

VI.

SULLA MEDICINA . Intervento di Cesare Ruffato.

Cesare Ruffato: - Il radiologo è di continuo sottomesso allo sforzo di penetrare il segreto del corpo e di estorcere alle ombre, che ne implicano la rappresentazione, confessioni o rivelazioni più o meno vere. Quasi a "liberare" lo stato biologico del corpo. Si serve di varie metodologie, che di recente si sono sensibilmente arricchite, e penetra veramente la materia, sino a giungere a una trasparenza; opera cioè su una scala di grigi. Lo si potrebbe proprio dire immerso dalla mattina alla sera nella luce e nelle ombre in visione emeralopica. In realtà la radiologia affrontata con una certa passione, può inebriare. Entriamoci. Dalla scoperta di Röntgen si sono compiuti passi da gigante e passaggi. Gli strumenti e le macchine a disposizione della radiologia possono essere quelle attuali ma un orizzonte di continua potenzialità e trasformazione, ne giustifica un richiamo prospettico. Accanto alla radiologia che si muove nelle ristrettezze del semplicismo, esiste quella dei figli alla ribalta che lavorano sui poteri di risoluzione spaziale e di contrasto, trasparenti e opachi e sulle pratiche interventistiche. Una metodologia che valuta le ombre non soltanto nel loro disporsi e combinarsi ma anche nella loro densitometria, relazionata al peso specifico è la cosiddetta Tomografia computerizzata, comunemente nota come TAC (tomografia assiale computerizzata). Tali metodologie sfruttano l'applicazione delle radiazioni, dei raggi X. I raggi X sono nocivi (sono stati perciò indagati a tutti i livelli) anche quando non ci si accorge e si accumulano differendo reazioni e lesioni; ed è triste che i più grandi silenzi, anche più prodighi di attività, siano proprio quelli di cui meno ci si accorge e vengano avvertiti soltanto nei loro effetti non sempre positivi.

In radiologia i silenzi custodiscono di norma i segreti e le domande del giorno. Tra le metodologie che non applicano i raggi X va

ricordata l'ecografia particolarmente importante come sonda preliminare, ma non del tutto innocua, come sembrerebbe da approfonditi studi sul genoma. Va quindi anch'essa usata con scienza e coscienza. E di recente, l'ultima, la piccola stella luminosissima, la risonanza magnetica nucleare (per la quale ancora si discute la sigla, se RMN o RMI, per evitare che il termine nucleare interferisca erroneamente nella definizione dei fenomeni, data l'esistenza di una disciplina come la medicina Nucleare bene interessata nei processi metabolici e imaging). La Risonanza magnetica pur non applicando i raggi X sembrerebbe comportare qualche particolare rischio (in America le macchine sono nella maggioranza in centri di ricerca e in via sperimentale; in Italia invece qualche prototipo è già entrato nelle case di cura private). La Risonanza magnetica sfrutta la rilevazione di segnali provenienti da nuclei ad elettroni eccitati; i segnali vengono registrati, elaborati e danno informazioni quantitative e qualitative sull'immagine; rispetto alla tomografia computerizzata, in assenza o con rischio minore, essa fornisce maggiori dettagli anatomici sulle componenti cerebrali e sulla parti molli, aprendo la speranza in tempi migliori di percezione diagnostica.

Abbiamo accennato alla radiologia tradizionale e siamo arrivati volutamente alle metodologie più sofisticate, le quali tra l'altro servendosi di mezzi di contrasto tendono a ricavare fini dettagli strutturali degli organi. Per esempio una tecnica che è entrata abbastanza in uso, nonostante richieda una certa passione e perdita di tempo, ma capace di immagini affascinanti, è l'esame dello stomaco a doppio contrasto. A differenza della passata metodologia dimostra minuziosamente la mucosa gastrica e le areole mai prima raggiunte e componenti basilari della struttura mucosa. Con analoghi procedimenti, più complessi però per la dovuta preliminare preparazione del paziente, anche nel grosso intestino si possono dimostrare alcune strutture elementari, cioè costituenti basali della mucosa del colon quali le "linee innominate" cosiddette perché non

si conosce ancora esattamente il loro substrato, ma la cui presenza afferma un quadro di normalità; la loro scomparsa deve far sospettare uno stato possibile di anormalità. Come potete vedere si tratta di suggestive linee capillari bianche finissime le quali, raggiungono il margine della parete, limitrofe ai fondi ghiandolari; interpretate erroneamente possono falsare una diagnosi di colite ulcerosa inesistente. E a questo proposito varrebbe la pena di soffermarsi sull'importanza della cultura e sul bagaglio di memoria visiva vissuta per una valutazione più cosciente dei limiti fra normale (salute) e patologica (stato di malattia).

E.P.: Qui entriamo nel merito di una questione importante, quella della possibilità di errore nell'interpretazione dei radiogrammi. Trattandosi di immagini costituite da qualcosa dell'ordine di una scrittura, richiedono una interpretazione. In base a che cosa il radiologo decifra ed interpreta queste immagini?

Cesare Ruffato: - Il corpo a mio avviso è un'istituzione, si produce in varie forme di linguaggio (gesti, rumore, segnali, ritmi, colori, flussi); naturalmente la radiologia operando a livello del corpo non può non ricercare anche le lettere, le sillabe, le parole, i fonemi e i semantemi che il corpo esibisce nell'atto di comunicare. Ma se le parole sono quelle che interrogano il corpo e si interrogano tra loro e opache o trasparenti costituiscono un segreto, le immagini come rappresentazione di parole in questa direzione non possono che custodire un segreto. Esse sono cifrate da un codice che distingue segni diretti e segni indiretti. I segni diretti pertengono ad aspetti verificati e convenzionali più o meno caricati di enfasi e di certezza in relazione ai progressi tecnologici di raffigurazione. Per esempio la nicchiada ulcera si esprime con proprie caratteristiche, anche se il discorso si viene a complicare nel dover distinguere l'ulcera benigna dalla maligna, ove accanto ai dati morfologici entrano in gioco anche considerazioni anamnestiche e cliniche.

In definitiva i segni diretti, nonostante un certo grado di ambiguità a mio avviso, sarebbero quelli meno viziati di silenzio o di segreti. I segni indiretti sono invece legati alla partecipazione diretta dell'operatore, il radiologo. Durante il corpo a corpo con il paziente, valgono il discorso di sensibilità esperenziale e il delicato problema dello sguardo. Gli occhi della mente con pazienza tentano di captare qualcosa di non visto, una apparenza intermittente irriducibile ed indicibile nella completezza. Qualcosa di nascosto e vicino al mistero trascina il dubbio e l'inquietudine sull'atto visivo; la necessità di approfondire e di relazionare elementi soggettivi sollecita momenti continui di interrogazione.

E.P.: I segni indiretti sarebbero dunque quelli per i quali non c'è un codice.

Cesare Ruffato: - In questo luogo è difficile dare una documentazione anche formale. Prendiamo ad esempio: il fenomeno della contrattilità dello stomaco. Lo stomaco come organo cavo possiede una peristole e una peristalsi: la peristole è un tono a vuoto; la peristalsi consiste in onde di contrazione e dilatazione delle pareti per far progredire il contenuto. Contrazioni e dilatazioni, sistole e diastole, regolano non solo l'organismo umano, ma l'enorme complessità cosmica. I radiogrammi possono documentare qualche fase soltanto dell'attività peristaltica, anche perché vanno limitati per contenere la dose di radiazioni al paziente. Il radiologo pertanto porta in sé la virtualità e l'inutile godimento dell'indagine scopica che ha effettuato. Può anche ricorrere ad altre modalità di integrazione che alla fine fissano freddamente gli impulsi scopici quali la Röntgencinematografia, la registrazione videorecorder; si tratta però di esami non sempre effettuabili perché richiedono spazio, elevati costi e dosi di esposizione.

I segni indiretti naturalmente sono i più discutibili. Peraltro anche per i segni diretti è consigliabile applicare un giudizio di

valore non assoluto, come traspare da studi ripetuti a fondo cieco (due o tre osservatori vengono messi di fronte allo stesso radiogramma per fornire una propria interpretazione: non sempre la risposta uguale raggiunge il 100% per un certo margine di discrepanza personale).

Il problema si pone per forme sibilline, per esempio nel colon tra la colite ulcerosa, la granulomatosi, la micropoliposi, nonostante si tratti di quadri ben noti ed indagati, ricchi di segni piuttosto loquaci e corpo della malattia. Se poi entriamo nell'apparato polmonare (polmoni, bronchi e mediastino) il problema diviene quasi disastroso e inquietante: i polmoni sono spesso luogo del tumore bianco, evanescente, che si sottrae alla vista, non si traduce; è così piccolo da non dar segno di sé. Altro organo di significato quanto mai gentile e alla portata, ma infido e ricco di incognite pericolose, è il seno, luogo di frequenti insuccessi.

E.P.: - Allora questi errori da che cosa possono dipendere?

Cesare Ruffato: - Tu hai messo il dito sulla piaga. Molti errori sono dovuti non tanto al concetto di "vistosità" quanto a quello di "irrilevabilità" momento in cui la materia in un certo modo sfida la presunzione e la curiosità dell'uomo sfuggendo a qualsiasi strumento che tenda a far luce. In termine tecnico ogni strumentazione, ogni metodologia ha un potere di risoluzione spaziale e di contrasto limitato nonostante i continui miglioramenti; al di sotto di certi valori (due o tre millimetri) non si percepisce più niente. Si è incapaci di raccogliere ed interpretare le parole di quell'organo o di quella forma morbosa, purtroppo molto spesso referenziali di neoplasia o di male oscuro. Accanto alla relativa sensibilità strumentale si pone la sovente inadeguata preparazione di chi agisce la macchina. E ancora interferiscono il quoziente di maturità e la non idonea attitudine a percepire i rapporti spaziali tridimensionali da dati bidimensionali complessando problematiche e incertezze. Inoltre una cultura non aggiornata frena la preparazione

e con disagio si dispone alla ricerca e coagula possibilità di avanzamento.

E.P.: Mi sembra di capire che c'è un limite duplice, da una parte un limite dato dalla insufficienza di risoluzione dell'immagine, dall'altra un limite soggettivo, che dipende dalla possibilità del medico di non prendere fiaschi per fiaschi. Qual è il rapporto fra questi due limiti e in che misura la soggettività del medico e - perché no - la soggettività del paziente sono un fattore decisivo rispetto alla possibilità dell'errore? E sino a che punto nella pratica medica si tiene conto di questo fattore soggettivo, come di un fattore determinante rispetto alla costituzione dell'oggetto medico?

Cesare Ruffato: - In questi ultimi tempi c'è stato un mutamento nel pensiero fisico e nella biologia riassumibile nel declino della definizione di macchina e del concetto di macchinazione entro cui è stato sempre utilizzato questo corpo che si credeva tanto più penetrabile quanto più smembrato, frantumato, decomposto; e si è pervenuti alle rive della ingegneria genetica.

Si è cercato di irretire anche la mente, in modo che non si trattasse più o soltanto di cosa o di oggetto. La frantumazione non può non esserci, pertiene alla fisiologia della materia, dà segno di una inquietezza strutturale, ma non nel senso di oggetto e microoggetto ma come struttura, come connessione, come oscillazione in un rapporto infinito. In altre parole una materia instabile, che non ha tregua neppure nel mondo dei solidi. La materia ha il proprio pensiero, pensa in sé; e si prospetta persino un ritorno sulle posizioni, un ripensamento della materia stessa. Tutto questo non significa conquista esaustiva e soddisfatta della medicina; perché anch'essa è frantumata, è un corpo spezzettato in settori, ognuno a difendere le proprie posizioni, a racchiudere le proprie batterie, ad accendere le proprie micce. Nell'operare così settorialmente si disperde anche la virtualità della coesione e la visione del

tutto, nella fattispecie, il soggetto.

E.R.:Oltre a questo problema di divisione all'interno dei vari settori della medicina, mi chiedo se le stesse metodologie scientifiche, sempre più progredite e raffinate, non inducano necessariamente a perdere di vista quell'insieme di movimento che è il corpo. Non c'è nell'atteggiamento scientifico qualche cosa che si oppone alla possibilità di una percezione olistica, globale, del corpo come corpo in movimento, rispetto a cui la radiografia, per quanto perfezionata, per quanto possa essere temporalizzata, perde inevitabilmente qualcosa per strada?

Cesare Ruffato: - Hai colto il segno anche questa volta. Una ricchezza esuberante di metodologia come quella accennata prospetta anche un godimento (una lussuria) della metodologia che predispone e predilige la messa a fuoco delle tensioni e violenze personali. La ricerca è finalizzata dall'operatore e meno si carica di obiettività, raggiungendo posizioni più o meno inconsciamente scelte dall'operatore. In queste linee di vista la ricerca scientifica può incorrere in pericoli.

E.R.:In altri termini, il mito dell'oggettività rischia paradossalmente di portare ad un'assoluta soggettività sia della diagnosi che del trattamento.

Cesare Ruffato: - Questo godimento ottunde altre dimensioni importanti. In tal senso il mito della macchina, in questo caso della macchina che viene applicata al corpo cioè che affronta il corpo e con esso si confronta, tende a stornare l'interesse sul discorso del corpo. E molto spesso resta anche limitato l'atto di parola con il paziente nei confronti dell'anamnesi; l'interpretazione viene smorzata e decurtata per la fiducia riposta nella macchina cui viene data confidenza nel fare intendere e spesso secondo l'intenzione dell'operatore, che può non chiedere certe informazioni che potrebbero fornire elementi molto importanti sul soggetto affrontato che

domanda offrendo il corpo o è stato inviato da qualcuno che ancora chiede qualcosa suo tramite. Nella catena questuante spazi e interfacce producono l'inerzia del "tre" che compromette le attese ed evoca le trappole della differenza, della mancanza. Si amplifica quindi il pericolo di una disponibilità per quella "macchinazione", che si potrebbe dire intrusa e reattiva, quando cioè la macchina opera una macchinazione sull'operatore assuefatto alla affidabilità del sistema. Ne possono risultare scossi l'obiettività, il referto, il prelievo, la scoperta dell'operatore del/nel paziente.

Roberto Ferigolli: - Mi sembra che il vizio fondamentale della medicina consista nel fatto di essere fondata sulla nosografia; ciò comporta che essa compia tutti i suoi sforzi nella ricerca del tratto patognomonico (di quel segno che è la carta di identità della malattia), di quel dato ultimo e irrefutabile che dà il nome alla malattia, atteggiamento nosografico che porta a considerare la malattia come un qualche cosa di identico a se stesso in ogni momento e non come un processo. Mi sembra che la medicina continui a muoversi entro queste coordinate, entro questo vizio mentale.

Cesare Ruffato: - Hai detto una cosa molto vera: qui da noi ci si preoccupa di catalogare, etichettare nel programma di dover convogliare anche una dubbia semiotica nelle griglie fredde della pratica diagnostica.

Roberto Ferigolli: - In definitiva, a me sembra di percepire nella classe medica una grossa delusione, perché si è sempre più incapaci di fare una diagnosi.

E.R.: In definitiva, che tipo di oggetto è la malattia?

Roberto Ferigolli: - Il problema è ancora più grosso perché in realtà anche di fronte alla malattia riconosciuta non sappiamo più alla fine dichiarare le cause di morte del paziente: proprio l'affinarsi delle capacità d'indagine porta all'incapacità di fare una sintesi.

Quello che noi eravamo abituati a pensare come una malattia, man mano che procediamo nel suddividerla, ci sfugge sempre più. Ho in mente soprattutto le malattie reumatiche, che si moltiplicano giorno dopo giorno, e in cui nuovi anticorpi portano a un fiorire di sindromi diverse: ci troviamo sempre più a non sapere con cosa abbiamo a che fare, a non sapere più dare un nome alla malattia. Ma questa delusione è causata proprio dal fatto che la si era considerata come una entità reale, descritta dai manuali.

Cesare Ruffato: - Si potrebbe risalire un poco più a monte e obiettare che il grande vizio sia incominciato nel momento in cui si è perduto lo sguardo del soggetto. Nel momento in cui il soggetto si presenta dal medico di famiglia e dice: io ho la tosse frequente. Quel medico non si sofferma a domandargli l'età della tosse ma sceglie la via in pendenza che scarica nell'ospedale; e qui il soggetto comincia ad essere minato e sgretolato.

In realtà c'è uno shift di pensiero, di chimica, di molecolarità, di strutture subatomiche, ma soprattutto di pensiero pensante; è quindi opportuno riconoscere la nosografia come criterio topologico, come area di possibili convergenze ed alleanze. Se si trasformasse improvvisamente la disposizione delle foglie sul ramo (fillotassi) questo non priverebbe dal considerare ogni foglia un momento particolare della vita di quel ramo, sempre però nell'interno e nell'armonia dell'albero intero.

E.P: Non mi sembra casuale questo esempio botanico. Tutte le classificazioni scientifiche hanno preso a modello la botanica, a partire da Linneo in poi, per cui già agli inizi del Seicento c'era un tentativo di costruire una classificazione della malattie come si era riusciti a fare con le varie specie di animali e di piante. Ma, mi chiedo, è la stessa cosa? Esistono delle malattie come enti naturali allo stesso modo in cui esistono le specie animali o vegetali? Il fatto di partire da questa entità precostituite non fa per-

dere di vista quella soggettività all'interno della quale dovrebbero piuttosto specificarsi?

Cesare Ruffato: - Tu mi proponi propriamente l'albero dalle radici aeree, l'albero capofitto, il cosiddetto rizoma: in realtà non è che si debbano negare alla ricerca scientifica le conquiste raggiunte e tanto meno infierire sugli insuccessi; se certi fattori eziologici non sono spariti o non sono stati dominati è perché si sono modificati mutando il loro grado di resistenza; non c'è un virus per esempio che si comporti oggi nello stesso modo di un tempo. Tutto si sposta, la medicina però si muove meno. E' ancora piuttosto legata alle visioni cartesiane, a quei determinismi, anche facili perché più si segmenta, più si può dominare; ma si tratta in definitiva di vittorie parcellari che non giungono a conferire all'uomo la coscienza di sé anche nel concetto di omeostasi e di salute.

L. Buttazzoni : - Il problema non è tanto la malattia. Per il radiologo che si misura con il paziente con vari tipi di immagine, la malattia può essere riconosciuta. Il problema si pone sul che fare sia quando la malattia sia stata individuata, sia quando non lo sia stata e la persona soffre. Sono questi i problemi veri che affronta la gente.

Cesare Ruffato: - La componente psicologica omogenea, può muoversi per analogie; e le capacità di reazione dell'uomo risentano sicuramente del grado di cultura e condizionano i vari comportamenti. C'è inoltre la politicizzazione della malattia e si sta facendo di tutto per strutturare soggetti introgeni, cioè per creare gli ammalati e gli effetti migliori in questo senso si ottengono negli ospedali. Il soggetto ivi depresso conquista il numero medico, promiscua l'identità del confronto, entra nel canale di registrazione e ripone la neosperanza nelle fleboclisi.

E.P.: Che cos'è la malattia? E' la presenza di un qualcosa che si vede? Il virus di per sé, è la malattia? Non credo. La malattia è la

interazione fra un organismo e un virus che lo invade.

L. Buttazzoni: - Io, come radiologo ritengo per malattia una situazione che, a breve o a lungo termine, possa danneggiare la persona. Il fatto che uno abbia il virus di per sé, se riesce a sopportarlo fa assumere magari lo stato di portatore latente anche se una qual forma di alterazione può sfuggire.

Cesare Ruffato: - Tu hai precisato un po' il concetto. Non c'è dubbio che l'omeostasi, l'equilibrio interno che regola la vita di relazione a tutti i livelli e forse il discorso fra le cellule, quando viene turbato crea uno stato di non-bene (sono un po' contrario alla parola malattia). A mio avviso, il vizio della medicina in questo momento è di voler clinicizzare e cronicizzare il dubbio di essere in salute; di rincalzo si sta rimpastando il problema per definire che cosa si intende veramente per salute. Le prime dichiarazioni oppongono la salute alla nosografia, cioè l'ammalato è colui che ha una determinata lesione tissutale, è in salute colui che manca di tutto questo. E' invece ben noto che si può essere ammalati diversamente portando in campo la mente, il pensiero, e l'aspetto psicosomatico che sta riprendendo quota con più larga applicazione, riproponendo la sfera psicologica come guida al ripristino del soggetto.

Annalisa Davanzo: - A me è capitato di avere a che fare con dei casi molto diversi da quelli di cui parlavate. C'è anche una linea di tendenza, che io trovo altrettanto pericolosa: uno con il mal di stomaco va da quattro medici che lo attribuiscono uno all'ameba, un altro^a un "coleretto tropicale" legato ai viaggi, un altro ancora una colite, e il quarto ti chiede se hai rapporti sessuali soddisfacenti. La trasparenza che io attribuisco per lo meno alla radiologia non c'è, e non c'è perché il corpo mantiene la sua opacità e questo mi conferma che l'unico ospedale che funziona è Lourdes. Qual è la formazione che dovrebbe avere un medico?

Cesare Ruffato: - Raccoglierei tutte le sue perplessità nell'ambito della cultura. Se non costruiamo o rifondiamo una cultura sia in campo medico, sia nella società, non si farà mai nulla. Cultura per sollevare, per inviare e cultura pure per rettificare e condurre anche nel politico.

E.R.: Mi pare che siamo entrati nel cuore del problema, che è quello della preparazione, della formazione dei medici.

Cesare Ruffato: - Non dobbiamo dimenticare che una delle domande che avevamo articolato con Perrella era: il medico è tecnologo o scienziato? In due parole: ormai credo sia più tecnologo. La tecnologia ha penetrato interstizi a tutti i livelli, ha digitalizzato fibre cellule e capillari in una subdola micrologia, tesa quasi a detectivare il segreto del silenzio. Non sembrerebbe scombinato il giungere a sospettare microbismo e virulenza particolari del secolo. Quanto poi all'altro argomento c'è un fondo di verità. Il ricovero negli ospedali accresce il desiderio di vita e allontana lo spettro della morte. Nel dilettarmi talvolta a scrivere qualcosa, ho parlato della morte non spavalda: la morte si vergogna, ha paura, è in disparte, si decentra come il poeta; la scrittura è infatti luogo di morte; e dolcissima con riguardo e timore anche nelle situazioni che ancora sfuggono alla medicina terapeutica quali le neoplasie. Questa morte è proprio un fantasma dignitoso, mentre una volta ti compariva a tutto spiano specialmente quando ti uccideva il bambino. Vorrei dirvi un'ultima parola: non crediate che sia qui venuto per demolire il rapporto umano e la misura del confronto, perché in fondo ognuno di noi custodisce la saggezza antica ed è medico di se stesso.

E.P.: Insomma la medicina è su una strada senza ritorno nel suo farsi sempre più tecnologica?

Cesare Ruffato: - Non credo e confido nei ripensamenti. Sarà peraltro il fattore economico a decidere e stabilire ravvedimenti e misu-

re alle cose. Forse si potrà ancora desiderare di essere posseduti
dalla malattia lontano dal bisogno di essere ammalati.

E.P.: Allora non ci resta che sperare nella prossima crisi economica.

Padova, 13 dicembre 1984



VII.

Il corpo e la sua immagine

Al punto in cui avevo lasciato la questione del corpo, si erano posti due problemi da affrontare, quello del rapporto tra il corpo e l'immagine del corpo e quelle della relazione patologica del soggetto e del corpo, in particolare nel caso della differenza tra sintomo isterico e sintomo psicosomatico. L'unione di queste due questioni non è casuale dal momento che, come cercheremo di vedere, c'è una relazione tra una certa decisione di identificazione del corpo alla sua immagine e un certo tipo di sintomatologia. Cercheremo di affrontare il primo di questi due punti e giovedì prossimo il successivo.

1.

Quello che è facile dimenticare, in psicanalisi, quando ci si occupa di psicanalisi, si leggono testi di psicanalisi, è che il corpo, perlomeno nell'accezione del termine che ho cercato fin qui di mettere in rilievo, non è riducibile alle sue immagini. Dico che in psicanalisi è facile dimenticarsene perché la letteratura psicanalitica, quando ha trattato del tema del corpo, lo ha sempre fatto - dico sempre, forse con l'eccezione di Freud, perlomeno in alcuni punti dell'opera di Freud - a partire dall'immagine del corpo. Sul tema dell'irriducibilità del corpo alle sue immagini insiste invece la fenomenologia che sicuramente, con tutte le obiezioni che si possono muoverle dal punto di vista della psicanalisi, ha questo merito di aver riflettuto lungamente sulla questione della corporeità. Le analisi di Husserl a questo proposito sono sicuramente imprescindibili per chiunque voglia occuparsi del tema del seminario di quest'anno.

Allora, in che termini parla Husserl del problema? Per l'appunto, come dicevo, a partire dalla differenza tra il corpo in quanto - come viene tradotto in italiano - "corpo vissuto" o corpo

proprio e il corpo in quanto immagine, immagine del corpo. Si chiede Husserl, che differenza c'è nella costituzione soggettiva di un oggetto determinato di percezione che può essere la mia mano nel momento in cui vi sto parlando, e la costituzione di un altro oggetto che non fa parte del mio corpo di soggetto, per esempio questo quaderno, questa penna, quell'orologio? E risponde: nel primo caso, cioè nel caso della mia mano, nel momento in cui tocco questa mano la mano si sente anche toccata; nel secondo caso, invece, questa reciprocità non c'è. Se tocco il quaderno; lo tocco e ne vengo toccato, ma il quaderno non si sente toccato. Ciò costituisce per Husserl, il corpo come un oggetto del mondo che ha uno statuto tutto particolare, distinto dagli altri oggetti di esperienza e di percezione. Queste cose - se vi interessa - le trovate se non mi sbaglio nel secondo libro delle Idee per una fenomenologia. Inoltre, questo esempio che riprendevo prima da Husserl, della mano e degli altri oggetti, segna il prevalere, tra tutti i sensi tradizionalmente detti cinque, e in cui si divide la sensibilità, del tatto, come quello, fra tutti e cinque, che sarebbe più fondamentale quanto alla costituzione del corpo proprio.

Sapete che tutta la filosofia ha sempre riflettuto su una sorta di gerarchia dei cinque sensi in cui tradizionalmente, perlomeno a partire da Platone, la vista era considerata il senso preminente e il tatto l'ultimo nella scala dei valori. Di rado, nella storia dell'Occidente, questa gerarchia è stata rovesciata. Uno dei pochi casi in cui è stata rovesciata è nell'Adone di Giovan Battista Marino dove, invece, nel Palazzo di Venere, la torre principale è quella del Tatto; giustamente, poiché si trattava, appunto, del Palazzo di Venere. Che dunque Husserl dia questa preminenza al tatto a scapito della vista è buon indizio quanto al valore, diciamo così, del suo pensiero, per quanto riguarda una riflessione sul corpo in quanto tale.

Il modo che costituisce questo privilegio del tatto rispetto alla costituzione oggettuale del corpo, rispetto agli altri sensi, in particolare rispetto alla vista e all'udito, è, per l'appunto - come dicevo prima -, quello della reciprocità, che interviene rispet-

to al tatto e non interviene, invece nel caso della vista. Vedere e udire non comportano immediatamente un movimento di ritorno, non si comportano immediatamente un esser visto, un esser udito. Toccare comporta, invece, immediatamente un esser toccato. Certamente - si dirà - qui interviene immediatamente la questione speculare. Certamente l'occhio può vedersi nello specchio, può vedersi nello stesso istante in cui vede. Tuttavia, un minimo di riflessione sull'esperienza - diciamo così - dell'occhio che si vede specularmente, ci dice che, in uno specchio, l'occhio non può vedersi se non, prima di tutto, come un alcunché di estraneo, per cui non vale la stessa reciprocità che c'è nel toccare e nell'essere toccati - che è del tutto immediata nel caso del tatto. Inoltre, c'è una limitazione essenziale - di cui, di solito, non è stato fatto gran caso - data dal fatto che nello specchio l'occhio non può vedersi se non come un occhio fisso, come un occhio immobile. Nel momento stesso in cui si muovesse perderebbe la visione di se stesso. In altri termini, in uno specchio l'occhio non può vedere altro che se stesso in quanto vedente; in quanto vedente se stesso e nient'altro che se stesso. Non esiste specularmente una possibilità per l'occhio di vedersi vedere qualcos'altro che non sia se stesso. In altri termini, l'occhio allo specchio è un occhio morto, un occhio immobile. "Je me voyais me voir" dice la Giovane Parca di Valéry. Tuttavia, perché l'occhio possa vedersi vedere qualcos'altro bisogna che intervengano almeno due specchi angolati in modo tale da permettere una visione, per così dire, laterale dell'occhio stesso. A differenza di tutto ciò, di questa mediatezza, diciamo così, della relazione visiva del corpo con se stesso, il corpo del tatto è invece sottoposto ad un'immediata azione, ad un'immediata risposta. Perciò non c'è nulla che dia, per così dire, sostanza al corpo quanto, per l'appunto, il toccarsi. C'è da chiedersi se non venga proprio da questo la preminenza, a prima vista un po' eccessiva, che Freud sembra dare alla masturbazione, cioè al toccarsi - come si dice per l'appunto - nella sua riflessione sulla sessualità. Questa funzione educativa, direi, dell'atto del toccarsi è quindi fatalmente colpita dall'interdetto, che è probabilmente il primo interdetto. Ripeto, il fatto che Freud

attribuisca tanta importanza a cose in apparenza così bizzarre come la masturbazione, il divieto della masturbazione stessa e la minaccia della castrazione in rapporto appunto all'attività masturbatoria del bambino, acquista ad un certo punto un rilievo logico che sembra non avere ad una prima lettura, proprio a partire dalle considerazioni che dicevo prima su questo valore, in qualche modo fondamentale, del tatto.

Del resto c'è da dire che Freud insiste giustamente nel considerare anche gli altri sensi come una sorta di tatto, benché di tatto a distanza. Così la vista è una specie di contatto a distanza, permessa dalla mediazione delle onde visive; così l'udito è un contatto a distanza, permesso dalle vibrazioni dell'aria, ecc. L'immagine degli pseudopodi che Freud usa talmente spesso è significativa per quanto riguarda questo primato del tatto. Allora è evidente - ricordavo prima il Palazzo di Venere - che questa preminenza del tatto per quanto riguarda il godimento sessuale è più che giustificata dal momento che, cos'altro è in definitiva il godimento sessuale se non questa sorta di impossibilità di distinguere fra il toccare e l'essere toccato? Cos'altro è l'estasi erotica se non questa specie di possibilità che sembra offrirsi sul filo del tempo di non distinguere più fra l'agire e l'essere agiti, fra il fare e il farsi? Giustamente Lacan ricordava come modello del godimento sessuale, di ciò verso cui tende la pulsione, la bocca che bacia se stessa.

2.

Ma torniamo al tema del tatto nella fenomenologia e, rispettivamente, in Freud, torniamo a cercare di individuare più da vicino lo statuto di questo toccarsi. Dice Husserl; nel momento in cui tocco la mia mano, per esempio con l'altra mano, ho dei tipi di stimolo che sono per principio indipendenti e che tuttavia finiscono con il fondersi o perlomeno con l'organizzarsi. In altri termini il toccare implica l'essere toccato, ma questo vale sia per la mano che è toccata sia per quella che tocca. Ma mentre nel caso del contatto con un oggetto esterno al corpo proprio il toc-

care e l'essere toccato sono identici - nella misura in cui tocco il quaderno ne sono anche toccato, nell'identico atto - nel caso che dicevo prima - del toccare il proprio corpo - occorre in qualche modo imparare a coordinare queste sensazioni, imparare, in altri termini, che ciò che la destra tocca, per esempio, è ciò da cui la sinistra viene toccata. In altri termini, occorre coordinare e localizzare queste sensazioni. Del corpo, in altri termini, bisogna farsi un'immagine. Incominciamo così ad entrare nel tema della immagine del corpo. Fisiologicamente è noto che la corteccia cerebrale, cioè la parte più recente del sistema nervoso, si incarica di queste localizzazioni. E' noto per esempio - non sono riuscito a scovare il disegno che è piuttosto divertente, da questo punto di vista - è noto che su tutta la superficie della corteccia cerebrale è disegnata una sorta di proiezione dell'intero corpo che, curiosamente, è fatta, localizzando i diversi punti di eccitamento cui corrispondono i punti di sensibilità del corpo, con un testone enorme e si restringe man mano che ci si avvicina alle estremità inferiori del corpo, come se fosse la proiezione di un feto. Allora, questa prima immagine, diciamo così, che il corpo proietta all'interno della corteccia cerebrale fino a fare della corteccia stessa una sorta di raffigurazione, una sorta di rappresentazione, se volete, di immagine del corpo, è questo che si intende come immagine del corpo? Ebbene, certamente no. Questo è piuttosto uno schema fisiologico. Chiamiamolo uno schema corporeo. Non è questo schema fisiologico che è in questione nella patologia con cui si ha a che fare in psicanalisi, né nel caso delle psicosi e tantomeno nel caso delle nevrosi. Questo schema può guastarsi, per così dire, soltanto nel caso di gravi lesioni fisiologiche o anatomiche. Ciò che non funziona nel caso della psicosi, per esempio, quando si dice che lo psicotico ha un'immagine del corpo frammentato, oppure ciò che è in questione nel caso del disturbo somatico-isterico, ha a che fare non con lo schema corporeo ma con l'immagine del corpo, cioè con qualche cosa che si forma a partire da un privilegio della vista e quindi non più del tatto, quindi con un passaggio, di-

chiamo così, all'estraneità. Non ci si può fare un'immagine del corpo se non considerando il proprio corpo come un oggetto estraneo, cioè esterno, attraverso la finzione di considerare il proprio corpo come un oggetto del mondo, come un oggetto esterno. E' sicuramente a questo livello che la funzione dello specchio acquista un valore determinante. Lo specchio serve a poter concepire che il nostro corpo è un oggetto come tutti gli altri. Nessuno ha mai avuto del proprio corpo una visione analoga; o sia pure vagamente somigliante alla visione che può avere dei corpi di tutti gli altri esseri umani. Tuttavia ciò non impedisce che ognuno di noi sia sicuro di avere un corpo allo stesso modo in cui ce l'hanno tutti gli altri. Allora, certamente non è un caso che Lacan sia partito, nel suo primo intervento, "lacaniano", dallo Stadio dello specchio, in quanto proprio lo specchio ha questa funzione oggettivante del corpo. Il che costituisce il primo passo nella direzione di un'articolazione linguistica del corpo stesso. Come Lacan ha dimostrato una volta per tutte, non si giunge ... il soggetto non giunge a questa rappresentazione di un corpo come un corpo proprio, fatto come il corpo di tutti gli altri, se non attraverso l'esperienza dello specchio, ma in quanto questa esperienza speculare viene mediata dalla presenza di un terzo cioè di un altro soggetto che indica il corpo - la madre, come sapete. Ciò implica che la relazione fra il soggetto e la propria immagine speculare è una relazione linguistica, mediata da un altro. In altri termini, per poter dare una collocazione nello spazio agli stimoli del contatto, nel caso delle due mani che si toccano vicendevolmente, come dicevo prima, devo in qualche modo imparare a situare questi stimoli, a localizzarli rispetto a quest'immagine del mio corpo che mi si propone come un alcunché di esterno, cioè come un alcunché di linguistico.

Il corpo della significazione, secondo la formula che vi proponevo l'altra volta, è dunque né più né meno che l'immagine del corpo. Il fatto però che l'immagine - su cui appunto Lacan ha insistito - sia preliminare rispetto alla costituzione del corpo, del corpo in quanto luogo di localizzazione delle sensazioni, non toglie

tuttavia quello che chiamavo prima questo primato del tatto, dal momento che è vero sì che per localizzare le sensazioni di contatto devo disporre di un'immagine del corpo, ma è pur vero che prima di tutto occorrono delle sensazioni. Husserl dice, per esempio, a pag. 542 del libro che citavo prima:

"Io vedo me stesso, io vedo il mio corpo ma ciò non avviene allo stesso modo di quando mi tocco. Quello che chiamo corpo proprio visto non è una cosa che è vista e che vede, mentre il mio corpo quando lo tocco è qualcosa che tocca e che è toccato."

Effettivamente non c'è possibilità di sbagliarsi, se ci bendiamo gli occhi e ci tocchiamo i piedi non c'è possibilità di sbagliare se tocchiamo il piede nostro o il piede del vicino di sedia; soltanto il nostro risponderà al nostro toccare con un essere toccato. Invece, a differenza di questo, non potrei riconoscere il mio volto fra mille, vedendolo, se già non avessi imparato a riconoscerlo attraverso questo strumento terzo di mediazione che è lo specchio. Abbiamo dunque due primati di senso contrario: da una parte quello dell'immagine, che è il primato, se vogliamo, dell'Altro cioè del linguaggio (perché, come dicevo prima, la mia immagine deve essermi indicata e quindi deve essermi significata prima che io possa riconoscerla), ed è a questo primato che ci si riferisce con l'immagine del corpo, che è precisamente ciò che può subire delle alterazioni per esempio nel caso della psicosi. Dove succede che cosa? Che una parte del corpo non viene, per così dire, riconosciuta perché una parte del simbolico è stata fuorclusa. Così, per esempio, a quella sorta di allucinazione di Schreber che vede nella propria immagine speculare spuntare delle mammelle femminili, corrisponde la fuorclusione del significante maschile della generazione cioè del significante paterno. Quindi l'alterazione dell'immagine del corpo nella psicosi è sempre relativa ad un'alterazione del campo simbolico. Così pure nel caso dell'isteria il sintomo isterico è sempre relativo ad una significazione linguistica che lo supporta. In altri termini, l'immagine del corpo, quale relais del sintomo, segnatamente del sintomo isterico, nella sua localizzazione, come osservava Freud, obbedisce alle leggi della grammatica delle lingue, non

alle leggi della fisiologia. Cosa che vale del resto anche nel caso del sintomo psicosomatico.

3.

Allora la questione che si pone è di vedere se pensare il corpo a partire dalla sua immagine, cioè pensare il corpo come corpo linguistico, come corpo della significazione, sia sufficiente a definire il corpo nella sua specificità di oggetto di riflessione, per quanto riguarda la psicanalisi. Ora, se noi leggiamo, facciamo una recensione dei passi in cui Lacan, per esempio, parla di questo, a differenza di Freud, vediamo che Lacan è piuttosto esplicito nel ridurre il corpo all'immagine del corpo, cioè al corpo della significazione. Per esempio, in una pagina di Radiofonia sostiene che in definitiva il corpo non ha altro reale se non quello di fare da substrato al marchio del significante - precisamente ciò che accade nel caso dell'isteria. Ripeto: la posizione di Freud è piuttosto diversa da questo punto di vista. In che cosa consiste la differenza? Direi che il primato del tatto di cui parla Freud è un primato logico, mentre il primato della significazione rispetto al corpo è piuttosto un primato cronologico. Il primato del tatto è logico perché in realtà non possiamo saperne nulla se non a partire dal momento in cui siamo dei soggetti parlanti, e dunque questo presuppone già l'introduzione al simbolico, e la riduzione del corpo alla sua immagine, cioè, diciamo, allo stadio dello specchio. Realmente, cioè nella sua determinazione temporale, il soggetto è determinato dal significante, e quindi non possiamo pensare che l'infans sappia localizzare le proprie sensazioni nel suo corpo, anche se nessun infans, essendo non parlante per definizione, ce n'ha mai potuto dare una testimonianza. Ciò che è certo è che per localizzare le sensazioni, per sapere di avere male ad una mano piuttosto che ad un piede, o che so io, sono cose che si devono imparare. Allora porrei una domanda. L'apprendimento corporeo, per esempio nel caso dell'infans, è già in partenza un apprendimento linguistico oppure no? Quando per esempio i bambini molto piccoli iniziano a coordina-

re i primi movimenti, per esempio imparano ad afferrare un oggetto posto ad una certa distanza piuttosto che ad un'altra, con un movimento preciso e non casuale, questo apprendimento che sicuramente è un apprendimento corporeo e implica una certa rappresentazione dello spazio, è già o non è ancora un apprendimento linguistico? Va da sé che tutti i ragionamenti che possiamo fare sugli infanti hanno sempre questo limite di essere delle semplici supposizioni, ma non possiamo evitare di fare supposizioni. Possiamo supporre, per esempio, che un infans sappia localizzare uno stimolo spiacevole che lo invade come un dolore ad un piede, come dicevo prima, o un dolore ad una mano, oppure come fame piuttosto che sete. Nello schema che dà Freud di questi eventi, ciò che funziona è lo stimolo in quanto tale, poco importa da dove venga, lo stimolo che si traduce immediatamente in azione, in scarica motoria. In altri termini, l'infans, nella rappresentazione che ne dà Freud, è immediatamente invaso senza distinzione di luogo, senza una localizzazione precisa, dallo stimolo spiacevole la cui reazione è immediatamente l'urlo o il pianto, un movimento non finalizzato, dice Freud. E bisogna insistere sul fatto che la reazione allo stimolo non è una reazione finalizzata, cioè tesa alla rimozione dello stimolo, ma è semplicemente la continuazione - in uscita, diciamo, nello schema dell'arco motorio - dell'eccitazione corporea stessa. Soltanto dopo una certa esperienza l'infans può imparare a far cessare un certo stimolo con un comportamento finalizzato. L'urlo o il pianto, in altri termini, non sono una risposta mediata allo stimolo, ma sono lo stimolo stesso.

Possiamo osservare tuttavia che lo stesso infante, messo nella culla o dove volete, può imparare piano piano ad aggiustare i propri movimenti su degli oggetti che lo attirano. Partiamo pure dal presupposto freudiano che questi suoi movimenti siano dapprima del tutto scoordinati, del tutto casuali; all'interno di questi movimenti casuali, tuttavia, il bambinello comincerà a selezionarne alcuni più corretti di altri che sono completamente errati. E cioè, i primi tentativi casuali diventeranno, la seconda volta, cioè con

una funzione di ripetizione, dei tentativi finalizzati, mirati, a partire dai quali incomincerà ad orientarsi per lo meno all'interno di uno spazio, anche se di uno spazio piuttosto limitato. A questo livello - benché, ripeto, tutta la dimostrazione sia semplicemente ipotetica, per i motivi che dicevo prima - non abbiamo nessun bisogno di supporre ancora un orientamento spaziale linguistico nel senso dello stadio dello specchio; siamo ancora, per così dire, al di qua di questo. In altri termini, per dirla proprio in termini di semplice evoluzione, è chiarissimo che un bambino impara ad affermare questo o quell'oggetto prima ancora di riconoscere la propria immagine allo specchio. Cosa del resto confermata a livello zoologico, dove qualunque animale sa come fare per raggiungere un determinato oggetto, anche se non ha a disposizione evidentemente uno strumento linguistico.

Facciamo un esempio. Mettiamo un'oca dinanzi ad una rete, dietro alla quale mettiamo del cibo. L'oca, chiaramente, cercherà di raggiungere il cibo. Come? Attraverso la via più breve. E' evidente che sarà proprio questo tentativo di impossessarsi immediatamente del cibo ad impedirle di raggiungerlo per la presenza della rete. Possiamo anzi dire che quanto più forte sarà il suo appetito, tanto meno l'oca riuscirà ad impadronirsi del cibo. Resterà - come dire? - risucchiata dal proprio appetito, il che le impedirà di fare quella minima diversione che le potrebbe permettere di raggiungere l'oggetto del proprio appetito, così come la mosca dietro il vetro di una mezza finestra chiusa morirà prima di accorgersi, se non per caso, che, per uscire, è più semplice fare uno spostamento di qualche centimetro. Inutile dire che il fatto di essere soggetti parlanti non ci salvaguarda minimamente da situazioni di questo genere. Sarà questo il motivo per cui di solito, come tutta l'esperienza della psicanalisi sta a dimostrare, riusciamo a soddisfare i nostri desideri soltanto a partire dal momento in cui abbiamo imparato a poterne fare a meno. E' come se soltanto una certa rinuncia possa consentirci di giungere ad appagare i desideri più fondamentali. Se l'oca non impara ad aggirare la rete è perché per lei, nel mo-

mento in cui appetisce un certo oggetto, esiste soltanto la via più breve per raggiungerlo, cioè la linea retta. In altri termini, l'oca non ha alcun accesso ad un altro luogo, cioè all'Altro in quanto tale, e di conseguenza non ha alcuna immagine del proprio corpo. Le manca insomma qualcosa al livello del vedersi, quindi al livello linguistico.

Naturalmente nella scala zoologica le cose sono notevolmente diverse a seconda dei livelli di evoluzione; per esempio la scimmia riuscirà più facilmente di un'oca ad aggirare un certo ostacolo. La prima volta le capiterà per caso, dopo avrà imparato. Ma questo imparare non funzionerà in situazioni differenti, non c'è un livello di astrazione che permetta non solo l'apprendimento di un certo movimento ma anche l'apprendimento linguistico.

Allora, il fatto che la psicanalisi, proprio per i dati della propria esperienza, abbia giustamente insistito su questo livello del corpo della significazione - questo livello di assunzione del corpo a livello della significazione - non deve farci dimenticare tuttavia che esiste anche un altro apprendimento corporeo, un'altra educazione, diciamo, corporea, che è quella direttamente tattile o, se volete, motoria, che l'infans condivide a pieno titolo con l'oca, con la scimmia o con tutti gli altri bipedi o quadrupedi che vorrete. Esiste, in altri termini, un comportamento finalizzato che non è ancora un comportamento linguistico, che è al di qua, diciamo così, dello stadio dello specchio. Quanto al muoversi, alla possibilità di muoversi, di toccare, di afferrare, non c'è bisogno di imparare da qualcuno. Sta di fatto che a nessun bambino deve essere insegnata la via della bocca. La prima cosa che farà, qualunque oggetto gli capiti a portata di mano, che gli sembri desiderabile, sarà di portarla immediatamente alla bocca senza che nessuno gli abbia mai insegnato questo, dal momento che la bocca probabilmente è il punto cruciale, diciamo così, della possibilità di contatto. Toccare è immediatamente mettere in bocca, cioè mettere dentro, negare la separazione, ingoiare. Ripeto: il termine, in Freud, l'abbiamo visto a proposito dello scritto sulle pulsioni, è ingoiare;

il contrario della fuorclusione cioè della Ausstossung, dello spuntar fuori. Ingoiare è la forma primaria sia della conoscenza che dell'appetito. Non c'è dubbio che per portare qualcosa alla bocca non ho bisogno di imparare di avere la bocca e tantomeno di sapere dov'è in un'immagine del mio corpo.

C'è dunque un primato logico della capacità di movimento che in qualche modo è preliminare alla stessa assunzione di un'immagine del corpo. Come ogni essere vivente, l'infans tende ad un oggetto che gli impone una certa direzione come un oggetto di desiderio (il che non vuol dire che questo oggetto dell'appetito sia già l'oggetto del desiderio); né più né meno come una pianta tende alla luce, qualunque animale tende al cibo. Ciò presuppone così poco un'immagine del corpo, che non c'è alcuna possibilità di pensare uno spazio senza quest'attività motoria. In altri termini, per disporre di uno spazio, cioè di uno schema spaziale, è sufficiente che ci sia lo sviluppo di una certa attività motoria. Lo spazio è, in altri termini, prima di tutto il campo delle possibilità di movimento. A rigore, non ci sarebbe nessun motivo per cui un infans non debba tentare di afferrare con le mani anche qualche cosa che nello spazio è molto lontano, dal momento che nessuno gli ha ancora insegnato le leggi della prospettiva. Tuttavia non mi è mai capitato di vedere un bambino tendere le mani verso qualche cosa, che so io, un grattacielo che appare all'orizzonte, che può apparirgli della stessa dimensione di un grattacielo-giocattolo che è a sua portata di mano. Esiste già, insomma, un campo di movimenti possibili al di fuori del quale esiste un alcunché di indifferenziato, come diceva Freud, cioè l'indifferente. Ora, se il corpo è dotato di questa capacità di toccarsi, se è immediatamente, continuamente a contatto con se stesso, è sicuramente perché è dotato di movimento. Un corpo che non possa muoversi è un corpo che non può, evidentemente, avere sensazioni. Vivere e potersi muovere sono la stessa cosa. Sarà per questo che, come ricordava Lacan, l'immobilità è il punto culminante del dolore, del dolore in quanto pietrifica.

4.

Riepilogando, se esiste un corpo di linguaggio, un corpo della significazione, cioè l'immagine del corpo che ci determina, ma che alla fin fine sostituisce il corpo in quanto luogo dei movimenti - con tutte le conseguenze che avevo evocato all'inizio del seminario di quest'anno - questo non deve farci dimenticare che esiste tuttavia un corpo del movimento che è distinto, perlomeno logicamente, dall'immagine del corpo. E' vero sì che la localizzazione del sintomo isterico o psicotico a livello dell'immagine del corpo dipendono dalla mediazione visiva, speculare, cioè linguistica, tuttavia non dobbiamo dimenticarci che a monte di tutto ciò esiste questa possibilità di muoversi cui Freud intrecchiava, appunto, il primo evento cui fa risalire la funzione della pulsione. Nonostante quello che dice Lacan dobbiamo, dunque, ammettere che essere supporto del marchio del significante non è poi l'unico reale che sia riservato al corpo; esiste un altro reale del corpo che è quello del movimento. Che Lacan non ne abbia parlato, che se ne sia dimenticato o abbia finto di dimenticarsene, questo può dipendere, come al solito, da fattori temporali, diciamo così, del momento in cui Lacan si trovava a costruire le sue teorie. Non dobbiamo dimenticare che tutta l'elaborazione di Lacan è stata fatta contro la tradizione fenomenologica, filosofica di quel periodo. Allora, reintroducendo questo primato del tatto o se volete del contatto, quindi del movimento, rischiamo forse di fenomenologizzare? Sicuramente no. Anche perché la teoria husserliana del corpo, nonostante i meriti che le riconoscevo prima, ricade tuttavia all'interno di un pregiudizio filosofico piuttosto ingombrante. Possiamo citare quest'altro brano, sempre dallo stesso testo di Husserl, a pag. 545 e seguente, che dice così:

"Il ruolo privilegiato del corpo proprio come campo di localizzazione è il presupposto, in quanto [...] già preso come corpo proprio, cioè come quella cosa che ha uno strato di sensazioni localizzate, è organo di volizione, l'unico oggetto che la volontà del mio io puro possa muovere liberamente e spontaneamente."

Se sicuramente Husserl qui giustamente insiste sul primato della

possibilità di movimento per giungere alla formulazione dello statuto del corpo, tuttavia quel limite di cui parlavo prima emerge immediatamente, nella misura in cui a questo verbo "muovere" si affiancano gli avverbi "liberamente" e "spontaneamente". In altri termini, per Husserl non esiste movimento se non libero e spontaneo. Bisognerebbe rovesciare, in base ai dati della psicanalisi, l'ordine che Husserl dà in questo brano. In altri termini, è perché il corpo è il luogo di un movimento che può ospitare delle localizzazioni, e non viceversa, come crede Husserl, che sostiene che invece è perché il corpo è il luogo della volizione che può accedere ad un movimento. Questo rovesciamento, senza dubbio di marchio chiaramente filosofico, operato da Husserl, dipende dal fatto che Husserl, pur sforzandosi di pensare il corpo secondo il suo proprio principio, quindi in modo non idealistico - diciamo così -, lo pensa tuttavia sempre a partire da un io che sarebbe in qualche modo logicamente preminente rispetto al corpo stesso. Ciò che certamente non è dal punto di vista trascendentale un errore ma può facilmente indurre in sviste di tipo idealistico. In definitiva si dice che l'Occidente avrebbe - per lo meno lo si è detto dieci o venti anni fa - rimosso tutto ciò che aveva a che fare con il corpo. Il che è sicuramente falso in generale, perché qualunque testo filosofico, qualunque altra specie di riflessione dai greci in poi, prima o poi incappa nella questione del corpo. Ciò che sicuramente possiamo dire della tradizione occidentale è che l'Occidente ha rimosso il corpo non in quanto tale, non certamente in quanto corpo della significazione, ma sicuramente in quanto luogo del movimento. Cioè il corpo in quanto sorgente, fonte del movimento, il corpo in quanto, per così dire, corpo che gioca. L'Occidente ha sempre messo il corpo al lavoro - piuttosto che al gioco. E lo strumento prima di questa messa al lavoro del corpo sta sicuramente nella riduzione del corpo alla sua immagine. Ripeto, rispetto a questa riduzione occidentale, la psicanalisi stessa, se si eccettuano quei passi di Freud di cui vi ho fatto cenno - sono dei passi belli come dei frammenti dei presocratici -, non ha fatto eccezione, per lo meno fino ad ora, a que-

sta scelta occidentale. Se dico occidentale è proprio nel senso dell'occidente in quanto si distingue da un Oriente, in questo caso, perché, probabilmente, per la concezione del corpo orientale basterebbe spostarsi di qualche centinaio di chilometri più ad est, e sarebbe molto diversa; sicuramente la versione cristiano-occidentale è stata quella, appunto, della riduzione del corpo alla sua immagine. Mi è capitato di scoprire che, invece, a Costantinopoli, per esempio, la cosa non andava per niente in questo senso; che tutte le famose controversie sull'Incarnazione di Cristo prima e sulla funzione delle immagini poi, hanno portato a maturazione una concezione della relazione tra immagini e corpo del tutto rovesciata rispetto a quella occidentale. A Bisanzio non è affatto vero che il corpo è identico all'immagine, piuttosto, al contrario, ogni immagine è già un corpo. Sarebbe divertente andare ad esplorare le cose come stanno nei testi del tempo. Prendiamo il sistema delle pene. Senza dubbio, a tutti gli occidentali sembrano orrende le pene di tipo corporeo che venivano praticate in Oriente, le mutilazioni, il taglio di lingue, di nasi, di braccia, di mani ecc. Tutte queste pene corporee che sicuramente a noi occidentali sembrano molto più raccapriccianti della pena di morte, per esempio, che viene tuttora accettata in moltissimi luoghi, che sembrano cose barbare, in realtà per i bizantini erano forme di clemenza. Michele Psello definisce, per esempio, la castrazione una "morte più garbata", una sorta di clemenza rispetto alla vera morte. Un rovesciamento di questo tipo si capisce semplicemente se intendiamo che per gli occidentali mutilare l'immagine del corpo vuol dire qualcosa di peggio che uccidere veramente il tizio; laddove questo non vale in una cultura diversa. Sarebbe curioso capire come funziona il complesso di castrazione a Costantinopoli, attorno all'anno mille. Chiudiamo questa parentesi, che va nel senso in cui ci stiamo dirigendo, perché vedremo che arriveremo a porre prima o poi la questione della castrazione in quanto è qui poi che si articola il rapporto tra il linguaggio e il corpo. Allora, pensare il corpo a partire da un principio corporeo significa pensarlo non a partire da un'immagine, co-

me è accaduto nella tradizione occidentale, ma a partire dal corpo in quanto corpo in movimento. Se riflettiamo a come la psicanalisi abbia parlato del corpo soltanto in termini della sua immagine, ne possiamo dedurre immediatamente che nella psicanalisi, ripeto, con questa sola eccezione freudiana, il corpo non ha mai avuto altro statuto che quello di essere un corpo patologico. Se ne deduce che, come vi dicevo qualche settimana fa, in definitiva la psicanalisi, per quanto possa parere paradossale, non ha mai pensato, fino ad oggi, un proprio concetto di salute.

Allora, quello spunto husserliano che ho cercato di mettere a frutto questa sera, non serviva certo a farmi inclinare verso la fenomenologia. Infatti un altro esempio di questi scivoloni metafisici di Husserl, a proposito del corpo, lo si constata in un altro passo, sempre a pag. 546, in cui scrive:

"Il soggetto che si costituisce come un corrispettivo della natura materiale è un io al quale inerisce un corpo proprio come campo di localizzazione delle sue sensazioni."

Su questo punto avevamo già detto che è proprio il contrario; che è in quanto corpo in movimento che il corpo ha accesso alla localizzazione delle sensazioni.

"Questo io - continua Husserl - ha la facoltà ("io posso") di muovere liberamente questo corpo proprio oppure gli organi in cui esso si articola e per mezzo loro percepire un mondo esterno."

La scivolata metafisica consiste nel fatto di considerare il corpo come un corpo che coincide con la sfera della volontà; cioè del movimento libero, movimento volontario. A differenza, ripeto, di Freud, che parte dal movimento riflesso e niente affatto volontario: questa è tutta la differenza. Freud si trova avvantaggiato rispetto a Husserl - da questo punto di vista - perché parte da quella scienza che era proprio quella che Husserl criticava, che era la scienza "ingenua" del tardo ottocento. A questo modo di procedere di Husserl fa da parallelo quel capovolgimento di cui parlavo prima. In realtà dire "io posso muovere il braccio" è il principio stesso della paralisi. Il sintomo isterico, a livello della tale o

tal'altra paralisi, si riduce in definitiva alla preminenza dello "io posso" sull'azione stessa da compiere. Tanto posso che alla fine la cosa diventa assolutamente impossibile.

Curiosamente, in questo brano che vi ho citato adesso, Husserl sembra dimenticarsi che, anche a considerare il corpo soltanto per quanto del corpo si vede, c'è perlomeno uno degli organi - non il meno importante di questo corpo - che non può affatto muoversi liberamente in base ad un "io posso" così come Husserl sembra pretendere. E questo organo - non c'è bisogno naturalmente di specificarlo - è precisamente quello cui Freud dà un rilievo tutto particolare concedendogli lo statuto del fallo. Quindi non solo Husserl si dimentica tutto ciò che è interno, tutti gli organi interni del corpo, che non sono affatto soggetti a questo "io posso" che in realtà è limitato alla sfera muscolare, ma si dimentica di questo piccolo particolare, che c'è un movimento corporeo che non è affatto muscolare, che non è affatto subordinato al principio dell'"io posso". Non che, naturalmente, il membro di cui si tratta non si muova, ma di solito non sta a chiedere il permesso al tizio di cui si tratta, né si dimostra molto obbediente ai desiderata del tizio stesso. Bisogna dire che, a differenza di Husserl che se ne dimentica clamorosamente, c'è qualcuno che, essendo prete, non se ne dimentica affatto, e cioè, segnatamente, Sant'Agostino; sul quale ritorneremo. Vedremo che, invece, la teoria che Sant'Agostino dà della cosa è - da un punto di vista psicanalitico - molto più stimolante di quanto non dice Husserl.

Cominciamo così a porre dei temi, delle questioni che poi riprenderemo nella seconda parte del seminario, quando torneremo sulla questione del fallo in rapporto al corpo in quanto corpo sessuato e, successivamente, nella terza parte, quando riprenderemo la questione del movimento del corpo in quanto corpo che gioca. Prima di giungere ad affrontare questi problemi, che sono poi quelli che tutto sommato mi interessa di più porre, dobbiamo tornare, la volta prossima, sulla questione del rapporto tra il corpo e il patologico, sulla questione della distinzione tra sintomo isterico e sintomo psicosomatico.

P. ZARETTI: - Mi sembra di capire che il suo obiettivo sia il rapporto tra la psicanalisi e che cos'è il corpo non patologico all'interno di questa pratica. Cioè una teoria della salute. Mi riesce un po' difficile capire come potrà arrivarci, dal momento che è del tutto evidente che c'è un paradosso grossissimo in questo, perché la psicanalisi si occupa di fatto del corpo in quanto patologia.

Mi pare che, in qualche modo, abbia già dato la risposta. Mi congratulo con la cattiveria dei miei ascoltatori di quest'anno che sembrano capirmi molto bene, forse anche di più di quello che vorrei. Sicuramente l'immagine del corpo, del corpo patologico, è perfettamente legata al rendere conto dell'esperienza del corpo con cui la psicanalisi ha a che fare, che non è altro che il patologico. Ora la questione di un corpo non patologico, porre la questione di cosa potrebbe essere una salute, vuol dire porre una questione che è in qualche modo al di là di quelli che sono i limiti, l'oggetto, la funzione storicamente determinata sino ad oggi della psicanalisi in quanto semplice forma di terapia. Questo non significa introdurre qualcosa che non fosse presente sin dall'inizio; basta leggere Freud dove parla del movimento psicanalitico, ed è del tutto chiaro, del tutto evidente che ha perfettamente in vista la questione, cioè che l'uso terapeutico della psicanalisi è uno dei possibili usi, la sua esperienza iniziale, mentre lo scopo, in realtà, o perlomeno la strada che viene aperta dalla psicanalisi, riguarda qualche cosa di più essenziale, di più importante; non che curare la gente non sia importante, ma la terapia diventa qualcosa di risibile quando non si hanno le idee chiare su che cosa bisogna raggiungere attraverso questa terapia. Questa è l'ambizione luciferina di cui parlavo.

M. DELLA VALLE: - La questione verte su certe assonanze tra la ricerca di salute in certe sette orientali e ciò che Perrella va dicendo allo stesso proposito.

Già per lo stesso fatto di affrontare una questione come quella del corpo ci si mette subito in cattiva compagnia. In psicanalisi in compagnia di chi? Di Reich, di cose americane, o di cose indopiemontesi. Non vedo perché lasciare un campo di questa importanza

alla speculazione degli arancioni - a parte poi, che non so se questi arancioni siano poi così buffneschi come si dice di solito. Non me ne intendo - credo proprio di sì. Esiste comunque una tradizione orientale su questi argomenti che è sicuramente superiore, infinitamente più ricca della tradizione occidentale - su questo non c'è il minimo dubbio. Purtroppo non ho alcuna competenza su questioni tipo Yoga e compagnia bella. Non lo rimpiango, anche se non ho pregiudizi verso coloro che se ne occupano. In definitiva, il semplice motivo per cui non mi sono mai occupato di letture orientalogiche è che non avevo alcuna possibilità di una verifica un minimo scientifica, diciamo così, delle traduzioni dei testi. Cose in cui o ci si specializza perfettamente oppure si è condannati al diletterantismo, come Jung.

Padova, 10 gennaio 1985

... alla spiegazione degli avvenimenti - e parte poi, che non si può
... all'epoca, come per i fatti di allora.
... come se intendesse - e parte poi, che non si può
... alcune circostanze su questi argomenti che è stato sempre importante, tra
... l'intimità più vera della tradizione occidentale - in quanto non
... c'è il primo dubbio, l'arroganza non ha alcuna consistenza su questo
... un tipo York e l'arroganza della. Non lo si può dire, anche se non ho
... presentati verso coloro che se ne occupano, in dettaglio, in semina-
... di notizie, per non dire di notizie di notizie di notizie
... grandi è che non avevo alcuna possibilità di una verità un minimo
... scientifici, sistemi veri, delle tradizioni dei fatti, dove in cui
... a di un'altra parte, eppure si è cominciato a rivelare
... teniamo come tutti.

... 1983

VIII.

Isteria e psicosomatica

Per concludere questa prima sezione del seminario di quest'anno, che abbiamo scelto di dedicare a quello che ho definito "il corpo della significazione", ci resta da affrontare —rispetto al progetto che vi avevo esposto all'inizio - almeno il rapporto fra sintomo isterico e cosiddetto sintomo psicosomatico. Non c'è dubbio che la isteria riguardi - immediatamente - il corpo, perlomeno nella forma classica dell'isteria di conversione. Non c'è dubbio, allo stesso modo, che il sintomo psicosomatico riguardi il corpo - la cosa è ancora più evidente -, tuttavia una prima distinzione si impone fra queste due sintomatologie. Questa distinzione è data dal fatto che, mentre la formazione del sintomo isterico - nel caso del sintomo propriamente corporeo, cioè da conversione - è perfettamente spiegabile in termini analitici, se vogliamo scientifici, in base alla distinzione ancora classica, cartesiana, che abbiamo introdotto fra soma e psiche, paradossalmente proprio il sintomo psicosomatico, che nella parola unisce entrambi i termini, resta più difficile da spiegare all'interno di questa concezione che abbiamo chiamata cartesiana, per intenderci.

1.

In effetti, a livello del sintoma isterico, benché possa manifestarsi a livello corporeo, in una sensazione corporea, in una modificazione di funzioni corporee, è sufficiente introdurre quell'elemento che Freud trae dal pensiero scientifico del suo tempo, è sufficiente appellarsi al "sistema nervoso", per spiegare la causazione e l'insorgere del sintomo. Così l'isteria, quanto al suo sintomo, resta un fattore psichico, benché si manifesti - per l'appunto - a livello corporeo. La famosa simulazione isterica del sintomo organico è facilmente spiegabile anche all'interno di quella netta distinzione fra soma e psiche, che è propria della scienza classica, all'interno della quale è sufficiente pensare che il sistema ner-

voso si invia - diciamo così - gli stessi stimoli che avrebbe nel caso di un sintomo organico. La cosa avviene a livello del sistema nervoso, a livello cioè dell'arco riflesso, questo per quanto riguarda lo schema freudiano nell'interpretazione di un sintomo isterico. Così una contrattura isterica, una paralisi isterica si giustificano a livello di un blocco, nel sistema nervoso, di determinati stimoli. Insomma, è come dire che l'isteria non modifica sostanzialmente le idee classiche del rapporto soma-psiche. Il soma appare - in altri termini - del tutto in balia della psiche. Invece per spiegare il fenomeno psicosomatico le cose non stanno affatto in questi termini. In entrambi i casi, tuttavia, sia per quanto riguarda l'isteria sia per quanto riguarda la psicosomatica, vale ciò che dice Lacan, che il corpo si fa da substrato sul quale viene ad imprimersi il significante; in entrambi i casi, insomma, il corpo non è altro che il corpo della significazione.

Infatti il sintomo isterico cos'altro è se non un nodo di significanti e, di conseguenza, di significazioni? Naturalmente, di significanti rimossi e questo evidentemente è fondamentale per intendere in che modo si formi il sintomo. Dire che si tratta di significanti rimossi, significa dire che si tratta di significanti che hanno una loro significazione, e ce l'hanno perché hanno già subito una prima Bejahung, una prima iscrizione simbolica, per il fatto stesso che non sono significanti fuorclusi (e qui vi prego di riportarvi alla distinzione che avevamo introdotto l'anno scorso fra la fuorclusione e la rimozione, fra la denegazione e la sconfessione). Dire che si tratta di significanti che hanno una loro significazione perché hanno subito una prima Bejahung, significa dire che sono dei significanti che rappresentano già il soggetto. Se subiscono questo destino della rimozione è perché sono incompatibili non tanto con il soggetto stesso - come sarebbe, in un certo senso, nel caso della fuorclusione -, quanto piuttosto perché sono incompatibili con l'Altro. Diciamo, nel caso della nevrosi - in particolare dell'isteria - che sono incompatibili con ciò che l'Altro, il Nebenmensch, si aspetta dal soggetto.

La rimozione di un significante si compie nel luogo dell'Altro, piuttosto che nel luogo del soggetto, per il semplice ed evidente motivo che l'Altro è il luogo d'origine del significante in quanto tale. Stando a Freud, dobbiamo interpretare l'esigenza della rimozione in base alla contraddittorietà delle pulsioni. Per fare un esempio banale: il famoso bambino che ama la madre ma che deve rimuovere questo famoso complesso edipico, è costretto a farlo perché questi sentimenti entrano, per esempio, in conflitto con dei sentimenti analoghi ma di direzione contraria riguardanti il padre. E' perché non è possibile rinunciare a nessuna di queste due cose che occorre rimuoverne una; la rimozione, in altri termini, non contiene affatto una rinuncia, è tutt'altro che una rinuncia. La rimozione è - piuttosto - un compromesso per poter salvare, a livello del proprio essere, qualcosa, quando questo qualcosa entra in conflitto con il desiderio dell'Altro. La soppressione del significante rimosso serve a mantenere il soggetto nel proprio desiderio. La rimozione è - in altri termini - una specie di fedeltà alla propria parola anche se a patto che questa parola divenga impronunciabile. La conseguenza è che ciò che non può venire detto viene addirittura gridato dal sintomo, la cui struttura è quella di essere una parola che il soggetto non dice ma che è fatta in modo tale da rivolgersi - precisamente - all'Altro.

In altri termini, il soggetto stesso si fa, addirittura con il proprio corpo, il significato del significante rimosso. Come dire che il sintomo non è altro che una significazione, cioè un rapporto fra un significante ed un significato. Non è altro che una significazione - se volete una metafora -, in cui il corpo stesso subentra a livello del significato. Diciamo il corpo stesso, ma occorre precisare che il corpo viene investito, nel sintomo isterico, semplicemente ed esclusivamente a livello dell'immagine che il soggetto può farsene. E' ciò che dice Freud quando nota come i sintomi isterici obbediscano alla rappresentazione comune, cioè linguistica, dell'anatomia, piuttosto che alla effettiva struttura anatomica. Per fare un altro esempio, tratto dagli Studi sulla

isteria, quella isterica che era stata presa da un dolore al piede perché aveva timore di compiere un passo falso in società, ci permette di vedere chiarissimamente che il fatto che questo termine "passo falso" sia rimosso non vuol dire che le parole fossero scomparse dal vocabolario della tizia, vuol dire semplicemente che queste parole non entravano in relazione con la significazione specifica della situazione in cui la persona aveva avuto questo timore di compiere il passo falso. Allora, il dolore al piede, cioè il piede stesso nella sua materialità corporea, interviene come significato di questo significante "passo falso", rimosso in quanto tale. Come dire che la rimozione e il sintomo sono, né più né meno, che la stessa cosa. Rimuovere un significante significa prestare una significazione al significante rimosso attraverso il corpo.

Ma come interviene il corpo a livello del sintomo? Direi, prima di tutto, che non vi interviene come movimento. Per questo dicevo prima che il corpo, nel sintomo isterico, è toccato dal significante soltanto a livello della propria immagine. Dico che non è un movimento che è in giuoco nella struttura di un sintomo - il che potrebbe apparire curioso perché esistono delle azioni coatte che sono sicuramente dei sintomi - perché il sintomo è un movimento di segno negativo, cioè una azione che il soggetto, piuttosto che compiere, subisce. Una passione, piuttosto che una azione, ed è in effetti così, come qualcosa di subito, come qualcosa di imposto, che il sintomo si manifesta al soggetto. Al posto di quel movimento in cui consiste il senso di un significante, troviamo un movimento di segno negativo.

Questo meccanismo che ho cercato di minimizzare in questo schema, è sufficiente per spiegare qualunque sintomo di tipo isterico, a livello di conversione. Quando però passiamo nel registro del fenomeno cosiddetto psicosomatico, la cosa appare in termini del tutto diversi. Qui sorgono dei problemi di tipo diverso perché la psicanalisi non ha uno strumento concettuale capace di rendere ragione delle relazioni di causa e di effetto che esistono a livello del sintomo psicosomatico. La psicanalisi questo strumento non ce l'ha, per

il semplice motivo che la scienza non glielo ha fornito. La scienza ha fornito alla psicanalisi una nozione di sistema nervoso, non ha fornito alla psicanalisi, a tutt'oggi, nessuna catena tale da spiegare la formazione di un sintomo psicosomatico, se non in alcuni casi, nei casi più semplici. Ciò che colpisce in tutti i tentativi psicanalitici di dare una interpretazione del fatto psicosomatico, è la più totale assenza di qualunque tentativo d'interpretazione metapsicologica del sintomo stesso.

Se voi andate a cercare nelle opere di coloro che più si sono occupati di questo aspetto della questione, trovate che non c'è nessun tentativo metapsicologico di spiegare, con una connessione di causa e di effetto, il formarsi del sintomo psicosomatico. In altri termini, esiste un primo livello - quello di una certa significazione più o meno rimossa - esiste l'ultimo livello - quello del sintomo psicosomatico - fra l'uno e l'altro non c'è assolutamente nulla, se non alcune ipotesi più o meno fantasmatiche, come se ne trovano in Ferenczi, per esempio, o in Wilhelm Reich. Freud - curiosamente - non si è mai avventurato su questo terreno. Se andiamo a cercare in Groddeck, che sicuramente è il primo degli psicanalisti che abbia preso molto sul serio la questione della psicosomatica, ancora una volta, non c'è nessun tentativo di spiegazione metapsicologica, c'è semplicemente questa assunzione, come qualcosa di scontato, che lo inconscio possa agire a livello somatico. Il che è abbastanza spiegabile visto il concetto di Es di Groddeck. E' curioso, del resto, che la riflessione di Groddeck, che pure è piena di spunti di un certo interesse, anche se non ha una consistenza teorica molto serrata, non è mai entrata nella tradizione psicanalitica, nel vero senso della parola, tant'è vero che in un convegno a Parigi, di qualche mese fa, che era sul concetto dell'Es, concetto dell'Es che è stato trovato da Groddeck, prima ancora che da Freud, nessuno si è ricordato di citare Groddeck. Non è un caso, perché se poi andiamo a vedere il testo di Groddeck, troviamo delle descrizioni cliniche piuttosto affascinanti ma non troviamo una costruzione teorica che possa spiegarle.

Nel Linguaggio dell'Es, che è la raccolta degli articoli di Groddeck riguardo a questo problema, si dice, per esempio, che gli psicanalisti hanno rigettato, molto più dei medici, la rigida distinzione tra lo psichico e l'organico, ma poi Groddeck si limita a constatare che qualunque malattia organica può essere interpretata come una formazione dell'Es. Come questo sia possibile - teoricamente e teoreticamente - non viene detto. E non viene detto perché - ripeto - mancava e continua a mancare tuttora, una ipotesi scientifica preanalitica che possa spiegare questo. Per fare un esempio: che il cancro possa essere considerato, in alcuni casi, un fenomeno psicosomatico - cosa che comincia a dirsi timidamente persino in televisione - non è una grande novità, perché era noto sin dall'800. Tuttavia, scientificamente non c'è, a tutt'oggi, un modo di intendere come un fattore psichico possa provocare quella degenerazione a livello cellulare che sta all'origine del cancro.

In altri termini - mentre è del tutto chiaro, scientificamente parlando, che cosa può provocare un sintomo isterico, perché tutta la catena causa-effetto si svolge a livello del sistema nervoso, a livello di una degenerazione di una cellula non c'è nessuna catena causale che riunisca insieme il sistema nervoso stesso e la cellula. Quale sarebbe il mediatore fra i processi intracellulari e i processi cerebrali? Non ci sono elementi sufficienti per poterlo stabilire. Ed è per questo che questi discorsi sulla psicosomatica finiscono sempre poi per slittare nel campo della scienza occulta o della parapsicologia. La fisiologia non ci dice nulla di preciso a questo proposito. Certamente ci sono dei casi in cui altri fattori psicosomatici sono spiegabili molto più semplicemente, per esempio un'ulcera gastrica, sintomo psicosomatico comunissimo e universalmente riconosciuto in quanto tale; tutti sanno che una arrabbiatura può danneggiare uno che soffre di ulcera gastrica così come uno che soffre di cuore; ciò è piuttosto semplice perché in questo caso è noto che una stimolazione cerebrale provoca una secrezione di succhi gastrici e provoca una accelerazione dei battiti cardiaci.

In questo caso ciò che fa da mediatore fra psichico e somatico è evidente, in altri casi non lo è affatto. Allora, questa inesplicabilità del fattore psicosomatico all'interno della distinzione soma/psiche, nel senso scientifico, in senso cartesiano, dipende esattamente dal modo in cui noi continuiamo a pensare il rapporto fra soma e psiche. Il modo in cui continuiamo a pensare di essere l'omino seduto in una certa macchina, che dà un impulso che poi si trasmette, attraverso tutta una serie di congegni, sino alle ruote, ai freni ... E' la nostra rappresentazione antropomorfa del rapporto soma-psiche, in base ad un modello meccanico, che rende impenetrabile il fattore psicosomatico. Tuttavia è del tutto evidente che questo modello meccanicistico - che ha dei precedenti del tutto illustri a partire dal '600 francese (basti citare Condillac con la sua statua che a un certo punto prenderebbe vita) non è assolutamente adeguato per spiegare alcuni fattori come quelli psicosomatici. La biologia più recente, tuttavia, ci spinge a pensare la cosa in altri termini. Possiamo pensare in termini biologici un organismo, non come una macchina in cui un certo motore dà un certo movimento, ma piuttosto come una folla. E' noto - perlomeno da quando Freud ha scritto la Psicologia delle masse, che una folla, pur essendo costituita da individui diversi, si comporta - in qualche modo - come un tutt'uno, come un individuo unico. Non c'è nessun motivo per cui non dovremmo pensare un organismo singolo come una folla, come una folla costituita non da soggetti, evidentemente, ma da cellule, da tessuti, da organi, ecc. In effetti, le cellule di un organismo vivente sono - effettivamente - una folla, anche se nessuna di esse è precisamente ciò che si intende come un soggetto. La somma di tutte queste individualità produce un organismo che si comporta, anche a livello biologico, già come un tutt'uno. Se in questo organismo - che si comporta già come una folla - introduciamo quella ipotesi, quel secondo organismo, quel secondo corpo che è il linguaggio, vediamo che questo organismo cessa di comportarsi come un semplice organismo e diventa immediatamente un essere parlante. L'essere parlante, in altri termini, potremmo descriverlo come la somma

di due organismi: uno biologico ed uno linguistico. A suo modo, la lingua stessa è, in definitiva, un organismo. La simbiosi o - se volete - il parassitismo tra questi due organismi, introduce ciò che chiamiamo il soggetto, cioè l'essere parlante.

Abbozziamo così un modello del rapporto fra psiche e soma che è molto differente dal modello meccanicistico. In definitiva, come nessuna cellula sa che ne è della volontà generale che governa l'organismo - ammesso che esista una volontà generale; questa volontà generale, in definitiva, non è altro che l'integrale della volontà particolare di ogni componente dell'organismo stesso - così nessun essere parlante, nessun soggetto sa, per esempio, qual è la volontà che determina la storia. In definitiva, perché non potremmo considerare l'umanità nel suo complesso come un unico individuo che ha una sua infanzia, una sua maturità, un suo destino ... Freud indulgeva spesso a simili concezioni, per esempio quando diceva che esiste anche una specie di immortalità dell'essere umano, per lo meno a livello della stirpe. Una folla in preda al panico, per esempio, non ha certamente un suo capo, non ha un soggetto, una psiche che governi i suoi movimenti, tuttavia si comporta come se lo avesse: questa è la sostanza di ciò che nota Freud nella Psicologia delle masse.

In altri termini esiste un corpo senza una psiche; il soggetto - in definitiva, non è altro che questa psiche che non c'è; il soggetto non è altro che qualche cosa che si suppone alla somma, infinitamente complicata, di tutto ciò che interviene in un organismo quando a questo organismo aggiungiamo il linguaggio. Il soggetto non è altro che l'intersecazione o l'intersezione fra due corpi: un corpo biologico e un corpo linguistico.

Il soggetto non è altro che questo non-reale (Nichtreale), che risulta dalla somma infinitamente complicata delle attività organiche; in queste non c'è nessun motivo di fermarsi da qualche parte, possiamo cominciare dal livello subatomico per arrivare a livello dell'organismo. Non abbiamo dunque alcun bisogno di concepire il rapporto fra psiche e soma - nel caso poniamo del fenomeno psicoso-

matico - come un rapporto fra un emittente, che sarebbe il soggetto (che sia l'inconscio o no, poco importa a questo punto), e un ricevente che sarebbe il corpo, che si modificherebbe in seguito a questo supposto messaggio.

Certamente dei messaggi ci possono essere - come abbiamo visto nell'esempio banale del batticuore o dei succhi gastrici -, questi messaggi ci possono essere (e del resto il cervello stesso funziona in base a dei messaggi chimici) ma non è detto che su questa strada verremo mai a capo del problema del rapporto fra soma e psiche.

Prendiamo pure in considerazione questi messaggi che continuano a circolare nel reticolo infinitamente complicato del sistema nervoso; mettiamo che si tratti di un pezzo di corteccia cerebrale; è noto che questi messaggi sono dei messaggi chimici che attraversano le cosiddette sinapsi; cioè dei punti in cui una cellula nervosa si incontra, sfiora un'altra cellula nervosa. In realtà, questo messaggio che viene trasmesso non ha in sé nessuna significazione, non è certo un significante; l'unico senso di questo messaggio è: "mettiti in moto", ed è il passare di questi messaggi attraverso una serie molto complicata, molto lunga, di cellule nervose che, ad un certo punto, da qualche parte, produce un effetto di significazione.

In altri termini, il vero messaggio - che si tratti di una rappresentazione, che si tratti di una parola, che si tratti di uno schema motorio, non è altro che la somma di tutti questi messaggi di messa in movimento. Dall'insieme di tutti questi piccoli movimenti deriva un movimento che certamente è molto maggiore della somma delle parti. E questo perché, ad un certo punto, bisognerà che ci decidiamo ad includere il significante come un costituente quasi materiale del funzionamento di un soggetto, anche a voler prendere la cosa a livello più strettamente biologico. Il linguaggio è quella protesi con cui moltiplichiamo per mille le nostre possibilità di avere rappresentazioni.

Il linguaggio in quanto tale, in definitiva, è una sorta di concentrato di operazioni rappresentative che non vengono svolte o che vengono svolte molto di rado, che però funzionano come se lo fosse-

ro. Il linguaggio in quanto tale è una specie di secondo corpo che ci esautora del nostro - che si comporta come un secondo organismo in simbiosi con il primo, anzi come un secondo organismo che faccia da parassita al primo - sicché, pensare ciò che chiamavo il corpo della significazione, significa pensare tutti i nostri corpi di esseri parlanti come una sorta di spugna in cui tutti questi corpi sono inseriti su un corpo unico, un corpo gigantesco, un corpo planetario, che è questo corpo inconsistente del linguaggio. Ed è per questo motivo che non abbiamo nessun bisogno di concepire l'inconscio come un ragionamento, come un pensiero. Non abbiamo nessun bisogno di supporre che, quando interviene una certa rappresentazione inconscia, un certo desiderio inconscio, tutto ciò ci sia effettivamente. L'inconscio non è altro che l'effetto di linguaggio che deriva dal fatto che, come soggetti, cioè come non reali, partecipiamo di questo Altro che chiamavo il corpo planetario del linguaggio, in cui siamo inseriti come i litodomi dentro gli scogli.

2.

Posto questo, che cosa distingue un sintomo isterico da un sintomo psicosomatico? Un sintomo isterico possiamo definirlo come un alcunché di soggettivo, anche nel senso classico, psicologico, del termine. Entrambi sono tuttavia soggettivi - nel senso che cerco prima di determinare - del soggettivo come non reale.

Questo concetto dell'organismo come una folla e del corpo come un rapporto fra due corpi - un corpo biologico e un corpo linguistico - se dunque ci consente per un verso di evitare questa curiosa inesplorabilità del sintomo psicosomatico, ci pone tuttavia un altro problema: come distinguere una malattia psicosomatica da una che invece psicosomatica non è? In realtà, se si vuole essere rigorosi fino in fondo, dobbiamo ammettere che non c'è nessun campione di misura per poter dire che una certa malattia è psicosomatica mentre un'altra non lo è.

Qualunque malattia, del resto, dipende da due serie di fattori: da una serie di fattori oggettivi e da una serie di fattori sogget-

tivi; non basta la presenza di un certo bacillo per provocare la malattia, bisogna che alla presenza del bacillo si accompagni l'assenza delle difese immunitarie, per esempio. Ciononostante, niente può farci pensare che la malattia di un animale possa definirsi una malattia psicosomatica; possiamo invece pensarlo in ogni caso quando si tratta di un essere parlante. Va da sé che a proposito dell'essere parlante, a questo punto dovremo rassegnarci a rinunciare, una volta per tutte, all'idea che esistano delle malattie che psicosomatiche non siano. Persino se uno cade e si rompe una gamba, di soggettivo c'è il fatto di essere caduto, il che - come sappiamo - può essere sempre un atto mancato. Se invece si tratta di un raffreddore, se si tratta di un'altra qualunque infezione, resta sempre il fatto che le difese immunitarie dell'organismo sono un fattore soggettivo, anche se non sono un fattore linguistico. L'unico inconveniente in tutto ciò è, evidentemente, il fatto che non potremo mai sapere dove finisca il fattore oggettivo e dove cominci il fattore soggettivo. Questo non poterlo sapere, è la misura stessa della soggettività di cui si tratta. In altri termini, potremo saperne sino ad un certo punto, ma non potremo mai sapere, sino in fondo, tutto ciò che accade, a livello di qualunque fatto patologico. Come non potremo mai sapere perché le malattie umane si comportino come una sorta di esseri viventi, addirittura di esseri intelligenti. Le epidemie - tanto per fare un esempio - si comportano con delle logiche tutte loro, ben precise e ben individuate. Delle vecchie piaghe dei secoli scorsi sono del tutto scomparse: il vaiolo, la peste, il colera (il colera mica tanto però!). Queste malattie sono quasi del tutto scomparse ma ce ne sono delle altre, per esempio i tumori; non è impossibile che, nel momento in cui si trovasse una cura adeguata per i tumori, ne salterebbero fuori altre; non è escluso che quella modernissima malattia che chiamano A.I.D.S. - non è una vera e propria malattia, consiste semplicemente nell'annullare tutte le difese immunitarie dell'organismo - sia una specie di segno premonitore della modernità. Questa malattia - che non ha nessun sintomo ma che rende tutte le altre

malattie mortali - a suo modo, è una metafora piuttosto sconcertante.

Tornando alla psicosomatica, è evidente a questo punto che il termine stesso è una specie di mostro che converrebbe abolire dal vocabolario. Dal momento che siamo soggetti, qualunque malattia, che lo vogliamo o no, che si tratti di un semplice raffreddore, di un sintomo isterico o di un tumore, qualunque malattia è psicosomatica, perché l'organismo è, per definizione, psiche e soma. Lo è se non altro perché può esserlo, perché c'è una possibilità del tutto indeterminabile che lo sia. E questo è sufficiente per dire che lo è; questa riserva non potrà mai essere tolta per via del principio di indeterminazione. In realtà, il termine stesso di "malattia", cos'altro è se non una misura della nostra ignoranza di soggetti su ciò che accade a livello del corpo? Una volta che sapessimo tutto ciò che accade, momento per momento, causa per causa, effetto per effetto, parlare di una malattia non avrebbe più alcun senso, avremmo semplicemente una catena di connessioni causali del tutto evidenti. Il colmo è che, a partire da queste considerazioni, a partire da questa inserzione del linguaggio all'interno del corpo o da questa inserzione del corpo all'interno del linguaggio, il paradosso è - dicevo - che persino la morte smette di essere un alquanto di naturale. Se pensiamo la morte a partire dal linguaggio, non possiamo che pensarla come una specie di atto mancato; il che è un paradosso - evidentemente - perché tutto ciò che è, è destinato in qualche modo a morire. Non è certo il linguaggio a spiegare questo, ma il linguaggio cambia lo statuto persino di questo fatto del tutto naturale che è il passare da una cosa nell'altra. D'altra parte, non esiste la morte se non a partire dal linguaggio, in natura non esiste che la trasformazione di una sostanza in un'altra. In qualche modo siamo costretti a pensare la cosa così come la pensano i selvaggi che, com'è noto, non hanno poi tutti i torti quando pensano che, se uno muore, è perché qualcuno l'ha fatto morire. Tutte queste cose, tutto sommato, non sono molto nuove, sono piuttosto ovvie a partire dall'esperienza dell'analisi. E' un fatto, per esem-

pio, constatabile abbastanza facilmente, che le persone in analisi si ammalano più difficilmente delle altre, a meno che non si tratti di un qualche cosa che viene giustamente interpretato come un momento di resistenza nel corso dell'analisi stessa. Tanto che qualunque analista si sentirebbe autorizzato a spiegare una certa malattia che interviene nel corso di una analisi come una resistenza, anche nel caso si tratti di una malattia conclamatamente organica.

Ne consegue, da tutto questo, che la psicanalisi è - in definitiva - l'unica medicina rigorosa che possiamo pensare, capovolgendo quel luogo comune che dice che la psicanalisi non è una forma di medicina. Del resto, ho trovato per caso un passo di un seminario di Lacan, che non conoscevo, del '67, se non mi sbaglio, in cui si dice proprio questo: quando tutte le scienze, di cui la medicina si circonda, si saranno incontrate al centro, non esisterà altra medicina che la psicanalisi, il che non è detto - aggiungeva - che sia un vantaggio per la psicanalisi. Del resto questo apre un certo campo - perlomeno in linea di ipotesi, in linea di fantasticheria, se volete - all'applicazione della psicanalisi ad un campo diverso da quello del setting analitico, così come si è storicamente determinato. Non si vede in che cosa i signori medici ci perderebbero ad avere una formazione analitica, non per fare gli analisti, ma per fare i medici. In definitiva, se ognuno nel proprio mestiere sapesse fare il proprio lavoro, non ci sarebbe nessun bisogno degli psicanalisti; non sarebbe poi tanto male che non ci fosse nessuno psicanalista. Anzi, direi che il compito della psicanalisi è quello di portare l'umanità al punto in cui non avrà nessun bisogno degli psicanalisti ... Non è molto facile raggiungerlo ma (diciamolo con un po' di ironia) il compito della psicanalisi è quello - in definitiva - di educare gli educatori. E' per questo che la psicanalisi ha questa funzione sociale del tutto inassimilabile, del tutto strana, per cui non si riesce a farcela entrare da nessuna parte. Semplicemente perché la psicanalisi non è un mestiere, non è una professione, non c'è un oggetto preciso di cui la psicanalisi si occupi. Dire che la psicanalisi è una terapia che serve per curare i nevro-

tici, poteva essere vero all'inizio di questo secolo; oggi come oggi è già molto meno vero e fra qualche anno può darsi che non lo sia più affatto. Chiudendo questa parentesi, torniamo alla psicosomatica e cerchiamo di concludere.

3.

In Lacan esistono, qua e là, in vari seminari, dei riferimenti alla questione dei cosiddetti "fenomeni psicosomatici". Sono degli accenni piuttosto vaghi, piuttosto di sfuggita. Quello che se ne può riassumere è che le malattie psicosomatiche sono esterne, estranee alla struttura nevrotica. In altri termini, questi sintomi non sono - come il sintomo isterico, come può essere qualunque altro sintomo nevrotico - dei messaggi rivolti a un altro, dei messaggi che chiedono, che si appellano, che domandano una interpretazione; non richiedono - in altri termini - di essere decifrati, anche se possono esserlo. Possono esserlo a condizione di essere presi in una struttura di transfert. Di per sé un fatto psicosomatico non è minimamente fatto per essere decifrato. Se uno ha una malattia della pelle va dal dermatologo, il quale gli dirà che c'è un fattore psicosomatico - come in tutte le psoriasi - dopo di che quel tizio ne saprà quanto prima.

In altri termini, dice Lacan, si tratta di una induzione significativa - Perché alla base c'è sempre un processo significativo - ma che non mette in giuoco l'afanisi del soggetto. Cioè non mette in giuoco il soggetto in rapporto con il significante. Ciò significa - per dirla in soldoni - che si tratta di una specie di soliloquio o di colloquio interiore tra il soggetto e se stesso, di una sorta di colloquio che si svolge in solitudine. Come dire che la malattia, in questo caso, è un modo per pensarci - pensare a un certo contenuto inconscio che, in quanto tale, non si può non supporre che vi sia, sennò non possiamo parlare di sintomo psicosomatico -, per pensarci fra sé e sé, pensarci quando le parole, che hanno una loro significazione, non giungono ad avere per il soggetto stesso un senso (cosa che è del tutto analoga - ripeto - a come il problema

si pone nell'isteria). Queste parole, queste parole impronunciabili, non si impongono però nel rapporto con l'Altro, nella interlocuzione fra il soggetto e l'Altro, ma - ripeto - fanno parte di una sorta di "dibattito interno", quando qualcosa impedisce che questo dibattito possa prendere forma nel discorso del soggetto.

Facciamo un esempio, che mi sembra piuttosto eloquente tratto da un caso esposto da Françoise Dolto. Si tratta di un bambino di dieci anni che si chiama Tony, che, ad un certo punto, si ammala al ginocchio. I medici non sanno che fare perché a livello soggettivo dell'aver male al ginocchio, non corrisponde nessun processo chiaramente dimostrabile di tipo organico. Questo ragazzino viene affidato alla Dolto - sempre nell'ospedale, in una specie di consulenza - e ne emerge che il padre di questo ragazzino (che era a sua volta rimasto orfano in tenera età), aveva nascosto a tutta la famiglia una parte della propria esistenza, che riguardava il fatto di avere dei fratelli delinquenti. A dieci anni, questo padre, alla morte della madre, era stato messo in un orfanotrofio e, esattamente a dieci anni, questo figlio si ammala al ginocchio. La Dolto stabilisce una relazione fra i dieci anni del padre e i dieci anni del figlio, anche se - beninteso - il figlio non sapeva nulla di tutta la storia del padre. E' questo il tratto saliente, che questo padre aveva taciuto tutta una parte importante della sua storia. Allora, da dove è partito in questo caso il messaggio? Che cosa si è trasmesso? Evidentemente deve essere partito da qualche parte nel discorso del padre. Questo discorso - che non era stato fatto - deve essersi, in qualche modo, trasmesso. Qual è l'interpretazione di questo dolore al ginocchio che dà la Dolto? Lei interpreta genoux come se fosse je-nous "io-noi", come se, in altri termini, il problema che il bambino si poneva era chi lui fosse per quell'Altro che era suo padre. Questo problema lo poneva - beninteso - non a suo padre, non si tratta di un sintomo isterico, ma era come se se lo ponesse tra sé e sé.

Groddeck avrebbe elucubrato su tutte le possibili valenze simboliche del ginocchio - vi ricordate che nei passi di Omero da cui

siamo partiti quest'anno si trattava proprio delle ginocchia - guarda caso - e del resto etimologicamente potremo fare un sacco di giochini, tutti filologicamente corretti, per mettere assieme γούνατα, cioè "ginocchia" in greco, γέγονα "sono nato", γυναί "donna", knee, "ginocchio" in inglese, kennen, "conoscere" in tedesco, ecc. ecc.: sono tutte parole connesse.

Un'interpretazione di questo tipo non sarebbe forse né più vera né più falsa di quella data dalla Dolto, ma questo poco importa. Ciò che importa sottolineare è che la malattia - in questo caso il dolore al ginocchio - è una sorta di ripiegarsi del soggetto su se stesso, mentre nel caso dell'isteria si tratta piuttosto di un ripiegarsi del soggetto sull'Altro. La malattia in ogni caso - che sia psicosomatica, che sia isterica, che sia qualche altra cosa - in definitiva non è altro che questa ricerca, che questo voler sapere, foss'anche a costo di tutto ciò che comporta. La malattia è una sorta di passione dell'al di là; la malattia - quale che ne sia il contenuto, ovvero la forma, e ammettendo di poter mantenere questo termine "malattia", che dal punto di vista scientifico non ha alcun senso mantenere - non è altro che una manifestazione della salute.

A. DAVANZO: - Mi sembra molto corretta questa impostazione, perché non è poi così scontato che si facciano delle analisi di questo genere. Perché c'è un desiderio di esorcizzare il male, che fa venire queste fedi incrollabili. Anche, per esempio, a un convegno dell'altro anno, il massimo a cui sono arrivati degli analisti della Ecole, era stato di stabilire un limite fra le malattie più gravi, rispetto a cui sembrava decisamente arrischiato parlare di psicosomatico, e quelle meno gravi, rispetto a cui ci si poteva anche azzardare a dirle dermatologiche, reumatiche, respiratorie ecc.

R. FERIGOLLI: - Stavo pensando chi sarà mai colui che, per saltare qualche seduta d'analisi, ha fatto venire tutta questa neve. E' un po' questa la vertigine che lei ha innescato, per cui dalla causalità della malattia smaccatamente organica, il passo è breve ad influenzare la metereologia.

Non sono molto d'accordo che il passo sia breve, perché una malattia riguarda sempre un organismo che è qualcosa di ben delimitato. Le condizioni metereologiche possono anche riguardare quell'or-

ganismo più complessivo che è l'umanità nel suo assieme o tutto il sistema del pianeta Terra che, ad un certo punto, fa i suoi capricci. Possiamo anche scegliere, per via di ipotesi, di considerare una specie di soggetto guidato da chissà quale volontà; possiamo anche fare una finzione teorica di questo tipo. Forse dove lei tocca una questione è questa: che se noi facciamo questa finzione, di considerare l'ecosistema "pianeta Terra", come una sorta di individuo, possiamo attribuirgli una specie di soggetto, così come possiamo attribuire una specie di soggetto a Roberto Ferigolli, a Ettore Perrella ecc., in quanto il soggetto non è altro che una finzione - in definitiva -. L'unica differenza che resta, è che il pianeta Terra non parla; certamente i confini tra il biologico e il soggettivo sono estremamente sfumati. Lo stesso Lacan, ad un certo punto, quando parla dei cromosomi, quando parla della struttura cellulare, dice che si tratta di una specie di protolinguaggio. Perché si tratta di una specie di protolinguaggio? Perché questo cromosoma che si duplica, che lancia tutti i suoi messaggi, noi non possiamo fare a meno di pensarlo in base ad un messaggio, ad un ricevente, ad un emittente e ad un messaggio che si trasmette. In realtà, non c'è nessun messaggio che si trasmette, ci sono una serie di marchingegni che si connettono, il cui risultato è ciò che, a cose fatte, après coup, appare come un messaggio. E allora come fare a meno di attribuire a questo messaggio un carattere di significante? E' del tutto chiaro che la soglia a cui ci arrestiamo la fissiamo arbitrariamente. E questo è quel quoziente di indeterminazione che qualunque conoscenza ha, per il fatto che qualunque conoscenza suppone un non sapere. Non esiste nemmeno una conoscenza che non implichi un non sapere da qualche parte, e si deve al non sapere così come il vivente si deve al non essere. Si deve alla morte. La frase di Freud che ognuno porta in sé il germe della propria morte deriva dal fatto che il fatto stesso di essere vivo è una modificazione dell'essere.

G. TASCA: - Corpo linguistico e corpo biologico. Li ho visti sconfinare bellamente questa sera, non capisco la necessità di un corpo linguistico. Da dove viene questo parassita? E' un parassita ma ...

un secondo corpo chi l'ha inventato? Che bisogna ce n'era, da dove viene? Non si può mica mettere in campo un massiccio di tale portata senza poi portare avanti minimamente la questione, spero che lo farà, voglio dire. Lo trovo anche un brutto modello - se devo dire - lo trovo poco fascinoso.

Credo di intuire perché, possa risultare spiacevole questa immagine di un corpo avvolgente, è un po' un insulto narcisistico per la soggettività di ciascuno. In altri termini, il rapporto fra gli esseri umani ed il linguaggio è un rapporto assolutamente animale-sco. E' questo che risulta da tutto questo discorso ed è questo che può risultare sconvolgente nelle considerazioni che facevo questa sera.

M. DELLA VALLE: - Quando una malattia sceglie un oggetto determinato. Lei ha parlato della malattia come un sistema di informazione. Allora, anche nella malattia psicosomatica, non è del tutto casuale che ad uno venga un cancro alla mascella - mi riferisco a Freud - o che gli venga all'utero, o che gli venga all'intestino o che gli venga in testa. Effettivamente la malattia intelligentemente "sceglie" di andarsi a piazzare qui, lì. Non è affatto vero che sia del tutto casuale la scelta della malattia.

Nessuno ha mai detto che la scelta è casuale. Il sintomo, anche quello organico, si instaura sempre nel punctum minoris resistentiae. Rispetto a che cosa c'è, ad un certo punto, minore resistenza? Può essere una carenza genetica, un dolore simbolico, tantissime cose. Il problema è di vedere questo punto di minore resistenza all'interno di una struttura complessa di equilibrio e, di questo equilibrio, le parole fanno parte, allo stesso titolo di una certa informazione del codice genetico.

Padova, 17 gennaio 1985

IX.

A Michel Foucault

Cominciamo a parlare questa sera del secondo punto del programma che avevamo stabilito all'inizio del seminario, cioè del corpo in relazione al sesso: la seconda di quelle tre dimensioni dell'impossibile, per citare l'espressione di Lacan, che avevamo elencato all'inizio.

1.

E' forse doveroso iniziare questa seconda parte del seminario con un riferimento a Michel Foucault, che come sapete è morto l'anno scorso, dal momento che l'ultimo suo lavoro, La storia della sessualità, che poi è rimasta incompiuta a causa della sua morte, costituisce tutto sommato un contributo importante all'argomento che stiamo per affrontare. Devo dire, per la verità, che il primo volume di questa storia della sessualità, che si chiama La volontà di sapere, quando era uscito qualche anno fa, non mi era piaciuto molto, mi sembrava molto al di sotto, molto meno interessante rispetto a tutti gli altri lavori di Foucault. A differenza della Storia della follia, della Nascita della clinica, delle Parole e le cose, che erano testi che per quanto su posizioni discutibili, avevano segnato delle tappe essenziali nel pensiero di questa seconda metà del secolo, questa Volontà di sapere mi era parso dominato da una certa posizione ideologica piuttosto che da una riflessione filosofica, per cui devo dire che sono stato piacevolmente sorpreso leggendo, nel secondo volume, L'uso dei piaceri, che è uscito in Italia di recente, che lo stesso Foucault nell'introduzione ammetteva che per molto tempo si era arenato in questo suo lavoro per l'insufficienza del suo progetto iniziale. In altri termini, era già piuttosto discutibile che una storia della sessualità si potesse fare come la storia di un oggetto qualunque. Il perché di questa difficoltà supplementare a fare una storia della sessualità, come cercherò di dimostrare adesso seguendo quello che dice lo stesso Foucault, sta in

definitiva in questo fatto che la sessualità come oggetto di sapere ha l'inconveniente di essere un oggetto soggettivo. Fare la storia della sessualità incorre dunque in tutti quei problemi speciali di tipo epistemologico che si pongono ogni volta che si vuole fare una scienza del soggettivo, problemi che la psicanalisi si è trovata a dover affrontare fin dal primo momento. Effettivamente attorno agli anni sessanta, quando questo tema della sessualità ha cominciato a diventare di moda negli ambienti ideologicamente à la page, poteva parere che la sessualità fosse qualcosa come un dato naturale, una invariante, e che storiche fossero piuttosto le modalità sociali della sua repressione. E' questo, in definitiva, il motivo dell'insufficienza del primo tentativo di Foucault, di elaborare una storia della sessualità; infatti nell'introduzione a questo secondo volume, egli dice che per scrivere una storia di questo genere bisogna analizzare tre cose, prima di tutto la genesi dei saperi che si riferiscono alla sessualità, secondo i sistemi di potere che la regolano e terzo le forme in cui ci si riconosce soggetti di questa sessualità. Ora, dice Foucault nell'introduzione, se rispetto ai punti primo e secondo i suoi precedenti studi - i lavori che ricordavo prima e tutti gli altri - costituivano una base sufficiente per affrontare la questione, non erano invece sufficienti per affrontare il terzo punto che è questo fattore soggettivo, decisivo quanto alla costituzione di un oggetto di scienza "sessualità". In definitiva, nonostante le differenze delle forme storiche in cui questo fattore sessuale era stato vissuto nelle varie epoche della storia occidentale, il soggetto, dice Foucault, restava costantemente, continuamente "l'uomo di desiderio" - questa è l'espressione che usa anche se le pratiche che si riferiscono alla sessualità, le forme di sapere che la prendono ad oggetto, i sistemi di potere che tentano di controllarla e di indirizzarla in questa o in quella direzione, variano notevolmente da epoca a epoca.

Pare che ultimamente in Francia sia diventato di moda prendere le distanze da questa generazione degli strutturalisti e dei post-strutturalisti, cosa che mi sembra abbastanza inevitabile dato che

è uno dei risultati di quelle svolte che, come vi dicevo l'altra sera, si verificano sempre attorno agli anni '70-'80 di ogni secolo, tuttavia non vedo perché non dovremmo dedicare a Michel Foucault il seminario di questa sera, visto che come dicevo gli dobbiamo qualcosa, anche se non tutte le sue posizioni possono essere condivise.

Ciò che capita, allora, nel passaggio fra il primo e il secondo volume di questa storia della sessualità, è che con il secondo volume - che mi sembra quello tutto sommato più interessante - perché neppure il terzo pare che abbia lo stesso interesse, anche perché non è stato forse elaborato sino alla fine - vi è una svolta fondamentale, perché ciò che nel primo volume sembrava la bozza di una storia, l'introduzione di una storia di un oggetto in qualche modo naturale, identico a se stesso, diventava, con il secondo, una sorta di storia della verità. Mi pare significativo in ogni caso che Foucault, partito a scrivere la storia della sessualità, ad un certo punto abbia sentito il bisogno di mettere in questione, di interrogare il rapporto fra il soggetto e la verità, poiché è questo, come cercheremo di vedere nei quattro seminari che dedicheremo a questo argomento, il fondo del problema che curiosamente si dice sessuale, dico curiosamente perché definirlo come sessuale, come qualcosa di naturale, risulta estremamente riduttivo.

La domanda di fondo dunque è questa: perché il comportamento sessuale diventi in tutte le società, sia in occidente che altrove, oggetto di una costante ed attenta preoccupazione morale. Più di qualunque altra manifestazione umana che si fondi a livello del biologico, la sessualità è diventata una preoccupazione di tipo etico e di tipo legislativo, più del nutrimento, più del sonno, del riposo, dello svago. Osserva Foucault, a questo proposito, che per spiegare questo, cioè il fatto che la sessualità diventi un oggetto preminente di preoccupazione morale, non è sufficiente pensare alla proibizione sotto la quale molte espressioni della sessualità finiscono ad un certo punto col cadere, e bisogna dire che il nostro secolo, perlomeno la sua parte più imbecille, ha sempre pensato, chissà perché, questa famosa repressione della sessualità, come un

accidentale, in qualche modo eliminabile, qualcosa da cui ci si dovesse liberare. Bisogna dire che anche molta psicanalisi è finita prima o poi col cadere in questo equivoco tipicamente moderno di ritenere la proibizione legale come fonte della preoccupazione etica, laddove è vero piuttosto il contrario.

In definitiva, se ci riferiamo alla superficie della posizione di Freud sul complesso edipico, se non andiamo un po' più in là delle affermazioni esplicite di Freud a questo proposito, risulta che ad un certo punto la sessualità infantile viene rimossa, per esempio, perché cade sotto i colpi delle legge, di una proibizione. E' evidente che questa interpretazione letterale, riduttiva, della posizione freudiana quanto alla questione sessuale, non ci renderà mai conto del rapporto fra la sessualità e la verità, cioè la verità del soggetto. E' molto probabile che nelle intenzioni di Foucault di scrivere questa storia della sessualità ci fosse, come notava giustamente J.A. Miller in una conferenza recente a Bologna, una intenzione piuttosto malevola nei confronti della psicanalisi, e cioè che la storia della verità come storia della sessualità avesse per Foucault l'intento di elaborare una sorta di critica della psicanalisi; questo non lo potremo mai sapere perché gli ultimi volumi, quelli che avrebbero riguardato più direttamente questo problema, non sono stati scritti. Tuttavia nonostante questa probabile intenzione malevola, credo che questo Uso dei piaceri sia fra tutti i libri di Foucault quello che si avvicina di più alla questione di fondo della psicanalisi, al cuore del problema analitico. Del resto se l'intenzione di Foucault era effettivamente di elaborare una eventuale alternativa al discorso analitico, era inevitabile che la questione si ponesse molto vicino a ciò che per il discorso analitico costituisce un dato essenziale. Ciò che in ogni caso non mi pare casuale è che questo problema del rapporto fra la sessualità e la verità si ponga per Foucault nel momento in cui si occupa, diciamo così, della posizione filosofica, sociale, etica ecc. attorno alla sessualità nel periodo della Grecia classica, perché questo Uso dei piaceri si occupa appunto del periodo della Grecia arcaica

e della Grecia classica, mentre il volume successivo si riferisce piuttosto all'ellenismo e al mondo romano (il volume successivo non è ancora uscito in italiano ed è sicuramente molto meno interessante di questo secondo). Quel che è certo è che in questo periodo, attorno all'epoca di Platone, per intenderci, assistiamo ad una discontinuità storica e al prendere forma di qualcosa che ha deciso, come è stato detto infinite volte, del destino dell'occidente.

Questo periodo storico, quello greco, che continua ad esercitare su tutti noi il suo fascino, continua ad apparirci - ed è forse questo che spiega il suo fascino - come la promessa eventuale di qualche cosa che non è stato e che sarebbe potuto essere, il campo di alcune possibilità di sapere, di alcune possibilità di pensare che non abbiamo utilizzato. Se volete questo è, per esempio, il modo nietzschiano o heideggeriano di affrontare la sapienza greca. E' appunto di questo al di là, di queste possibilità, che si occupa questo libro di Foucault, ed è forse per questo che mi è parso interessante tanto da farmi venir voglia di dedicare un seminario ad esporre alcuni punti di questo libro che mi sembrano utili per introdurci nella questione del sesso.

2.

Giustamente Foucault afferma proprio all'inizio di questo libro, quanto al problema che ponevo prima del rapporto fra problematizzazione morale e proibizione legale: la proibizione è una cosa, la problematizzazione morale un'altra, se deriviamo la seconda dalla prima, se deriviamo la morale dalla proibizione stessa, perdiamo completamente di vista il fatto che un'etica è qualcosa di radicalmente diverso dell'obbedienza alla legge. Nessuna etica per quanto positiva potrà mai consistere, nonostante tutto ciò che ne dice Platone, nonostante tutto ciò che ne dice Kant, nel rendere ragione della necessità di obbedire alla legge; è per questo che c'è qualcosa di assolutamente insoddisfacente in tutte le posizioni etiche filosofiche, da Socrate per arrivare fino alla Critica della ragione pratica di Kant, ed è proprio in questo carattere insoddisfacente dell'etica filosofica che viene ad inserirsi la riflessione ana-

litica.

Tuttavia di morali e di etiche ce ne sono moltissime, possiamo riunirle in due gruppi, da una parte le morali della generalità, cioè quelle che come ricordavo prima considerano che il fondo della morale consista nel fatto di adeguarsi ad una legge, cioè ad una regola generale, quelle che Foucault chiama le "morali orientate verso il codice", e da un'altra parte le "morali orientate verso l'etica", che pongono l'accento più sul fattore soggettivo che sul fattore generale. E' del tutto evidente che la psicanalisi si pone nel secondo di questi gruppi; quando Lacan per esempio dice che non c'è verità se non particolare a ciascun essere parlante, è del tutto evidente che la morale della psicanalisi si situa nel secondo di questi gruppi. Entrambi questi gruppi, sia le morali della generalità che le morali della particolarità, hanno in comune almeno questo, di considerare che la sessualità è uno dei campi privilegiati, se non il campo privilegiato in assoluto, della propria riflessione, e questo è vero tanto per la psicanalisi quanto per l'etica protestante, quanto per quella cattolica, quanto per tutto quello che vogliamo. La condotta sessuale diventa dunque inevitabilmente e inesplicabilmente il luogo di radicamento di una ascetica. Nella sessualità è insomma immediatamente in questione il valore del soggetto come soggetto morale, cioè come soggetto della propria azione. Non dobbiamo mai perdere di vista questo punto di riferimento ogni volta che ci accostiamo alla questione della sessualità, a rischio di fare della sessualità semplicemente un problema di istinti, cioè qualche cosa che sarebbe una specie di enclave della natura all'interno degli esseri umani, cosa che tutta l'esperienza della psicanalisi sta a smentire.

Allora, in questo libro sulla sessualità del periodo della Grecia antica, Foucault isola quattro grandi problemi, quattro gruppi di temi che hanno orientato la riflessione dei Greci attorno alla sessualità - è evidente che i Greci non conoscevano neppure qualcosa come la sessualità, non c'era la parola che corrispondesse a questo termine -. Il problema, come dice il titolo del libro di

Foucault, è piuttosto quello dell'uso dei piaceri, dei piaceri afrodisiaci *χρησις ἀφροδισίων*. Il fatto che i Greci per parlare della sessualità ricorressero ad una dea, Afrodite, ci dà tutta l'idea di quanta distanza ci divide dal modo di pensare arcaico, da questo modo di pensare guidato da queste entità del reale che sono gli dei, che per noi sono cose del tutto inconcepibili.

Il primo di questi gruppi è quello che Foucault chiama il problema della dietetica. La pratica della sessualità diventa immediatamente oggetto di una dietetica - dietetica come saprete deriva dalla parola *δίαίτη*, che significa in generale "modo di vita", donde il nostro attuale "dieta" -; si tratta in altri termini di stabilire da un punto di vista medico e da un punto di vista morale, come vedremo, quali sono i limiti di questo uso dei piaceri e il materiale di questo primo gruppo è un materiale prevalentemente di tipo clinico, di tipo medico. In effetti la medicina greca, molto più di quella moderna, è una medicina dietetica, che si occupa più di prevenire che di curare; compito fondamentale del medico greco è quello di indicare il giusto modo di vivere, la giusta "dieta" per ciascuno, è perciò che prevale l'aspetto della classificazione dei soggetti secondo i vari umori come abbiamo visto l'anno scorso. Essendo lo scopo della medicina quello dietetico prima ancora che quello terapeutico, è immediatamente evidente che la medicina diventa ipso facto una parte della morale, che la preoccupazione morale sta al cuore dell'esperienza medica antica. All'interno della concezione medica greca che, per dire due parole, è quella dell'armonia, di un certo equilibrio fra le varie componenti fisiche e morali dell'individuo, la sessualità compare come un possibile elemento di squilibrio, come un eccesso che occorre dosare perché non risulti dannoso, e in questo la medicina tiene un discorso che è vicinissimo a quello della filosofia; i termini con cui si esprimerà Aristotele nell'Etica Nicomachea sono molto prossimi ai termini con cui si esprimono i medici. Il compito della medicina è dunque identico con quello dell'etica, si tratta in entrambi i casi di sviluppare una, potremmo dire, arte di vivere, un'arte di occuparsi di se

stessi, di cui la medicina fa parte allo stesso titolo della musica, della ginnastica, della scienza dell'alimentazione, della filosofia ecc.; per citare il testo cui mi riferisco, Foucault dice così:

"Perché il più violento di tutti i piaceri, perché quello che costa di più in termini di dispendio fisico, perché fa parte del gioco della vita e della morte, il piacere sessuale costituisce un campo privilegiato per la formazione etica del soggetto, di un soggetto che deve caratterizzarsi attraverso la capacità di dominare le forze che si scatenano in lui, di mantenere la libera disposizione della propria energia e di fare della propria vita un'opera che sopravviverà al di là della sua effimera esistenza."

Il compito etico, diciamo così, della riflessione dietetica, in questo caso è appunto il compimento di questa opera. Esiste una *τέχνη* che il soggetto deve in qualche modo apprendere, di cui, ripeto, fanno parte le varie pratiche di amministrazione del corpo fra cui la ginnastica, l'alimentazione e la *χρησις ἀρεδούσιων*, l'uso dei piaceri, ma questa *τέχνη* è per così dire figlia di un fondamentale *αἰδώς*, di un pudore fondamentale cui, bisogna dire, Foucault non riserva nel testo lo spazio che meriterebbe, perché questa nozione di pudore, che è centrale in tutta la riflessione greca sulle tematiche morali sarebbe il concetto che permetterebbe di legare meglio la questione sessuale alla riflessione etica. Il pudore dice Vico nel *De Constanti Jurisprudētis*, è sempre pudore di ignorare il vero, veri ignorati pudor; Vico ha questo colpo di genio di porre alla base del diritto questa nozione del pudore. Lo ha perché ciò significa ricondurre il diritto all'etica, piuttosto che fare il contrario, come, dicevo prima, ha teso a fare prevalentemente il nostro secolo. In definitiva di che cos'altro si occupa il diritto se non della distribuzione dei godimenti? E' questo l'oggetto del diritto e si spiega così che la sessualità, il comportamento sessuale, sia in partenza, senza bisogno di nessuna proibizione preliminare, che sarebbe del tutto ingiustificata, oggetto privilegiato del diritto.

3.

Con questo prevalere del discorso giuridico entriamo allora nel secondo di questi quattro temi, dalla dietetica passiamo a quella che Foucault chiama la economica; all'interno di questa economica rientra la teoria del matrimonio. C'è tutta una riflessione etica e giuridica in Grecia sul matrimonio, che nel periodo di cui si occupa questo libro di Foucault differisce notevolmente da quella che sarà invece successivamente, da quella che sarà nel mondo romano e tanto più da quella che può essere attualmente. Il matrimonio, per i greci di questa età arcaica e classica, ha uno scopo primario che è quello della generazione, è dunque in rapporto più con questo che con il vero problema sessuale. La sessualità è, all'interno del matrimonio, quasi un incidente; la moglie, in altri termini, non serve per i piaceri, per i piaceri ci sono le prostitute, ci sono altre possibilità; la famiglia serve per continuare la stirpe; il modello di Socrate e Santippe è un po' quello che caricaturalmente esprime meglio questo concetto greco del matrimonio. Solo molto più tardi, con l'ellenismo, quando alla polis greca si sostituirà una società completamente diversa, il matrimonio diventerà oggetto di un investimento sessuale e diventerà così oggetto di una riflessione che terrà conto dei rapporti fra marito e moglie in termini di rapporti intersoggettivi; soltanto allora la problematica erotica avrà un posto all'interno del matrimonio. Per la Grecia classica invece il matrimonio resta semplicemente un problema di amministrazione, di divisione del lavoro. E' inutile dire che questo si fonda su una struttura sociale molto chiara, molto rigida, che è quella patriarcale o se volete quella aristocratica. Il cuore della vita matrimoniale è la casa οἶκος (di qui l'οἶκονομία, l'economia), che si presenta, come dice Senofonte, come una sorta di riparo, di luogo chiuso in cui le donne vivono una vita tutta interna, mentre l'esterno è riservato agli uomini. Maschile e femminile corrispondono dunque a due modi completamente diversi sia del tempo che dello spazio, si tratta di due sfere completamente distinte e nettamente separate, all'uomo è riservato l'esterno e il mondo della pro-

duzione, alla donna è riservato l'interno e il mondo della conservazione, La sessualità è dunque esclusa in qualche modo dalla sfera, propriamente parlando, dell'economia, laddove il problema sessuale, quello dell'erotismo, si pone essenzialmente al di fuori della casa, nello spazio esterno, ed è essenzialmente un problema maschile, sia pure con delle eccezioni, come sappiamo. All'esterno le due forme dominanti della vita sessuale greca sono da una parte la prostituzione più o meno religiosa, più o meno sacra, dall'altra invece il problema etico - in questo terzo gruppo di problemi che Foucault chiama l'erotica - si pone essenzialmente nella famosa "pederastia", non nel senso moderno evidentemente, cioè nell'amore per i ragazzi, argomento che mi pare abbiamo affrontato già qualche volta e di cui basti accennare in questa sede che ha il carattere di una vera e propria istituzione pedagogica, dal momento che in quella rigida separazione degli spazi e dei ruoli maschile e femminile di cui vi parlavo prima, il passaggio alla virilità dei bambini maschi non poteva svolgersi all'interno dell' $\sigma\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma$; cioè, a partire dai sette anni questi bambini partivano, uscivano da casa, lasciando in tronco madri zie e ancelle, e dovevano in qualche modo farsi una vita all'esterno del gruppo familiare.

Ora questo tratto di riservare l'educazione dei soggetti maschi ad una istituzione extrafamiliare, è un tratto caratteristico della Grecia arcaica, soprattutto di Sparta, cioè di quella città che in Grecia era stata più a lungo attaccata ai modelli arcaici, ma è un tratto che (poi forse avremo modo di vedere) è essenziale per tutte le società tribali, per tutte le società arcaiche; si tratta di un tratto non tanto specificamente greco quanto specificamente arcaico. A partire da questi famosi sette anni, dunque, i bambini sono sottratti al predominio delle madri, delle donne, che non avrebbero evidentemente tutti gli strumenti educativi che occorrono, e vengono immessi nella polis, dove occorre che qualcuno si incarichi dello loro $\pi\alpha\acute{\iota}\delta\epsilon\iota\varsigma$, della loro educazione.

Ciò che in una società aristocratica come la società greca arcaica si deve insegnare, non è certamente il sapere, per cui il proble-

ma non è tanto quello di insegnare a leggere e a scrivere, come diventerà poi ad un certo punto, ma il problema fondamentale è quello dell'insegnamento della virtù principale, che in una società di questo tipo ha a che fare con l'attività bellica. Ciò che si deve trasmettere al livello dell'insegnamento, dell'educazione, è dunque la ἀρετή; la ἀρετή nel senso greco, non ha niente a che vedere con la virtù nel senso cristiano, è piuttosto la virtù bellica, del coraggio, l'eroismo, la virilità. Di qui tutto il problema, che se qualcuno di voi ha qualche frequentazione dei testi platonici, di come insegnare la ἀρετή, cioè di come insegnare l'ininsegnabile; un problema che poi Platone dibatterà lungamente nella Repubblica ma che, come già altre volte abbiamo avuto occasione di vedere, è estremamente affine con quello che si pone nella psicanalisi a proposito dell'insegnamento della psicanalisi, cioè di come insegnare l'ininsegnabile.

La soluzione arcaica a questo problema è quella della modalità iniziatica - altro tratto estremamente arcaico che accomuna la Grecia arcaica a tutte le società cosiddette primitive - è quello di trasmettere la ἀρετή non tanto per trasmissione di dati di apprendimento mnemonico, quanto piuttosto per κοινωγία, comunanza, cioè facendo partecipare i ragazzi a delle strutture in cui in pratica potessero apprendere queste virtù, quindi esercizi ginnici più o meno guerreschi, banchetti ecc., ed è per questo che questa faccenda dell'eros greco ha questo funzione pedagogica, che, se perdiamo di vista queste coordinate, risulta piuttosto enigmatica per una mentalità moderna.

Allora, è proprio a proposito di questa relazione erotica fra l'ἔρασις e l'ἔρως, che si pone in termini netti la questione della sessualità in rapporto all'etica, ed è proprio su questo terreno che sorge tutta la riflessione etica più spinta, più problematica, a proposito della sessualità nel suo rapporto con l'etica. Ed è proprio su questo terreno che ad un certo punto si porrà il quarto problema che Foucault chiama il problema del vero amore, così come si trova formulato in Platone e nei testi di altri filo-

sofi. Proprio all'interno di questa riflessione attorno a questa forma di eros, si porrà per la prima volta in esplicito - la cosa è del tutto evidente nei testi come il Simposio di cui ci siamo occupati altre volte - la questione della verità in rapporto alla sessualità. Giustamente, dice Foucault

"non è l'esclusione del corpo che caratterizza per Platone il vero amore, è il fatto di essere, attraverso le apparenze dell'oggetto, in rapporto alla verità."

4.

E' evidente a questo punto che questa etica è il rovescio della dietetica, così come l'erotica era il rovescio dell'economica. C'è tuttavia qualcosa che Foucault non giunge in questo testo ad articolare chiaramente ed è come si compia il passaggio verso l'emergenza della questione della verità, per intendere la riflessione greca sulla sessualità. Mi pare di capire che, se non è articolato in modo sufficientemente chiaro, è perché appunto non viene data sufficiente importanza alla nozione di ἀιδώς. E' questo concetto fondamentale dell'ἀιδώς, su cui vi ho già detto alcune cose qualche anno fa, che costituisce il passaggio dalla dietetica all'etica (e che in qualche modo nel testo di Foucault resta velato), perché il pudore è sempre in relazione ad un vero ignorato. Questa nozione di ἀιδώς, dunque, può permetterci di cogliere assieme, di stringere in un unico nodo, il sapere la verità e la questione sessuale. Allora, perché mai dovrebbe manifestarsi come pudore sessuale, per esempio, o come problematica morale legata alla sessualità, questo pudore di ignorare il vero? Che la cosa stia in questi termini è del tutto dimostrato semplicemente dal fatto che anche al di fuori della tradizione ellenica il testo della Bibbia non lascia alcun dubbio sul fatto che, diciamo così, la spudoratezza, il peccato originale, consiste proprio in questo mangiare il frutto del sapere del bene e del male, e che il famoso Adamo si accorge, come dice simpaticamente la Bibbia, di essere nudo immediatamente dopo di aver mangiato del frutto proibito, cioè del frutto del sapere. Allora il problema mi sembra in questi termini: il sapere non produce

la verità ed è qui che si introduce la questione dell'*αἰσῶς* .

Che il sapere non produca la verità è la questione di fondo dell'esperienza clinica della psicanalisi e deve essere proprio per questo che in psicanalisi la sessualità ha una funzione determinante, essenziale, per cui va a finire che prima o poi la questione emerge e se non emerge vuol dire che c'è qualcosa che non va al livello dell'analisi. Che cos'altro è in definitiva il non voler sapere, che caratterizza il sintomo (se non altro per il fatto che il sintomo è l'effetto di una rimozione), se non per così dire la delusione del fatto che attraverso il sapere non si arriverà mai alla verità? L'isteria testimonia in continuazione del fatto che non occorre sapere, ed è per questo che l'isterico, per definizione, ha un vero e proprio orrore di tutto ciò che è il sapere, non perché non voglia sapere ma perché vorrebbe sapere semplicemente il vero, per cui tutto il resto gli sembra inessenziale (di qui le varie inibizioni a scrivere, a leggere, a imparare). Allora, qual è la verità di cui si tratta, qual è questa verità che non è raggiungibile attraverso il sapere, come testimonia appunto il discorso isterico? E' chiaro che non si tratta di una verità qualunque, ma che si tratta di una verità essenziale per il soggetto e cioè quella del soggetto stesso. La questione di fondo della sessualità, allora, poniamola in questi termini: qual è la mia verità di soggetto? Ciò che potremmo tradurre con: qual è il senso della mia esistenza? Che cos'altro è in definitiva questo peccato originale, questa colpa che si definisce come originaria per il semplice fatto che, per così dire, non avviene prima la trasgressione di nessuna proibizione? Beninteso, il precetto di Jahvé nella Genesi "non mangiare il frutto di quell'albero", è l'illustrazione di questa colpa originaria che è necessaria per instaurare la legge; quanto alla questione legale, è questo il contributo della psicanalisi: la trasgressione della legge precede la legge stessa, è questo l'elemento nuovo, l'elemento inedito che introduce la riflessione freudiana, nonostante le apparenze del mito freudiano stesso.

In altri termini è la colpa che produce la Legge, non la legge

che produce la colpa. Allora, questa colpa originaria consiste essenzialmente in questo: che non è ritrovabile nel campo dei significanti e cioè in qualunque sapere, per quanto a lungo si cerchi, la ultima parola sul senso dell'esistenza del soggetto. In altri termini, il sapere non dice la verità del soggetto. Prendete il famoso monologo del Faust sulla vanità del sapere, che cos'altro dice se non che per quanto si accumuli del sapere non si arriva mai da nessuna parte quanto a quell'unica cosa che sarebbe necessario sapere? Il peccato originale, come si esprime la Bibbia, non è altro che l'essere senza fondamento del soggetto, non è altro che il fatto che l'esistere stesso fa da limite al senso, laddove la verità per il soggetto sarebbe di trovare, da qualche parte nel senso, un fondamento al proprio essere.

Quanto alla percezione di questa verità della mancanza di senso dell'esistenza, ci sono epoche che sono state più fortunate ed altre che lo sono state meno; dico che sono più fortunate quelle che hanno avuto quanto alla percezione di questa verità degli impedimenti supplementari. E' del tutto evidente che una società come la nostra, che le società moderne per intenderci, sono molto più esposte alla percezione di questa mancanza di senso dell'esistenza, di quanto non lo siano le società arcaiche, in cui succede che ci sono dei significanti, quelli che l'anno scorso chiamavamo significanti primordiali, che rispondono, più o meno illusoriamente, poco importa, ma rispondono, di questo problema. In Grecia, nella Grecia arcaica per esempio, si trova facilmente il significante che risponde di questa trasmissione; l'assunzione del fallo per così dire - perché come vedremo poi fra un po' è proprio di questo che si tratta - passa immediatamente nell'economica attraverso la buona generazione cioè attraverso la filiazione, quindi la creazione della stirpe e la funzione paterna, nell'erotica attraverso la *παίδεια*, attraverso l'educazione alla virtù cioè alla *αρετή*. Allora, come dicevo prima, non c'è il minimo dubbio che questo modello di trasmissione è un modello iniziatico e che l'erotica greca, in quanto si manifesta in modo privilegiato a livello del cosiddetto *έρως*

$\pi\alpha\iota\delta\epsilon\iota\chi\acute{o}\varsigma$, ha propriamente un senso iniziatico, con delle modalità addirittura esplicite in alcuni casi, in cui il procedimento è quello tipico dei riti di iniziazione, come per esempio, il rapimento e passaggio attraverso la morte (avremo forse modo di vedere la cosa più in dettaglio in seguito). Che l'assunzione del ruolo maschile passi per una pratica di sottomissione apparentemente omosessuale di questo tipo, appare paradossale per una mentalità moderna. Tuttavia per i Greci la divisione si fa in un modo completamente diverso: che l'iniziazione sia erotica, guerresca o che riguardi il sapere, l'introduzione in una società adulta, cioè in una società non più naturale come quella familiare, ma simbolicamente marchiata, segnata, questo passaggio si svolge attraverso l'uscita dal gruppo familiare, dall' $\sigma\acute{\iota}\tau\alpha\varsigma$, che ci appare piuttosto come un elemento naturale, e quindi come un elemento antisociale. A partire dalla decadenza dell'Impero romano in poi, dopo il sorgere del medioevo, cioè con il cristianesimo in definitiva, la società moderna è fondata sulla famiglia; ciò che è paradossale è che invece la società antica sia in alternativa alla famiglia e che questa venga avvertita come una sorta di intralcio alla socialità. Lo stato, in altri termini, sorge come una alternativa al rapporto "naturale" - con tutte le virgolette che occorrono - dei soggetti all'interno di un gruppo familiare, sorge precisamente con il rapimento - l'iniziazione è questo rapimento, questo togliere l'iniziato al gruppo familiare - introducendolo, attraverso tutta una serie di riti, d'iscrizione simbolica, che passa attraverso pratiche che sono chiaramente in relazione con la castrazione simbolica, come la circoncisione, come la perforazione del naso, l'asportazione di un dito (c'è qualche cosa, un marchio, che si deve stampare sul corpo del soggetto), è in ciò che consiste, detto in due parole, l'iniziazione, cioè il rito di passaggio. La polis, lo stato, sorge allora a questo livello, da questa separazione del soggetto da questo elemento naturale, originario, della famiglia; è stato solo più tardi, cioè con il gonfiarsi della poleis, con il fondarsi degli stati, che vanno al di là della città, quindi con il crollo delle strut-

ture arcaiche della società, che la famiglia tornerà ad assumere la funzione portante all'interno dell'educazione e della formazione, e ciò provocherà che la problematica sessuale si rifletterà, da quell'esterno in cui si era posta per la prima volta, all'interno della famiglia stessa.

Se volete una testimonianza di come avviene questo passaggio, nel secondo secolo dopo Cristo, basta leggere il dialogo di Plutarco che fa da contrappeso ideale al Simposio di Platone, che è il testo fondamentale di Plutarco sulla questione dell'amore, in cui succede che l'ἔρω μείνος, con tutte le stesse strutture, dell'ἔρως tradizionale, verrà ad essere fatto oggetto, né più né meno che come nella tradizione più arcaica, di un ratto, di un rapimento, ma a rapirlo sarà non più l'ἔρασις ma una ricca vedova; in altri termini, all'interno del gruppo familiare verrà perlomeno all'inizio a riprodursi quello stesso schema che stava alla base della modalità iniziatica.

5.

Tutte queste considerazioni più o meno storiche a che cosa servono in questo contesto? A dimostrare come il distinguersi dei ruoli sessuali, del maschile e del femminile, avvenga all'interno di modalità giuridiche, di modalità legali, e si compia tuttavia allo interno di una questione etica fondamentale, che come dicevo prima è quella dell'αἰδώς, cioè del rapporto fra il soggetto e la verità, problema che non comporta soluzioni se non paradossali. C'è insomma nell'esistenza stessa del soggetto qualcosa che fa da limite al suo fondarsi nell'unico luogo in cui potrebbe fondarsi - in quanto il soggetto non è altro che ciò che si suppone a partire dalla esistenza del significante -, dal suo fondarsi quindi nel luogo dei significanti stessi, diciamo nell'Altro. In quanto un soggetto esiste, per il fatto stesso di esistere, non può porsi se non come escluso dal campo del simbolico, o se volete dal campo delle regole, dal campo del sociale, dal campo del "fuori", di ciò che è fuori come dicevo prima, di tutto ciò che è struttura simbolica; in altri

termini un soggetto non può porsi in quanto tale se non come facente eccezione ad una generalità, ed è a questo livello che la sessualità interviene come oggetto di una preoccupazione etica, in quanto costituisce una intercapedine fra il soggetto e il significante. L'iniziazione, come dicevo, serve a tradurre attraverso una pratica di marchiatura che è esplicitamente attinente alla castrazione, questo esistente all'interno della generalità. "Accettare la castrazione" come si dice con la formuletta della schitarrata psicanalitica, significa iscriversi in quanto soggetti all'interno di una generalità, significa in altri termini qualche cosa in cui consiste l'assunzione del sesso.

Allora, fare di questa assunzione della castrazione un elemento chiaramente percepibile a livello rituale della vita sociale in quanto tale, attraverso questi riti cui partecipa tutto il gruppo sociale, ebbene questa è la saggezza arcaica, quella saggezza che permette di porre un velo, di nascondere l'orrore di questa verità che non c'è verità del soggetto. Che il soggetto faccia eccezione nel campo della verità è quanto possiamo esprimere con la famosa formuletta:

$$\exists x \cdot \bar{\phi} x \quad \forall x \cdot \phi x$$

Questa come sapete è la formula che, nell'algebra lacaniana, esprime quello che dicevo prima quanto al costituirsi del soggetto come eccezione. La formula che ho scritto esprime la cosa come si pone dalla parte maschile, cioè dalla parte in cui il significante fallico viene a rispondere dell'esistenza di un soggetto nella generalità. La formula si legge: a destra, "per ogni $x \phi$ di x ", cioè in tutti i casi la funzione fallica è soddisfatta; dall'altra parte si legge, "esiste un caso in cui tale funzione non è soddisfatta". E' precisamente questo secondo caso, collegato con l'esistenza di un soggetto, quello che si riferisce alla castrazione. Come vedete la castrazione implica la generalità dell'assunzione del significante fallico e viceversa.

Mi sono accorto che delle persone assolutamente insospettabili quanto alla loro cultura lacaniana fanno spesso un lapsus, quello

di credere che queste due formulette - mi è capitato diverse volte di constatarlo ed è piuttosto sorprendente - esprimano questa [a destra] la posizione maschile, e questa [a sinistra] la posizione femminile. Questo lapsus dà da riflettere. Trattandosi di analisti dobbiamo dare ragione a Freud che dice che la castrazione è la roccia su cui inciampa ogni analisi. Ciò dimostra anche ciò che dice Lacan da qualche parte che gli analisti non sono al riparo dal pregiudizio sul sesso (e tantomeno, evidentemente, sul proprio).

Prendiamo per esempio questa frase di Lacan: "Gli analisti [sottinteso per l'articolo determinativo, tutti gli analisti] non sono al riparo dal pregiudizio sul sesso". Eccola qui: $\forall x \cdot \phi x$ per ogni x, cioè per ogni analista, ϕ di x, "non essere al riparo dal pregiudizio sul sesso"; il fatto stesso che Lacan dica, in quanto analista, "gli analisti non sono al riparo ecc.", implica che si mette dalla parte dell'altra formula, $\exists x \cdot \overline{\phi x}$: esiste un x, "io" in quanto lo sto dicendo, che lo sa e lo sta dicendo; esiste, per cui non è vero che gli analisti non sono al riparo ecc.; $\forall x \cdot \phi x$ insomma è uguale a: "ogni analista può essere vittima del pregiudizio sul sesso", ma per il fatto di dirlo ci si pone dalla parte dell'eccezione, che in quanto esiste come eccezione fa da limite alla verità dell'enunciato. La relazione fra le due formule è la relazione fra l'enunciazione e l'enunciato.

Ora, che cos'altro è la castrazione se non precisamente questo: che il soggetto dell'enunciazione non è mai identico al soggetto dell'enunciato? E' ciò che viene espresso precisamente nella formula enunciativa dell'esistenza. Come si pone allora la questione dalla parte femminile? Nell'algebra lacaniana, attraverso la negazione di quelle due formule; per cui scriviamo:

$$\exists x \cdot \overline{\phi x} \qquad \forall x \cdot \phi x$$

Per riprendere l'esempio che facevo prima - lasciando la funzione di come "non essere al riparo dal pregiudizio" - significa: la seconda, [a destra], "non ogni analista può essere vittima del pregiudizio sul sesso", è ciò che direbbe l'enunciato femminile in questo caso; in altri termini "c'è qualcuno che non lo è". Allora, in

che cosa consiste la posizione femminile, qual'è la differenza fra la posizione femminile e quella maschile all'interno di quest'algebra? Consiste precisamente in questo: di rendere nell'enunciato ciò che dalla parte maschile è reso nell'enunciazione e vice versa. [A sinistra]: "non esiste nessuno, nessun analista in questo caso, che non sia vittima del pregiudizio sul sesso"; è precisamente la stessa cosa che viene espressa nella formula reciproca, dalla parte dell'enunciato, nel caso maschile. Anche qui l'enunciazione fa da limite all'enunciato, ma l'enunciazione dice la stessa cosa di ciò che nel caso maschile dice l'enunciato e l'enunciato dice la stessa cosa che nel caso maschile dice l'enunciazione. A partire da questo marchingegno assolutamente geniale che ha inventato Lacan per rendere conto della questione, potremo poi tentare di situare il maschile e il femminile in rapporto a qualche cosa di più preciso - a partire dalla volta prossima - dell'anatomia.

Padova, 24 gennaio 1985

X.

Sul fallo

$$\begin{array}{ll} \exists x \cdot \overline{\phi x} & \forall x \cdot \phi x \\ \exists x \cdot \phi x & \overline{\forall x \cdot \phi x} \end{array}$$

Senza dubbio per gli esseri umani le cose andrebbero molto più lisce se il sesso fosse per loro qualcosa di naturale, il che non si dà, a partire dal fatto che esiste un linguaggio e che dunque il corpo stesso (in quanto, come abbiamo avuto occasione di dire, luogo di iscrizione del significante e quindi in quanto corpo della significazione) è per il soggetto stesso l'Altro. La scrittura $S(A)$ può essere letta in quanto luogo di iscrizione del significante, in quanto luogo di iscrizione di un marchio che, come vedremo, è quello della castrazione.

Affrontare la questione del corpo in quanto corpo sessuale significa dunque considerare come il linguaggio in quanto tale, in quanto luogo di significanti, prenda possesso del corpo. In altri termini, a partire dal fatto che esiste un linguaggio, il corpo stesso diventa per il soggetto un equivalente del linguaggio. Ciò comporta per il soggetto stesso di dover rinunciare a una parte del corpo, di dover perdere una parte del corpo, affinché questa parte diventi la rappresentazione del soggetto stesso nel luogo dell'Altro.

Nei riti di iniziazione, per esempio, questa perdita è materializzata dal taglio di qualche cosa: di un prepuzio, di un dito, da un buco nel naso o da qualche altra parte; chiamiamo dunque fallo questa parte del corpo che il soggetto deve sacrificare all'Altro, cioè al linguaggio, per potersi iscrivere, per potersi iscrivere, come suol dirsi, "nella società". Perché entrambe le formule della sessuazione riguardano questa funzione ϕ , questa funzione fallica; cerchiamo di vedere a partire da quanto detto adesso cosa dobbiamo intendere come funzione fallica, cerchiamo in altri termini di dare un contenuto a questa funzione ϕ .

I.

Partirei per fare questo da una osservazione che avevo avuto occasione di fare qualche settimana fa su un testo di Husserl che avevamo preso in considerazione a proposito del primato del tatto e del corpo come luogo della motilità.

Ricorderete che sembra, a un certo punto, che Husserl si dimentichi che non tutto il corpo è al servizio del libero movimento, che in altri termini non tutti i movimenti corporei sono dei movimenti muscolari, quindi controllabili dalla volontà; ricorderete che, come avevamo detto, almeno il genitale maschile non è movibile muscolarmente, in quanto obbedisce, per così dire, a un altro desiderio rispetto alla volontà del soggetto. L'estraneità di questo organo lo rende il luogo privilegiato di iscrizione del significante, nel senso di quella parte che va perduta, come dicevo prima, rispetto al corpo che lo rende, in altri termini, il luogo privilegiato d'iscrizione della legge, cosa perfettamente articolata nella Bibbia, per esempio (e bisogna dire che i testi teologici sono a questo proposito un po' più perspicaci di Husserl).

La cosa, come vi avevo già preannunciato, è perfettamente articolata da Agostino, per esempio, nel XV libro della Città di Dio. Vi leggo alcuni brani tanto per darvi l'idea del tono del discorso:

"Chi è che non preferirebbe, se fosse possibile, procreare figli senza questa passione [senza la passione del desiderio sessuale?] Così in questa missione di procreazione le membra create a tal fine, come tutte le altre che hanno mansioni specifiche, sarebbero sottomesse ad un cenno della volontà e non eccitate dal fuoco della passione. Del resto neppure gli uomini che amano questi piaceri sono spinti alle unioni coniugali od ad impurità vergognose quando vogliono. Talora quell'impulso inopportuno è non desiderato, talvolta invece pianta in asso chi sta spasimando, così nell'animo si brucia dal desiderio mentre il corpo è gelido. In tal modo, cosa davvero sorprendente, la passione non soltanto non si pone al servizio della volontà di generare, ma neanche della passione più sfrenata, e mentre il più delle volte resiste allo spirito che cerca di frenarla, qualche volta entra in contrasto con se stessa e, dopo aver turbato l'animo, arriva da sola a turbare anche il corpo."

Come vedete Agostino coglie perfettamente il desiderio sessuale

come diviso, non solamente dalla volontà, ma addirittura come contrastante con se stesso, come diviso da se stesso, in quanto il desiderio comporta quella parte di non voler desiderare che abbiamo evocato qualche tempo fa.

Per Agostino, dunque, il fatto che l'organo sessuale maschile non sia sottoposto ai dettami della volontà è segno di qualche cosa, e precisamente del peccato: il peccato consiste nella separazione del desiderio da se stesso.

Non di per sé il corpo è impuro, sostiene Agostino, a differenza di tutta la tradizione non platonica e gnostica, ma è impuro perché porta traccia del peccato; perciò il pudore è pudore della colpa, non del corpo. Ricordate la citazione di Vico che vi ho riferito qualche volta fa a proposito del pudore come pudore di ignorare il vero. Vi leggo un altro brano:

"Perciò, se non ci fosse stato peccato, quel matrimonio degno della felicità del paradiso avrebbe generato dei figli da amare senza una passione di cui vergognarsi. Attualmente non c'è un esempio con cui dimostrare come ciò possa essere possibile, tuttavia non deve sembrare incredibile che anche quell'unico membro del corpo avrebbe potuto sottomettersi alla volontà senza passione come attualmente ad essa si sottomettono tante altre membra. Noi muoviamo in verità le mani e i piedi quando vogliamo in relazione ai gesti che si debbono compiere con queste membra, senza resistenza alcuna, con quella facilità che constatiamo in noi e negli altri, soprattutto negli artigiani dediti a qualunque lavoro, dove maggiore abilità che viene dalla pratica completa con l'esecuzione i maggiori impedimenti e la maggiore lentezza che vengono dalla natura. Perché non credere allora che, se non fosse mancata la passione, giusto castigo della disobbedienza, gli organi genitali analogamente a tutte le membra avrebbero potuto sottomettersi agli uomini obbedendo a un cenno della volontà?"

In altri termini il dominio perfetto della volontà sul corpo sarebbe possibile se il desiderio, in quanto sessuale, non fosse il risultato del peccato. Peccato che, beninteso, non riguarda minimamente la sessualità di per sé, riguarda il peccato originale con quello che abbiamo detto che significa. In altri termini questo membro privilegiato che è quello che diventa supporto della funzione fallica è il luogo di iscrizione del peccato, cioè, se vogliamo in-

tendere questo termine "peccato" in senso non teologico, dell'insufficienza, della mancanza ad essere del soggetto a se stesso. Nel fallo dunque si significa che il soggetto non coincide con se stesso, cioè che il soggetto è escluso dall'Altro per il fatto stesso di darsi come soggetto. Questo Altro, beninteso, qui dobbiamo intenderlo, prima ancora che come linguaggio, come il corpo stesso, come corpo in quanto equivalente del linguaggio.

La significazione del fallo, in altri termini, è che la significazione e il corpo sono separati. Il peccato stesso, in definitiva, non è altro che questo, che il soggetto non ha accesso all'Altro, e cioè al cuore che lo garantirebbe come soggetto, se non a condizione di venir meno in quanto soggetto.

"Peccato originale", nella tradizione del cristianesimo non è altro che questo impossibile del soggetto ad essere, al tempo stesso, l'Altro.

2.

Allora, proprio da questa situazione, da questo statuto particolare, privilegiato, di questo organo, che dipende a sua volta dalla struttura del soggetto, l'atto sessuale in quanto tale riceve per gli esseri parlanti quella significazione tutta speciale, assolutamente sproporzionata rispetto a qualunque altra specie zoologica, che gli esseri parlanti gli attribuiscono. Infatti, beninteso, accusare la psicanalisi di pansessualismo, come si faceva all'inizio del secolo, è proprio il colmo, perché in definitiva sarebbe forse vero il contrario, che la psicanalisi ha dato per la prima volta al sesso un ruolo un po' meno centrale di quello che degli esseri umano gli attribuiscono di solito.

Nell'atto sessuale in quanto tale si realizza la struttura del soggetto, ed è questo che dà a questo atto, uno statuto assolutamente sproporzionato all'importanza reale che può avere nello stato delle cose.

Vediamo le cose dal lato maschile. Ciò che si significa nell'atto sessuale dalla parte di un soggetto di sesso maschile è precisa-

mente questo svanire del soggetto nelle sue relazione con l'Altro, questo svanire che si significa nella detumescenza stessa dell'organo, questo svanire che si significa per il fatto che c'è un limite al godimento, oltre il quale non è possibile andare, e che è segnato appunto da questo fattore della detumescenza.

Non esiste un godimento senza limite. Sono andato a vedere qualche giorno fa un film che sapevo già in partenza sarebbe stato orrendo, ma sono andato a vederlo perché nei "prossimamente" che avevano fatto avevo colto qualcosa della questione; si chiamava Bolero Exstasy, tutta la storia sta nel fatto che una tizia cercava il godimento senza limiti e la cosa curiosa è che, nel momento in cui bisognava rappresentare questo godimento senza limiti, la quale cosa la tizia avrebbe poi trovato dal lato più dell'amore che del sesso, il regista non sapeva come rappresentare questa cosa e allora ha fatto accendere delle luci dietro la scena erotica di cui si trattava, tanto a provare il fatto che non esiste un godimento senza limiti e che, quand'anche esistesse, non sarebbe rappresentabile.

Il godimento del corpo è dunque il godimento del corpo che, in quanto il corpo è l'Altro, è il godimento dell'Altro. Ha dunque un suo limite invalicabile segnato dalla funzione della detumescenza. Allora dicevo: nella detumescenza si significa lo svanire del soggetto nel godimento in quanto godimento dell'Altro. Sta di fatto che questo svanire esisterebbe effettivamente solo se ci fosse questo godimento senza limiti; soltanto nel godimento, in quanto senza limiti, il soggetto si fonderebbe con l'Altro; è cosa che riesce molto di rado; qualcuno dice di averne fatto esperienza, ad esempio i mistici ne hanno fatto esperienza solo alla condizione di non saperne dire nulla.

Il fatto che questo svanire del soggetto sia semplicemente significato a livello della detumescenza, che in realtà costituisce il limite stesso che l'invalicabile del soggetto (in quanto rimane inevitabilmente al di qua del luogo dell'Altro, cioè al di qua del proprio godimento) comporta che questo svanire del soggetto è, nell'atto sessuale, per quanto scintillante possa essere il risultato,

solo sfiorato, e in ogni caso mancato. Come si esprime Lacan, con la prima versione del suo "non c'è rapporto sessuale", che "non c'è atto sessuale". "Non c'è atto sessuale", o se volete "non c'è rapporto sessuale", perché il rapporto fra il soggetto e l'Altro, fra un lui e una lei, è in ogni caso mediato da un qualche cosa che ne costituisce la condizione di possibilità, ma nello stesso tempo la condizione di impossibilità. Segnatamente da questo elemento terzo, il fallo, che entra in funzione quale rappresentante del soggetto, o, se volete, come dicevo prima, come quella parte del soggetto che viene offerta, sacrificata all'Altro, al godimento dell'Altro, come a, come oggetto causa di desiderio.

Dalla parte maschile, dunque, il fallo si significa come sostituto del soggetto, cioè come un terzo, come un altro il cui volere segnatamente è incontrollabile per il soggetto stesso. Il fallo non è, in altri termini, che quel terzo che il soggetto è per se stesso in quanto attraversato dalla divisione che lo costituisce.

Per alleggerire il tono della chiacchierata vi leggo un brano del Satyricon:

"Ritto dunque sul gomito strapazzai il disertore gridando: "che hai da dire, ti domando, rifiuto degli uomini e degli dei? Già, te non ti si può mettere neanche fra le cose serie. Dì che t'ho fatto che mi hai giocato quel tiro di trabalzarmi dal cielo all'inferno, che t'ho fatto che mi porti via tutto il vigore degli anni giovani e mi cacci in corpo la stracchezza della estrema vecchiaia [...] mentre così io sfogavo la rabbia" ei fissi a terra gli occhi teneva con testa abbassata né moveva la faccia a questi rimbrotti feroci, più di un pendulo salice o di un papavero lento. [...] Finita questa partaccia cominciai a pentirmi d'averla fatta e a provare una segreta vergogna d'aver dimenticato il decoro a tal segno da rivolgere la parola a quella parte del corpo che gli uomini un po' seri neanche riconoscono d'avere."

Ascilto si vergognava di tenere una conversazione con questo interlocutore reticente, al quale si rivolge. Si tratta di quella parte del corpo che dichiara che il soggetto è abitato da una altra volontà. Se il Satyricon ci fosse arrivato tutto intero, forse sarebbe il testo più completo sulla significazione del fallo, purtroppo il fatto che ci siano giunti soltanto pochi pezzettini ci impe-

disce di seguire il pensiero di Petronio attorno alla questione.

Quel che è certo è che in tutti i casi di cosiddetta impotenza, quale che ne sia l'origine, è in questione proprio la messa in gioco di questo limite del godimento, cioè la castrazione. Contrariamente a quanto si crede, il sintomo dell'impotenza è precisamente un modo di evitare la castrazione. Ascilto che conversa con il proprio "coso" come se fosse qualcun altro è insomma la figura stessa della divisione del soggetto, cioè della distanza fra il soggetto dell'enunciazione e quello dell'enunciato, poiché in definitiva è di questo che si tratta.

3.

Allora fra il soggetto dell'enunciazione e quello dell'enunciato che posto dobbiamo dare al fallo? E' questo il problema che si pone a partire dalla formula.

Partiamo dunque dalla parte dell'enunciato rappresentato in alto a destra, $\forall x \phi x$. Si tratta di una funzione di universalizzazione. Ciò che è caratteristico di una funzione di universalizzazione è che una tale funzione non implica minimamente l'esistenza.

Per riprendere l'esempio di Aristotele, che Lacan cita da qualche parte, dire: "tutti i centauri hanno sei membra" non implica che ci siano dei centauri; se noi diciamo invece: "un centauro ne ha cinque", questo enunciato, che non è universale, implica che ci siano dei centauri, altrimenti l'enunciato particolare non ha senso. In altri termini ciò significa che a livello dell'enunciato, in quanto enunciato universale, non c'è assolutamente nulla che garantisca dell'esistenza di ciò di cui si enuncia qualcosa.

Dire che $\forall x \phi x$, dire che per ogni soggetto di sesso maschile la funzione fallica è necessariamente inscritta nella dialettica soggettiva, non dimostra assolutamente che esistono dei soggetti di sesso maschile. Sennonché un enunciato implica una enunciazione, non c'è enunciato senza enunciazione (ancora una volta $\forall x \phi x$: per ogni enunciato c'è una enunciazione).

L'esistenza del soggetto si manifesta a livello dell'enunciazio-

ne e non dell'enunciato. Sta qui poi, se volete, la trovata di Cartesio. Il cogito è dire: c'è del pensiero, allora c'è del soggetto; se c'è un enunciato ci deve essere una enunciazione, quindi c'è un soggetto di questa enunciazione. Senonché questo soggetto dell'enunciazione in che rapporto sta con quello del suo enunciato? La scoperta della psicanalisi è precisamente questa: che il soggetto dell'enunciazione non ha altro posto nell'enunciato che quello di farvi un buco.

Cerchiamo di intenderci, prendiamo una frase qualunque: "Io sono biondo". Questa frase è falsa se io sono bruno, come capita; ciò significa che è falsa in questo caso, perché chiaramente il soggetto dell'enunciato, l'io che è biondo, e quello dell'enunciazione, in questo caso io che sono bruno, non coincidono.

Poniamo invece che io dica una frase diversa: "Io sono bruno". Dobbiamo dire che questa seconda frase è più vera della prima? In un certo verso, a livello dell'enunciato, senza dubbio. Ciò non toglie tuttavia che "io", in quanto soggetto che enuncia questo enunciato, continui a fare buco all'interno dell'enunciato stesso, come testimonia il fatto che questa frase: "Io sono bruno" o "Io sono biondo" o "Io ho i capelli violetti", chiunque di voi può ripeterla, possiamo scriverla, può restare lì senza che nessuno la legga, fa parte in quanto enunciato di quel deposito di significanti che indichiamo come l'Altro.

L'enunciato in quanto tale sta dalla parte dell'Altro e il soggetto, in quanto esistendo fa da limite all'enunciato, è precisamente ciò che manca all'Altro, quel significante che manca all'Altro perché il campo dell'Altro sia, per così dire, completo. Ed è questo il motivo per cui, situandosi nel corpo, cioè ancora una volta nell'Altro, il fallo è quel significante che manca per definizione, che manca, beninteso, non perché non ci sia, ma perché comporta questo valore di significazione soggettiva.

La significazione del fallo, se mi consentite questo giro di parole, è il soggetto nella sua insignificanza, cioè nella sua inscrivibilità nel luogo dell'Altro.

Ora abbiamo visto che da questa iniscrivibilità del soggetto nel luogo dell'Altro dipende la funzione del fantasma, come una specie di marchingegno che consente al soggetto di significarsi nonostante questa sua insignificanza. Beninteso, se c'è qualcosa di cui si possa dire che ha un rapporto privilegiato con il fantasma, è precisamente l'atto sessuale, ed è proprio perché un atto sessuale si compie a partire da un fantasma, cioè a partire da una rappresentazione che il soggetto dà di se stesso e ha di se stesso, che "non c'è atto sessuale", il che vuol dire che non c'è se non come mancato, e che per riuscire deve necessariamente essere mancato. L'impotenza non è un atto sessuale mancato, è invece un atto sessuale fallito, ma l'atto sessuale fallito è l'unico che riesca. Volere a tutti i costi riuscire nell'atto sessuale porta immediatamente nell'impotenza, ed è qui tutto il problema del personaggio del Satyricon di cui dicevo prima.

Allora, a partire da questo, si pone la questione di sapere che cosa significa - ammesso che significhi qualcosa, ma tutta la questione del sesso sta in questa ammissione che significhi qualcosa - essere uomo o essere donna.

Mettiamo per esempio che essere uomini significhi riuscire a soddisfare una donna dal punto di vista sessuale, mettiamo pure, cosa ancora meno credibile, che essere donna significhi il contrario, il che è tutto da dimostrare, anzi mi pare molto improbabile. Soddisfarla dunque comporta mancare l'atto sessuale, cioè comporta sacrificare al godimento dell'Altro, la donna di cui si tratta in questo caso, una parte del proprio essere. E' proprio questo il passo che la nevrosi si rifiuta di compiere. Giustamente, notava Lacan una volta, giustamente perché l'Altro a cui si sacrificerebbe questa parte così importante del proprio essere, la significanza stessa del soggetto, in definitiva, in quanto Altro, non esiste. Poniamo che il concetto di questo essere uomo sia quello che dicevo prima, possiamo ammettere qualunque significato di questo significante "essere uomo" e la cosa non cambierebbe; soddisfare una donna effettivamente non aggiungerebbe nulla all'essenza del soggetto in quanto

soggetto di sesso maschile, poiché ciò di cui la donna in questione si soddisferebbe sarebbe in realtà quel terzo che rappresenta il soggetto, segnatamente il fallo.

Ponendo il fallo al centro dell'essenza, come chiave dell'essenza di ciò che significa essere uomo, ciò che si ottiene è di risultare in quanto soggetti, lo scarto del godimento dell'Altro. In altri termini il poverino non resterebbe se non come appendice della sua stessa appendice, cosa graziosamente espressa da Petronio, che mi permetto di citare ancora una volta, in termini piuttosto umoristici:

"Infatti era provvisto di un coso spropositato a tal segno che a vederlo egli stesso appariva una appendice del pinco."

Da tutto ciò cosa deriva? Che l'essere del soggetto resta in ogni caso esterno alla determinazione che si cercava da parte del sesso, in altri termini resta che, per usare l'espressione di Lacan, il sesso in quanto tale non è soggettivabile e da ciò dipende, sempre dalla parte maschile da cui stiamo affrontando la questione, che credere invece che lo sia, che sia soggettivabile, credere che essere uomo significhi riuscire a soddisfare un donna, è la definizione stessa dell'imbecillità, come si pone dalla parte maschile, ciò che l'isteria non manca di individuare ogni volta che qualcuno di sesso maschile pretende di dimostrarsi uomo a partire da questo.

Da questa non soggettivabilità del sesso dipende tutto questo grosso problema della funzione che ha il discorso sul sesso in psicanalisi. Poiché nell'atto sessuale in quanto non c'è (ed è perché non c'è che se ne parla, che persino direi non si parla d'altro in analisi; se ci fosse non ci sarebbe nessun modo di parlarne), nell'atto sessuale viene messo alla prova il radicarsi del soggetto nell'Altro; l'atto sessuale è la scena in cui si mette alla prova il rapporto del soggetto con il significante.

Il godimento, in quanto sessuale, non è che il modo illusorio, non è che l'illusione di starci per arrivare, il che non impedisce al godimento di essere effettivo, per quanto limitato. Che l'essere uomo non sia soggettivabile a livello dell'essenza del soggetto,

comporta che possiamo ripetere fino a domani mattina l'enunciato $\forall x \phi x$.

Se essere uomo significa soddisfare a questa situazione, a questa funzione fallica, non c'è singolo uomo che, esistendo, possa soddisfare a questa condizione; in altri termini $\forall x \phi x$ è valida se e solo se esiste un x per cui non è vero, se esiste una funzione che faccia da limite alla verità dell'universalità dell'enunciato. Limite che, beninteso, a livello dell'esistenza, quanto al significato di questo continuo punto interrogativo che resta, quanto al significato da attribuire al soggetto in quanto soggetto di un certo sesso, non si sposta di un millimetro sia che l'atto stesso riesca, riesca nel senso che fallisca, sia che invece sia mancato e cioè che in qualche modo riesca.

In altri termini l'essenza di ciò che si indica con l'essere uomo dalla parte del soggetto non è altro che la castrazione, cioè il fatto che questa essenza resti indeterminata al colmo stesso dello atto che dovrebbe invece determinarla.

La castrazione significa, in definitiva, che la domanda "che significa essere uomo?" rimane senza risposta, poiché la castrazione non è la risposta a questa domanda, ma è piuttosto l'assenza alla risposta, poiché la castrazione non dice che significa essere uomo, tanto è vero che le donne non ne sono affatto risparmiate. Lasciamo stare la questione di vedere se per caso sul versante femminile le cose stiano in termini diversi, lo vediamo la prossima volta. In che cosa consiste dunque il godimento dalla parte maschile nell'atto sessuale? Dicevo prima che questo godimento ha qualcosa, in sé, di illusorio; si tratta in definitiva né più né meno che di una illusione di eliminazione di questo terzo.

Il fantasma del godimento sessuale è per l'appunto quello di eliminazione di questo terzo che lo consente, cioè il fallo, in quanto solo questa scomparsa consentirebbe il ricongiungimento del soggetto con l'Altro.

Per rendere la cosa immaginabile, pensate alla famosa storia del Simposio, al discorso di Aristofane, quando ci sono i due tizi a cui

il dio chiede: "cosa vorreste?". "Restare insieme per sempre", è questa l'immagine stessa dell'eliminazione del terzo, cioè del fare uno di un godimento che sarebbe allora senza limiti (il che non sarebbe, perché evidentemente non interverrebbe più un soggetto a farvi da limite: come vedete ogni volta che si parla del fallo si parla del soggetto).

Ciò che dà tanta importanza a questo fare uno con un altro soggetto in un atto, che cos'è, se non l'illusione che attraverso di questo si potrebbe giungere ad aggirare la divisione, non tanto fra un soggetto e l'Altro, quanto fra il soggetto e se stesso? E' in quanto l'altro soggetto è in realtà il rappresentante dell'Altro, del soggetto stesso, che l'Altro, cioè il partner, acquista tutta questa importanza sia nell'atto sessuale che nel discorso d'amore. Tutta questa importanza del godimento sessuale, dunque, è impostata su un errore logico, come credere che basti togliere le pietre dal confine per appropriarsi del campo del vicino; il che non toglie, evidentemente, che ci possa essere una effettiva soddisfazione a togliere queste pietre di confine.

4.

Allora, è questa la questione, il godimento fallico è o no il godimento del corpo? Mi pare una domanda che vale la pena di porre poiché non è affatto certo che sia così, dal momento che il godimento fallico consiste nel fatto che c'è un organo che gode al posto del soggetto, oppure nel fatto che si gode di un organo al posto del soggetto, a seconda che consideriamo la cosa dalla parte maschile o dalla parte femminile.

Giustamente Lacan nota da qualche parte che la psicanalisi si situa a livello materialistico, diciamo così, poiché nota che non c'è altro godimento se non quello del corpo.

Non c'è altro godimento al di là di questo. Il preteso pansessualismo della psicanalisi consiste nel rilevare questo. Sennanché quale è il corpo di cui si dice che non c'è altro godimento che il suo?

Nel seminario sulla Logica del fantasma, nel quale Lacan artico-

la alcune problematiche delle cose che sto dicendo, il paradosso a un certo punto salta agli occhi. Per un verso non c'è altro godimento al di fuori di quello del corpo, ma il corpo in definitiva è semplicemente questo Altro di cui abbiamo detto molte volte che non esiste, se ne deduce curiosamente che "non c'è altro godimento del corpo" equivale a dire che non c'è che il godimento dell'Altro, di cui sappiamo che non esiste. Se ne dedurrebbe in altri termini che non c'è nessun godimento. Se ne deduce, insomma, che c'è qualche cosa che zoppica nella concezione che la psicanalisi si fa del corpo, poiché l'unico concetto che può farsi del corpo, a partire dai presupposti che emergono dalla clinica, è precisamente questo: il corpo non esiste se non come luogo dei significanti. Questo corpo non ha statuto di esistenza, perché non è altro che il corpo della significazione. Per dare una esistenza al corpo dovremmo andare al di là dei limiti della significazione.

Allora come si inserisce la questione del sesso fra la significazione e il senso rispetto al corpo? Il sesso, per così dire, è il tentativo estremo di dare senso alla significazione in quanto tale. Sennonché ciò che dimostra la funzione fallica è per l'appunto che la significazione in quanto tale non ha alcun senso, la significazione del fallo non significa nient'altro se non che tutti i significanti presi come un insieme non hanno nessun significato. Secondo l'algebra, secondo la formula lacaniana, ciò significa non c'è Altro dell'Altro. Ed è a partire da questo che la psicanalisi non è riuscita a inventare, quanto all'esperienza, diciamo, sessuale degli esseri umani, nulla, assolutamente nulla di nuovo, salvo a dichiarare attraverso "il non c'è rapporto sessuale" su quale vuoto si fondi il soggetto in quanto soggetto della significazione.

Padova, 31 gennaio 1985