierre Soury, il geniale giovane matematico che fu il consulente topologico nell'impresa borromea di Lacan).

A partire dagli anni '70 la riflessione e la ricerca topologica di Lacan si concentra sempre di più sull'uso dei nodi. Invero uno dei primi riferimenti alla topologia dei nodi nell'insegnamento di Lacan risale alla lezione del 28 marzo 1962 durante il Seminario IX, intitolato *L'identificazione* (1961-1962), in cui egli trattando della superficie del toro fa un rimando alla teoria dei nodi che viene presentata come interessante e promettente, sebbene di difficile utilizzo. Dovranno trascorrere 10 anni perché Lacan inizi a sviluppare un lavoro attento, approfondito e sistematico dell'impiego della topologia dei nodi nella riflessione e clinica psicoanalitica. Infatti una prima vera introduzione del nodo borromeo avviene nel Seminario XIX intitolato *...ou pire* (1971-1972)³ in cui Lacan utilizza la catena borromea per presentare l'aforisma «ti chiedo di rifiutare quello che ti offro, perché non è questo» (Lacan, 1971-1972, p. 51),

³ «Durante una cena aveva saputo da Valérie Marchand, una giovane matematica, dell'esistenza degli stemmi della famiglia Borromeo. Costituiti di tre cerchi in forma di trifoglio, essi simboleggiavano una triplice alleanza. Togliendo uno degli anelli, gli altri due restano liberi, e ciascun cerchio rimanda alla potenza di uno dei tre rami della famiglia. Carlo Borromeo, uno dei più illustri rappresentanti della dinastia milanese, era stato un eroe della Controriforma: nipote di Pio IV, nel XVI secolo aveva trasformato i costumi del clero sottoponendoli a più rigorosa disciplina. Durante l'epidemia di peste del 1576 era diventato famoso per il suo spirito di carità e, alla sua morte, il protestantesimo era effettivamente in parte rifluito dall'Italia settentrionale. Le famose isole Borromeo, nel Lago Maggiore, furono conquistate un secolo dopo da un conte Borromeo, che diede loro il suo nome costituendovi uno dei paesaggi più barocchi di Italia» (Roudinesco, 1993, p. 390). Nei dieci anni a seguire Lacan si dedicò assiduamente allo studio della topologia e all'esplorazione delle sue possibilità anche attraverso il supporto e la consulenza scientifica di giovani geniali matematici (tra i quali si ricorda Soury, Thomè, Léger, Vappereau).

mettendo in evidenza che in questa frase i verbi “chiedere”, “rifiutare” e “offrire” sono annodati borromeanamente. Essi cioè assumono il loro senso per il fatto di sostenersi a tre, quindi se qualsiasi di loro dovesse venire meno anche il senso degli altri due si dissiperebbe. Inoltre in “non è questo” è possibile situare l’oggetto a, concludendo che «è necessario ricordare che quando si parla di catena significativa viene sempre implicata questa concatenazione» (*ibidem*). È interessante osservare che ci si riferisce già ad uno schema triadico e non ad uno schema spaziale, Lacan sostiene che non è dello spazio in sé che si tratta ma dello spazio nella misura in cui noi proiettiamo i nostri schemi oggettivi (*ibidem*).

La riflessione di Lacan intorno allo spazio attraversa molti suoi seminari, e in misura crescente da quando introduce la topologia come una delle quattro discipline che risultano utili per la pratica della psicoanalisi (linguistica, logica, topologia e, provocatoriamente, l’anti-filosofia). Nel Seminario IX su *L’identificazione*, in cui viene introdotta la topologia delle superfici, nella lezione del 2 maggio 1962, Lacan afferma che «praticamente non abbiamo accesso che a due dimensioni» (Lacan, 1961-1962, 2 maggio), per trovare successivi ribadimenti negli anni successivi, ad esempio nella lezione del 4 dicembre 1973 Lacan ripete che siamo esseri a due dimensioni (Lacan, 1973-1974). Lacan durante il Seminario XXIV, *L’insu que sait de l’une-bévue s’aile à mourre* (1976-1977), riprende la questione della triadicità, riflettendo sul fatto che trova sorprendente che nel linguaggio non ci sono tre dimensioni, ma bensì due, per cui esso risulta sempre appianato. Richiamando il filosofo e logico Charles Sander Peirce, Lacan sostiene la necessità di introdurre il nodo a tre, nella sua struttura a catena, il cui funzionamento è connesso alla logica della triadicità. La

ternarietà profonda e costitutiva del nodo borromeo, del fatto cioè che ci vuole un almeno-tre-per-fare-uno, è richiamata in un gioco di omofonia, tra la *materia* del nodo (la *matière*) e l'*anima-a-terzi* (*l'âme-à-tiers*) del nodo. L'importanza del *tre* trova pieno riconoscimento nella configurazione del nodo borromeo, esso permette di abordare il volume, la profondità, lo spessore, altrimenti esclusi. Non è affatto un caso quindi che Lacan introduca il neologismo *dit-mansion* (omofono in francese a “la casa del dire”) per pensare i tre registri come le tre dimensioni, decisamente diverse dalle tre coordinate spaziali cartesiane. Lo spazio a cui Lacan si riferisce nella costruzione della soggettività è lo spazio abitato dall'essere parlante e quindi alle tre dimensioni del dire.

Il nodo come “supporto” della pratica psicoanalitica: dalla metafora alla struttura

Il nuovo orientamento verso i nodi cerca di ridurre gli effetti immaginari ancora esistenti nella topologia delle superfici (De Luca Picione, 2019), così come di impegnarsi materialmente nella manipolazione concreta di corde e anelli. La topologia viene proposta pertanto come una vera e propria esperienza e non solo come una serie di nozioni dall'elevato grado di astrazione. Infatti la topologia dei nodi segna uno sviluppo importante nell'indagine di Lacan, poiché viene considerata il modo di superare gli effetti immaginari ancora sopravvivenuti nella topologia delle superfici (nastro di Möbius, toro, bottiglia di Klein, cross-cap). Con tale nuovo indirizzo di riflessione epistemologica e clinica, Lacan si propone di esplorare in modo non metaforico le intersezioni tra i tre registri (Palombi, 2009).

Diventa sempre più centrale (ma anche più controversa e non sempre riconosciuta da tutti) l'asserzione che la topologia non si limita a rappresentare la struttura ma è la struttura stessa (il reale della struttura del soggetto inconscio). Lacan marca sempre di più che non si tratta di rappresentare metaforicamente ma di trovare un modo di scrittura del reale.

Nella lezione del 19 febbraio 1974 del Seminario XXI, dal titolo *Les non-dupes errent*, riferendosi al nodo Lacan afferma che non è sufficiente sapere il nome ma che si deve farlo (in riferimento cioè alla sua manipolazione). Nella lezione del 10 dicembre 1974 durante il Seminario XXII, *R.S.I.*, Lacan ribadisce che il nodo borromeo, permette di realizzare ciò che al nostro pensiero limitato dall'immaginario resiste ad essere concepito (Lacan, 1974-1975). Rifiutando l'idea che il nodo possa essere adoperato come uno strumento modellistico, ribadisce che si tratta di una scrittura, e in particolare di una scrittura di ciò che sfugge alla rappresentazione. Alla stregua di una scrittura matematica che permette di svuotare il senso, eliminare l'immaginario e iniziare a trattare il reale, la scrittura borromea consente di approcciare il sintomo non più dal lato del simbolico (ovvero nella sua funzione metaforica come aveva sempre sostenuto) ma bensì dal lato del reale.

Non bisogna pensare che la topologia dei nodi nell'insegnamento lacaniano si pone solo in termini di discontinuità rispetto ai seminari precedenti (in quanto il registro del Reale è sempre più al centro dell'indagine lacaniana), infatti si ravvede anche una profonda linea di continuità in quanto risponde ad una triplice tensione da sempre presente nello sforzo dello psicoanalista francese: 1) formalizzare un discorso che consente di fornire alla psicoanalisi uno statuto scientifico ed una scrittura rigorosa; 2)

fornire uno strumentario concettuale per pensare la clinica psicoanalitica; 3) trasmettere un sapere, che possa sottrarsi alla presa dell'immaginario della completezza, dato che rimane sempre qualcosa di aperto, insaturo, non richiudibile interamente nel registro del senso.

I nodi consentono di *presentare* una serie di innumerevoli aspetti dell'esperienza umana, che altrimenti sarebbero rimasti sconosciuti alla *matemizzazione* della psicoanalisi. Lacan manipolando i nodi in maniera fattiva, mostra che la questione in gioco non è più quella della rap-presentazione ma quella della presentazione, così come non si tratta più di *di-mostrare* ma proprio di *mostrare* (Soury, 1987-1989). Sebbene nel Seminario XX - *Ancora* (1972-1973) - Lacan affermi che il nodo borromeo è la migliore metafora e rappresentazione per accedere all'Uno in riferimento al linguaggio e alla catena significante, bisogna però sottolineare che rifiuterà presto e con parole nette e drastiche questa sua prima posizione, allorquando il nodo borromeo sarà circoscritto esclusivamente alla relazione tra i tre registri del reale, simbolico e immaginario. Infatti già l'anno seguente, nel seminario XXI, *Les non-dupes errent*, nella lezione del 13 novembre 1973, Lacan riferisce il nodo borromeo per la prima volta ai tre registri. Il nodo borromeo incomincia a caratterizzare la relazione stabilita tra le tre dimensioni dello spazio abitato dall'essere parlante: il reale, il simbolico e l'immaginario.

La posizione è sempre più netta ed esplicita: il nodo non è più una rappresentazione, una metafora o un modello della struttura, ma diviene la struttura stessa. Nella lezione del 17 dicembre 1974, durante il Seminario XXII. *R.S.I.*, Lacan chiaramente sostiene che il nodo non è un modello, e che bisogna rifiutare la qualificazione di modello proprio perché un

modello si pone come una scrittura sita nell'immaginario (Lacan, 1974-1975). Il nodo per Lacan costituisce un'eccezione a tale supposizione (sebbene anch'esso situato nell'immaginario) perché i tre registri funzionano come pura consistenza. Nel loro sostenersi a vicenda essi riescono a consistere realmente. Nella lezione del 15 aprile 1975, tale argomentazione viene nuovamente ribadita sostenendo ancora che il nodo non è un modello né una rappresentazione, ma il nodo è un supporto. Riprendendo la distinzione tra realtà e reale, il nodo secondo Lacan non costituisce una realtà, ma è proprio il reale (Lacan, 1974-1975).

Siamo ormai ben al di là di un lavoro dell'immaginario volto alla rappresentazione, mentre siamo sempre più alla prese con l'impossibilità posta dal registro del Reale, per cui occorre manipolare, farne esperienza diretta per trovare un supporto alla pratica e alla ricerca psicoanalitica piuttosto che limitarsi ad un lavoro di concettualizzazione pura.

Il nodo borromeo: l'annodamento dei tre registri

Il dispositivo topologico dei nodi consente a Lacan di articolare in modi del tutto innovativi le articolazioni tra i tre registri del Reale, Simbolico e Immaginario, che egli ha sempre proposto come cardini del suo insegnamento, e che insieme all'oggetto piccolo *a* egli riconosce essere i suoi contributi più originali alla psicoanalisi. Nella riflessione topologica di Lacan, la costruzione della soggettività avviene attraverso l'annodamento singolare dei tre registri (Fig. 2).

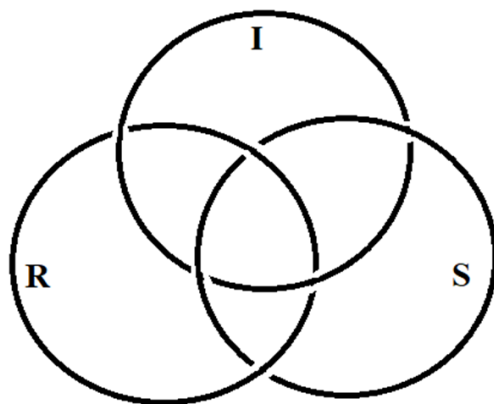


Figura 4 -Nodo Borromeo con la presentazione dei tre registri

L'attenzione di Lacan si concentra non tanto sulla singola corda chiusa ma sugli intrecci. Si definisce intreccio il risultato di una molteplicità di nodi aggrovigliati tra loro⁴. L'interesse crescente di Lacan per il nodo borromeo è fondato sulla sua costitutiva proprietà della *triadicità*: esso è infatti una catena di anelli costituita da almeno tre. Lacan sceglie di adoperare una configurazione levogira, cioè che procede in ordine antiorario nella sovrapposizione. Ogni anello si sovrappone a quello

⁴ Ad essere precisi, il nodo borromeo nella teoria matematica dei nodi viene definito come un link, cioè come una collezione di nodi nello spazio. Due link sono ritenuti equivalenti se sono collegati da una isotopia, ovvero da un movimento continuo del link che (a differenza dell'omotopia) richiede che il link "resti tale" ad ogni istante. Tramite la nozione di isotopia, il link modella l'idea di un certo numero di elastici flessibili, possibilmente annodati fra loro, che possono essere deformati ma non tagliati né re-incollati. Un link ha quindi un certo numero (finito) di componenti connesse, ciascuna delle quali è un nodo.

successivo, per cui l'effetto finale è che essi sono incatenati a due a due. Se si taglia un solo anello, la sua struttura unitaria e globale viene irrimediabilmente persa. In questa particolare configurazione in cui ogni corda è caratterizzata dall'alternanza sopra-sotto in ogni incrocio. Nessun anello ha un valore superiore agli altri, tutti assolvono la funzione di tenere insieme la struttura per cui Lacan accentua ricorrentemente che l'importanza della relazione tra i tre registri è posta sul valore cardinale e non tanto su quello ordinale del numero tre. Ciò consente di mostrare topologicamente che nessun registro è più importante degli altri, ma che essi possono sussistere solo nelle forme del loro annodamento. Se si recide solo una delle corde dei tre registri, l'intero nodo viene disfatto.

I tre registri lacaniani e le proprietà del loro annodamento

I tre registri del Reale, Simbolico e Immaginario sono posti a fondamento dell'insegnamento lacaniano fino dal suo esordio e proprio attraverso la topologia dei nodi viene ripensato il rapporto tra loro non più a due e due (come era stato espressamente lavorato nell'inaugurale discorso tenuto l'8 luglio del 1953, *Il simbolico, l'immaginario e il reale*) ma nel loro irrinunciabile rapporto triadico. La costruzione della soggettività richiede che i tre registri dell'esperienza siano compresenti, poiché laddove sono slegati oppure fusi/confusi si realizzano le diverse forme della sofferenza psicopatologica. Nelle parole di Pierre Skriabine:

Per sostenersi nella “realtà umana”, quella dei discorsi, per farla consistere nelle sue tre dimensioni, per creare e mantenere un legame sociale con i propri simili, il soggetto ha bisogno di far tenere insieme questi tre registri, deve trovare loro una misura comune [...]. Fare così consistere una “realtà” che non ha alcuna esistenza intrinseca, poiché essa non è che un velo tessuto di immaginario e di simbolico che serve a ricoprire il reale, è tuttavia necessario all’essere parlante, al soggetto, per proteggersi da questo reale che si sottrae al significante e all’immagine e che è come tale insopportabile (Skriabine, 2006, p. 225).

La trattazione dei registri richiederebbe un lavoro a parte, possiamo però dire riassuntivamente che il registro dell’Immaginario pertiene l’immagine e il suo potere morfogenetico di identificazione e captazione, la mimesi, l’inganno. Esso è proprio dell’io, dell’immagine del corpo investita di libido, del proprio simile, dell’illusione. Il Simbolico è il registro per eccellenza del linguaggio, del significante e del suo funzionamento all’interno di un sistema differenziale. Esso comporta l’introduzione della mancanza (la parola uccide *das Ding*) e mette in moto la ripetizione (*automaton*). È il registro dove si avvera la castrazione e che consente al significante fallico di ordinare l’esperienza. Il Reale - a differenza della realtà che è una finzione fondata sulla consensualità del senso comune e della commistione fantasmatica tra il Simbolico e l’Immaginario - è il registro dell’impossibile, di ciò che non è universalizzabile (così come espresso nel 1974 durante la conferenza *La terza*) e che si pone sempre come assoluta singolarità, ciò che scalza il simbolico e la sua prevedibilità. Il Reale è l’impossibile del rapporto sessuale e della fantasia fusionale di unione. È il

registro del godimento e della dimensione reale del sintomo - cioè non più metafora ma un senza-senso.

Le caratteristiche dei tre registri consentono di porre sull'anello borromeo la connessione tra tre proprietà che ogni registro conferisce al nodo, e a cui Lacan dedica grande attenzione. L'immaginario viene definito come *consistenza* (il corpo che fornisce l'illusione di essere), il simbolico come *insistenza* (la catena significante che si ripete e mostra l'incancellabilità del significante, in tal modo vi è un effetto di persistenza in relazione al buco), e il reale come *ex-sistenza* (ciò che esce fuori dall'esperienza della dicibilità e della rappresentabilità simbolica ma anche della visibilità dell'immagine). Queste tre proprietà possono sussistere solo attraverso la loro relazione. Ogni registro, sebbene dotato di sue caratteristiche, ha bisogno dell'interdipendenza strutturale con gli altri registri. Ciò ci porta a riconoscere che non esistono prima i termini dei registri e poi successivamente si annodano esternamente le proprietà e le relazioni tra loro (come se esse fossero già ontologicamente date). I tre registri R, S e I vengono ad esistere solo mediante il loro mutuo intrecciarsi, dando luogo ad una distribuzione e condivisione delle loro proprietà. Pertanto il reale distribuirebbe la *irriducibilità*, il simbolico la *unicità* e l'immaginario la *rappresentabilità*. Non vi è alcuna relazione di gerarchia o di ordine tra loro. È una questione di pura cardinalità (cioè: uno, due, tre) e non di ordinalità (cioè: primo, secondo, terzo).

Jean Claude Milner ci fornisce un quadro molto preciso di queste tre proprietà che Lacan riconosce ad ogni registro e della loro interdipendenza. Nulla si sottrae a questa necessità borromea che il nodo implica, e allo stesso tempo il nodo è reale (c'è un impossibile segnato dallo snodamento), simbolico

(gli anelli si distinguono per le lettere R, S e I), e immaginario (ogni anello di corda può fare di esso una realtà manipolabile). Ciascun anello R, S o I, è in sé reale (dato che è irriducibile), simbolico (dato che è uno), immaginario (dato che è un anello). In tal modo il nodo tiene, in ciascuno dei suoi elementi, tutte le proprietà del suo insieme, e tuttavia ciascuno dei suoi elementi nomina una delle proprietà dello stesso insieme (Milner, 1995).

La scelta del nodo levogiro RSI

Facciamo presente che dal punto di vista topologico le possibilità di configurare i tre anelli R, S e I, nel loro annodamento sono ben sei (tre con una disposizione destrogira e tre con una levogira). Tali configurazioni possono essere intese come una possibilità di espansione della logica dei quattro discorsi, dove però qui l'oggetto piccolo *a* non è più l'oggetto scarto di qualsiasi discorso, ma è proprio il dispositivo di annodamento di tutti i registri e della produzione di ogni discorso (Darmon, 1990). La scelta precisa dell'anello levogiro⁵ RSI (in cui il Reale è sul Simbolico, e questo è sull'Immaginario) come è facile intuire non risponde affatto ad un caso quanto piuttosto all'idea che tale configurazione sia quella più adatta a rendere conto dell'articolazione dei registri attraverso la quale il Reale buca il Simbolico dell'immaginario

⁵ Un nodo borromeo può essere realizzato sia in senso levogiro che destrogiro, ciò dipende dall'ordine delle sovrapposizioni dei diversi anelli. Il nodo levogiro gira nel senso antiorario delle lancette dell'orologio. Se capovolgiamo un nodo levogiro esso rimane tale, mentre la sua immagine speculare, riflessa allo specchio, si trasforma in destrogiro.

(Lacan, 1974-1975). Vale a dire che solo attraverso il buco realizzato dal reale nel registro simbolico, il soggetto può simbolizzare l'immaginario che veicola sempre dei tratti di reale. Senza buco e scavo nel simbolico da parte del reale non ci sarebbe alcun dinamismo possibile. La scelta dell'annodamento RSI come riferimento per l'esperienza psicoanalitica sancisce definitivamente la distanza dall'idea che un percorso analitico possa realizzarsi mediante una disposizione SIR (cioè il Simbolico sovrasta l'Immaginario, e questo il Reale), che prevede quindi che tutta l'esperienza umana è simbolizzabile per intero e conclusivamente.

Il Reale arriva nell'indagine topologica lacaniana ad assumere la forma di una retta infinita (in quanto dal punto di vista topologico non vi è differenza tra una retta ed un anello - Fig.3), cioè come un cerchio infinito non chiuso - come viene chiaramente assunto ne *La Terza* (1974) -, poiché il registro del Reale non può essere ammesso che come *non-tutto*:

Dove si situa dunque questo “*ciò si gode*” (“*ça se jouit*”) nei miei registri categorici dell'immaginario, del simbolico e del reale? Perché ci sia nodo borromeo non è necessario che le mie tre consistenze fondamentali siano tutte toriche. Come forse vi è giunto alle orecchie, sapete che si può supporre che una retta si morda la coda all'infinito. Allora dell'immaginario, del simbolico e del reale può esserci uno dei tre, sicuramente il reale, che si caratterizza appunto per quello che ho detto: in quanto non fa tutto, cioè in quanto non si chiude (Lacan, 1974, p. 29).

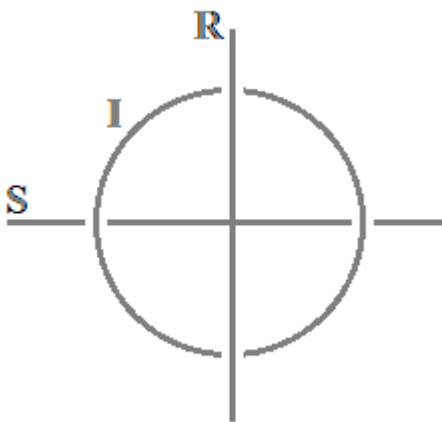


Figura 5 - La possibilità di presentare un anello come una retta chiusa all'infinito (Lacan, 1974, p. 29).

La “mise a plat” del nodo: l’individuazione delle intersezioni e dei vuoti

Nella operazione di *mise a plat* (cioè l’operazione di “proiezione sul piano”, un procedimento figurativo essenziale nella topologia dei nodi che consente di mostrare con chiarezza quali sono i punti di sovrapposizione tra le varie corde), è possibile osservare come gli anelli di ogni registro individuano ciascuno diverse regioni e spazi interstiziali (Fig. 4), che indicano quelle diverse esperienze di mancanza con cui la vita dell’essere umano è volta a confrontarsi. La regione centrale è il luogo dell’oggetto perduto *a piccolo*, ovvero l’esperienza di radicale mancanza, fonte del godimento. Esso è creato proprio dallo scavo creato dall’incatenamento dei tre registri. È importante mettere in evidenza come proprio nell’area di

sovrapposizione dei tre registri siamo alla presenza di una mancanza.

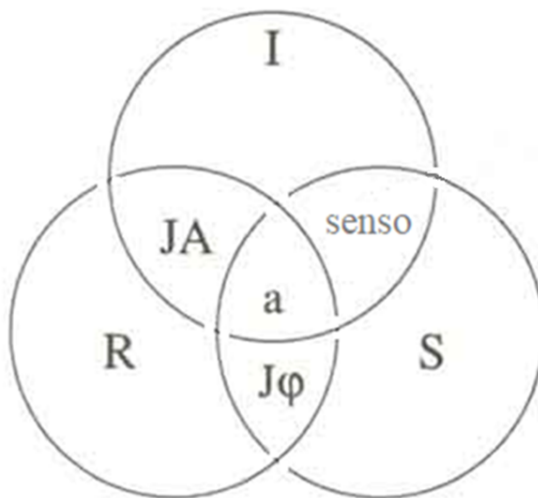


Figura 6 - Le diverse intersezioni tra i diversi registri: a, $J(\Phi)$, $J(\Lambda)$, senso.

Lacan individua specifiche forme di godimento nelle intersezioni a due a due delle corde dei diversi registri:

- Il *godimento fallico*, $J(\Phi)$, tra il registro del simbolico e quello del reale, realizzato dalla presa del simbolico sul reale per mezzo dell'operatore fallico. Tale godimento è limitato, nel senso che tiene conto del limite e della legge ed è posto "fuori corpo" (*hors-corps*). Nella lezione del 10 dicembre 1974 Seminario XXII, *R.S.I.*, Lacan fa osservare che il reale amputa un pezzo di simbolico e lo sovrasta in due punti, costituendo ciò

la condizione del godimento fallico, la cui economia è caratterizzata da una parte che deve essere tagliata. Interviene quindi l'operatore fallico a produrre una castrazione. Lacan ritiene che se la psicoanalisi funziona è proprio per effetto della sovrapposizione del reale sul simbolico, che pertiene sia all'uomo che alla donna, ed è ciò che consente di tenere una posizione rispetto alla sessuazione (Lacan, 1974).

- *Il godimento dell'Altro*, J(A), tra il registro dell'immaginario e del reale, effetto della presa dell'immaginario sul reale, stante ad indicare quel "godimento altro" - femminile - non regolato da alcuna mediazione fallica del simbolico, per cui l'esatta lettura della formula J(A) è "godimento della mancanza dell'Altro". Tale godimento è localizzato propriamente nel corpo e non è limitato da alcuna referenza fallica. Essendo al di fuori del simbolico non può essere detto. È il godimento estremo che si libera da ogni compito ed obbligazione, che può arrivare a qualsiasi esperienza, perfino alla morte.

- *Produzione di senso*. Vi è un gioco di parole tra *jouissance* e *jouis-sens* ("godimento" e "io odo senso"), i cui suoni sono omofoni in francese. Il senso è ciò che si scontra con il senza-senso del reale, con il suo non senso, con la mancanza di relazione. Il senso nell'essere umano funziona come un tampone, come un cuscinetto che prova a riassorbire la frattura, la beanza. Dare senso ad un enigma è un'operazione spontanea per le persone. Il senso è realizzato attraverso la supremazia del registro del Simbolico su quello dell'Immaginario senza alcun intervento del Reale.

Sempre sull'anello borromeo appiattito, Lacan giunge a collocare durante il seminario R.S.I. (Lacan, 1974-1975) *l'inibizione*, il *sintomo* e *l'angoscia* come istanze che prodottesi

nella purezza dei rispettivi registri dell'Immaginario, Simbolico e Reale, possono trovare il loro punto di arresto nell'incrocio rispettivamente del Simbolico, del Reale e dell'Immaginario (Fig. 5).

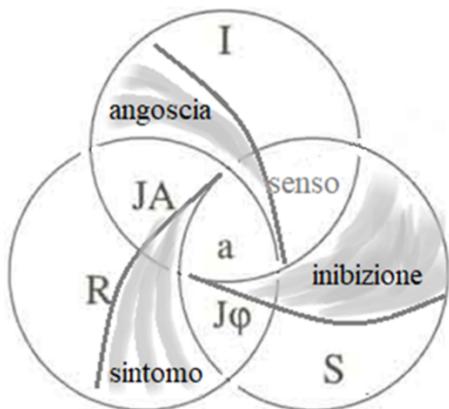


Figura 7 - Inibizione, sintomo e angoscia collocate sul nodo borromeo

È interessante notare che i tre concetti freudiani, attraverso il supporto del dispositivo nodale, possono essere visti attraverso una lettura sia in termini di posizionamento sia in termini dinamici (cioè in riferimento al tipo di sviluppo e al tipo di relazione che intrattengono tra loro e i diversi registri). Infatti si operano delle esclusioni o disgiunzioni specifiche:

- Il cerchio del reale lascia fuori il senso (l'intersezione tra S e I);

- Il cerchio immaginario lascia fuori il godimento fallico (l'intersezione tra S e R);
- Il cerchio simbolico lascia fuori il godimento dell'Altro (l'intersezione tra R e I).

Tale dislocazione formale permette a Lacan di spiegare questioni relative alla clinica e fornire delle possibili linee guida per intervenire:

l'intrusione dei campi diversi di esistenza: inibizione, sintomo o angoscia, sul buco (simbolico) del registro adiacente, ci avvertirebbe che dobbiamo applicare una sorta di redistribuzione delle tensioni del nodo, intervenendo nei "punti tripli di incastro" per produrre degli spostamenti delle zone di intersezione. Questo spiegherebbe perché l'angoscia tappando il buco (simbolico) del cerchio immaginario ostacola lo sviluppo della simbolizzazione e la messa in parole, e per questo motivo l'intervento dovrebbe mirare a spostare il cerchio immaginario per ripararlo dall'intrusione del reale, per quello si deve ricorrere al simbolico. Più specificamente, il "punto di incastro" in cui il simbolico sommerge l'immaginario nel buco del reale sarebbe il punto di applicazione archimedeo per effettuare lo spostamento, quindi si allarga l'intersezione del godimento fallico (intersezione S e R) e si contrappone l'espansione del godimento dell'Altro (intersezione R e I) e l'angoscia correlativa. Vale a dire, è rivolto a ripristinare il valore simbolico della parola, non tanto legato al senso (intersezione S e I) ma al reale del simbolico: il sintomo. Come è noto, il sintomo ha un valore metaforico eminentemente simbolico, cioè, consiste in una sostituzione: un significante per un altro, quindi consente

di circoscrivere l'angoscia straripante come puro reale innominabile (Farràn, 2008, p. 8, trad. mia).

Approfondendo questo punto è possibile evidenziare che l'inibizione parte dall'immaginario e fa intrusione nel simbolico, generando pertanto un impedimento, un blocco dell'azione. L'angoscia invece si configura come il ritorno del reale nell'immaginario. C'è un oggetto-causa ma la sua presenza non è fenomenica, è velata. L'angoscia non è senza oggetto. Lacan aveva incominciato a chiarire sempre meglio l'importanza clinica di ciò a partire dal Seminario X del 1960-1961: l'angoscia è ciò che non inganna. Essa appare nel corpo (si pensi alle manifestazioni somatiche dell'angoscia), e siccome è fuori dal campo del simbolico, il soggetto non riesce a dirne nulla. Il sintomo invece si situa a partire dall'anello del reale, ma nel punto in cui parte il registro simbolico. Si può considerarlo come un effetto del simbolico nel reale, si pensi per esempio al fenomeno della conversione isterica, che inizia con il significante e ritorna nel reale del corpo). L'implicazione clinica di questa disposizione topologica della struttura è importante poichè non risulterà bastate lo scioglimento del senso per la sparizione del sintomo, ma occorrerà una vera e propria *iniezione di senso*, per esempio mediante una interpretazione che favorisce l'equivoco - utilizzando in tal modo la doppia faccia di significante e lettera nell'intento di sottrarre qualcosa al reale.

Le risorse del nodo borromeo di collocare gli innumerevoli fenomeni e forme dell'esperienza umana sono tante e sicuramente non è possibile trattarle in questo lavoro che ha

uno scopo introduttivo e di presentazione⁶. L'utilità di tale esercizio non consiste esclusivamente nella semplice collocazione/disposizione spaziale di elementi su una mappa (il disegno del nodo borromeo a tre), ma nell'offrire un prezioso dispositivo sulle relazioni dinamiche tra i vari argomenti in termini di bordi, irruzioni e trasformazioni.

Conclusioni

L'indagine e l'esplorazione topologica ha consentito a Lacan di procedere nella riflessione teorica e nella pratica clinica in maniera innovativa, ponendo sotto una luce nuova molte questioni della psicoanalisi, in termini di struttura e prassi. La topologia fornisce a Lacan un supporto rigoroso di formalizzazione e sperimentazione di quanto egli stava proponendo. L'esito di questa ricerca topologica non ha trovato sempre consensi, si pensi al feroce attacco di Sokal e Brickmont (1997) alla teoria lacaniana e all'uso della logica, della matematica e della topologia nei suoi lavori considerato come un'impostura, un imbroglio dentro un'aura di confusione, mistificazione, fraintendimento e vertiginosi giri di parole senza senso. Ma anche gli stessi psicoanalisti continuano ad avere

⁶ Si consideri ad esempio che ne *La Terza* Lacan pone la vita nel cerchio del reale, la morte nel cerchio del Simbolico, la scienza della vita nell'area delimitata dall'intersezione del registro Immaginario e Reale. Inoltre le relazioni di sovrapposizione tra i cerchi dei tre registri si offrono anche per iscrivere le cosiddette tre grandi passioni dell'essere: l'odio (tra il reale e l'immaginario), l'amore (tra il simbolico e l'immaginario), e l'ignoranza (tra il reale e il simbolico).

pareri ed entusiasmi molto discordanti sul contributo della topologia all'avanzamento della psicoanalisi (Chemama, Vandermesch, 1997). Qualcuno ha definito il sogno di Lacan come un delirio e ha commentato i silenzi di Lacan davanti alla lavagna sulla quale disegnava linee, curve colorate e nodi durante i suoi ultimi seminari come l'effetto afasico di una demenza ormai sempre più incipiente (Roudinesco, 1993).

Lo sforzo di Lacan è stato quello di misurarsi e confrontarsi progressivamente con il registro più sfuggente ma anche più insolito e più oscuro: il Reale. La topologia è stata pertanto la risorsa che Lacan ha approfondito, spremuto, torto su stessa alla ricerca di un supporto epistemico e teoretico alla prassi clinica psicoanalitica. Sempre più convinto che bisognava andare oltre l'effetto di immaginarizzazione della teoria e dei modelli, riconosceva che la stessa topologia delle superfici (sfera, nastro di Moebius, toro, cross-cap e bottiglia di Klein) a cui si era precedentemente dedicato non era avulsa da questo rischio (Carrabino, 1992 e 1993; De Luca Picione, 2017a, 2017b, 2019). I nodi con la loro complessità, la loro infinità possibilità di configurazioni, avevano convinto Lacan che potessero fornire una forma di scrittura dell'impossibile, cioè un modo di avere a che fare con il Reale. Per questo non è la semplice modellizzazione o rappresentazione dei nodi nella proposta di Lacan, ma il farne esperienza attraverso la loro manipolazione, trasformazione, disfacimento e rifacimento. La topologia non è una metafora, ma la struttura. La topologia dei nodi mette a dura prova ogni effetto di immaginazione, e lo stordimento che crea è proprio quello di chi scopre una nuova possibile trasformazione del nodo non immaginabile ancora ma sopraggiunta direttamente attraverso la sua manipolazione. Il nodo borromeo per le sue caratteristiche intrinseche legate alla

necessità dell'“almeno-tre per farne uno” (cioè occorre che ci siano almeno tre anelli, intrecciati a due a due) continua a offrire un supporto formidabile per pensare l'esperienza umana come un'articolazione singolare dei tre registri del Reale, Simbolico e Immaginario, laddove ogni soggetto prova a fare il suo tentativo di annodamento per poter vivere.

Bibliografia

- AA. VV. (2006), *AMP. Scilicet del Nome-del-Padre. Testi preparatori al Convegno di Roma 2006*, disponibile online al sito:
<http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/psiche/scilicet.pdf>.
- Belpoliti, M. (a cura di) (1996), *Riga*, vol. 10.
- Boi, L. (2012), *Pensare l'impossibile. Dialogo infinito tra arte e scienza*, Springer-Verlag, Milano.
- Carrabino, R. (1992), *Tra Reale e Simbolico*, in *La Psicoanalisi*, n. 12, pp. 185-192.
- Id. (1993), *La topologia e la sua introduzione in psicoanalisi*, in *La Psicoanalisi*, n. 14, pp. 169-192.
- Chemama, R., Vandermersch, B. (1997), *Dizionario di psicanalisi*, tr. it., Gremese, Roma 2004.
- Darmon, M. (1990), *Essais sur la topologie lacanienne*, Éditions de l'Association Freudienne, Paris.
- De Luca Picione, R. (2019), *La topologia e la psicoanalisi. Scritture (im-)possibili del buco e della soggettività*, in *La Psicoanalisi*, n. 63/64.

- Id. (2017a), *Il fantasma in psicoanalisi, un dispositivo che articola la “statica” e la “dinamica” temporale della significazione*, in *European Journal of Psychoanalysis*.
- Id. (2017b), *La funzione dei confini e della liminalità nei processi narrativi. Una discussione semiotico-dinamica*, in *International Journal of Psychoanalysis and Education*, vol. 9 (2), pp. 37-57.
- Farrán, R. (2008), *El Concepto pensado como Nudo Borromeo*, in *Psikeba. Revista de Psicoanálisis y Estudios Culturales*, n. 8.
- Lacan, J. (1964). *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, tr. it., Einaudi, Torino 2002.
- Id. (1971-1972), *Le Séminaire. Livre XIX. ... ou pire*, Seuil, Paris.
- Id. (1972-1973), *Il seminario. Libro XX. Ancora*, tr. it., Einaudi, Torino.
- Id. (1973-1974), *Il seminario. Libro XXI. Les non-dupes errent* (inedito).
- Id. (1974), *La terza*, tr. it., in *La Psicoanalisi*, n. 12, a. 1992, pp. 11-38.
- Id. (1974-1975), *Il seminario. Libro XXII. R.S.I.*, parz. in *Ornicar?*, nn. 2-5.
- Id. (1975-1976), *Il Seminario. Libro XXIII. Il Sinthomo*, tr. it., Astrolabio, Roma.
- Id. (1976-1977), *Il Seminario. Libro XXIV. L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, parz., in *Ornicar?*, nn. 12-15.
- Id. (1980), *Il seminario di Caracas*, tr. it., in *La Psicoanalisi*, n. 28, a. 2000, pp. 9-18.
- Milner, J.-C. (1995), *L'oeuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, Seuil, Paris.
- Palombi, F. (2009), *Jacques Lacan*, Carocci, Roma 2019².

- Roudinesco, É. (1993), *Jacques Lacan. Profilo di una vita, storia di un sistema di pensiero*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 1995.
- Soury, P. (1986-1989). *Chaines et noedus*. A cura di Michel Thomè et Christian Lèger). Paris.
- Skriabine, P. (2006), *Nodo. Ventuno considerazioni sulla struttura*, in AA. VV (2006), pp. 225-229.
- Sokal, A., Bricmont, J. (1997), *Imposture intellettuali. Quale deve essere il rapporto tra filosofia e scienza?*, tr. it., Garzanti, Milano 1999.
- Sossinsky, A. (1999), *Nodi. Genesi di una teoria matematica*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2000.

Abstract

The borromean rings in Jacques Lacan's teaching. The triadic structure of the topological knotting of the three registers of human experience.

The paper outlines Jacques Lacan's reflections on the introduction of the Borromean knot and its importance for the development of psychoanalytic practice. In the 70s, Lacan is increasingly engaged in dealing with the register of the Real and its implications in terms of impossibility and enjoyment. How to centralize the dimension of Real without renouncing the properties of the Symbolic and the Imaginary? The triadic foundation of the Borromean topology provides a formidable support to consider in new terms the interaction, the complementarity and the simultaneous necessity of all three registers of human experience: the Real, the Symbolic and the Imaginary. Historical, theoretical, epistemological and clinical

features of the introduction in psychoanalytic practice of the Borromeo knot are presented and discussed.

Keywords: Borromeo; Lacan; knot; ring; RSI.

Dislocazioni del soggetto e scardinamento del tempo psichico in un saggio di Lorena Preta

Francesco Saverio Trincia

Walter Benjamin utilizza una espressione che gli serve tanto a definire l'arte barocca, quanto ad indicare il modo specifico del disporsi formale (letterario e concettuale) della propria analisi dei Passaggi parigini cui, come è noto, dedica quella che può considerarsi la sua opera matura più complessa e più, per molti aspetti, impenetrabile. Egli utilizza quella che ritiene di dover chiamare una «immagine di pensiero» (*Denkbild*; cfr. Benjamin, 1933). La sua scrittura è come sorretta e tramata da immagini di pensiero, che consentono al suo argomentare di non ridursi ad un filosofico e concettuale meccanismo logico di deduzione o ad una “macchina di descrizione e riproduzione” e di fungere invece come una forma di potenziamento di quel pensiero o di quella serie di *pensieri che sono immagini* pur restando carichi di un valore concettuale che attende di essere scoperto ed esplicitato. Il puro pensiero non sarebbe in grado di ‘dire’ tutto il pensiero che è contenuto in una immagine-pensiero. Nell'accingermi a riflettere sul breve saggio di Lorena Preta, che conclude il volume da lei curato *Dislocazioni. Nuove forme del disagio psichico e sociale*, che appare nella collana di Mimesis, 2018, dedicata a *Geografie della psicoanalisi*, e che porta il titolo *The time is out of joint. Nuove soggettività* (Preta, 2018), mi è stato improvvisamente chiaro che la parte

shakespeariana del titolo, evocante un tempo esistenziale, tragicamente psichico e insieme storico in cui il tempo stesso (la temporalità, si direbbe in termini fenomenologici) ha perduto la base e il meccanismo di movimento (appunto l'incardinamento) che gli forniscono i suoi cardini, o il suo unico asse, è di fatto modellata su di una benjaminiana immagine di pensiero, e che tutto quello che nel saggio si dice ne emerge come dalla sua fonte letterariamente e concettualmente insostituibile.

E dunque: se il tema del saggio è l'esibizione e la denuncia non priva di aspro e malinconico, ma anche combattivo disagio morale delle forme in cui oggi i soggetti sono andati incontro ad un processo di autodecentramento e dunque di scardinamento delle proprie basi e della dinamica intrinseca alla propria vita psichica; se d'altra parte tale 'alterazione' di quella che di potrebbe definire la figura delle soggettività dei soggetti che ospitano il disordine della *de-raison* inconscia solo perché un qualche ordine, una qualche identificabile struttura, appunto un solido incardinamento li sorregge sotterraneamente sottraendoli alla dissoluzione nella volatilità di un irrazionale fuga filosofica e pratica affermantesi in certi momenti della storia attuale del mondo, se dicevo, tale alterazione e alterabilità poggiante su un cardine è poi subito vista da Preta estendersi e variare sulle vie della globalizzazione che avvicina e intreccia e insieme separa e allontana le culture varie del vario mondo: se tutto ciò è vero, se questa è la premessa e la condizione della visibilità della dislocazione dei soggetti, il famoso verso di Shakespeare che denuncia l'essere il tempo uscito dal suo cardine esige che questa immagine di pensiero venga penetrata e svolta fino in fondo, e così compresa, perché essa ci dice la verità su nostro tempo.

È allora importante che Preta segnali, prima che il discorso si orienti sull'analisi dei quel fenomeno del terrorismo considerato come il fenomeno che più ci tocca in questo momento, e che, si direbbe, lungo la via che l'immagine-pensiero del terrorismo porta con sé, dà voce e visibilità tragica a quella forma mostruosa di dislocazione del soggetto che coincide con la sua scomparsa nel dilaniarsi dei corpi dei kamikaze, che Preta segnala, dicevo, che ci troviamo, sulla scena globalizzata che ha appena evocato, di fronte ad un «nuovo soggetto», «un soggetto dislocato portatore di trasformazioni difficili da misurare nella loro portata» (Preta, 2018, p. 99). Naturalmente si tratta, se la guida benjaminiana del nostro procedimento mantiene qualche valore, di una realtà materiale (terribilmente materiale) e insieme di una sorta di idea attiva nel mondo e nel tempo scardinati, che traggono la loro potenza rappresentativa in quanto vivono appunto dentro una immagine e la animano e ne sono animate, e sono lontane da ogni deriva sociologica. In altre parole, la parabola *distruttiva* che, anche qui benjaminianamente, conduce al soggetto dislocato e infine esplosivo richiede un suo linguaggio, che è quello che sulla scorta del pensare psicoanalitico, Preta viene forgiando. In quale altro linguaggio potrebbe essere detta l'attuale esplosione del soggetto, la nascita di un nuovo soggetto, se non ci si è installati nel vocabolario psicoanalitico che ci fa leggere, come in una traduzione svelante, la verità di un mondo e di un tempo usciti (questa la loro immagine concettualmente vera e svelante) dal loro asse portante, dal sostegno fisso su cui il tempo psichico e reale, il tempo in quanto tale, scorre, anzi meglio, ruota?

È altrettanto importante, ai fini del suo discorso, che Preta veda i nuovi individui (veda, voglio dire, i loro frammenti virtuali e reali) come un «ibrido, frutto della combinazione di diverse

culture» (*ibidem*), che resistono all'integrazione nella cultura occidentale che sembra aver vinto ed averli assorbiti mentre essi in realtà resistono e producono una integrazione apparente e diffidente, restando nel migliore dei casi disponibili a dar vita a nuove imprevedibili formazioni culturali in cui opera in qualche misura un reincardinamento del tempo sul suo asse e un nuovo ordine poggiante su un tempo recuperato ad un altro, ed esso stesso imprevedibile, ordine: un ordine esso stesso dell'inconscio, strutturalmente aperto alla rottura della trasparenza della ragione filosofica. Si tratta di un ordine imprevedibile ora perché sopraffatto dal dilaniarsi dei corpi dei terroristi che esibiscono la radicalità estrema dell'esplosione mutilante di un qualche tempo psichico e dei corpi che lo abitano, che sembra irriducibile ad un qualche recuperato appoggiarsi del tempo psichico e reale restituito ai suoi sostegni, ossia ad un tempo ripreso nel suo essere *into the joint*. Il quadro che viene offerto è in effetti drammatico e la lacerazione e il conflitto sembrano regnare sovrani all'interno dei soggetti "vincenti" della civiltà occidentale, come all'interno dei soggetti configgenti violentemente con essa, ed infine nel rapporto tra interno ed esterno, tra i tempi opposti degli occidentali e degli islamici e del loro mondo reale di riferimento. L'ossessione islamica costruisce

un nemico interno prima ancora che esterno, che in termini psicoanalitici possiamo riferire ad un superio arcaico e persecutorio. Noi, gli occidentali, considerati i nemici, viviamo non solo la fragilità di una condizione di continua e globale minaccia generalizzata, ma ci sentiamo ridotti ad una "categoria" generale che può essere attaccata senza specificazioni. A nostra volta noi stessi

compriamo la stessa opera di riduzione a nemico sospetto di qualsiasi musulmano o arabo (*ivi*, p. 100).

Anche qui l'immagine-pensiero di un tempo psichico letteralmente sregolato ci restituisce i termini di un conflitto esterno reciproco, ma da una sola parte feroce e sanguinoso, che rinvia a conflitti e prima ancora a fratture del tempo psichico e del tempo storico reale che non tengono più insieme le due culture e le lacerano in se stesse e tra loro, in un solo caso, (non il nostro occidentale, pur carico di colpe ed errori storici) conducendo all'esplosione della violenza che uccidendo il corpo dell'assassino uccide i corpi di chi viene visto come nemico massacrando il quale si produce «come un'*illuminazione*, una sorta di lancio in un'altra dimensione, quella del Paradiso, dove nulla della storia del mondo ha più significato» (*ivi*, p. 101).

V'è un tassello molto importante che manca nella ricostruzione che abbiamo delineato dell'orizzonte terroristico del nostro presente, un presente forse augurabilmente attenuato nel suo orrore, e che invece si installa proprio nel cuore del riferimento di Preta alla immagine-pensiero del tempo uscito dal suo cardine. Esso merita di essere messo in rilievo affinché si sveli tutta l'ambiguità produttiva, tutta l'ambivalenza che rende immanente al tempo 'sregolato' e agli individui (noi, tutti gli esseri umani pur nella distanza abissale delle rispettive immagini-pensiero del mondo) una prospettiva in certo senso dialetticamente opposta di reincardinamento del tempo che la psicoanalisi vede, spera ed anche agisce, sostituendo il suo agire ricompositivo e carico di una qualche speranza a quei comportamenti che ovunque nel mondo sembrano caratterizzati da una tendenza ad agire l'inconscio, rivoltandolo

su un esterno del mondo non più distinto dall'interno che invece correttamente ne connota la localizzazione. All'inconscio che viene fatto agire in un mondo che non conosce più la differenza tra interno e esterno corrisponde l'evacuazione e la frammentazione psicotica dei molteplici elementi che caratterizzano il soggetto. A questo tempo reincardinato o reincardinabile la psicoanalisi assegna uno spazio temporale «che sfugga alla compulsione dell'agire, dove il soggetto possa sostare e riconoscersi» (*ivi*, p. 102). Questo tempo reincardinato può essere istituito. Esso può sfuggire ad un destino di patologizzazione, e dall'interno del disordine che cala su un tempo privato del suo asse, senza cessare di essere la forma ambigua e produttivamente ambivalente di un tempo psichico che si disordina, può aiutarci a sfuggire a quelle che vengono chiamate le immagini di pensiero simmetricamente opposte ed ugualmente distruttive delle dislocazioni incarnate del corpo fagocitato nel suo stesso buco nero, o delle dislocazioni disincarnate dove il corpo annulla nella sua volontà di astratta virtualità tutta la sua fisicità.

Il segnale del fatto cruciale che Preta coglie nel segno della significazione ambigua e produttivamente, creativamente ambivalente, che è propria della immagine-pensiero del tempo psichico e reale scardinato, e ci invita a capire che riflettere sul tempo psichico scardinato della psiche significa comunque *riflettere sul senso del tempo della psiche in quanto tale*, sulla sua non intrinseca patologicità, ma, s'è detto, sulla sua possibile produttività creativa e in certo senso laicamente salvifica, sta nel passo in cui coglie nella frase di Shakespeare, collocandola proprio nel cuore dello scardinamento che sembra respingerne la legittimità, una istanza di giustizia di cui Amleto si fa portatore, sia pure assegnando alla vendetta il compito che

rivendica per sé di «rimettere a posto le cose, di incardinare di nuovo il tempo nel suo asse» (*ivi*, p. 99). Qui ci troviamo nel cuore del senso intrinsecamente duplice del tempo psichico, e ci sia apre la possibilità di ‘vedere’ l’immagine di un tempo che mentre apre le porte al disordine scardinante, *pure* esibisce simultaneamente la propria vettorialità opposta, la virtualità di un effetto psicoanalitico sulla concezione del tempo psichico che lo sottrae radicalmente ad un destino di disordine, di dissoluzione, di fine, di morte, e soprattutto di perdita della propria struttura doppia, regressiva e insieme progressiva, dilaniabile nei suoi nuovi soggetti e insieme ricomponibile – senza che uno iato, una frattura, una assenza di ricomposizione possibile stacchi tra loro i due modi temporali del tempo della psiche. Ripeto: si tratta di un tempo scardinato e costantemente reincardinabile, preda di un vento distruttivo che non è trattenuto da alcun asse, da alcun ‘ordine’ apparentemente perduto per sempre, e insieme tuttavia ricomponibile e quindi sempre di nuovo ricomposto in nuove forme. L’inconscio qui funziona come strumento di non patologizzazione del tempo psichico e come mezzo (una immagine di pensiero, abbiamo detto) per fissarne, in immagine di nuovo, la struttura, l’ordine sottostante.

D’altra parte, che cosa ci dice rispetto al suo nucleo concettuale, l’immagine-pensiero amletica del giunto o dell’asse del tempo, se non che giunto e asse reggono i cancelli del tempo psichico grazie ai quali il tempo stesso scorre, ruotando in avanti o indietro volta a volta, o avanti e insieme indietro, penetrando grazie ai suoi appoggi verso il passato o proiettandosi verso un futuro possibile, che convive con quel passato, pur traendosene faticosamente fuori? Che immagine-pensiero del tempo psichico ci consegna il tempo shakespeariano di Preta, se non

quella del movimento ambivalente, che non autorizza penalizzazioni e anatemi (fermo il rifiuto di ogni tempo della violenza suicida e omicida), ma neanche apre a certezze di ricomposizione future e sicure, poiché esso è, quale tempo inconscio della psiche, la forma di immagine di una dinamicità che ospita orrore e speranze di laica salvezza umanizzante, o il luogo immaginativo-concettuale di uno ‘stare muovendosi’ rimasto inaudito nella storia del pensiero, la virtualità di un riordinamento del funzionamento del cancello e del suo asse, che è attraversato dal tempo e che consente al tempo stesso di muoversi senza dissolversi? Non siamo forse al cospetto, o nel cuore stesso, con questa alterazione e insieme dis-alterazione del movimento temporale psichico, di quello che la psicoanalisi, per immagini, ci impone di pensare?

Bibliografia

- Benjamin, W. (1933), *Immagini di pensiero*, tr. it., in Id. (1972-1989).
- Id. (1972-1989), *Opere complete. Vol. V. Scritti 1932-1933*, tr. it., Einaudi, Torino 2003.
- Preta, L. (2018) (a cura di), *Dislocazioni. Nuove forme del disagio psichico e sociale*, Mimesis, Milano.
- Id. (2018), *The time is out of joint. Nuove soggettività*, in Id. (2018) (a cura di), pp. 99-103.
- Shakespeare, W. (1603), *Amleto*, tr. it., Mondadori, Milano 1988.

Abstract

Dislocations of Subject and Unhinging of Psychic Time in an Essay by Lorena Petra

This paper focuses on a short essay by Lorena Petra to underline some forms of dislocation of the subject and unhinging of psychic time characteristic of the contemporary world. Through the concept of “thought-image” (*Denkbild*) coined by Walter Benjamin, we follow the arguments of Petra that are built up through the conception of time underlying Shakespeare's *Hamlet*, in which it is “out of joint”.

Keywords: Time; Subject; Psychoanalysis; Shakespeare; Benjamin.

Recensioni

Recensione a Didier Anzieu, *Il gruppo e l'inconscio*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2019.

Fabiola Cosenza

Nella collana di “Psicologia clinica e Psicoterapia”, diretta da Franco Del Corno per Raffaello Cortina, è uscita la traduzione italiana della terza edizione del volume *Il gruppo e l'inconscio* scritto dal noto psicoanalista francese Didier Anzieu (1923-1999). Pubblicato per la prima volta nel 1975 col titolo *Le groupe et l'inconscient*, poi nel 1981, con l'aggiunta del sottotitolo *L'imaginaire groupal* (che è il tema principale), infine nel 1999, il testo, che ha conosciuto forti rimaneggiamenti, è considerato ormai un classico.

Al centro del libro - che mescola felicemente definizioni, riferimenti ad altri studiosi e descrizioni di esperienze di gruppi seguiti da Anzieu stesso - c'è la nozione di immaginario grupale. In questa terza edizione, l'autore conferma e rafforza l'idea di fondo della prima edizione: «Ogni gruppo umano deriva da una topica soggettiva, proiettata su di esso dalle persone che lo compongono» (p. 24). Nel gruppo l'individuo condivide con il suo simile energie, immagini interiori e angosce. D'altra parte, sono queste stesse emozioni ed energie a determinare i comportamenti del gruppo stesso. Il tentativo di Anzieu è quello di traslare i concetti e le tecniche della psicoanalisi sull'individuo all'intero gruppo, considerandolo quindi come un'entità oggettiva. Si spiega in questo modo il

concetto di “involucro”, una struttura che tiene insieme gli individui composta da due facce, una interna, che ha a che fare con i membri che costituiscono il gruppo stesso, e un’altra esterna, che ha a che fare con la realtà oggettiva, sociale. È la prima delle due facce che crea il Sé del gruppo, la sua realtà immaginaria. Questa doppia realtà è fondamentale perché evidenzia il doppio gioco a cui è sottoposto continuamente il gruppo: il confronto e la difesa dagli altri gruppi, e quindi dalla realtà esterna, e contemporaneamente il confronto e la difesa dagli stessi membri che costituiscono e determinano il gruppo.

L’altro termine chiave, che compare nel titolo, è quello di “inconscio”. Non si distacca dal pensiero freudiano secondo il quale le azioni che ogni persona compie sono il frutto di attività la cui base risiede nell’inconscio, e per tale ragione Anzieu sostiene l’applicabilità del metodo psicoanalitico anche nelle situazioni di gruppo come metodo propriamente scientifico. Manca tuttavia un’assimilazione totale dell’apparato psichico gruppale a quello individuale. È lo stesso Anzieu a enunciare le regole di non omissione e di astinenza che devono essere rispettate per l’analisi del gruppo secondo il metodo psicoanalitico con le conseguenti situazioni di transfert e controtransfert nella relazione tra i componenti del gruppo e dei monitori.

Attraverso l’utilizzo del metodo psicoanalitico traslato sia sui gruppi reali sia su quelli psicoterapeutici si è resa possibile l’indagine sulla dimensione dell’immaginario nei gruppi. Anzieu riconosce l’importanza dell’unità e della singolarità dell’individuo rispetto al proprio corpo e alla propria psiche. Questo è un elemento fondamentale poiché l’individuo, all’interno del gruppo, cerca sempre di salvaguardare tale aspetto primario che lo determina, tant’è che il gruppo viene

visto come una minaccia a questa unità singolare. Solo nel momento in cui l'individuo si rende conto e accetta la situazione di messa in comune dei sentimenti, e la identifica come un qualcosa di positivo, allora ecco sentirsi parte di quel "noi" costitutivo del gruppo stesso e se ne riconosce "membro" (immagine metaforica riconducibile al console romano Menenio Agrippa e ripresa dall'apostolo Paolo quando identifica i cristiani come membra diverse dell'unico corpo di Cristo). È l'immaginario comune a tutti i membri del gruppo a far sì che il gruppo funzioni efficacemente.

Sulle tracce di quanto Freud afferma ne *L'interpretazione dei sogni* (1899) secondo cui il sogno è l'appagamento di un desiderio rimosso e risalente all'infanzia, Anzieu assimila il gruppo al sogno definendolo come il desiderio realizzato di un desiderio impossibile ed è per tale ragione che soggiace alle stesse pulsioni del sogno. Nel passaggio della persona da individuo singolare a membro del gruppo, Anzieu utilizza il termine "illusione gruppale" per identificare lo stato psichico di euforia secondo il quale i membri stessi del gruppo si riconoscono come un elemento unico, unitario, ossia il gruppo. Questo stato psichico viene verbalizzato nel seguente modo: «Noi stiamo bene insieme, costituiamo un buon gruppo, il nostro capo o il nostro monitore è un buon capo, un buon monitore» (p. 97).

L'attività umana, e dunque anche la relazione tra esseri umani, è determinata da due dimensioni: una tecnica e una fantasmatica; quest'ultima è divisa in cinque organizzatori psichici inconsci che sono: il fantasma individuale, l'immagine, i fantasmi originari, il complesso di Edipo e l'immagine del proprio corpo. Ed ecco che si arriva a toccare un concetto particolarmente caro ad Anzieu che è quello di Io-pelle. Si

arriva però anche a un punto critico: l'ipotesi di Freud secondo cui le funzioni psichiche dipendono dal sostegno di funzioni organiche non può essere applicata al gruppo visto che manca un corpo reale, unitario, organico e poiché questo è sempre formato da due o più individui ciascuno dei quali è a sua volta unico, singolare, completamente diverso dall'altro individuo-membro. Non esiste un organismo vivente unico che possa essere definito gruppo; esiste al contrario la messa in comune delle emozioni e delle pulsioni che determinano lo "spirito di corpo". Il corpo sarà sempre un surrogato di una realtà biologica che non esiste, dato che il gruppo non conterrà mai altro che corpi individuali distinti. Ma l'apparato psichico, anche quello gruppale, ha la necessità di crearsi un involucro protettivo: questo è esattamente quello che Anzieu chiama Io-pelle, richiamato alla fine del volume. Qui Anzieu insiste sulla differenza tra immaginario gruppale e immaginario individuale, riassunta in tre principi fisici di funzionamento del gruppo stesso: il principio di indifferenziazione dell'individuo e del gruppo, il principio di autosufficienza del gruppo rispetto alla realtà fisica e sociale e il principio di delimitazione tra il dentro e il fuori del gruppo. Resta pertanto una differenza incolmabile per cui le categorie di studio dell'individuo non possono essere prese e ciecamente applicate al concetto di gruppo e resta inoltre indefinito il concetto del Sé di gruppo se non in questo doppio rapporto tra l'interno e l'esterno.

Tutto questo e molto altro è possibile trovare in questo fondamentale testo di Anzieu. Come ricorda giustamente lo psicoanalista René Kaës nella sua prefazione, la pubblicazione negli anni Settanta in Francia di un volume sul gruppo e l'inconscio suonava come una «provocazione»: il gruppo non era considerato «una situazione di lavoro autenticamente

psicoanalitica» (pp. 8-9). È cambiato molto da allora, e fa bene Kaës a soffermarsi sul «valore euristico» del volume di Anzieu, i cui concetti e le cui costruzioni sono stati «efficaci» in tanti settori della pratica psicoanalitica, come la psicoterapia psicoanalitica di gruppo, l'analisi di gruppo, le terapie familiari psicoanalitiche ecc. ecc. (pp. 13-14).

Recensione a Lina Raus, *Nostra Signora Solitudine*, Edilazio, Roma 2018.

Maria Serena Felici

Per i tipi della Casa editrice Edilazio, è recentemente uscito *Nostra Signora Solitudine*, il nuovo romanzo della psicoanalista Lina Raus, che, con la stessa casa editrice, ha già pubblicato *Cara domestica follia* (2012) e *Il figlio femmina* (2014). La protagonista, che narra in prima persona, è Lorenza F., analista e psicoterapeuta al pari dell'autrice; il romanzo non è autobiografico, ma l'esperienza personale e professionale di Lina emerge con molta forza nel personaggio di Lorenza, che inizia narrando episodi legati alla propria infanzia per giungere all'attualità e coronare la narrazione con l'evento che, probabilmente, più le preme "analizzare": l'amicizia dai tratti ambigui e sfumati con Maura, una giovane conosciuta per caso in un negozio. Maura, creatura rimbaudiana, versione femminile di un *puer aeternus* a causa di un increscioso evento accaduto durante la sua adolescenza che coinvolge il rapporto con i genitori, è immatura, narcisista e autodistruttiva al tempo stesso; soffre di grave depressione e di disturbi alimentari. Dopo essersi trasferita a vivere con il fratello, con il quale ha un rapporto sulla cui natura Lorenza si interroga a lungo, Maura si apre al dialogo con la psicoanalista senza mai accettare che gli incontri che le due donne hanno siano riconosciuti come terapia. In effetti, il loro legame si farà sempre più intimo: le due andranno al ristorante, al teatro, al mare, dove avverrà un

episodio che rivelerà la possibile faccia omosessuale del loro rapporto.

Se il tema centrale è quello della travagliata storia di Maura, gli altri episodi sembrano ruotare attorno ad esso e, in un certo modo, spiegarlo psicoanaliticamente: l'infanzia da bambina ribelle di Lorenza, cacciata dall'asilo, l'esperienza della guerra, il rapporto distante con la madre, quello più affettuoso con il padre, il matrimonio, la scelta di una professione soddisfacente ma fonte di solitudine e la religione, cui la narratrice si avvicina con fare indagatore. Lorenza descrive con cura i sogni che considera più significativi: come quello che apre il romanzo, che vede la protagonista ritrovarsi, dopo aver percorso un lungo corridoio, in una stanza buia e vuota - ci ha appena spiegato che il vuoto la terrorizza - popolata solo da uno specchio che la ritrae nelle sue fattezze di bambina. «Quanto all'interpretazione dei ricordi e dei sogni» scrive la dottoressa «i sogni e i ricordi sono realtà forse quanto la realtà è ricordo e sogno. Ma fare razionalismo su questo tema mi sembra sterile quanto rifiutare l'esistenza dell'inconscio, cioè l'aspetto nascosto della realtà, che la nostra voglia di conoscenza ci spinge a scoprire» (p. 98).

Nostra Signora Solitudine si pone come un'autoanalisi che la protagonista, sfidando lo stesso Maestro della psicoanalisi, vuole fare su se stessa, ricongiungendo particolari frammentari il cui unico filo conduttore non può che essere il convitato di pietra che aleggia in tutto il romanzo: l'inconscio. «Forse ciò che ricerco è una meta che non è stata raggiunta neanche dai più grandi visitatori dell'animo umano» indaga Lorenza

scendere nel più profondo inconscio per esplorarlo e portarlo alla luce. Lo stesso vecchio zio Sigmund,

intendo dire il grande Freud, diceva che nessuno può essere l'analista di se stesso, figuriamoci se sarà possibile a me, la dottoressa Lorenza F., semplice analista e psicoterapeuta; anche se molte volte, per lavoro, mi trovo a confrontarmi con esperti di analisi dell'Es e dell'Io, per non parlare del super-Io (p. 9).

La solitudine, venerata nel titolo con epiteti religiosi in quanto patrona inscindibile della vita tanto di Lorenza quanto di Maura, è riempita dall'inconscio, che Lina Raus riesce mirabilmente a trasmettere al lettore quale vero protagonista delle sue pagine; e l'inconscio, che affiora costantemente nella quotidianità di chi pratica la psicoanalisi, crea ancora più solitudine, in una spirale inestinguibile che è il destino dello psicoanalista.

**Recensione a Fabrizio Franchi (a cura di),
Frontiere della psicosomatica, Armando
Editore, Roma 2018.**

Arianna Salatino

Dove incomincia la mente e dove finisce il corpo? È possibile stabilire un confine preciso tra l'uno e l'altra? In che modo fattori psichici e fattori organici interagiscono nel dare origine e forma alla malattia? Muove da questi interrogativi il volume curato da Fabrizio Franchi, oncologo e psicoanalista, per la collana "Psicoanalisi e psichiatria dinamica" edita da Armando. Il testo raccoglie sei contributi di medici, psicologi e psicoanalisti fondatori di Synaptica - l'associazione scientifica per lo studio della psicosomatica, di cui Franchi è presidente - ripercorrendo il passato evolucionistico degli esseri viventi e la loro complessità psichica e biologica.

Il principale punto di forza del libro - attraversato fin dal titolo dal motivo del limite, della soglia - risiede proprio nell'incontro fruttuoso tra due discipline talvolta in disaccordo: medicina e psicoanalisi, che solo confrontandosi e dialogando sul terreno comune della psicosomatica possono realmente contribuire all'avanzamento dell'elaborazione teorica e della ricerca empirica in questo campo. Franchi infatti, a proposito dello scandalo che la nascita della psicoanalisi portò fin dai suoi albori nella scienza medica, riconosce a Freud innanzitutto «lo sforzo meritorio di rendere scientifico un approccio alla psiche che doveva essere sottratto alle mani dei ciarlatani» (p. 22). Il

particolare di *Morte e vita* di Gustav Klimt che compare in copertina prefigura la natura dicotomica della materia trattata: l'eterna contrapposizione tra *psiche* e *soma*, due dimensioni che non cessano di compenetrarsi. L'uomo, insegna la psicoanalisi, non è riducibile al suo organismo. La malattia è prima di tutto segno, significazione, linguaggio: il corpo, attraverso il sintomo, "parla", così come la componente psichica e la vita emotiva del paziente sono in grado di influenzare lo sviluppo della malattia organica e le sue manifestazioni. Lo dimostrano i numerosi casi clinici, esempi chiarificatori e aneddoti personali che costellano gli interventi proposti, supportati da un solido impianto teorico.

Il tentativo di superare il dualismo cartesiano - che tramite l'opposizione tra *res cogitans* e *res extensa* designa corpo e pensiero come due realtà ontologiche differenti - attraversa le pagine del libro come un filo rosso, accompagnando il lettore in un viaggio dall'uno all'altro polo e rasentando prospettive affascinanti come la possibilità di trasmissione di contenuti psichici da una generazione all'altra o la capacità del pensiero di agire sui neuroni, fino alle identificazioni proiettive incrociate tra analista e paziente, per le quali si può addirittura immaginare il "contagio" di dolore fisico tra l'uno e l'altro.

Alla raccolta fa da cornice la corposa introduzione dell'autore, che presenta i temi muovendosi con disinvoltura tra psicoanalisi, filosofia occidentale e scienze naturali. Sono pagine dense e complesse, dove l'estremo rigore della ricerca scientifica è addolcito dai frequenti riferimenti all'arte e alla letteratura: la poesia di William Blake per chiarire alcuni aspetti del dualismo mente-corpo, o l'opera di Goethe per indicare i conflitti insiti nella natura di ogni uomo, quelli cioè tra dovere e volere, o - in termini psicoanalitici - tra Super-Io ed Es.

Anche per illustrare l'impianto psicodinamico dell'isteria Franchi parte da un'opera letteraria - *La montagna incantata* di Thomas Mann - riportando le parole del dottor Krokowski, viatico perfetto per la lettura del libro: ogni sintomo sarebbe «attività amorosa camuffata» e ogni malattia «amore trasmutato» (p. 9). Franchi traccia le linee del dibattito sulla psicosomatica a partire dagli *Studi sull'isteria* (1892-95) di Freud e Breuer, per poi seguire lo sviluppo del pensiero freudiano attraverso l'esperienza con Charcot alla Salpêtrière. L'interrogazione sul rapporto tra psichismo e malattie organiche nasce proprio con l'intensificarsi dell'interesse di Freud per le isteriche, interesse che lo condurrà a ricercare una causa psichica dietro i loro "spettacolari" sintomi fisici: paralisi, contrazioni, parestesie e anestesi. Dopo Freud si moltiplicano i modelli di riferimento e le pubblicazioni: fondamentali gli apporti della figlia Anna, di Melanie Klein e poi di Bion.

L'idea che la materia biologica sia depositaria di un innato potere di simbolizzazione (cioè che il sintomo e il disturbo fisico siano un mezzo di linguaggio al pari della parola o del gesto) continua a farsi strada per raggiungere la sua massima formulazione negli anni Settanta con Luis Chiozza (principale riferimento anche per gli altri interventi del libro), psicoanalista argentino controverso e spesso frainteso. Sarebbe proprio lui il continuatore di Freud, nella misura in cui riprende il concetto chiave di *compiacenza somatica* (quello per cui un conflitto psichico inconscio trova simbolicamente sfogo in un sintomo corporeo, come avviene nell'isteria) e lo estremizza arrivando a parlare di *innervazione*: «Nel buio profondo degli organi un soggetto operato di colecistectomia può sentirsi castrato simbolicamente», sintetizza Franchi (p. 49). Per Chiozza l'interpretazione più profonda delle malattie che colpiscono un

organo non può prescindere dal significato nascosto che si incorpora nella funzione dell'organo stesso («Il somatico non è se non lo psichico privato del suo senso»; p. 46). È una dinamica più radicale di quella dell'isteria: non è più l'io che parla attraverso l'organo, è l'organo stesso a parlare. Tutto questo permette di vedere sotto una nuova luce molte delle malattie psicosomatiche contemporanee - dall'ulcera peptica all'asma bronchiale, dai disturbi ginecologici a quelli dermatologici - suggerendo la necessità di un ripensamento teorico-clinico generale sull'argomento.

Ana Emilia Juraga ripercorre la storia della psicosomatica psicoanalitica in America Latina passando in rassegna il pensiero dei maestri argentini e rapportandolo alla questione del legame tra patologia organica e simbolizzazione. La scuola di Chiozza occupa anche in questo caso un posto speciale. Perché la malattia si produce in un determinato momento e in un preciso luogo dell'organismo? Perché - si chiedono i pazienti - proprio me e proprio adesso? (p. 113). Il metodo «patobiografico», applicato fin dagli anni Ottanta dal gruppo di medici sostenuto da Franchi e ispirato a Chiozza, tenta di capire la malattia organica come un evento pieno di significato nella biografia del paziente, se non come il sostituto di un vissuto affettivo («la malattia è il particolare modo in cui l'inconscio esprime un nostro conflitto e il sintomo somatico è il suo testimone»; p. 103).

Rosa D'Agostino si concentra sulle affinità tra il pensiero di Donald Winnicott e quello di Eugenio Gaddini. Per Winnicott «la psiche e il soma non partono come un'unità: essi formano un'unità se tutto va bene nello sviluppo dell'individuo, ma questa è una conquista» (p. 143). La malattia psicosomatica si produce quando si rompe il legame fra psiche e soma; in

condizioni di sanità, invece, il sé mantiene una situazione di identità mente-corpo. In diversi articoli Winnicott definisce il disturbo psicosomatico come «la persistenza di una scissione, o di associazioni multiple nell'organizzazione dell'Io del paziente» (pp. 146-147), e lui stesso attribuisce il suo secondo infarto alla difficoltà di separarsi dalla prima moglie (p. 148). Sulla scia di Winnicott, Gaddini indaga l'origine delle malattie psicofisiche tenendo presente che «la psicoanalisi è massimamente interessata al senso mentale del biologico» (p. 149).

Ruota attorno al concetto di *allessitimia* - letteralmente, la «mancanza di parole per le emozioni» (p. 178) - l'intervento di Roberta Di Lascio. Il concetto di *allessitimia* prende forma a partire dagli studi di psicosomatica della Scuola di Parigi degli anni Sessanta, diretta da Pierre Marty e nata dall'interesse per gli aspetti psicologici di pazienti con patologia somatica accertata. È però a Boston nel 1970 che trova la sua definizione, utilizzata «per descrivere un difetto nel riconoscimento dei vissuti emotivi e affettivi» riscontrato in alcuni pazienti con patologie psicosomatiche (p. 178), con tutte le difficoltà terapeutiche che ne conseguono. Ancora una volta si fa riferimento a Winnicott e alla *Paura del crollo* (1963), quella di chi vive nel «timore di un pericolo rappresentato [...] dalla fragilità dell'insediamento della mente nel corpo, cioè dalla unità psicosomatica, base della vita psichica» (p. 186).

Nel suo intervento Stefania Pallotta affronta la questione della trasmissione psichica intergenerazionale, definibile come «la presenza nello spazio psichico del soggetto di qualcosa che appare a lui estraneo, qualcosa avvenuto nella famiglia [...] anche prima della nascita del soggetto, e che inconsciamente assume un ruolo condizionante» (p. 203). Analizzando situazioni dolorose di mancata elaborazione di un trauma o

d'impossibilità ad esprimere affetti - situazioni in cui «il corpo sembra essere l'unico a poter parlare» (p. 211) - o ancora, di «malattie insorte [...] in corrispondenza di eventi analoghi ad altri accaduti anche prima della nascita del paziente, talvolta in tempi remoti» (p. 212), ci si chiede se il vissuto familiare del paziente possa favorire l'insorgere di una malattia («Non si può trasmettere ciò che non si possiede, ma si può trasmettere il sentimento di non possedere qualcosa», p. 206). Inevitabili i riferimenti alle neuroscienze - in particolare a proposito del rapporto tra memoria emotiva e corteccia cerebrale - e all'epigenetica, che ha portato a scoperte sorprendenti per quanto riguarda la trasmissione delle malattie somatiche e della malattia oncologica da una generazione all'altra.

L'intervento conclusivo di Alessandro Bruni mostra quanto l'idea di limite, di bordo, sia conaturata all'esperienza umana. La metafora cosmologica proposta dall'autore - che partendo dalla formazione dei primi organismi sulla terra arriva allo sviluppo, nell'uomo, di una coscienza, e poi alla nascita del linguaggio, quindi della possibilità di generare senso - mette in luce la difficoltà di stabilire «una linea di confine tra la mente e il corpo» (p. 227), «tra l'animato e l'inanimato» (p. 229), per poi aprirsi a una più ampia riflessione sulla mortalità e la finitezza umana. Anche Bruni mette in guardia dalla nostra tendenza «ad associare la visione "oggettiva" del neurologo al corpo e la visione "soggettiva" dell'analista alla mente» (p. 235; si ricordi l'iniziale interesse neurologico di Freud, poi abbandonato per fondare la psicoanalisi). Come suggerisce l'etimologia greca, *pneuma* significa *respiro* ma anche *anima* (p. 265): da qui l'invito racchiuso nell'intero volume a lasciar sfumare il confine che separa la mente dal corpo aprendo la strada a nuovi percorsi terapeutici.

Recensione a Livio Boni, *L'inconscio post-coloniale. Geopolitica della psicoanalisi*, Mimesis, Milano 2018.

Roberto Zapperi

Il libro di Livio Boni risulta di grande interesse perché affronta il tema dell'incontro della psicoanalisi, di origine europea, con il mondo coloniale, dove si adattò alla cultura locale e si intrecciò con la lotta al colonialismo. L'autore lo esemplifica in tre ambienti: l'India nel momento della sua liberazione dalla dominazione britannica, e in due ex colonie francesi, il Madagascar e le Antille. Si radicò prima nell'India, dove fu introdotto da Girindrakhar Bose, ma ebbe la sua espressione più radicale in Frantz Fanon (1925-1961), psicanalista antillense, mentre in Madagascar lo psicanalista francese Octave Mannoni (1899-1989) sperimentò la difficoltà di applicare il freudismo al vissuto della popolazione locale.

Il 29 maggio 1921 Freud scrisse al primo psicoanalista indiano Girindrakhar Bose (1886-1953) per ringraziarlo dell'invio del suo libro *The Concept of Repression* (1921), del quale dichiarò di apprezzare la correttezza delle sue tesi principali. Freud inoltre precisò che provava non poca soddisfazione nell'apprendere che la *sua* psicoanalisi si estendesse a un paese tanto lontano come l'India. Bose era nativo di Calcutta, città in cui pure aveva compiuto i propri studi e nella quale in seguito fonderà la prima società psicoanalitica fuori dai ristretti confini dell'Europa. Egli fu anche il primo in India ad associare la

teoria freudiana con la metafisica tipicamente indiana “vedanta”. La corrispondenza di Bose con Freud procedette per anni. Nell’ultima lettera di Freud a Bose del 26 ottobre 1937 si accenna al venticinquesimo “Indian Science Congress”, previsto a Calcutta per l’anno seguente, sotto la presidenza dello stesso Bose. Quest’ultimo scrisse molto di psicoanalisi sia inglese che in bengalese. Difficile dare conto della sua vasta attività scientifica. Basterà ricordare che tra il 1933 e il 1949 egli fondò in India ben tre strutture cliniche.

Tra il 1939 e il 1945, Bose tenne una fitta corrispondenza con lo psicoanalista italiano Emilio Servadio (1904-1995), rifugiatosi a Bombay nel 1938. Internato in un campo in quanto cittadino di un paese in guerra con la Gran Bretagna, Servadio insegnerà e praticherà la psicoanalisi all’interno di questo campo di confino nei pressi di Bombay, sollecitando l’aiuto di Bose nel 1943, dopo avere stabilito un primo contatto con l’istituto indiano di psicoanalisi sin dalla fine del 1939. Servadio restò in India fino al novembre del 1944, facendo ritorno in Italia nel settembre del 1945. Va precisato infine che la scelta dell’India come paese di rifugio fu dettata a Servadio dai suoi studi sullo Yoga. La psicoanalisi in India continuerà a svilupparsi con l’apporto di altri psicoanalisti, come Sudhir Kakar. Dopo un *training* nell’istituto di psicoanalisi di Francoforte (1971-1975), Kakar rientrò in India per praticarvi e insegnarvi la psicanalisi, tra Delhi, Ahmedabad e Goa.

Octave Mannoni giunse in Madagascar nel 1931 e vi fondò la rivista *Lucioles*. Nel 1945 entrò in analisi con Lacan. Nel 1950 pubblicò il libro *Psychologie de la colonisation*, dove stabilisce due modalità di rapportarsi all’Edipo: il complesso d’inferiorità e il complesso di dipendenza. Il fenomeno coloniale consiste nell’incontro traumatico di questi due complessi. I principali

ingredienti dell'antropologia coloniale sono tre: infantilizzazione, femminilizzazione, patologizzazione. Questa discrepanza antropologica scaturisce anzitutto dal culto familiare dei morti. La conclusione del libro è: starà agli indigeni, agli ex colonizzati, agli intellettuali che incarnano la decolonizzazione, pensare i termini di quest'ultima. L'intellettuale europeo *engagé* lascia la parola al suo omologo post-coloniale.

Nel 1952 esce in Francia il libro *Pelle nera, maschere bianche* dello psichiatra martinicano Frantz Fanon. In esso si affronta la questione coloniale a partire dalla forma di divisione interna che essa produce nel soggetto coloniale. Le fonti del libro sono: Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Sigmund Freud e il marxismo. Il giovane psichiatra antillense aprì un nuovo capitolo del rapporto tra psicanalisi e questione coloniale. Il libro inizia con una forte critica alle posizioni di Mannoni. Al suo centro la domanda: "esiste un razzismo proprio alla situazione coloniale, una sorta di razzismo minore e circostanziato, che però non implichi necessariamente un razzismo di Stato o una cultura nazionale razzista, come sostiene Mannoni". Oppure ogni razzismo, incluso il razzismo coloniale, compromette l'insieme della cultura e dell'entità politico-morale di cui è espressione. La conclusione di Fanon è: attingendo liberamente e a piene mani al freudismo si autorizza parzialmente l'erranza analitica del Bianco per poter formulare la propria posizione di enunciazione. In definitiva il Bianco si autorizza analiticamente di quest'ultimo per potersi sgravare di un compito che non gli compete realmente, lasciando libero il campo ad una voce nuova e singolare, sorta dall'interno del mondo ex coloniale.

Chiara Agagiù è coautrice, insieme a F. Scianna, dei testi presenti in *Arneo* di U. Tramacere (Grifo, Lecce, 2015). Membro fondatore della rivista «Generazioni di Scritture» (Milella, Lecce, 2015) è attualmente nel comitato editoriale della rivista stessa. Ha svolto attività di ricerca presso la Filozofska Fakulteta dell'Università di Lubiana. È membro dal 2014 del Laboratorio di Studi Lacaniani - Università del Salento, per il quale svolge attività di studio e ricerca. Dal 2016 è responsabile di “Partnership e relazioni internazionali” del Laboratorio stesso; borsista riconfermata per la scholarship bilaterale Italia-Slovenia, conduce ricerche sulla Scuola Psicanalitica di Lubiana.

Michel Bousseyroux è psichiatra e psicanalista presso Tolosa; ha svolto la sua analisi con Jacques Lacan, di cui ha seguito i seminari. È membro del Forum del Campo Lacaniano e della sua scuola di psicoanalisi (AME), e dirige la rivista di psicoanalisi *L'En-Je lacanien* (edizioni Erès). È autore di numerosi libri, fra cui *Au risque de la topologie et de la poésie*, *Elargir la psychanalyse* (riedito nel 2018, presso Erès Série. Poche Point hors ligne), *Lacan le Borroméen. Creuser le noeud* (Erès, 2014. Prix Oedipe le Salon 2015), *Penser la psychanalyse avec Lacan. Marcher droit sur un cheveu* (Erès, 2016) e *La réson depuis Lacan* (Stilus, 2018).

Nicole Bousseyroux è psicoanalista a Tolosa, membro de l'Internationale des Forums du Champ lacanien e della sua École de psychanalyse (AME). Insegnante del Collège de

clinique psychanalytique du Sud-Ouest, è autrice del volume *Réel de femmes* (Stilus, 2017).

Donata Bulotta è ricercatrice di Filologia Germanica presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università della Calabria, dove tiene il corso di Letteratura Inglese Medievale e Laboratorio di Linguistica Germanica. Si occupa di lessico e semantica antico inglese e alto-tedesca antica. I suoi interessi di indagine sono rivolti anche allo studio della produzione letteraria medio inglese, con particolare attenzione alla rappresentazione del femminile in alcune liriche satiriche anonime. Attualmente il suo campo di ricerca è incentrato sulla produzione mistica dei secoli XIV-XV e suoi rapporti con la letteratura profana coeva.

Alessandra Campo è assegnista di ricerca in filosofia teoretica presso l'Università degli studi dell'Aquila e membro del centro di filosofia e psicoanalisi "Après-coup" presso la stessa università. Per diversi anni si è occupata dei rapporti tra filosofia e psicoanalisi, con particolare riguardo alle implicazioni metafisiche e cosmologiche della teoria freudiano-lacanianiana (Bergson, Whitehead e Deleuze). È autrice di diversi saggi e collabora con *Il Manifesto*. Per la casa editrice Textus ha curato il volume *L'uno perverso. L'uno senza l'altro: una perversione?* (2018) ed è autrice della monografia *Tardività. Freud dopo Lacan* (Mimesis, 2018).

Felice Cimatti è Professore Ordinario di Filosofia del Linguaggio all'Università della Calabria ed è docente dell'Istituto Freudiano, sede di Roma. Nel 2012 ha ricevuto il Premio Musatti dalla SPI, Società Psicoanalitica Italiana. Collabora con Radio 3 per il programma radiofonico di attualità culturale "Fahrenheit" e con RAI Scuola per il programma televisivo "Zettel". Fra le sue pubblicazioni più recenti figurano *Il volto e la parola. Psicologia dell'apparenza* (2007), *Il possibile e il reale. Il sacro dopo la morte di Dio* (2009), *Filosofia dell'animalità* (2013), *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte* (2015), *La vita estrinseca. Dopo il linguaggio* (2018) e *Cose* (2018).

Fabiola Cosenza è dottoressa in Scienze Filosofiche all'Università della Calabria e in Scienze Religiose all'ISSR "San Francesco di Sales" di Rende. Si occupa di temi attinenti alla storia della filosofia e alla storia della scienza.

Raffaele De Luca Picione è Professore presso l'Università Telematica Giustino Fortunato e specializzato in Psicoterapia a orientamento psicoanalitico lacaniano. Si occupa nelle sue ricerche dei temi implicanti la soggettività, l'affettività, la temporalità e i processi di costruzione del significato della propria esperienza a partire da una prospettiva psicodinamica e semiotica. Ha svolto periodi di ricerca presso la Clark University (Massachusetts - USA) e l'Aalborg University (Danimarca). È autore del volume *La mente come Forma. La mente come Testo* (Mimesis, 2015) e di oltre 60 lavori internazionali e nazionali tra articoli/saggi/capitoli.

Silvano Facioni insegna Teorie della conoscenza presso l'Università della Calabria e Scrittura e decostruzione presso il Dipartimento di Storia Culture Religioni dell'Università degli Studi di Roma "La Sapienza". Si occupa prevalentemente di pensiero filosofico ebraico e di filosofia francese contemporanea. Ha tradotto opere di Michel de Certeau, Claude Lévi-Strauss, Emmanuel Levinas (di cui dirige l'edizione italiana delle opere inedite) e Jacques Derrida (di cui dirige insieme a Gianfranco Dalmasso l'edizione italiana dei Seminari). Tra i suoi testi: *La cattura dell'origine. Verità e narrazione nella tradizione ebraica* (Milano, 2005), *Il politico sabotato. Su Georges Bataille* (Milano, 2009), *Derridario. Dizionario della decostruzione* (con S. Regazzoni e F. Vitale, Genova, 2012).

Maria Serena Felici è docente di Cultura e Letteratura portoghese e brasiliana presso l'Università degli Studi Internazionali di Roma e presso l'Università "Gabriele d'Annunzio" di Chieti-Pescara. Ha conseguito il Dottorato di Ricerca all'Università "Roma Tre" nel 2018 in Letteratura portoghese e brasiliana con tesi dal titolo: *Alla periferia del progresso. Il pensiero politico ottocentesco in Eça de Queirós e Leopoldo Alas 'Clarín'*. Autrice di vari articoli scientifici in ambito letterario, linguistico e traduttologico, fa parte del gruppo di ricerca "Cultura e Letteratura em InterArtes" dell'Università di Lisbona.

Stefano Oliva è assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Filosofia Comunicazione e Spettacolo dell'Università di Roma

Tre. Docente di estetica presso il Pontificio Ateneo S. Anselmo di Roma e il Quasar Institute for Advanced Design, è membro della redazione di RIFL. Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio; Lebenswelt. Aesthetics and Philosophy of Experience; L'Inconscio. Rivista italiana di filosofia e psicoanalisi; Studi Verdiani. Ha collaborato con l'Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani. Ha pubblicato *La musica nell'estetica di Pareyson* (Il glifo, 2013), *La chiave musicale di Wittgenstein. Tautologia, gesto, atmosfera* (Mimesis 2016) e ha curato insieme a Domenica Lentini il volume *Grammatica della musica, grammatica della percezione* (Il glifo 2016). Ha curato l'edizione italiana del testo di Alain Badiou *L'antifilosofia di Wittgenstein* (Mimesis 2018).

Rocco Ronchi insegna Filosofia teoretica presso l'Università degli Studi dell'Aquila. Tiene corsi e seminari in varie università italiane e straniere. È docente di filosofia presso l'IRPA (Istituto di ricerca di psicanalisi applicata) di Milano. Collabora alle pagine culturali del quotidiano "Il Manifesto". Dirige la collana "Filosofia al presente" della Textus edizioni di L'Aquila. Tra le sue opere ricordiamo *Bergson. Una sintesi* (Marinetti, 2011), *Come fare. Per una resistenza filosofica* (Feltrinelli, 2012), *Gilles Deleuze. Credere nel reale* (Feltrinelli, 2015), *Zombie outbreak. La filosofia e i morti-viventi* (Textus, 2015), *Il canone minore. Verso una filosofia della natura* (Feltrinelli, 2017).

Arianna Salatino è dottoressa di ricerca in cinema all'Università Roma Tre e all'Université Paris Ouest Nanterre-La Défense. Si occupa di teorie del cinema, psicoanalisi e

analisi del film e ha pubblicato diversi saggi su riviste italiane e internazionali. È autrice di due monografie uscite entrambe nel 2015, ovvero *Lo spettatore arreso. Sul godimento cinematografico* (per la collana Supernovae di Doppiozero), e *Accadde una notte di Frank Capra* (per la collana Videns di Mimesis). Ha scritto di cinema, media e cultura contemporanea sulle riviste online Doppiozero e Fata Morgana Web.

Pierangelo Sequeri è teologo, musicologo e musicista. Ha compiuto studi musicali e di filosofia, ottenendo il dottorato in teologia presso la Pontificia Università Gregoriana nel 1972. È Preside del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II e Professore Ordinario di Teologia Fondamentale alla sede centrale della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale. È inoltre Consultore del Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione e membro della Commissione Teologica Internazionale. È autore di numerosi libri e articoli, sia di carattere accademico, sia di più ampia divulgazione, su argomenti di teologia, di musica e di estetica. Tra i suoi testi più recenti ricordiamo: *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite* (2002), *Musica e mistica. Percorsi nella storia occidentale delle pratiche estetiche e religiose* (2005), *Il sublime della risonanza. L'idea spirituale della musica in Occidente* (2008), *Ritrattazioni del simbolico. Logica dell'essere performativo e teologia* (2012), *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica* (2016).

Francesco Saverio Trincia ha insegnato Filosofia morale presso il Dipartimento di filosofia dell'Università di Roma "La

Sapienza". Si è occupato della filosofia del diritto di Hegel e del giovane Karl Marx, ha poi rivolto i suoi interessi a Martin Heidegger e ad alcuni dei principali filosofi italiani del Novecento (Giovanni Gentile, Galvano Della Volpe, Antonio Gramsci, Romolo Murri). Nell'ultimo decennio ha concentrato il proprio lavoro scientifico su Sigmund Freud, su Edmund Husserl e sul rapporto tra fenomenologia e psicoanalisi. Tra le sue pubblicazioni maggiori figurano *Il governo della distanza. Etica sociale e diritti umani* (Milano 2004), *Husserl, Freud e il problema dell'inconscio* (Brescia 2008), *Guida alla lettura della «Crisi delle scienze europee» di Husserl* (Roma-Bari 2012).

Roberto Zapperi è uno storico, autore di numerosi volumi di storiografia tradotti in diverse lingue. Ha insegnato a Parigi, presso l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, e presso l'Istituto Politecnico Federale di Zurigo. È stato fellow del Wissenschaftskolleg di Berlino e della Warburg Haus di Amburgo. Fa parte della Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung.