

XI.

Sul femminile

$$\begin{array}{c} \exists x \cdot \Phi x \\ \exists x \cdot \Phi x \end{array}$$

$$\begin{array}{c} \forall x \cdot \Phi x \\ \forall x \cdot \Phi x \end{array}$$

La volta scorsa abbiamo visto come dalla parte maschile non ci sia una soggettivazione del sesso; non ci vuole molta fantasia per capire che la cosa vale anche dalla parte dell'altro sesso: non c'è nessun motivo perché per le signore le cose debbano stare diversamente, ma è meglio vedere più in dettaglio perché.

1.

Per quanto riguarda la funzione fallica, è noto da tempo che, per il fatto di non avere l'organo che si fa supporto di questa funzione, le donne si sono trovate ad essere il fallo che non hanno; che non la abbiano è tutto da dimostrare, dal momento che il fallo e l'organo che se ne fa supporto non sono la stessa cosa. In ogni caso l'antropologia ha dimostrato - basta leggere Le strutture elementari della parentela di Lévi-Strauss per rinfrescarsi le idee su questo punto -, che proprio in quanto supporto della funzione fallica le donne diventano nella società una sorta di moneta della circolazione sociale. Questo vale tanto per le società primitive quanto per quelle cosiddette civilizzate.

Ciò comporta evidentemente una differenza di fondo tra un soggetto di sesso maschile e uno di sesso femminile, ciò comporta cioè che, a differenza di un uomo, una donna, come soggetto, ha un valore, un valore di scambio (non c'è altro valore, la questione del valore d'uso andrebbe specificata, perché la nozione stessa di valore implica l'idea dello scambio): diciamo più in generale un valore di godimento che non è propriamente un valore d'uso. Se quindi possiamo dire che il soggetto di sesso maschile a livello della funzione fallica è sostituito nel suo godimento (in quanto, come ricordavamo l'altra volta, è piuttosto il fallo a godere al suo posto), in quanto dotata di un valore di godimento una donna si trova

sostituita dal godimento stesso, ad essere cioè rappresentata a livello dei vari scambi sociali dal godimento, che è per definizione quello di un altro: in altri termini questo godimento acquista valore di significante della stessa. Ciò mette una donna in rapporto con se stessa sicuramente più complicato di quanto non valga per l'uomo. In altri termini, c'è un giro supplementare che deve fare, cosa già espressa da Freud a livello della differenza tra complesso edipico maschile e femminile. C'è da dire altresì che, con questa complicazione a livello della propria identificazione soggettiva, la donna paga quel vantaggio che mantiene invece per il fatto di una semplificazione che le è consentita per quanto riguarda il funzionamento del proprio desiderio sessuale rispetto all'altro sesso, che dipende dal fatto di poter desiderare il fallo per così dire immediatamente, a differenza di quanto non capiti ai maschi, per i quali interviene questa complicazione di doverlo desiderare nella sua mancanza.

Questa complessità nel modo femminile di mettersi in relazione con il corpo deriva in primo luogo dal fatto che, per dirla in termini molto grossolani, per essere donna bisogna prima essere stati almeno un po' uomini; bisogna in altri termini essere passati (ed è ciò che Freud esprime dicendo che la libido è solo maschile o che fra il maschietto e la femminuccia fino ad una certa età non ci sono differenze nel complesso edipico) attraverso la stessa funzione di universalizzazione della funzione fallica che nella formula è espresso con il $\forall x \cdot \phi x$.

Difatti maschio o femmina che sia il bambino si rapporta in primo luogo all'Altro come madre, indipendentemente dal fatto che sia maschio o femmina, e che sia così lo dimostra il fatto che il bambino in quanto tale, l'infans in quanto tale, non è altro che quello scarto, che quell'oggetto a, che si è prodotto da una madre. Allo stesso modo la castrazione per entrambi i sessi è quella dell'Altro, cioè in primo luogo quella della madre. Tutta la differenza tra il complesso edipico maschile e quello femminile è che mentre un maschio ha perlomeno in potenza ciò che manca alla madre, cioè

l'organo che potrà farsi supporto della funzione fallica, per le femmine si pone la questione di non averlo e quindi di doversi arrangiare con questa mancanza. Quando Freud insiste che le prime fasi dello sviluppo sessuale delle femmine sono identiche a quelle dei maschi, ciò significa appunto che, come essere parlante, una donna deve passare per questo $\forall x \cdot \phi x$. Ma appunto deve passarvi per accorgersi subito dopo che ciò implica quel limite che l'esistente impone a livello dell'"esiste un caso in cui tale funzione non è soddisfatta". Per una donna quindi le cose non vanno allo stesso modo. Che esista un caso in cui la funzione ϕ non è soddisfatta non è l'evidenza che si raggiunge al momento decisivo della conferma del fatto che la funzione ϕ è una funzione universale. E' un dato di partenza invece che non per ogni x tale funzione è soddisfatta. Passiamo dunque dal primo al secondo rigo dello schema. In altri termini, come già anticipavo l'altra volta, ciò che capita alla posizione femminile all'interno del sesso è che passa nell'enunciato, cioè a livello dell'universalizzazione, ciò che per l'altro sesso si riscontra soltanto come limite delle possibilità dell'enunciazione e cioè nell'enunciazione. Tale capovolgimento per cui, come dicevamo, ciò che è vero nell'enunciazione dalla parte maschile diventa vero nell'enunciato dalla parte femminile, è decisivo quanto al destino di una donna, in quanto è da questo che dipende quella sorta di doppio fondo, di doppio livello che definisce la sua posizione soggettiva. In altri termini una donna deve partire dal punto in cui un uomo nella migliore delle ipotesi arriva, dico nella migliore delle ipotesi perché non sempre capita che un uomo ci arrivi ed era ciò che chiamavo l'imbecillità caratteristica perlomeno come manifestarsi dell'insufficienza a livello del proprio essere soggettivo della parte maschile. $\forall x \cdot \phi x$ esprime in altri termini la stessa cosa che esprime $\exists x \cdot \phi x$, ma lo esprime appunto nell'enunciato; ciò comporta che questo enunciato, che diventa per via della negazione della universalità ($\overline{\forall x}$) un enunciato particolare, implichi l'esistenza.

Ricorderete quello che dicevamo la volta scorsa; "ogni centauro ha sei membra" non implica che esistano centauri: se diciamo "un

centauro ne ha cinque" questo implica l'esistenza di almeno quel centauro che ne ha cinque. Allora, l'esistenza di che cosa viene implicata da questa funzione particolarizzante che scaturisce dalla negazione della funzione di universalizzazione? Evidentemente l'enunciato implica l'esistenza dell'universalità della funzione Φ , da cui l'altra formula $\overline{\exists x \cdot \Phi x}$: il che significa "Se non sono come Φ , se non sono in quanto fallo, non sono, non ho altro modo per essere se non passando per la funzione fallica, non ho altro modo per essere se non essendo per qualcuno che mi riconosca questa funzione. Qui entriamo nella dimensione più viva, diciamo così di ciò che comporta la posizione femminile. Entriamo nella singolare debolezza (e risorsa) che caratterizza l'essenza, ammesso che ve ne sia una, della posizione femminile.

2.

Il fatto che qui passi nell'enunciato ciò che nell'altro sesso è l'enunciazione che cosa implica? Evidentemente ci sono diversi modi di inscrivere l'enunciazione nell'enunciato; ricordiamone almeno due. Prima di tutto i cosiddetti shifters, i commutatori linguistici: per chi non se lo ricordasse quei significanti, quelle particelle, quelle forme verbali che nell'enunciato non hanno altra funzione se non di rinviare alla enunciazione stessa (ad esempio "io" o "tu", i pronomi, che non hanno altra funzione se non di rinviare all'enunciazione, poiché il loro significato cambia in funzione delle condizioni dell'enunciazione). Questo è il primo gruppo di casi in cui l'enunciazione si iscrive nell'enunciato; un altro gruppo di casi è quello della poesia. Ricorderete che avevamo definito l'enunciato poetico come quell'enunciato che prescrive le condizioni della propria enunciazione. Ce ne possono essere altri, ma limitiamoci a questi.

C'è nella posizione femminile nel simbolico qualche cosa di analogo a questi casi di iscrizione dell'enunciazione nell'enunciato. Lo shifter cambia significazione a seconda delle condizioni di enunciazione; a partire dalla propria situazione all'interno del simbolico una donna quindi sa molto più facilmente di un uomo ciò

che per un uomo è facile dimenticare, per esempio che "io" non ha una significazione propria se non quella di essere all'interno di un enunciatounbuco, un buco all'interno del quale ci possiamo mettere tutto quello che vogliamo, a seconda delle condizioni di enunciazione. E' per questo che una donna può essere qualsiasi cosa, per rispondere con la battuta conclusiva del seminario dell'altra volta, ma non sarà mai imbecille. Se mi consentite, nella più stupida delle donne ci sarà sempre qualche consapevolezza del carattere a doppio fondo di che cos'è un "io", ed è questo che costituisce, se non tutto, una buona dose del fascino femminile. Il rovescio di questo sta nel fatto che una donna, come soggetto, si pone precisamente nella mancanza dell'Altro, cioè come dicevo prima in quanto fallo. Quel personaggio donna di Pirandello che diceva alla fine di Così è, se vi pare, "io sono colei che mi si crede", esprime in qualche modo l'enigma che costituisce appunto il famoso fascino della femminilità.

Allora se prendiamo le varie immagini della femminilità a livello della serietà della seduzione femminile, dalle *κῶμῶδες* arcaiche fino alla Gioconda e tutto quello che volete, cos'altro è la seduzione femminile se non il fascino che proviene da questo doppio fondo, da questa ambiguità che definisce tale posizione? Sennonché questa seduzione, questo fascino si pagano, come si paga tutto ciò che si ha su questa terra, per il fatto che non possono esistere se non nel sogno maschile. Prendiamo il caso dell'isteria: perché l'isterica è così affascinata da un'altra donna? Esiste questa altra donna che può essere la famosa signora K per Dora; per capire che cosa significa essere donna un'isterica deve passare attraverso un'identificazione maschile, e questo è un esempio di questo prezzo che è da pagare. Una donna non può credere nella femminilità se non passando per un altro, identificandosi con un altro, come nel caso dell'isteria, oppure essendo per, ponendosi in funzione di un altro. In altri termini la oggettiva poesia che caratterizza quello che chiamavo il fascino della femminilità di solito viene pagata dai soggetti di sesso femminile con il fatto che soggettiva-

mente, ebbene, come non riconoscere che le donne sono piuttosto prosaiche? Per fare un esempio, quando si nota che i poeti, gli artisti, i pittori e i musicisti sono molto di rado donne, non è per un caso, è per un motivo di struttura. La seconda analogia che stabilivo prima, cioè quella con la posizione poetica, con il modo poetico di iscrizione dell'enunciazione nell'enunciato, è abbastanza chiarificante.

Che ci sia qualche cosa di poetico nella natura femminile è del tutto evidente a partire dal fatto che ci sia un uomo per contemplarla. In altri termini c'è qualche cosa di poetico, se vogliamo, nel desiderio di una donna in quanto tale. Ora, ripeto, la poesia la possiamo definire come un enunciato che contenga in sé le condizioni della propria enunciazione. L'enunciato femminile è qualche cosa di questo genere, implica cioè che per essere poesia una donna ha bisogno di qualcun altro nel cui discorso situarsi. Questo altro nel cui discorso situarsi, beninteso, non c'è bisogno che sia un uomo, può essere tranquillamente anche lei stessa, ed è questo probabilmente ciò che dà la spinta al famoso narcisismo che chissà perché Freud riconosceva come una prerogativa femminile; ma che sia lei stessa o che sia un altro non cambia molto quanto alla struttura; ciò che strutturalmente è importante è per così dire che non è possibile essere donna naturalmente.

Allora è chiaro che a descrivere la posizione maschile e la posizione femminile in quanto tali si rischia quanto meno l'astrazione, se non qualcosa di peggio, se non la banalizzazione. E' evidente che la situazione, in questa opposizione schematica, è piuttosto ideale, se non caricaturale. In concreto, cioè nei diversi momenti storici, come nelle diverse istituzioni sociali, quel che è certo è che per una donna si pongono delle scelte da fare. Quel che è certo insomma è che non possono mantenere questo valore poetico, cioè questa posizione propriamente femminile, se non alla condizione di desoggettivarsi. Allora si pone la questione se questa desoggettivazione, che sembra in qualche modo costituire il punto cruciale della posizione femminile, sia in qualche modo una forma di desti-

tuzione soggettiva: potrebbe parere di sì ad una considerazione un po' di superficie.

E' un fatto di assoluta evidenza nell'esperienza dell'analisi che le donne, nel dispositivo analitico, sono molto più interessanti, se mi consentite il termine, di quanto non siano gli uomini; si potrebbe per esempio attribuire questa più facile introducibilità all'interno del dispositivo analitico ad una predisposizione alla destituzione soggettiva. Tuttavia non mi precipiterei a dare una risposta affermativa al quesito: vediamo infatti che cosa comporta per le donne il risoggettivarsi. Qui, se finora abbiamo cantato le lodi del sesso femminile, vediamo invece qual è il prezzo al quale questi vantaggi devono essere pagati. Che ne è di questa desoggettivazione quando una donna si risoggettiva? Cosa che inevitabilmente accade nel momento in cui si trova a dire qualcosa, tanto più quanto più si trova a dire qualcosa, come accade nelle epoche moderne. E' indiscutibile che ci sono periodi della storia in cui la funzione femminile interviene in maniera più impegnativa che in altri; due volte fa parlavamo della Grecia arcaica e classica in cui le donne restavano assolutamente nello sfondo: ci sono epoche invece in cui le donne vengono alla ribalta, come suol dirsi, della storia. Sicuramente la nostra epoca è una di queste.

3.

Per restare in una posizione propriamente femminile, come dicevo prima, bisogna porsi come la donna per qualcuno, magari per qualcuno che può essere il soggetto stesso. In realtà questa apparente desoggettivazione è piuttosto il trionfo della soggettività, proprio perché solo dalla parte femminile - ed è questo sia il fascino della posizione femminile che quella che chiamavo prima la maggiore disponibilità della donna nella situazione analitica -; questo venire all'evidenza della posizione soggettiva dipende da questo iscriversi dell'enunciazione nell'enunciato. Ed è proprio per questo che quando la femminilità merita per così dire il proprio nome la sua funzione è propriamente civilizzatrice.

Nel modello arcaico di divisione dei sessi, proprio per questa struttura di discorso a doppio livello, la donna (pensiamo che sia io alle $\chi\acute{o}\rho\alpha\iota$ che dicevo prima) appare come la custode di un sapere che non è un sapere qualsiasi, ma è un sapere propriamente dell'enigma. Da ciò proviene una sorta di potere tanto decisivo quanto silenzioso. Ma per lo stesso fatto di detenere questa funzione, essa viene sollecitata eminentemente nella funzione dell'oracolo. Il fatto è, il brutto è se volete, che quando l'oracolo risponde corre sempre il rischio di dire delle stupidaggini o perlomeno di perdere gran parte del fascino che conserva nella misura in cui resta nell'ambiguità. Allora, nel momento in cui la donna - ripeto, mi scuso della necessaria generalizzazione che debbo operare qui, cioè parlare delle donne così nel complesso, come se fosse possibile - assume questa funzione dell'oracolo, nel momento in cui risponde, cioè assume questo potere, immediatamente ciò che cosa comporta? Comporta una defemminilizzazione, se mi consentite il termine, e cioè una soggettivazione che la porta immediatamente a perdere quel carattere poetico che sarebbe inerente alla posizione femminile in quanto tale. Se prima pensavamo alle $\chi\acute{o}\rho\alpha\iota$, pensiamo ora, tanto per parlare di tempi un po' lontani, alla differenza tra il modello femminile della Roma arcaica (le Lucrezie o le madri dei Gracchi) e le varie Poppee, Agrippine, Teodore della storia imperiale. Dovendo detenere un potere, il potere di dare delle risposte - non c'è altro potere, in realtà (sarà per questo che quando si dice che gli analisti non rispondono è proprio per non detenere questo potere) - non c'è altro modello di soggettività se non quello maschile, con l'imbecillità che questo comporta. Questa alternanza, anche storicamente accertabile, perché potremmo fare la recensione dei vari momenti storici per vedere come la cosa funziona, questa alternanza della posizione femminile all'interno delle strutture simboliche e dunque sociali non è tuttavia un fattore propriamente storico, è piuttosto un fattore strutturale insito nella instabilità della posizione femminile stessa.

La posizione maschile è stabile all'interno della propria imbe-

cillità, vale a dire che un uomo può sempre dire "io sono colui che sono"; una donna può dire solo "io sono colei che mi si crede". Da questo dipende l'instabilità di cui dicevo prima. Se dunque nella femminilità c'è un fattore civilizzatore, l'emergere della donna a livello della soggettività è al tempo stesso segnale e causa di tutte le decadenze, dalla decadenza dell'impero romano in poi. La situazione moderna attuale è qualcosa di questo tipo: non è un guaio poiché in definitiva tutte le decadenze comportano un fattore di ulteriore civilizzazione - in fondo la civiltà e la decadenza sono la stessa cosa. Allora con tutte queste considerazioni più o meno generiche abbiamo forse trovato qual'è l'essenza della femminilità, quanto alla posizione del soggetto all'interno di questa posizione? In realtà abbiamo trovato che non c'è soggettivazione del femminile se non sul versante del maschile.

Tornando dunque al fatto che non c'è soggettivazione del sesso, questo che cosa comporta? Comporta che non è possibile definire che cosa vuol dire essere uomo in funzione di quello che sarebbe il desiderio di una donna e che non è possibile definire che cosa vuol dire essere donna in rapporto al desiderio di un uomo. Che non ci sia soggettivazione del sesso significa in altri termini che non c'è complementarità a livello dei sessi o, per dirla con i soliti termini, che "non c'è rapporto sessuale". Ciò non significa che non ci siano diverse possibilità di essere più o meno vicini ad una posizione maschile e ad una posizione femminile. Il carattere enunciativo della posizione femminile ha tuttavia questo effetto (che è quello parallelo a quella che chiamavo l'imbecillità dalla parte maschile) che quando le donne si trovano ad enunciare con un enunciato la loro enunciatività, ciò le precipita in una situazione francamente comica e cioè quella di enunciare da una posizione maschile la loro femminilità, con risultati a dire il vero piuttosto - per usare la parola dell'altra volta - osceni. Di questo, bisogna dire, le psicanaliste hanno dato dei campioni piuttosto notevoli: per fare un esempio ancora una volta un po' lontano nella storia, per non toccare le suscettibilità, è uscito di recente un

libro della Lou Salomé, Il mio ringraziamento a Freud, che veramente, a parte le cose più o meno interessanti che ci sono - nel tono e nella allocuzione di questa lettera scritta a Freud, questa lunga lettera, questa lettera che è un libro, questa lettera di ringraziamento - è un campione assolutamente dimostrativo di che cosa può essere questa oscenità di cui parlo.

4.

Allora cerco di andare un po' veloce perché è già tardi. Cerchiamo di vedere adesso la questione dal punto di vista del godimento, cioè più propriamente in relazione con il corpo. Avevamo accennato in che cosa consiste il godimento dalla parte maschile, la volta scorsa: si trattava, nel fantasma che sta alla base del godimento in quanto sessuale, di illudersi di poter penetrare nell'Altro, cioè nel luogo che non esiste, grazie a quella sorta di fantasma di eliminazione del terzo, cioè del fallo, al momento dell'apice del godimento stesso. Questo è, detto in due parole, il godimento in quanto godimento fallico: e in che cosa consiste? Consiste nella eliminazione del fallo, ed è per questo che il fantasma femminile di eliminazione del fallo, o se volete propriamente di evirazione (che poi, è un fantasma condiviso molto generalmente dalla parte maschile), mi pare un fantasma che si riferisce al godimento sì, ma al godimento in quanto fallico, al godimento in quanto fallico nella misura in cui le donne non sono certamente escluse da questo godimento; è discutibile se ci possa essere un fantasma di godimento che non sia quello fallico. La differenza tra uomo e donna, per quanto riguarda i loro godimenti, sta nel fatto che a differenza degli uomini le donne sanno bene che è del terzo, cioè del fallo, che si gode, mentre è più facile che un uomo dimentichi che è il fallo che gode al posto suo.

E' un fatto dunque che, se sul versante maschile non c'è un godimento che non sia godimento fallico, questo dipende strettamente da questa dimenticanza. Sul versante femminile questa dimenticanza funziona molto peggio, è più facile quindi ricordarsene; è per que-

sto che c'è il sospetto, che è piuttosto una certezza dalla parte della donna, che di godimento ce ne sia perlomeno un altro. E qui veniamo alla famosa "altra soddisfazione" di cui ha parlato Lacan nel seminario Encore, su cui molte lettrici di Lacan si sono arrovelate (naturalmente ci si sono arrovellati di più i lettori).

Quel che è certo è che non è possibile fare dei confronti; cioè che l'esistenza di quel famoso altro godimento non è dimostrabile; se lo fosse sarebbe ancora una volta un godimento fallico. Che questo altro godimento, che questa "altra soddisfazione" supposto che ci sia, ebbene non è necessario essere donna per sospettarlo; è sufficiente mettersi dalla parte del non-tutto, cioè dalla parte del $\bar{V}x$ Φx . La questione della mistica, che sarebbe inscritta in questo discorso, è piuttosto nota. Ciò che mi chiedo è se questo altro godimento ha qualcosa a che vedere con il corpo, voglio dire con il corpo al di là della significazione. In fin dei conti anche nel godimento fallico rientrano molte cose, una certa attività muscolare, un certo fattore temporale, che propriamente non hanno a che fare con quello che abbiamo chiamato il corpo della significazione. Ci sono dunque due possibilità: o questo famoso altro godimento è semplicemente quel godimento che proviene da quella che Freud chiamava la Bewegungslust oppure - e devo dire che inclinerei piuttosto per questa seconda ipotesi - bisogna considerare che accanto a questi due godimenti, quello fallico e quell'altro di cui nessuno ha sentito dire nulla, ce ne sia un terzo. Cioè un godimento che mi sembra per così dire più fondamentale e che avrebbe a che fare piuttosto con il gioco. Voglio dire con questo che mi sembrerebbe estremamente riduttivo e quindi falsificante considerare il gioco semplicemente come una sublimazione, una sublimazione del godimento fallico o di quell'altro. Sta di fatto che il godimento sessuale è la cosa meno giocosa che possiate immaginare, tanto è poco giocoso che senza il gioco erotico sarebbe ben difficile sopportarlo. A livello degli animali, infatti, il comportamento ludico e quello sessuale sono nettamente distinti, anche se esiste una zona di intersezione tra il gioco e il sesso che consiste nei vari cerimoniali di approc-

cio all'altro sesso. In forma di domanda si può dunque porre la seguente questione: il godimento sessuale e il godimento che si trae dal gioco, sono o non sono la stessa cosa? E cioè, come dicevo prima, è possibile o no ridurre il gioco ad una sublimazione? Ho detto che io sarei piuttosto incline a rispondere di no, non ho detto e non dirò certamente questa sera perché. Cercheremo di tornare su questo punto quando entreremo nel merito della terza parte di questo seminario e cioè in quella che dedicheremo al senso, al senso che mi pare il campo di un godimento che distinguerei dal godimento sessuale propriamente detto, senza però farne una sublimazione dello stesso.

A. DAVANZO: - Secondo me lì è saltato un passaggio, nello schema di Lacan: mi pare che lui stesso si vanti di aver introdotto una scrittura inedita dell'universale negato. In effetti nel momento in cui la bambina o il bambino, diciamo prima della rimozione, arrivano a dire "esiste uno che non ce l'ha" la cosa più conseguente dovrebbe essere la negazione più normale dell'universale, cioè "tutte le donne non ce l'hanno", che è una posizione che Freud delinea quando parla, per esempio, di quella che potrebbe sfociare in una posizione isterica (che comporterebbe anche l'esistenziale correlato, cioè "ne esiste una che ce l'ha", che è l'isterica stessa). Allora per arrivare invece da quel "ne esiste una che non ce l'ha" al "non tutte ce l'hanno", ci vuole un salto di qualità notevole, perché non è più possibile confondere l'organo con il fallo. Bisogna aver fatto un passaggio, mi pare che bisogna proprio cercare un senso a quella significazione che sarebbe il fallo.

Dubito che il fallo ne abbia una.

A. DAVANZO: - Sì, però se la donna può arrivare dal "ne esiste una che non ce l'ha" al "non tutte ce l'hanno" è perché deve aver cercato un senso di questo fallo; solo attraverso questa ricerca può arrivare a quella posizione, altrimenti non ci arriverebbe affatto, altrimenti si finirebbe in quei fondamenti isterici che non a caso si trovano in tutte le nevrosi.

Mi sembra un suggerimento stimolante ma non vedo bene dove vada a ...

A. DAVANZO: - Neanche io, solo che volevo che ne dicessi qualcosa di più di questo salto.

Non è che dica "non tutte ce l'hanno", "non tutti"! Cioè $\overline{V} \times \cdot \overline{\Phi} X$.

A. DAVANZO: - Ha capito ancora di più allora questa bambina se dice "non tutti" invece di "non tutte", perché glielo toglie anche ad una buona dose di maschiotti!

Non necessariamente; diciamo: all'interno degli esseri umani "non tutti ce l'hanno". Ciò che importa è che lei si pone dalla parte di questi "non tutti". E' questo che fa sì che a livello della funzione esistenziale la questione intervenga invece come "tutti non ce l'hanno", cioè non c'è nessuno che ce l'ha. E' pur vero che ha capito tutte queste cose la tizia, come dici tu; sta di fatto che a livello della funzione esistenziale, della enunciazione, ciò che emerge è nuovamente l'universalità: "Non esiste nessun x per cui la funzione Φ non sia soddisfatta" ($\exists x \cdot \overline{\Phi x}$). In altri termini, per lo stesso fatto di enunciare la propria posizione femminile, ci si ritrova ipso facto nella posizione maschile, cioè a livello della enunciazione riemerge per così dire l'errore che si ritrova dalla parte maschile dell'enunciato; ed è quello che dicevo prima dicendo che nell'enunciare la propria enunciatività si ritrova a farlo da una posizione maschile, cioè da una posizione che finisce col negare la verità di ciò che sa la donna.

A. MONSELESAN: - Io non ho ben capito l'imbecillità dell'uomo, perché non capendo questo ...

Le interessa molto l'imbecillità dell'uomo?

A. MONSELESAN: - Sì, è una cosa che proprio vorrei digerire bene ...

L'imbecillità dell'uomo consiste nel dimenticare che esiste un caso, almeno uno, in cui la cosa non funziona, e che guarda caso è proprio il suo, perché non è quello di un altro, è proprio il caso del soggetto stesso, nella misura in cui si trova ad enunciare la propria funzione maschile all'interno del sesso. Porsi come "uomo maschile" immediatamente pone il soggetto al di fuori di questa posizione, che è quel famoso quanto curioso fenomeno per cui la parata maschile risulta curiosamente femminile: la messa in mostra delle insegne della virilità risulta immediatamente femminile. Dimenticarsi di questo è quella che chiamavo l'imbecillità maschile; è

piuttosto fatale cascarci. In che cosa consiste l'handicap dalla parte femminile? Deve passare per una posizione maschile, da cui però esce immediatamente attraverso la consapevolezza che $\overline{V}_x \cdot \phi x$. Di che cosa ci si dimentica? Ciò di cui ci si dimentica non è l'enunciato è l'enunciazione. Nel caso femminile ci si dimentica che a dire di essere nella posizione femminile si ricasca immediatamente in quella maschile, ed è questa l'oscenità della donna che è ancora una volta a livello della parata, della dimostrazione della femminilità, della dimostrazione nella misura in cui questa passa attraverso il linguaggio. E' questa l'oscenità. Non so se adesso risulta un tantino più chiaro.

P. ZARETTI: - A me sembra che la descrizione che lei ha fatto questa sera della posizione femminile e della posizione maschile sia chiara e tuttavia il che cos'è che rende ragione di questa differenza io devo ancora capirlo. Quello che mi sembra è che la posizione della donna sia proprio da definirsi sul versante di un impossibile, perché oscilla tra la desoggettivazione da un lato oppure la risoggettivazione, che però comporta una posizione maschile. Tra questi due concetti esiste una posizione intermedia? Esiste una dimensione in cui il soggetto femminile si possa situare senza diventare indecente (uomo) o condannarsi al silenzio? E' pur vero che bisogna trovare un nuovo linguaggio, ma un nuovo linguaggio non c'è, non esiste.

Per definizione il linguaggio non è mai nuovo.

P. ZARETTI: - Quando Freud diceva che la libido è solo maschile, diceva una cosa assolutamente vera. Su questa non ci sono possibilità di cercare nuove lingue. E allora?

Deve esistere da qualche parte una posizione che però non definirei più né maschile né femminile: la posizione soggettiva in quanto tale, diciamo così. Perché anche la posizione maschile esprime la soggettività, ma la esprime nell'enunciato; in realtà fa sì che la ignori nella enunciazione ed è questa l'imbecillità. Viceversa la donna la esprime con i termini capovolti e ciò la porta a quell'altro inconveniente che abbiamo chiamato oscenità. In realtà c'è poco da stare allegri. Ci sarebbe moltissimo da stare allegri se non ci fosse una possibilità di soggettivazione, al di là della posizione all'interno del sesso.

A. DAVANZO: - Ma non so se il guanto sia completamente rovesciabile come dici tu, perché non lo so se sia un fatto solamente storico che ci siano dei casi che risultano di fatto preclusi alla donna: come la musica. E' un fatto ad esempio che non c'è una musicista.

G. TASCA: - Ci sono le cantanti però!

A. DAVANZO: - Ci sono anche i cantanti.

G. TASCA: - Eh no, ci sono solo le cantanti.

Questa potrebbe essere un'idea buona per uscirne. Questa della voce è una cosa importante. Effettivamente il canto è femminile. E' vero che ci sono anche gli uomini che cantano, ma la voce - è per definizione femminile.

A. DAVANZO: - Però perché la donna riesce nella scrittura? E' nella scrittura della musica che per esempio non c'è nessuna donna artista.

In effetti ci sono delle scrittrici, delle poetesse ...

A. DAVANZO: - Delle figure marginali però ...

G. TASCA: - Ci sono dei culmini e basta. Delle eccezionali donne pittrici o scrittrici e poi il nulla attorno.

L'indizio è che nella musica non ci sono nemmeno le figure di secondo piano. Io credo che si arriverebbe da qualche parte seguendo questo indizio, perché la musica è il punto estremo del linguaggio nel nonsenso e cioè nel senso allo stato puro. L'argomento è talmente complicato che merita di andarci con i piedi di piombo; anche perché ho l'impressione che seguendo questa pista alcune di quelle che sono le ovvietà, diciamo così, della teoria analitica, rischiano di entrare un po' in fase sismica. Quindi piano piano vedremo di sbrogliare la matassa.

Padova, 14 febbraio 1985

1. DAVANTAGE - The first of the two comparative advantages is that the country has a comparative advantage in the production of the good in which it has a relative abundance of the factor of production.

2. DAVANTAGE - The second of the two comparative advantages is that the country has a comparative advantage in the production of the good in which it has a relative abundance of the factor of production.

3. DAVANTAGE - The third of the two comparative advantages is that the country has a comparative advantage in the production of the good in which it has a relative abundance of the factor of production.

4. DAVANTAGE - The fourth of the two comparative advantages is that the country has a comparative advantage in the production of the good in which it has a relative abundance of the factor of production.

5. DAVANTAGE - The fifth of the two comparative advantages is that the country has a comparative advantage in the production of the good in which it has a relative abundance of the factor of production.

6. DAVANTAGE - The sixth of the two comparative advantages is that the country has a comparative advantage in the production of the good in which it has a relative abundance of the factor of production.

7. DAVANTAGE - The seventh of the two comparative advantages is that the country has a comparative advantage in the production of the good in which it has a relative abundance of the factor of production.

8. DAVANTAGE - The eighth of the two comparative advantages is that the country has a comparative advantage in the production of the good in which it has a relative abundance of the factor of production.

9. DAVANTAGE - The ninth of the two comparative advantages is that the country has a comparative advantage in the production of the good in which it has a relative abundance of the factor of production.

10. DAVANTAGE - The tenth of the two comparative advantages is that the country has a comparative advantage in the production of the good in which it has a relative abundance of the factor of production.

XII.

Sul matrimonio

Dopo questa sommaria esplorazione della posizione maschile e femminile all'interno della divisione dei sessi e relativo commento della famosa formula di Lacan, possiamo cercare di tornare alla questione che ci eravamo posti prima, quando avevamo fatto alcune considerazioni a partire dal libro di Foucault, e cioè alla domanda sul perché la sessualità si è posta, per l'occidente, al cuore della problematica morale. Dico per l'occidente anche se, a questo punto, non direi proprio che ci sia una differenza tra l'occidente e l'oriente, dal momento che in oriente la cosa è forse ancora più vera; basta pensare al valore addirittura religioso che le varie pratiche sessuali hanno assunto in alcune civiltà orientali: per esempio in India (agli affreschi delle grotte di Ajanta o al Kamasutra).

1.

Per quanto riguarda la psicanalisi, mi pare dimostrato che il peso che ha sempre dato alla questione sessuale, sino ad essere, nei primi tempi, sicuramente a torto, accusata di "pansessualismo", è semplicemente l'effetto di questo valore determinante che ha la sessualità all'interno della questione etica o, per dirla in altri termini, all'interno del problema di quella che Kant chiamava la ragione pratica. La relazione sessuale del soggetto con l'oggetto (quindi, molto in generale, con tutto ciò che lo circonda) è definibile nei termini di quella relazione patologica su cui abbiamo avuto modo di soffermarci l'anno scorso. Quanto a questo porsi della sessualità nel cuore della questione etica, che cosa propone la psicanalisi? Nella famosa frase di Lacan "non c'è rapporto sessuale" si esprime qualche cosa dell'ordine di un limite nella psicanalisi; di un limite che la psicanalisi si è assegnato il compito impossibile, e proprio per questo eticamente ineludibile, di superare. Beninteso, prima ancora che Lacan formulasse questa frase,

la prima versione della quale era "non c'è atto sessuale", Freud aveva già chiaramente percepito che attorno alla questione sessuale si giocava anche il problema del limite dell'efficacia, del potere di azione della psicanalisi; lo trovate scritto a chiare lettere nell'articolo che dedica nel '37 alla questione del termine dell'analisi, Analisi finita e indefinita.

Quando in questo testo, Freud dice che non c'è nulla che possa spingere un soggetto a rinunciare al fallo, e che quindi il Penis-neid dalla parte delle donne e il complesso di castrazione dalla parte degli uomini costituiscono una pietra d'inciampo oltre la quale l'analisi stessa non può andare, in qualche modo segnala quello che dicevo prima. C'è nel rapporto del soggetto al fallo, in quanto oggetto privilegiato, che costituisce, per così dire, il limite di tutti gli oggetti, un'illusione radicale, assolutamente irrinunciabile per il soggetto, perché eliminare questa illusione del desiderio vorrebbe dire per il soggetto stesso cancellarsi. Il fallo è quel significante che rappresenta precisamente il soggetto nel campo dei significanti, da qui il suo statuto ambiguo di essere un significante il cui statuto di significazione è precisamente quello di essere la significazione in quanto tale. Da questo doppio imperativo: per un verso oltrepassare questo limite, per l'altro l'impossibilità di farlo, sono derivate per la psicanalisi diverse cose, soprattutto diverse sciocchezze; tutto quel concetto vagamente umanistico-religioso sull'ideale dell'oblatività, che ha costituito una specie di pietra di paragone per la psicanalisi, soprattutto anglosassone, questa riconfermata illusione su un possibile rapporto sessuale che coinciderebbe, chissà perché, chissà come, con l'atto d'amore, tutto ciò costituisce un indizio, una testimonianza dell'insufficienza della psicanalisi al proprio compito.

Non c'è dubbio che se non ci fosse stato Lacan a rinfrescare un po' l'aria negli ambienti della psicanalisi, oggi gli psicanalisti terrebbero sulla sessualità un discorso molto prossimo a quello cattolico. Tuttavia sulla questione che dicevo prima, di questo li-

mite che si pone alla psicanalisi, quanto alla questione sessuale, la posizione di Lacan e quella di Freud non sono affatto coincidenti, il "Non c'è rapporto sessuale" non è precisamente la stessa cosa di ciò che dice Freud quando dice che non si può andare oltre il complesso di castrazione. Anzi su questo punto, Lacan smentisce nettamente Freud, dice infatti, non ricordo più dove, che questo non è il limite dell'analisi ma il limite dell'analisi con Freud.

In che cosa dunque Lacan si discosta da Freud? Nel dire, nonostante il "Non c'è rapporto sessuale", che sulla strada del riconoscimento della castrazione è possibile andare più in là di ciò che Freud si proponeva. In quale direzione? Nella direzione per cui, averlo o no (il fallo), ciò di cui si tratta nell'analisi, come si esprime Lacan, è di accettare di non esserlo; il termine dell'analisi dunque si decide non sul problema dell'averlo o non averlo, ma dell'aver accettato di non esserlo. Questo, per Lacan, costituisce qualcosa come un criterio per la fine dell'analisi.

Accettare di non esserlo, dunque comporta una modificazione soggettiva ben più radicale e decisiva, di quella che sarebbe in un gioco nell'averlo o nel non averlo, comporta cioè che il soggetto, alla fine di questo percorso d'analisi, sia in grado di tenersi nonostante una mancanza di fondamento a livello del senso, poiché non essere il fallo, significa che non c'è nel campo dell'Altro, cioè nel campo del senso, un fondamento, che non c'è una risposta al senso dell'esistenza per il soggetto. Tenersi in questo vuoto non significa tuttavia certamente lasciarsi sprofondare, ma essere in grado di essere nel divenire (che, se vogliamo, è ciò che dice Freud nella famosa formula "Dove es era io devo divenire").

E' un altro paio di maniche se noi ci chiediamo quale sia lo statuto di questo divenire. Non mi pare che nella psicanalisi sia stata ancora svelata quella che potrebbe essere la formula risolutiva di questo divenire, se non per quella formula, tuttavia del tutto negativa, che dice, come abbiamo ripetuto già molte volte, che rapporto sessuale non c'è. Che rapporto c'è tra "Non c'è rapporto sessuale" e la verità che potrebbe dare al soggetto un fon-

damento nel proprio divenire? Poiché è a questa conclusione che possiamo, intanto, dire di essere giunti, in definitiva il problema del sesso, o meglio il problema per cui il sesso acquista tutto quel valore etico di cui parlavo prima, è dato precisamente dal fatto che nella questione sessuale, ciò che è in gioco è la verità del soggetto.

2.

Se, dunque, il sesso si è trovato al cuore della riflessione etica è proprio per il fatto che il sesso stesso è questo terreno di lotta, diciamo, per la verità del soggetto. Dietro la questione isterica, per esempio, dietro la questione dell'essere uomo o dell'esser donna, che costituisce un po' la trama di tutta la sistemica isterica, possiamo intravedere una questione concernente la verità; dietro la domanda "Sono uomo? Sono donna?" possiamo discernere la domanda "Che verità mi è concessa, mi è riservata in quanto soggetto?". Dire che non c'è rapporto sessuale equivale a dire che non c'è verità del soggetto e non c'è verità del soggetto per il semplice motivo che il soggetto non è un enunciato, che possa essere vero, che possa essere falso. Il soggetto non è un enunciato e non è neppure un significante. Che i sessi siano due, e non tre o ventuno, evidentemente è qualcosa che dipende non tanto da un substrato biologico, quanto piuttosto dalla struttura del significante. Che siano due, che questa duplicità abbia un valore congenito, dipende dal fatto che un soggetto per sussistere ha bisogno di almeno due significanti. Cosa che possiamo esprimere con la ormai notissima scrittura ($\$$ è rappresentato da un significante, S_1 , per un altro significante, S_2): $\frac{S_1}{\$} \rightarrow S_2$.

Allora poniamo pure che il significante S_1 , che nella scrittura di Lacan indica il signifiant maître, il significante padrone, il significante principale, poniamo che in questo caso, dal momento che si tratta della questione dei sessi, sia il fallo. E' del tutto evidente che, se il fallo è il significante che rappresenta il sog-

getto per un altro significante qualsiasi, ci troviamo immediatamente all'interno del discorso del padrone, cioè ci troviamo allo interno del funzionamento più immediato, più spontaneo, del significante.

Vedete che il soggetto, per quanto barrato, si colloca, nella scrittura, nel posto della verità. Quando dico che non c'è verità del soggetto, è come dire che non c'è verità della verità, in altri termini il soggetto è già al posto della verità. In quanto rappresentato dai significanti, non potreste in ogni caso trovarlo, non potreste in ogni caso enunciare questa verità in cui consista il soggetto, questa verità di cui poi vedremo che è identica al senso.

Allora se pensiamo all'istituzione principale che, da che mondo è mondo, regola i rapporti tra i sessi, e cioè al matrimonio, è chiarissimo che il matrimonio si radica nel funzionamento del significante e trae da questo la sua universalità, perché in realtà non esiste una società in cui il matrimonio sia totalmente sconosciuto; dicevo, questa istituzione trae proprio dal funzionamento del significante, cioè dal discorso del padrone, il suo carattere di istituzione primaria della differenza dei sessi. Tanto è vero che nel matrimonio ci troviamo a livello del discorso del padrone, che il matrimonio è fatto proprio per produrre, per produrre bambini, è cioè degli oggetti a. In un certo senso potremmo dire addirittura che, se non c'è rapporto sessuale, è perché il sesso, a livello del discorso, non è inscrivibile se non nel discorso del padrone, o, forse, nel discorso isterico, dove però l'iscrizione si fa con delle difficoltà tutte particolari (da qui la famosa indecisione dell'isterica su qual è la sua posizione all'interno del sesso).

Qual è invece la posizione soggettiva all'interno del sesso promossa dal discorso analitico? Se noi prendiamo la scrittura del discorso analitico, che notoriamente è rovesciata rispetto a quella del discorso del padrone, che cosa ne risulta? Che il fallo, e cioè l'S₁ di cui si tratta, lo troviamo al posto della produzione, e cioè

lo troviamo dalla parte dell'Altro, dalla parte di colui al quale lo psicanalista si rivolge, dalla parte dell'analista troviamo semplicemente l'oggetto a e il sapere, l' S_2 , non troviamo invece né il soggetto né il significante che lo rappresenta, che sono entrambi respinti dalla parte dell'altro, cioè dalla parte dell'analizzante, per cui non c'è discorso analitico se non nel rapporto tra un analista e un analizzante.

Questo significa, per esempio, che fra due analizzanti, se volete fra due analisti, non c'è possibile discorso, che cioè il problema, la vexata quaestio, del rapporto sociale tra gli psicanalisti, dico vexata quaestio perché è proprio il problema per cui i legami sociali tra gli psicanalisti, a livello delle istituzioni psicanalitiche, sono destinati, prima o poi, a fallire piuttosto miseramente, dipende precisamente dal fatto che tra due psicanalisti non c'è assolutamente nulla da dire, non c'è nessun legame sociale. In altri termini, la posizione dello psicanalista, all'interno del discorso che è il suo, non è passibile di una identificazione sessuale, cosa del tutto ovvia dal momento che, come è noto, il transfert si instaura nei confronti dell'analista senza tener conto del sesso dello stesso, per cui un analista uomo può facilmente assumere delle figure transferali femminili e viceversa.

D'altra parte la posizione dello psicanalista comporta che a livello di questo fallo, di questo significante padrone, che non possiamo non ritrovare al posto del discorso che l'altro produce, cioè nel detto dell'analizzante, è nel rapporto tra questo significante S_1 e questo significante S_2 , cioè il sapere, che l'analista tiene in riserva, che non c'è assolutamente nessun passaggio.

La freccia ricurva in realtà è una barra perché, come sappiamo, tra i quattro piedi della formula a questo livello si pone una impossibilità, un "non passaggio"; in altri termini, non c'è relazione tra il detto, il significante che lo psicanalizzante produce, e il sapere che lo psicanalista tiene in riserva. Ciò vuol dire semplicemente che il sapere dello psicanalista, poniamo caso che l'analista si aspetti che l'altro dica qualche cosa, cosa che non è del

tutto impossibile ad un certo livello di esperienza della cosa, che ad un certo punto verranno toccati certi argomenti piuttosto che altri, questo può accadere benissimo, ma non è con questo che l'analista agisce, in altri termini non c'è nessun rapporto tra ciò che l'analista sa e ciò che l'analizzante dice.

Non c'è nessun rapporto tra il discorso che l'analizzante produce e il sapere supposto dello psicanalista. Allora, che non ci sia a livello del fallo, se poniamo che il fallo sia uno di questi significanti, sia il limite della serie di significanti che vengono prodotti nel detto dell'analizzante, non c'è dunque tra il fallo e la posizione dello psicanalista alcuna posizione possibile. Ciò comporta che la frase "Non c'è rapporto sessuale" nel discorso analitico è vera alla lettera, il che vuol dire che nel caso che tra un analizzante ed un analista invece ce ne fosse, saremmo automaticamente fuori dal discorso analitico, ciò comporta, detto in soldoni, che nel discorso analitico il corpo resta necessariamente fuori gioco.

Con ciò il dispositivo analitico mette in rilievo quel fatto di evidenza, cui avevo cercato di accennare parlando del corpo della significazione, che pone il corpo come un equivalente dell'Altro, di questo Altro che non esiste e che all'interno del dispositivo analitico è messo tra parentesi, dato che non è con questo che si opera. L'inconveniente della posizione dello psicanalista è che il discorso dello psicanalista è un discorso che, pur offrendo dei particolari vantaggi per tutta una serie di effetti che ne dipendono, l'inconveniente che lo caratterizza consiste nel fatto che, se uno nel discorso del padrone ci può vivere dalla mattina alla sera, come nel discorso dell'universitario e nel discorso dell'isterico, nel discorso dello psicanalista ci si può vivere solo per tempi, diciamo limitati. D'altra parte un altro aspetto dello stesso inconveniente è che la posizione dell'analista è tale solo in rapporto ad un altro che sia nella posizione dell'analizzante, cioè nella posizione dell'isterico, perché se cominciamo a leggere la faccenda a partire dall'§ abbiamo il discorso isterico.

Il più grosso inconveniente del discorso analitico, è quello che chiamavo prima il limite della possibilità di azione della psicanalisi, al di là di esso non c'è alcuna azione possibile della psicanalisi. Questo significa che la psicanalisi non è venuta al mondo per introdurre un progresso, voglio dire che a partire dal discorso analitico non si stabilirà mai un legame sociale che costituisca un progresso rispetto agli altri legami sociali più antichi e sicuramente più duraturi di quello promosso del discorso analitico.

Inutile pensare che sulla psicanalisi si possa costruire quella che un tempo si sarebbe chiamata una società migliore. Poiché lo stesso diffondersi del discorso analitico produce l'effetto di aumentare proporzionalmente tutti gli altri discorsi, in altri termini, una società in cui tutti fossero psicanalizzati, poniamo il caso, che si tratti di una società di psicanalisti per esempio, non si distinguerebbe in nulla da una società come tutte le altre: ci sarebbero dei padroni, ci sarebbero delle isteriche per fargliela pagare, e degli universitari per fargliela vedere. E' questo il motivo di quella cosa che scandalizza gli ingenui, per cui gli psicanalisti tra di loro fanno casino come tutti gli altri gruppi sociali. Da che cosa dipende questa impossibilità strutturale? Per tornare al tema di cui ci occupiamo quest'anno, questo limite dipende dal fatto che "non c'è rapporto sessuale" e implica che non c'è alcuna possibilità di dire il corpo in quanto tale.

3.

Abbiamo elencato tre impossibilità, con tre frasi diverse: "Non si può dire il corpo". "Non c'è rapporto sessuale". "Non c'è verità del soggetto". Tre frasi negative che, in definitiva, dicono tutte la stessa cosa, enunciano tutte lo stesso limite. Che siano tre ci dà modo di situarle ognuna ad uno dei tre livelli in cui ho cercato di scaglionare il lavoro di quest'anno: "Non si può dire il corpo" mettiamola al livello della significazione, perché il corpo non è una significazione. "Non c'è rapporto sessuale" mettiamola al

livello del sesso. "Non c'è verità del soggetto" mettiamola al livello del senso.

Il discorso analitico non stiamo a credere che sia il toccasana per risolvere i problemi dell'umanità, dal momento che, da tutto ciò che dicevo sopra, e che si ricava facilmente dalla scrittura che ne ha fatta Lacan, si deduce che fra tutti i discorsi quello dello psicanalista è il più fragile e instabile. Instabile, perché, come dice Lacan, si produce ad ogni cambiamento di discorso, ma non si produce se non tra un cambiamento di discorso e l'altro, di qui le difficoltà tutte particolari del suo mantenimento, cioè del mantenersi a livello della posizione dello psicanalista. In queste tre frasi che dicevo prima, in queste tre impossibilità, quella che mi appare tuttavia decisiva e dalla quale chissà che non si possa fare un piccolo passo nell'aldilà dell'analisi, cioè, se volete, al di là del "non c'è rapporto sessuale", è quella che riguarda il senso, quello che enunciavo come "non c'è verità del soggetto".

Di queste tre frasi la seconda: "Non c'è rapporto sessuale" in definitiva esprime un'impossibilità che è già implicita nella prima, cioè nel fatto che il corpo non è una significazione. "Non c'è rapporto sessuale" sappiamo perché, perché ciò che consente che il rapporto sessuale ci sia, e cioè il fallo, è precisamente la stessa cosa che impedisce che tra un soggetto ed un Altro ci sia rapporto. Non c'è rapporto sessuale perché il fallo ha sì una significazione, che come abbiamo detto è la significazione in quanto tale; ma essendo questa significazione una significazione limite, che ingloba tutte le possibili significazioni (quindi dobbiamo operare un passaggio al limite nel senso matematico) questa significazione è una significazione senza alcun senso.

La significazione del fallo, la signification du phallus, per dirla con i termini di Lacan, esprime il fatto che tutta la significazione nel suo complesso non ha alcuna significazione. Dire che tutta la significazione non ha alcuna significazione ci riporta all'interno della formula $\forall x \cdot \phi x$, $\exists x \cdot \bar{\phi} x$.

Se il corpo non si può dire, e cioè non è possibile fare del

corpo una significazione, è perché la significazione in quanto tale, cioè nel suo complesso, non ha alcun senso. In altri termini se prendete tutta la possibile gamma delle significazioni, ammesso che fosse possibile, non avreste alcuna altra significazione in cui tradurre questo insieme. Nella formula lacaniana si direbbe: "Non c'è Altro dell'Altro". Se volete immaginare la cosa, immaginiamo la significazione come una catena, lunga a piacimento, ai cui limiti estremi poniamo il fallo da una parte e il soggetto dall'altra, il soggetto come significante che manca nella catena, il fallo come significante di questa mancanza all'interno della catena stessa. Da questa intraducibilità della significazione in quanto tale in un'altra significazione proviene l'assenza di significazione del soggetto, cioè quello che dicevo prima, dicendo che non c'è verità del soggetto.

Gli esseri umani si sono preoccupati, sin dal primo momento, di tirare fuori qualcosa da questa impossibilità, arrangiando la cosa come meglio si poteva. Per esempio capovolgendo i dati dell'evidenza, e privilegiando su questa mancanza di senso originaria del soggetto una finalizzazione. Il senso che non si trovava all'inizio lo si doveva ritrovare, chissà perché, alla fine di un certo processo. Mi spiego: chi di noi non ha pensato qualche volta che "dare un senso alla propria esistenza", come si dice nel linguaggio dei settimanali femminili, implica dare uno scopo alla propria vita? E' già tutto un programma questo passaggio dal problema del senso al problema di una finalità, di una causa finale; ci troviamo nettamente nella posizione del discorso del padrone; ciò significa che quel senso che il soggetto non poteva ritrovare alla propria origine doveva ritrovarlo alla propria fine. Allora nel discorso di cui si tratta, segnatamente quello del padrone, ciò che fa sembianza di senso è nettamente la produzione. A livello sessuale questa produzione segnaliamola, come la riproduzione. Quel senso che il soggetto non poteva avere in quantotale doveva averlo, chissà perché, in quanto soggetto che si riproduce (di qui quel valore ideologico assunto dal matrimonio). Beninteso, un modello di questo

tipo all'interno di una mentalità mitica, che per noi è sicuramente cosa di altri tempi, poteva funzionare splendidamente, a condizione che la messa in opera di questa produzione avesse il senso di una operazione, per così dire, "artistica", con grosse virgolette, nella misura in cui si doveva inventare una discendenza. All'interno del discorso del padrone la cosa poteva avere un senso in una logica, diciamo pure, aristocratica.

Nella modernità è del tutto evidente che un modello di questo tipo non può funzionare, vi consiglio di leggere a questo proposito un breve capitolo di Così parlò Zarathustra dal titolo "Del matrimonio".

Perché in una società moderna una logica di questo tipo non può funzionare? Non può funzionare perché non abbiamo nessuno di quei significanti che potrebbero garantirci una trasmissione lineare di una significazione mitica. A partire dalla constatazione del fatto che non c'è più Dio, pensare che il fine della propria esistenza possa coincidere con il senso della stessa è divenuto impossibile. Senonché, a livello sociale, il modello padronale, cioè il modello del matrimonio come istituzione del rapporto tra i sessi, non è stato sostituito da nient'altro, con la conseguenza che, se un tempo erano le colpe dei padri a ricadere sulla testa dei figli, come si esprimeva degnamente la tragedia greca, adesso è piuttosto l'idiozia dei padri a far peso sulla vita dei figli. In altri termini, alla base di quel processo di progressiva psicotizzazione a livello sociale di cui parlavo l'anno scorso, c'è in definitiva il fatto che questi bravi genitori fanno pesare sulla propria discendenza il peso della propria esistenza, in quanto questo peso non è più garantito da quei significanti mitici che, in una struttura diversa, potevano alleviarlo. Capita che i figli diventino il senso della vita dei genitori, situazione che è evidentemente psicotizzante, perché finisce col richiudere l'esistenza dei discendenti sulla mancanza che sono venuti a colmare nell'esistenza dei loro ascendenti. Subito dopo il sorgere della psicanalisi (in Freud la cosa non è molto evidente, perché è stato subito dopo Freud che ha

cominciato a segnalarsi, guarda caso, in coincidenza col diffondersi del discorso analitico), si sono prodotte delle patologie diverse, che non sono più coincidenti con quelle tradizionali, infatti al giorno d'oggi è difficile trovare l'ossessivo puro, lo isterico puro o il paranoico puro, ma è molto più facile trovare quelli che si chiamano stati-limite o situazioni, tipo le tossicodipendenze, che non rientrano in nessun quadro clinico di quelli tradizionali. Tutti questi casi testimoniano della fragilità delle strutture simboliche e, in definitiva, si riducono al fatto che i padri, e tanto più le madri, bisogna dire, hanno accollato ai propri figli questo peso, assolutamente schiacciante, di rendere conto della loro esistenza. In un marchingegno di questo tipo ci troviamo di fronte ad un cortocircuito nella trasmissione, nel passaggio dei significanti. Il problema credo sia grosso, non c'è bisogno di essere un gran profeta per capire come le cose andranno di questo passo. Più passerà il tempo, peggio sarà. E' su questo piano che io credo si decida la sorte del discorso analitico, ma affrontare questo compito richiederà per la psicanalisi una ristrutturazione radicale e decisiva, se non di tutti, perlomeno di molti dei suoi presupposti, quantomeno richiederà di affrontare una buona volta, cosa che non è mai stata fatta, come Lacan segnalava en passant, il problema di che ne è del soggetto al di là dell'analisi.

4.

Non c'è verità del soggetto perché il soggetto non è un enunciato che possa essere vero o falso. Ora, lo statuto dell'enunciato e dell'enunciazione dovremmo cercare di indagarlo in relazione al corpo di cui abbiamo supposto, sinora del tutto in via di ipotesi, che possa essere qualcosa d'altro dal corpo della significazione.

Il fatto, segnalato da Foucault, che il problema della verità in relazione al sesso si sia posto, in Grecia per esempio, al di fuori della relazione matrimoniale - dico in Grecia per esempio, perché potreste constatare in tutta la storia occidentale che il

problema del rapporto tra il soggetto e la verità si pone al di fuori del rapporto matrimoniale, questo è vero per l'amor cortese, è vero per il neoplatonismo, è vero dappertutto -, questo fatto ha il valore di un indizio, del fatto che lo schema, il modello di questo rapporto tra il soggetto e la verità, quanto alla determinazione sessuale del soggetto, si è posto su un terreno distinto da quello del matrimonio, sul terreno di un artificio distinto dal terreno di una naturalità.

Voglio dire che la società, in quanto tale, non ha, come ha pensato l'800, da Rousseau fino a Freud, in una tradizione molto precisa, la sua matrice nella natura, cioè nel matrimonio, in definitiva nel rapporto tra i sessi in quanto dato naturale; è del tutto evidente, nell'antropologia, che le cose stanno precisamente al contrario: le società si sono costituite non solo al di fuori, quanto contro l'istituzione matrimoniale, istituzione che, in tutte le società così dette primitive, è assolutamente delimitata e incorniciata da una serie di riti che hanno il compito di delimitare di inscrivere il rapporto tra i sessi come un alcunché di naturale, cioè di extra o di pre-sociale, che è necessario mantenere dentro ad una cornice dai limiti ben precisi.

Questi riti, queste significazioni sono quelli delle iniziazioni. Perché mai nelle società "primitive" per potersi sposare è necessario prima avere attraversato tutta una serie di riti di passaggio che permettono al soggetto di accedere a questo fatto, piuttosto naturale, di avere un rapporto con una persona dell'altro sesso, come se fosse necessario tradurre questa naturalità in un qualcosa di espressamente significante, cioè di espressamente non naturale? Come ha dimostrato sin dal 1909, tre anni prima di Totem e tabù, Van Gennep, che ha scritto il libro più importante sulla questione dei riti di passaggio, le iniziazioni, ma anche altri riti con carattere analogo, hanno il compito di togliere i soggetti da uno stato di natura per introdurli in uno stato di cultura attraverso l'iscrizione nel corpo di un marchio di appartenenza ad un ordine simbolico. Le varie pratiche, le circoncisioni, le scarificazioni,

le asportazioni di dita, di denti, ecc. hanno tutte il compito di inscrivere sul corpo un marchio di significazione, un marchio di fabbrica, si direbbe.

E' attraverso questa iscrizione, questa marchiatura che si entra nel mondo degli adulti, per esempio nel clan totemico o in una società di diverso tipo. All'interno di quella tradizione di origine illuministica, che, dicevo, va da Rousseau sino a Freud, tuttavia, gli antropologi del secolo scorso sono stati catturati, ipnotizzati si direbbe, dal modello del totemismo, sino a fare di questo totemismo un mito tipicamente occidentale. Ad un certo punto si è visto, andando un po' più in dettaglio, che il totemismo, come veniva descritto da Frazer, l'antropologo su cui si fondava Freud, che questo supposto fatto universale attraverso cui dovrebbero passare tutte le società, in realtà non è mai esistito, si è visto che, se questo modello totemico ha avuto tutto questo straordinario successo, sino a diventare, ripeto, un mito dell'800, era perché offriva la possibilità di fondare ideologicamente la struttura sociale su un alunché di naturale, cioè, in definitiva, su un rapporto tra i sessi che all'origine sarebbe stato, per così dire, vergine. E' questa, se volete, l'essenza del mito di Totem e tabù, in cui all'origine esisterebbe questo famoso padre primitivo che avrebbe con le donne un rapporto del tutto naturale. Il mito di Totem e tabù è il mito di ciò che sarebbe una società, una cultura, se questa fosse "naturale". In realtà Freud, che si è servito prevalentemente di Frazer, che poi era un antropologo piuttosto libresco (non è mai andato a vedere come stavano le cose sul campo, aveva raccolto tutta una massa di materiali, ma sempre a partire dai libri), in realtà accredita, con Totem e tabù, una struttura che è, né più né meno, che quella della famiglia patriarcale ottocentesca, ma già al momento del suo declino.

Siamo fin troppo inclini a credere che la famiglia sia il fondamento naturale dell'ordine sociale, per accorgerci che in realtà questo valore fondamentale la famiglia lo ha assunto soltanto molto

tardi, potremmo datare la cosa, con una approssimazione di qualche decennio, attorno al III secolo d.C., cioè precisamente al momento del crollo del mondo antico. Il mondo antico, (il mondo greco, il mondo romano, molto più che sotto le invasioni barbariche o l'espansione del cristianesimo) è crollato sotto il peso del prevalere del modello naturale, cioè familiare, contro le istituzioni dello stato. Al giorno d'oggi concepiamo lo stato come una specie di superfamiglia, una specie di famiglia di tutte le famiglie, ed è precisamente il contrario di quello che è il modello antico dello stato, in cui si trattava piuttosto dell'antitesi della famiglia. Divenire adulto in una società arcaica come poteva essere quella di Sparta, o della Roma arcaica, significava uscire dalla famiglia, iscriversi in un ordine politico, che era del tutto in alternativa a quello familiare.

Tutto l'iter delle iniziazioni, cui facevo riferimento prima, ma su cui torneremo in dettaglio un'altra volta, aveva questo compito di separare il soggetto dal fondamento naturale che era la propria famiglia. Ciò si compiva attraverso quella specie di morte simbolica data dal rito di iniziazione, raffigurata con un rapimento, un'asportazione di qualcosa, con prove di sopportazione, ecc. E' possibile (propongo la cosa, per ora, in via d'ipotesi, poi forse vi ritorneremo), che la società in quanto tale sia sorta, più che, come credette Freud, sulla base di questo modello totemico tipicamente ottocentesco, più che dall'accordo tra i fratelli in nome di un padre, dalla fondazione di alcune società, quelle che gli antropologi del secolo scorso avevano chiamate le società segrete - che erano segrete per modo di dire, segreti erano soltanto alcuni riti, ma non erano segrete come la massoneria o la carboneria per intenderci, di queste società che erano le fratricie, le varie confraternite magico-religiose, o società diverse con fini, più o meno sociali, diversi, società che si distinguono per il fatto di essere indipendenti dall'ordine tribale, cioè non solo dallo ordine dei clan ma anche dall'ordine delle tribù. A questo proposi-

to dice Van Gennep nel 1909:

"Queste società segrete intersecano, per così dire, le tribù in quanto unità geografiche [...] non vengono ammessi se non i figli più intelligenti degli uomini liberi o di schiavi ricchi."

Esiste, in altri termini, la formazione di una società sulla base di qualche cosa che è completamente diverso da una discendenza, cioè dai legami naturali, dai legami di clan, o dai presunti legami totemici.

A sua volta Ortega y Gasset, in un articolo brevissimo ma assolutamente sconcertante, che si chiama L'origine sportiva dello stato, ha mostrato l'importanza di tali raggruppamenti quanto all'origine delle forme statali di convivenza. Secondo Ortega lo stato sorgerebbe come comunità dei giovani, cioè di uguali nella loro superiorità; il numero dell'aristocrazia starebbe, in altri termini, secondo Ortega, in un fenomeno, che del resto si riscontra anche oggi in tutti gli adolescenti, nei fenomeni di aggregazione, a torto detti clan, nelle bande, nelle comitive, cose che esistono tuttora, anche se non hanno più nessun carattere rituale. Dice Ortega:

"L'associazione politica originale è la società segreta e, se serve per il piacere e il bere, è nello stesso tempo il luogo dove si esercita il primo ascetismo religioso o atletico."

E' a partire da questo modello proposto da Ortega che, dalla prossima volta, cercheremo di esplorare più da vicino la questione della famosa paideia greca, in cui il rapporto tra il corpo e la significazione mi pare porsi in termini diversi da quelli che ci sono più consueti. E' possibile che alla fine di questo percorso ci si profilerà la possibilità di delineare un modello associativo, cioè sociale, di tipo diverso da quello proposto da Freud in Totem e tabù. Sta di fatto che "non c'è rapporto sessuale", "non c'è verità del soggetto" ecc., sono enunciati veri all'interno di un modello del rapporto tra il soggetto e il significante che è quello che altre volte ho definito come il linguaggio in quanto tale. Tuttavia, se attraverso il linguaggio è possibile esprimere delle significazioni, e soprattutto che ci sia un senso, questo rap-

porto ha sempre incluso ed è sempre stato sostenuto da un altro rapporto: quello per cui è nel corpo stesso che il senso trae origine come movimento soggettivo.

Se il senso non precedesse la significazione, ben lungi dall'essere un effetto, nessun significante avrebbe mai potuto acquisire una significazione. Come il senso precede la significazione, allo stesso modo il corpo precede la sua immagine, in quanto corpo dotato di movimento, allo stesso modo ancora la società, cioè lo stato, precede la famiglia. La terza parte di questo seminario cercherò di dedicarla ad una esplorazione di questo concetto che io mi faccio del senso in relazione al corpo.

M. DELLA VALLE: - L'importante del libro di Van Genneep non consiste solo in ciò che ha detto lei, ma soprattutto nel fatto che sottolinea tre aspetti, che sono quelli su cui mi interrogo e su cui vorrei porre una domanda: la separazione, il margine e l'aggregazione. Mi chiedevo quanto un'analisi assomigli ad un rito di margine, quanto non abbia a che fare, più che con l'aggregazione, col margine. Secondo lei non sarebbe possibile che una comunità analitica diventasse quella che Blanchot chiama una "Comunità degli amanti"?

Ho escluso che sia possibile questa comunità sulla base di ciò che fino ad ora, ma sicuramente sempre, è stato il discorso analitico. Ciò che la formula esprime è un percorso di margine, in effetti credo che sarebbe stimolante interpretare un percorso d'analisi come un rito di margine, un'analisi è qualcosa di questo genere, l'unica iniziazione, forse, che nella modernità sia ancora possibile. Ha tutte le caratteristiche di questi riti di margine, tutta una serie di separazioni, spesso nel reale, che si devono compiere, e costano una certa fatica. Soprattutto c'è questa caratteristica, che il tempo che uno dedica all'analisi è un tempo in qualche modo messo tra parentesi, ha proprio questa sua caratteristica di essere un momento di passaggio. Al di là di questo rito di margine, credo sia possibile pensare anche a dei momenti di aggregazione, ma non sulla base del discorso analitico; in questo al di là dell'analisi nessuno degli psicanalisti ci ha mai ficcato il naso, credo sia del tutto evidente, non ho mai letto neanche una mezza riga che riguardasse questo argomento.

Padova, 21 febbraio 1985

XIII.

SULLO SPORT. Intervento di Edoardo Cognonato.

E.P. Per cominciare, come potresti definire una pratica sportiva?

Edoardo Cognonato: - Io rimango su un'opinione piuttosto personale, quella di un ragazzo che ha fatto sport non tanto perché è di moda, o perché è un'attività che praticano tutti, o perché i genitori pensano di fare del figlio uno sportivo, ma perché ha avuto l'opportunità di trovarsi a disporre di un ambiente abbastanza incoraggiante, che lo ha lasciato fare senza obiettivi agonistici.

Mi sono avvicinato casualmente al nuoto, però ho praticato diversi tipi di sport; il nuoto a livello agonistico, serio, altri sport al livello dilettantesco. La definizione di pratica sportiva è molto difficile ed impegnativa. Sicuramente "sport", nella mia interpretazione, significa fare un'attività che dia l'opportunità di misurarsi con se stessi. Ciò si presta a molte ambiguità perché è un'affermazione molto vaga: "misurarsi con se stessi" può significare suonare un pianoforte, o la scalata del rocciatore che va in montagna. "Misurarsi con se stessi" per me ha voluto dire, nella realtà quotidiana, quella dell'allenamento, provare me stesso contro nuovi obiettivi molto semplici, quali possono essere ad esempio riuscire a fare una vasca in più, oppure riuscire a battere il compagno in una corsa. Ciò può essere anche frustrante. Un esempio può essere quello del ragazzino - pensiamolo nuotatore - spinto dai genitori con un approccio violento; la figura del genitore è dominante. Nasce qui un rapporto conflittuale, non più dinamico e stimolante.

E.P.:C'è differenza tra lo sport che è presentato dai mezzi di comunicazione, secondo una certa ideologia dei buoni sentimenti, e quello di chi vi si impegna direttamente?

Edoardo Cognonato: - Io penso che dipende molto dallo sport che si pratica; prendiamo lo sport del calcio: attraverso i mass-media

abbiamo tutti un'idea di che cosa si stia parlando. Ci sono tantissimi altri sport, considerati effettivamente minori, che hanno una realtà, di informazione, di dominio pubblico, molto più blanda, che cambia molto a seconda della precisione dell'informazione, del tipo delle persone che lo trattano: un giornalista può trattarlo in modo completamente diverso dall'altro. Io penso che l'immagine che lo spettatore vuole avere dello sportivo è molto diversa da quella che ha lo sportivo di se stesso. Questa è la considerazione di base, a prescindere dai grossi campioni, dagli eroi che noi vogliamo vedere negli sportivi che hanno successo. Per fare un esempio, i personaggi di successo nelle olimpiadi, atleti che hanno sudato quattro, otto anni, come il lottatore greco-romano, il pesista, il pugile, sono individui che vivono di una pratica sportiva quotidiana, dura, e dietro di loro ce ne sono decine, tanti altri che non sono riusciti a entrare nelle selezioni olimpiche: la loro vita quotidiana non va in pasto al pubblico che vuole essere informato a caldo, nel momento della vittoria, di come vive questa gente; è chiaro che è una realtà misconosciuta. Personalmente penso che quella che emerge in quei quarti d'ora, in quelle interviste, sia molto diverso da quello che effettivamente lo sportivo vive, nella sua giornata, nelle sue angosce, nelle sue soddisfazioni, nelle sue gioie.

E.P.:La questione che forse è implicita a questo punto è questa: nella pratica dello sport qual è lo sfondo culturale, che ci sta dietro?

Maura Terzi:-Dipende dai tipi di sport. Io per esempio non riesco a capire come possano esserci sport come il culturismo.

Edoardo Cognenato:-Tenterei innanzi tutto di dare una risposta facendo una valutazione che può essere psicologica. L'individuo che noi vediamo a vent'anni, venticinque o diciassette, emergere come campione, è un individuo che ha dovuto partire, a fare questo tipo di pratica, con intensità relativamente sempre costante, e in età

molto giovane, prima della adolescenza. Ci sono delle eccezioni, come in tutte le cose. Però si calcola approssimativamente che si debba sempre partire prima dei dieci anni. Quindi, naturalmente, il discorso per l'individuo che pratica l'attività sportiva a questo livello è molto relativo ed è funzionale alla sua età. Naturalmente le sue attitudini psicologiche saranno diverse a seconda di come si sta evolvendo come persona, come mentalità, come cultura. Quindi ci sono dei problemi a otto anni, a dieci, a dodici, finché si arriva a vent'anni e al dramma dell'abbandono. Per molti sportivi è un grosso scoglio da superare. Prendiamo lo sportivo che si pone come obiettivo l'identificazione in qualche cosa che lo gratifichi. Gli sforzi che deve fare, giornalieri, molto intensi, molto violenti e non ultime le delusioni. Comunque, ci deve sempre essere la molla che manda avanti l'individuo che sta facendo questi sacrifici. Penso che questa è una delle componenti che dà la possibilità di pianificare una esistenza diversa dagli altri, e quindi sentirsi in un certo senso anormali, in quanto si conduce una vita molto più stressante, molto più meticolosa e regolata, in cui si rinuncia a tante cose. Allo stesso tempo queste perdite, queste carenze che si hanno nella vita di tutti i giorni, sono compensate da qualche cosa che effettivamente rende valida la posta in gioco, Questo qualcosa è sicuramente una remunerazione psicologica, una sensazione che dà l'opportunità alla mente di essere soddisfatta di questo sacrificio e che noi possiamo paragonare a scopo intuitivo a quello dell'artista che dopo un lungo travaglio, una lunga ricerca in se stesso, riesce a compiere un'opera d'arte. Per molti versi si può paragonare l'esperienza del ragazzo sportivo all'esperienza dello studente, uno che ha come obiettivo un certo risultato che può essere quello della laurea, e l'altro che ha come obiettivo la partecipazione ad un gioco olimpico. Si conseguono in età più o meno contemporanea e gli sforzi sono sempre regolari, sono sforzi di tutti i giorni, sono stress di vita quotidiana necessari a queste

affermazioni. Possono essere grossolanamente accoppiati, associati, e visti come obiettivi che hanno uno sfondo più o meno psicologico sempre di affermazioni di se stessi. Forse la caratteristica saliente, dello sport è quella di proporre l'individuo quale campione, nel senso etimologico della parola; esempio da individuare eventualmente da copiare.

Annalisa Davanzo: - Tu ponevi come accoppiati la laurea e il valore olimpico, però più spesso si pongono in opposizione.

Edoardo Cognonato: - Naturalmente i casi sono sempre personali. Comunque è una consuetudine, un'interpretazione abbastanza usuale, quella di vedere il ragazzino magari a scuola più intelligente, magari un pochino più abile, un "secchione", che in ginnastica non riesce così bene. E' allora che si pensa: beh, non riesce a socializzare, a esprimersi nello sport e si è buttato nello studio. E ci sono effettivamente casi molto classici. Ma non vogliamo farne una regola. Però è constatazione simpatica che ci sono tanti ragazzini, tanti ragazzi e purtroppo tante persone di una certa età affermate, che trovano questo tipo di affermazioni più semplice e più adatta alla loro educazione, più facile, in una attività più raccolta, meno pubblica, più individuale, meno esposta alle critiche. Per altri invece lo sport è la stessa cosa sul versante opposto, cioè un modo di manifestazione di una persona esuberante, oppure allo stesso tempo può essere un modo di cercare un'affermazione di se stessi, quando non si è trovata l'opportunità in altre cose.

Con questo discorso noi abbiamo toccato una sfumatura molto delicata della attività sportiva, che è quella dell'educare, che è forse la traccia conclusiva a cui, forse, vorrebbe arrivare il nostro approccio. Il grosso problema è di chi deve educare allo sport l'individuo. Prima di tutto avviciniamo lo sport all'ambito scolastico, perché ci viene istintivo. Ma non necessariamente deve essere la scuola. C'è il ruolo dei genitori, il ruolo delle associazioni sportive, ci sono tanti aspetti, tanti microcosmi nella realtà

di tutti i giorni che possono giostrare soprattutto coi giovani, coi ragazzi, con le persone che dovrebbero avere in mente, come hanno imparato a scrivere, d'imparare a muoversi. Diciamo che in definitiva il grosso handicap di chiunque si trova, ad una certa età adulta, a dover imparare uno sport, non è tanto quello della difficoltà in sé e per sé della cosa che deve imparare, ma di riuscire ad immaginare il corpo, di capire, prima di fare il movimento, il gesto (si tratta di gesto) di capire come deve essere fatto, di razionalizzarlo e riprodurlo.

E.P.: Sicuramente la questione che poneva prima Annalisa Davanzo si pone a partire dal fatto che tutta l'educazione moderna è basata su una certa attività intellettuale e culturale che esclude in ogni caso quel contatto, diciamo così, tra una pratica, che coinvolga il corpo e una pratica che sia semplicemente intellettuale. Un tempo era invece evidente che l'educazione che oggi diremmo fisica era la base più generale di tutta l'educazione. Questo era possibile perché questo tipo di attività atletica o sportiva in senso lato si inseriva immediatamente su una base mitica. Qui è importante il discorso fatto prima: il mito dell'eroe e il confronto di fatto fra questo sportivo, che dedica tutta una serie di anni a compiere questa opera decisiva, che sarebbe lui stesso, e l'opera d'arte. Tutte le cose che tu dicevi sull'apprendimento dello sport si possono dire ugualmente sull'apprendimento del pianoforte, o di un altro strumento musicale; se uno comincia a studiare il pianoforte all'età di vent'anni, sicuramente è troppo in là con gli anni e non può andare. Certamente, nella vita quotidiana attuale, non ci sono molte possibilità di esplicitare delle doti di eroismo o cose di questo genere. Per lo meno da quando le guerre non si combattono più o non si usano le sciabole per un combattimento. E allora questi miti non rischiano di diventare dei falsi miti? Miti svuotati di un contenuto reale? Facciamo un esempio preciso: vediamo la differenza fra uno che vinceva le Olimpiadi nel V sec. a.C. e uno

che vince le Olimpiadi oggi. Oggi si insiste sul fatto che uno ha la volontà, le belle intenzioni, un tempo si insisteva sul fatto che c'era un dio che proteggeva e che ti appoggiava e ti faceva vincere.

Edoardo Cognonato: - Probabilmente, l'evoluzione dello sport in questo ultimo ventennio sarà oggetto della storia. In ogni caso, per la mia esperienza, che è limitata a questo ultimo ventennio, posso rilevare che ci sono probabilmente delle grosse contraddizioni nel proporsi quale eroe, come personaggio che si propone un determinato obiettivo. Un tempo c'era un istinto di forza di gruppo, il carisma del capo che doveva imporsi attraverso la misura della sua abilità fisica, che poteva essere la corsa o l'abilità a cavallo. Lo sport era visto come prova, nella quale c'era la componente religiosa, di supporto, di significato, che si voleva dare alla forza di certi uomini che avevano delle caratteristiche superiori a degli altri. Per cui si attribuiva all'eroe una caratteristica che non è quella di oggi, in cui si va a cercare nella sua struttura muscolare quali sono le percentuali di fibre bianche o di fibre rosse che danno l'opportunità di perseguire risultati in modo tecnico, più preciso, più veloce di un altro.

A quei tempi si facevano dei ragionamenti e delle congetture che attribuivano, appunto, un carisma allo sportivo, a chi aveva successo nella pratica e che diventava il campione, che oggi vogliamo forse coprire a mandare ancora con questo prestigio, con questo prestigio, con questa origine culturale, antica, con questo fatto di chiamare olimpici dei giochi che in effetti di olimpionico hanno molto poco, e che probabilmente hanno anche un problema politico come abbiamo visto tutti negli ultimi anni.

Sono arrivato ad un punto in cui voglio riportare tutte queste informazioni generali, che ho cercato di dare fino a questo momento, ad un punto focale. Tutto questo è sempre nell'immagine che ha la gente, nell'immagine dello sport nella cultura. Però ab-

biamo iniziato dicendo che è molto diversa la concezione di sport (di attività sportiva, di sportivo) che c'è in chi lo pratica rispetto a quelli che sono spettatori o che in ogni caso ne ricevono informazioni. Allora diciamo che sicuramente nell'individuo sportivo di alto livello, sottoposto a questo tipo di stress, di motivazioni, c'è traccia di come viene recepito dagli altri lo sport; cioè lui è allo stesso tempo sportivo e ricettore di immagine sportiva. Certo, tutte le componenti in cui un pubblico ha una importanza determinante sono sicuramente influenti nella motivazione dello sportivo, perché gli danno quella sicurezza in se stesso che è necessaria per superare delle difficoltà, lo stress, i grossi impegni psicologici, le delusioni; però, probabilmente, la vera motivazione, quella che io chiamo "motore primo" di questa attività sportiva, probabilmente è ancora dentro l'individuo, cioè è molto più intima, molto meno vincolata alla società, all'ideologia dominante, e in questo caso abbiamo visto che è molto diversa l'ideologia di oggi rispetto a quella del passato. Quindi io direi che questa differenza storica che noi possiamo rilevare fra l'attività sportiva di oggi e la sua interpretazione e quella del passato, è sicuramente reale e risponde al vero, risponde alle esigenze di una società diversa, a valori diversi che ha la nostra società, che sono meno legati all'oltre natura. Noi sappiamo che religione, per il significato etimologico, vuol dire legarsi ad un principio superiore al nostro, al quale ci riconduciamo in atteggiamento di umiltà.

E.P.: Mi sembra che abbiamo insistito molto sull'aspetto "sacrificabile"; non è emersa invece un'altra cosa che suppongo esserci, cioè l'aspetto del piacere, della gratificazione. Anche la fatica ha in sé qualche cosa di piacevole.

Edoardo Cognonato: - Infatti noi finora abbiamo valutato soprattutto l'onere psicologico di questa attività. Comunque c'è l'impegno fisico, che richiede una predisposizione psicologica e anche una

attitudine fisica per praticare certi sport e certi programmi molto intensi. Quindi, naturalmente, perché l'individuo abbia la coscienza e la volontà di praticare con una certa regolarità e con un certo impegno questo tipo di pratica, bisogna che anche fisicamente sia remunerato, che cioè non sia una cosa troppo dura. Piacere, naturalmente può essere interpretato in molte maniere. Ci può essere, a seconda del tipo di sport che si pratica, una componente di soddisfazione fisica, di gratificazione fisica, secondo che tipo di struttura muscolare viene coinvolta, con che entità, con che tipo, con che caratteristiche fisiologiche. Per esempio il pesista, ha una struttura molto diversa fisicamente e anche una giornata fisica molto diversa rispetto al nuotatore, oppure rispetto al ballerino. Gli sport hanno delle sfumature, delle caratteristiche, dove potenza, elasticità, forza, dinamismo, sono componenti basilari in proporzioni diverse. Secondo la mia esperienza, ci sono quotidianamente delle soddisfazioni fisiche, delle sensazioni di piacere, delle sensazioni di confidenza, di gioia del corpo, di se stessi, che, probabilmente, sono una delle componenti determinanti a far sì che sia possibile superare degli impegni molto gravosi, che probabilmente non sarebbero possibili senza questo.

Annalisa Davanzo: - Anche lasciando perdere le mogli dei calciatori, chiamate vedove bianche; è voce di popolo consigliare lo sport ai ragazzini troppo vivaci in conquiste sessuali.

Edoardo Cogonato: - Il parallelo che possiamo tentare di approssimare in questo tipo di considerazioni, è probabilmente con l'attività fisica portata ad un certo livello, soprattutto se è di tipo aerobico (con questo si intende una attività ad elevato consumo di ossigeno, che quindi richiede la partecipazione della struttura muscolare più predisposta, che ha bisogno di utilizzare un certo tipo di metabolismo, un certo tipo di supporto da parte dell'organismo). Si ritiene e si è verificato scientificamente che le atti-

vità che più si avvicinano a questo tipo di caratteristica sono quelle che riescono a procurare questa componente di piacere nel corpo in modo più intenso. Scientificamente si ritiene che il piacere fisico in questione sia un fenomeno prevalentemente biochimico, determinato da un'attività ormonale intensa, come il piacere provocato dalla morfina, dall'eroina. Questo piacere non è un tipo di sensazione fisica simile alla meditazione trascendentale, quasi fosse una esuberante esaltazione di se stesso, che porti ad una sensazione mistica, di abbandono della realtà. E' molto più simile all'orgasmo, volendola paragonare in termini pratici, però non è assolutamente una sensazione che arriva come una impennata e che se ne va via con un abbandono molto triste.

E' molto difficile riuscire a razionalizzare questa esperienza e pensare che siano semplici. Infatti viene da pensare che ci sia una componente così facile da rilevare che chiunque faccia una pratica sportiva scopre che c'è questa caratteristica. In realtà, la difficoltà degli atleti, e il dramma (perché questo non è che renda tutto quanto rose e fiori), è proprio perché questa componente è importante ma nello stesso tempo non è così rilevante come noi possiamo ritenerla. Soprattutto non è onnipresente ma è occasionale e molto relativa. Cioè chi la pratica, sa che esiste, l'apprezza, ne gioisce ma non come una meta. Io parlo per una mia esperienza, però è statisticamente e scientificamente provato che più l'attività è di carattere aerobico, cioè più la resistenza è coinvolta con un certo tipo di struttura muscolare (per cui il corpo ha bisogno di affrontare la fatica per una lunga durata), più è facile che si sia questa componente. Nello sforzo violento che può essere paradossalmente quello del pesista, ma può essere lo scattista che deve fare i cento metri di corsa, è molto difficile che il corpo abbia il tempo di costruirsi gli strumenti per adeguarsi alla fatica prolungata. Più in dettaglio, l'atleta deve programmare, dosare lo sforzo, e allo stesso tempo è importante che il corpo non sia trop-

po stressato, ma abituato ad affrontare dosi più o meno uguali di sforzo in ogni secondo. Per riuscirvi l'organismo ha una struttura che può intervenire a fornire ad una mente programmata in modo preciso la risorsa "ormonale" che arriva in momenti particolari; essi danno una carica euforizzante. L'atleta arriva a sentirlo in modo più intenso in un determinato momento, magari suggestionato dal fatto che percepisce l'incremento di velocità, si rende conto di avere impostato il movimento in modo più efficace e sente il proprio corpo in modo più intenso; sente questa associazione fra mente e corpo, fra risorse della mente e risorse del corpo, che gli danno questa marca in più. Quindi non è certamente un rilassamento, è come una pulsione continua e regolare.

E.P.: Per tornare alla questione del piacere, tutto ciò che tu dici, in definitiva, è che il piacere non è semplicemente il rilassamento, o la cessazione del dispiacere, ma è funzione di un rapporto tra uno sforzo e un certo tempo; tanto è vero che si accresce proporzionalmente alla durata dello sforzo stesso.

Edoardo Cognonato: - L'individuo non ha come obiettivo questa esperienza fisica che vive. E' sempre qualcosa di regalato, un di più che non è calcolato, che non è programmato, una specie di supporto, come se ci fosse un compagno vicino che ti dà la carica, oppure il pubblico (infatti il calciatore lo vive con il calore del pubblico). Naturalmente ci sono aspetti difficilmente individuabili tra mente e corpo. Io sono sicuro che ci sono delle volte che uno è convinto di quello che sta facendo, lo sente in modo tecnico e soprattutto penso che la cosa fondamentale, il nocciolo della questione, è che la gioia più grande, procurata da questa sensazione di piacere fisico, è la migliore percezione di se stessi nello spazio.

Domanda: - Io continuo a trovare lo sport disumano, per esempio quello dei culturisti. Qual è il canone di bellezza a cui si riferiscono costoro?

Edoardo Cagnolato: - Cerchiamo di fare uno sforzo di concettualizzazione e di trovare il denominatore comune di tutte queste attività. Tutti sanno che l'attività e l'esperienza di tutti i giorni per tutti quanti, al di là dello sport, è una esperienza di limiti. Purtroppo l'uomo lo sa, il suo dramma è che dovrà morire. Al di là di come sappiamo affrontare questo scoglio, che si possa morire in modo simpatico o in modo doloroso, ognuno ha questo programma di fronte a sé. E c'è chi ci pensa, chi non ci pensa, comunque è una esperienza di limite. Ora lo sport non è altro che cercare di esorcizzare un problema (vi ho proposto il più drammatico), di cancellare un qualcosa che noi non riusciamo a superare, proponendoselo tutti i giorni e misurandosi tutti i giorni contro questo. Nello sport lo si può fare in modo più o meno cosciente, ma in definitiva tutti si trovano di fronte a queste realtà. Può essere invece dello sport un'esperienza artistica, per uno che ha un temperamento artistico. C'è ugualmente una espressione di dolore, una tensione, una realtà che può non essere capita. Qualcuno può pensare che sarebbe molto meglio condurre una vita più lineare, senza sforzi, senza dovere avere questi obiettivi troppo impegnativi, abnormi: in realtà questo discorso è molto vero e molto falso. Dipende dagli strumenti che usiamo per avvicinarci a questa realtà. Se uno pensa: economia del corpo, non fare fatica trarre il massimo giovamento possibile dalla realtà, fare dello sport una gioia del corpo, cioè praticarlo fino a che uno non si sente stanco ... anche questo è fare sport, ma noi stiamo parlando di sport a livello agonistico, di competizione con gli altri o con se stessi. Comunque voglio fare notare che l'esperienza del limite, il fatto che ogni giorno ci sia un limite diverso è forse una caratteristica dell'uomo o di certi uomini che hanno sempre avuto bisogno di porsi davanti a certi ostacoli e di cercare di superarli e cercarne sempre di nuovi. E' un modo per sentirsi vivi, per lottare. E' un'attitudine strettamente individuale.

Domanda: - Si parlava prima, in maniera molto bella, di questo limite che si incontra, della morte. Per il culturismo ho sentito una frase che mi ha colpito: "uno si modella il corpo come vuole". Allora mi chiedo se questo non vada nel senso opposto, cioè nell'evitare, per l'appunto, il confronto col limite.

Roberto Lorenzoni: - Secondo me il culturismo è l'apice della cultura fisica, significa arrivare al massimo sviluppo, con i pesi, muscolare o naturalmente o artificialmente. Col culturismo bisogna saper rispettare determinate regole, riposo, alimentazione, c'è anche chi ci arriva artificialmente e usa gli steroidi. Questo non solo lo fanno per questo sport ma per tutti, sia ben chiaro. A molti livelli lo sport non è più un esercizio per stare bene ma per vincere e per mostrarsi agli altri.

Edoardo Cognonato: - Comunque è importante per me portare al paradosso la somiglianza tra chi pratica il culturismo, e l'atleta che persegue dei limiti (atletica, nuoto, ecc.). Quali stress mentali, quali motivazioni, quali problemi, quali desideri deve avere l'atleta che gareggia per vincere un campionato del mondo, per vincere una olimpiade e quali deve averne l'atleta che si allena per vincere, per arrivare al Mister Universo o al Mister Olimpia? A questo livello mi sento dire che non ci sono grosse differenze fra la mentalità di un culturista e la mentalità di un grande lanciatore del peso, del grande corridore, del grande nuotatore. Individui che lottano per questi tipi di risultati sono individui che hanno di fronte a sé sport diversi ma un'attitudine mentale che secondo me li accomuna.

Roberto Moro: - Cercavo di pensare a quello che dicevi prima: la percezione dello spazio di se stessi, che è una frase molto bella, ma statica. Pensavo che è strano che nessuno abbia parlato di coordinamento, di coordinazione, e in questo c'è un piacere di movimento che sappiamo. Quando parli con uno sportivo che è ben allenato,

un mezzofondista che va o un fondista sugli sci che dice "le gambe andavano da sole" (e questo si trova anche nei musicisti quando dicono "le mani andavano da sole"), pare che questo succeda quando si è raggiunto un buon livello di coordinazione. Tu assisti al tuo sorpo che fa tutto e ti sembra di raggiungere il massimo del sogno, cioè di essere presente e assente nello stesso tempo, funzioni al massimo, ti contempli mentre funzioni eppure sei immobile. Allora per essere se stessi nello spazio, si tratta di contemplare qualcosa che si sta muovendo da fermi, però si sa che quel qualcosa che si sta muovendo sei sempre tu e lì sei visitato veramente dal Dio, come mentre stai suonando non ci sei più tu, ma c'è la musica.

Edoardo Cognonato: - Questa sensazione di cui ti parlavo prima, in tutte le espressioni che hai usato è vera. Cioè è assolutamente vero che l'individuo ha la sensazione di se stesso non come fermo, anche perché lo sport come caratteristica saliente ha il movimento. Il movimento, per quanto noi lo vediamo molto semplice, molto regolare, è frutto di un insieme di migliaia di pause. Visto alla moviola, ci sono infinite sequenze che si devono seguire nel modo più economico e produttivo allo stesso tempo. Questo molto spesso, per non dire sempre, corrisponde ad una eleganza anche del movimento. Cioè l'economia e la precisione e la perfezione del movimento corrispondono a una eleganza, all'armonia, alla coordinazione, sono cioè aspetti diversi di una caratteristica più o meno omogenea. Probabilmente, la mente, il corpo, l'individuo quando si percepisce, in uno stato fisico, che ha oltre tutto le caratteristiche che sono salienti di un allenamento, la resistenza, la capacità fisica di affrontare lo sport, si riassumono forse in una visualizzazione dell'individuo di se stesso nello spazio, nel movimento, quasi come se lui fosse visto dall'alto, come se fosse un'entità diversa che ti vede. Poche volte succede, non è una cosa frequente, però la grossa prestazione ha come caratteristica questo tipo di sensazione.

E.P.: Mi pare che quella grossa opposizione che avevamo stabilito all'inizio, tra quella che poteva essere la pratica sportiva antica e quella attuale, si sia vanificata in base a questa sensazione che Roberto Moro chiamava "essere visitati dal Dio".

Edoardo Cognonato: - Questa è una caratteristica che si verifica anche nella cultura fisica, cioè anche nell'allenamento con i pesi. Anzi una delle caratteristiche salienti, secondo me, dell'allenamento con i pesi, è quella dell'affermazione della forza vista non tanto come mito e come oggetto di prevaricazione in senso di superiorità sugli altri, ma in modo molto individuale, cioè come molto intima, sensazione di se stesso, di coscienza di se stesso, e del fatto che ci si sente in questo stato di benessere totale in cui sei padrone del corpo.

Erminia Maccola: - Quello che voi dite per lo sport e per la musica, io lo trovo in qualsiasi attività programmata e che si ripeta.

Edoardo Cognonato: - Nello sport c'è anche una componente di rischio e di sorpresa che non sono programmabili. E questo si può ricollegare a Messner, che si propone come ultimo limite quello della morte (però il limite ultimo, quello del corpo umano che non ce la faccia più, è proprio voler rendere l'immagine visiva, radicale, con cui Messner ha molta confidenza, quella per cui il limite ultimo non verrà mai da me stesso). Cioè io giocherò fino all'ultimo le mie capacità, le mie risorse, la mia posizione di uomo, fino a che non ci sarà l'opportunità di un rischio. Per me il rischio è tutto. Allora l'uomo che cerca la suspense, l'avventura, probabilmente nel gioco delle carte lo può pensare quello che ha la mania di giocare a poker tutte le sere, ci sono altri che il rischio lo devono cercare in maniera diversa, e probabilmente è sintomo di una carenza psicologica. Con questo non voglio dire che siano degli individui assolutamente normali quelli che hanno bisogno di misurarsi con queste cose, forse hanno dei problemi e cercano di risol-

verli, però sicuramente la componente del rischio, della suspense, dell'evoluzione di questa attività, è molto importante.

Domanda: - A me sembra di cogliere una differenza tra lo sport reso agonistico, cioè di competizione, di misura, di cronometraggio, e il gioco.

Edoardo Cognonato: - Infatti è molto ambiguo quando alla televisione si sente parlare di "gioco del calcio"; in realtà raramente è un gioco. L'educazione allo sport propone come primo approccio, per il bambino, la componente ludica. Infatti si parla di addestrazione ludicomotoria nei bambini. E' importante farlo conoscere come gioco, fantasioso, di gioia. Gioco potrebbe essere qualsiasi tipo di attività fisica fatta per diletto, per sentirsi in armonia con se stessi.

E.P.:Credo che si possa dire che tutta l'attività sportiva è gioco, anche se un gioco particolarmente serio e particolarmente impegnativo.

Edoardo Cognonato: - Al gioco comunque possiamo attribuire un duplice valore: gioco a rischio e gioco senza rischio. Ci sono giochi, ad esempio il gioco del pallone, che può essere svolto in maniera simpatica, ci sono anche bambini che fanno la lotta per divertirsi, inventando un gioco senza rischio. Vi posso però assicurare che non esiste solo il gioco nell'attività agonistica. Lo sport agonistico non ha come componente essenziale quella del gioco. Lo sport agonistico privilegia sicuramente il rischio: ciò lo rende appassionante, oltre che per l'atleta, per lo spettatore. E' una esperienza che ci propone (e ripropone) la dimensione delle "possibilità" del "dubbio", dell'"incertezza", contrapposto ad una realtà spesso deterministica, esigente che assolutizza i valori con grande facilità. Penso, allora, che la pratica sportiva offra all'atleta questa opportunità: guardare in faccia all'ambiente, cercando di adeguarvisi nel modo più veloce ed efficace possibile (poiché il co-

raggio ci ha consentito di scoprirne le difficoltà). Diventa attività di persistente adattamento all'ambiente e quindi, oltre a destrezza, determinazione, volontà, può sviluppare "intelligenza".

Io direi che lo sport ha il potere di essere neutro e quindi acquisire le caratteristiche di chi lo insegna. E fino ad ora abbiamo trascurato l'importanza di chi lo impartisce e le caratteristiche di chi lo pratica. Io mi sono sempre sentito in equilibrio con me stesso, come atleta, nonostante praticassi lo sport in modo più professionistico rispetto a quello ludico, però mi ha dato delle soddisfazioni e un modo di mettermi in rapporto con la vita e la realtà che resiste tuttora.

Padova, 28 febbraio 1985

XIV.

Olimpia

Bene o male, con il discorso abbozzato la volta scorsa, siamo ormai entrati nel merito dell'ultimo dei tre punti in cui vi avevo annunciato sin dal primo momento che avevo l'intenzione di articolare il lavoro del seminario di quest'anno. Certamente può parere strano che io abbordi la questione del senso a partire da una pratica di tipo esclusivamente corporeo come può essere quella sportiva. Difatti una pratica di questo tipo, nella società del nostro tempo, non si può certo dire che, di senso, ne abbia molto. Lo sport è come un movimento insensato, sebbene con regole. Tuttavia vedremo, quando affronteremo più da vicino la questione del senso, che proprio di questo si tratterà per noi: cioè di mostrare in che modo la legge stessa si produca nel giuoco.

1.

Potremmo, volendo, mettere ad esergo di questa terza parte del seminario i primi due versi della Olimpica VIII di Pindaro, che è una specie di apostrofe a Olimpia, in cui Pindaro chiama Olimpia "madre delle gare dalle corone auree, signora della verità". Che Olimpia, cioè il luogo privilegiato in cui in Grecia si praticavano queste gare che oggi diremmo sportive, venga chiamata da Pindaro "signora della verità" ci fa supporre che qualche relazione fra il giuoco e il senso ci sia.

Effettivamente l'attività agonistica dell'antica Grecia, su cui vorrei soffermarmi questa sera, ci appare decisamente diversa per tutta una serie di connotati da quello che potremmo intendere oggi sotto questo nome. Non possiamo non sorprenderci del valore che nel mondo antico, greco, veniva dato a questo tipo di pratica. Basti pensare al fatto che, se noi contiamo gli anni a partire dalla nascita di Cristo, i greci contavano gli anni a secondo delle olimpiadi. Del resto se i greci, che hanno inventato l'Occidente, furono un popolo, oltre che una serie di staterelli sparsi qua e là, lo si

deve proprio a questa istituzione politica.

Per fare questo discorso, che mi sembra tuttavia valga la pena di fare, avremo bisogno di un poco di dati di tipo filologico che tuttavia credo che ci serviranno. Vediamo dunque che cosa possiamo supporre che fossero le olimpiadi nella Grecia antica. Come sapete si trattava di una festa a carattere religioso e di periodicità penteterica (che cioè si svolgeva ogni quattro anni, precisamente come accade per le olimpiadi attuali). Ciò che tuttavia costituisce l'enorme differenza fra le olimpiadi antiche e quelle moderne è il fatto, come ho già accennato altre volte, che questo tipo di gara appare come momento di un rituale religioso, il che, ripeto, ad una mentalità moderna appare come qualcosa di assolutamente inconcepibile.

Allora, per cercare di concepire meglio come mai questa coincidenza fra una pratica esclusivamente - e in apparenza insensatamente - corporea, come quella agonistica o ginnica, avesse per i greci questo valore religioso e civile così predominante, bisogna che incominciamo a farci un'idea di che cosa potevano essere, nel periodo della loro massima importanza, le olimpiadi da questo punto di vista religioso e civile, prima che si trasformassero a loro volta in una semplice occasione di agonismo sportivo, più o meno come accade attualmente.

La cosa migliore da fare per cercare di capirne qualcosa, mi pare sia di chiedere lume a Pindaro, il quale, come sapete, ha commemorato in diverse occasioni, con delle Odi che ci sono state conservate, alcuni vincitori delle olimpiadi. E Pindaro, come tutti i poeti antichi, coglie l'occasione per fare un discorso che è al tempo stesso religioso e civile.

Si tratta di testi che mobilitano, attorno alla celebrazione del Tizio o del Caio che hanno vinto le gare, tutta la sapienza arcaica, e ciò è in definitiva il mito, considerato come parametro di verità. Ciò accade in particolare nella prima Olimpica (la prima nell'ordinamento che ne è stato fatto in epoca ellenistica, e che è la prima pour cause, perché è quella che più esplicitamente

teorizza il valore dei giochi olimpici nella mentalità greca, e che si spinge certamente più avanti di tutte le altre, perché in qualche modo è la celebrazione non solo del vincitore, cioè di Ierone di Siracusa, ma di Olimpia stessa).

Pindaro, come suppongo che sappiate, era un poeta di una zona un po' periferica rispetto alla Grecia del tempo, cioè della Beozia, e arriva a Olimpia piuttosto tardi, quando era già un poeta affermato, segnatamente nel 476 a. C., più o meno nel periodo delle guerre persiane.

Per farci un'idea di che cosa potesse essere Olimpia in quel periodo, vi leggerei un brano di Wilamowitz, per avere un'idea del luogo:

"Nel 476, quando Pindaro arriva a Olimpia - dice Wilamowitz - mancavano non soltanto la gran folla di case, di sale e di palestre, ma anche il tempio di Zeus, la cui costruzione trasformò l'intero assetto architettonico della città. Allora l'Altis doveva essere ancora un boschetto che nascondeva quasi completamente gli edifici amministrativi, cioè il Buleuterion, il Theokoleion, se questo sorge al posto di un edificio più antico [...]. Il luogo del culto era il grande altare dove venivano bruciate le offerte. Intorno ad esso e al di là del sacro circuito di Pelope erano probabilmente collocate le statue dei vincitori, allora poco numerose. Gli edifici più eminenti sorgevano tutti ai piedi del bosco Kronion. Sulla terrazza si snodava la fila dei tesori, i quali tuttavia né per struttura né per ciò che contenevano erano tali da meravigliare chi avesse una certa conoscenza di Delfi. Lo stadio sorgeva a lato, quasi nella stessa direzione. Il campo per le corse dei cavalli era in basso presso il fiume. Nelle vicinanze cresceva l'olivo selvatico dal quale veniva ricavata la corona per il vincitore.

Mancavano ancora del tutto spazi coperti necessari più contro il sole di agosto che non contro la pioggia. A offrire un riparo abbastanza efficace provvedevano comunque gli alberi del boschetto dinanzi al tempio. In qualche luogo, fuori, doveva esserci uno spiazzo destinato ai preparativi dei concorrenti. Quanto alla folla dei visitatori affluiti a Olimpia, questa si sarà cercata un riparo e preparata un giaciglio lungo il fiume, nella macchia intorno al Kladeo, sull'altra riva. Neanche l'approvvigionamento doveva essere facile e ad esso avranno provveduto dei mercanti. Dobbiamo credere che si svolgesse una fiera, di quelle che si tenevano durante tutte queste feste, nella quale dovevano essere posti in vendita an-

che animali destinati ai sacrifici. A ben riflettere, si avverte chiaramente l'insufficienza della nostra informazione."

Tutto ciò per dire che questa Olimpia era in pratica un pezzo di terra, messo in aperta campagna, perché non era una vera e propria città, con un boschetto. Non c'era neppure un albergo per la gente che ci andava a vedere i giuochi. E, se pensiamo a questa estrema austerità, possono sembrare piuttosto strane le parole esaltatorie di Pindaro, che chiama Olimpia "madre della verità" - come dicevo prima - o che con il famoso esordio della Olimpica prima mette Olimpia al di sopra di tutte le altre occasioni festive della Grecia, paragonandola all'acqua, all'oro, ecc.

Il fatto è che, a differenza delle altre feste più o meno simili che si svolgevano in Grecia (le Pitiche, le Nemee, le Istmiche, le Panatenee, e così via), Olimpia aveva questo carattere panellenico, cioè riuniva tutti i popoli della Grecia attorno a questo fatto religioso, che aveva un'importanza rilevante, tanto che persino le guerre venivano sospese in occasione dello svolgimento dei giuochi olimpici.

2.

Allora, come al solito, per esaltare il re di Siracusa Ierone, che ha vinto le olimpiadi (ha vinto per modo di dire perché ad aver vinto è il suo cavallo Ferenico), Pindaro, per celebrare questa vittoria, ma per celebrare allo stesso tempo Olimpia stessa, evoca il mito (in tutte le odi di Pindaro c'è questo passaggio dalla celebrazione immediata, attuale, al piano mitico), evoca il mito di Pelope, che sarebbe stato il fondatore delle olimpiadi stesse, che poi sarebbero state - secondo un altro mito - rimesse in funzione da Eracle.

Questo Pelope, per intenderci, è colui da cui trarrebbe il nome il Peloponneso, isola di Pelope, e sarebbe il figlio di Tantalo. Quindi siamo nel pieno dei miti greci attorno alla famiglia degli Atridi, che sarebbero poi i discendenti di costoro. Questo Pelope, dice la leggenda così come Pindaro la riferisce - come vedremo, per

smentirla subito -, era figlio di Tantalo, signore particolarmente benvenuto dagli dei, che lo avevano persino invitato a tavola, onore particolarmente ambito a quei tempi; per ricambiare l'invito Tantalo avrebbe invitato gli dei a casa sua e gli avrebbe imbandito le carni del suo figliolo Pelope. Gli dei inorriditi da questo misfatto avrebbero poi ricostruito il poveraccio (salvo una spalla che era stata invece rosicchiata da qualcuno e che fu sostituita con un pezzo di avorio). Più tardi Pelope avrebbe vinto una certa corsa, con cui si poneva in concorso la mano di Ippodamia, la figlia del re Toante, e sarebbe riuscito a sposarla, mentre molti altri concorrenti in precedenza avevano fallito ed erano stati uccisi.

Questo, in sostanza, è il mito di Pelope, che a Pindaro però non sfagiola molto. Non lo accetta, lo respinge e in sostituzione di questo mito, cui pure si riferisce, ne dà un altro, cioè dà una specie di interpretazione in apparenza piuttosto illuministica, che sembra piuttosto curiosa in bocca a questa specie di vate arcaico che è Pindaro. Questo mito sarebbe una falsa interpretazione, dice Pindaro, della vera storia, che sarebbe invece un'altra. Vi leggo, per intenderci il brano:

"Molti sono i prodigi
e spesso la leggenda dei mortali
va oltre il vero. Antiche storie, arazzi
multicolori, ingannatori, illudono.
La bellezza che ai mortali
dona tutta la gioia
e glerifica, spesso
dà fede all'incredibile. Ma i giorni,
i giorni che continuano,
testimoniano ricchi di sapienza.
Sia bella la parola
umana sul divino. E' giusto, è colpa
minore. O figlio
di Tantalo, io dirò
di te come prima
non dissero. Quando
tuo padre ti chiamò alla mensa
perfetta là sul monte amato, il Sipilo,
il Dio che ha il tridente della luce
vinto d'amore ti rapì
sulle cavalle d'oro
e ti portò alla dimora altissima
e gloriosa là dove ancora Ganimede
venne così a servire Zeus.

Più nessuno ti vide.
Uomini anelanti
ti cercavano e non ti riportavano
alla madre. Subito
uno dei vicini tristi
disse segretamente
che nel bollore più denso
dell'acqua avevano trinciato
le membra tue, avevano tritato,
avevano spartito la tua carne,
l'avevano inghiottita. Voraci,
assurdi dei che nego e rifiuto."

Ad un orecchio avvertito alla lettura delle varie mitologie e delle varie favole (basti pensare a tutte quelle raccolte da Afanasev, le famose Fiabe Russe, commentate poi da Propp nelle Radici storiche dei racconti di fate), risulta subito evidente che il mito rifiutato da Pindaro - quello di questa specie di morte e resurrezione di Pelope - è né più né meno che la versione mitica di quelli che erano i riti iniziatici sparsi in tutto il mondo con modalità sorprendentemente simili, in cui al tempo dell'iniziazione l'adolescente veniva sottoposto a una specie di finta morte rituale con relativa resurrezione. Del resto il riferimento "... e non ti riportarono alla madre" è tipico di questo distacco del figlio dalla famiglia in cui consisteva il rito iniziatico.

Pindaro sfugge questo valore iniziatico del mito e lo sostituisce con un altro mito, quello appunto di questa specie di rapimento da parte di Poseidone, analogo a quello di Ganimede da parte di Zeus, che però ha in definitiva lo stesso valore iniziatico, è sempre la stessa storia di una sorta di interruzione dell'esistenza dopo la quale l'esistenza riprende con un valore diverso, non più di natura ma, per così dire, di cultura.

Sostituendo il vecchio mito con il nuovo, Pindaro in qualche modo dà un'interpretazione anche del primo. Non mi pare un'interpretazione prettamente razionalistica, illuministica, mi pare piuttosto una vera e propria interpretazione religiosa del mito, che è, ripeto, il mito di fondo che sta alla base dei riti di Olimpia.

Sta di fatto che il cerimoniale iniziatico primitivo, con relativa morte e squartamento del malcapitato, viene sostituito con questa iniziazione di tipo diverso che è l'iniziazione alla bellezza,

all'amore e alla frequentazione degli dei.

C'è in questa traduzione compiuta da Pindaro qualche cosa di tipicamente greco, che consiste nella ritraduzione, nei termini che resteranno canonici per tutta la civiltà occidentale, di un sostrato arcaico che potremmo definire primitivo o barbarico. Alle radici dell'esperienza olimpica troviamo dunque una traduzione o una riscrittura del senso dell'iniziazione. E qui mi pare di poter cogliere l'essenza di questo cosiddetto miracolo greco che costituisce l'unicità dell'esperienza greca. Le pratiche di iniziazione sono diffuse ovunque, in tutto il mondo, presso tutti i popoli primitivi, ma soltanto i greci hanno saputo ritradurle in termini di un mito e in termini di una civiltà completamente diversa, hanno saputo riutilizzare qualche cosa di queste cerimonie arcaiche, che come abbiamo visto consistevano nella marchiatura del soggetto da parte del significante, portandole da questo modello tribale da cui sono sorte (e al di là del quale si sono spente) a un livello non più tribale ma politico nel senso moderno del termine. Olimpia è dunque con i suoi giochi il simbolo di questo passaggio e, come cercherò di dimostrarvi adesso, tutta questa importanza data dai greci all'attività agonistica come attività religiosa dipende essenzialmente da questo valore iniziatico e dunque al tempo stesso educativo e religioso che aveva questo tipo di attività agonistica.

3.

Ne troviamo una conferma estremamente persuasiva in un libro di Angelo Brelich, storico delle religioni, che si chiama Paidés e Partenoi, che è un libro piuttosto voluminoso che studia in modo estremamente sistematico - benché di tutto il progetto di lavoro poi ne abbia sviluppato solo una metà - le tracce dell'istituto iniziatico in Grecia. E queste tracce sono estremamente numerose un po' dappertutto.

Secondo Brelich le pratiche religiose e agonistiche di Olimpia si collegherebbero direttamente ai famosi riti di passaggio che abbiamo evocato già due settimane fa. Tuttavia, come dicevo prima, in

tutte le feste religiose greche era in qualche modo sempre presente una componente agonistica. Cosa che viene solitamente spiegata attraverso l'influenza di Olimpia sulla messa in forma delle altre festività anche negli altri luoghi. Questa tuttavia è un'argomentazione poco convincente, perché altrove esistevano e sono sempre esistiti anche degli agoni che non avevano nulla a che vedere con quelli che si svolgevano a Olimpia. Accanto alle gare prevalentemente sportive esistevano, in altri termini, gare di tipo diverso (per esempio gare di canto, addirittura concorsi di bellezza) che avevano sempre carattere agonistico ma erano completamente diverse nel loro significato da quelle olimpiche. Il problema che si pone Brelich in questo libro è dunque di che rapporto si può porre tra l'agonismo così diffuso in tutte le attività religiose greche e le iniziazioni sottostanti.

Sostiene Brelich che tutti gli elementi atipici, e cioè di tipo non olimpico, che sono presenti nelle altre festività, sono sempre riconducibili a dei riti iniziatici. Resta tuttavia da spiegare la formazione del modello tipico, cioè del modello olimpico, in cui questo riferimento iniziatico sembra, a dire il vero, piuttosto poco evidente, dal momento che si tratta semplicemente di gare di tipo sportivo. Tuttavia, grattando un po' al di sotto della superficie, alcuni piccoli indizi permettono a Brelich di mostrare che in realtà alla base della festività di Olimpia stessa c'erano ancora una volta i riti di iniziazione.

La tradizione unanime dei greci segna in un anno, che poi costituisce l'anno iniziale della datazione storica di tutta la storia greca, precisamente il 776 a. C., il momento in cui le gare olimpiche sono divenute panelleniche. Ciò significa che prima esistevano ma non avevano carattere panellenico. Inoltre, per oltre cinquant'anni le gare di Olimpia consistevano in una sola gara, e cioè la gara dello stadion, cioè la gara della corsa, alla quale poi si aggiunsero le altre, quelle del pugilato, le gare ippiche, il pancrazio ecc. Da tutto ciò si può dedurre dunque che la gara preesisteva, anche se non aveva carattere panellenico, e, in secondo luogo, che era solo un momento all'interno di una celebrazione.

D'altronde un altro piccolo indizio è che anche in tempi storici benché le gare di Olimpia fossero strettamente riservate agli uomini, nel senso che le donne non potevano neppure assistervi (ci fu solo una eccezione storicamente documentata, di una donna che ebbe questo grande onore di potervi assistere), esisteva tuttavia almeno una gara che era invece riservata solo alle donne. Era al di fuori del programma ufficiale e consisteva a sua volta in una corsa di fanciulle divise in tre classi di età. E a questo proposito Brelich suppone che questa corsa delle fanciulle costituisse in origine il pendant sulla parte femminile della corsa che doveva essere invece la gara a carattere iniziatico dalla parte maschile. L'idea di questo autore è dunque che prima di diventare panellenica la gara di Olimpia fosse stata intertribale, cioè un rito di iniziazione riservato non a una sola tribù ma alle varie tribù che abitavano attorno alla zona (l'Elide, fra l'altro, era una zona piuttosto depressa della Grecia che non aveva nessuna città importante).

L'ipotesi è dunque che un rito penteterico, cioè quadriennale, di iniziazione intertribale, fosse stato alla base di questa festa che da intertribale sarebbe diventata poi panellenica. Con queste ipotesi quadrano in effetti alcune circostanze: prima di tutto, questa periodicità penteterica, che è singolarmente adatta a formare delle classi di età; cioè ogni quattro anni i ragazzi che raggiungevano una certa età subivano questa iniziazione; in secondo luogo, alcuni fatti piuttosto curiosi, come quello che gli atleti che partecipavano alle gare di Olimpia erano tenuti a risiedere a Olimpia per un mese prima dell'inizio delle gare ed erano sottoposti a tutta una serie di restrizioni alimentari e di diverso tipo, che si spiegano facilmente attraverso il confronto con le varie pratiche preparatorie di isolamento, di messa fuori della città dei giovani prima del rito di iniziazione.

Posto questo resterebbero da risolvere due problemi circa i giuochi olimpici. Prima di tutto come si è arrivati alla formazione di quel programma classico comprendente le varie gare (le corse dei

carri, il pentatlon ecc.). In secondo luogo, come si è giunti a legare questa celebrazione al culto panellenico di Zeus e di Hera.

Allora, se l'ipotesi di Brelich è esatta, è molto probabile che questo rito iniziatico originario sia stato legato successivamente, come è accaduto in altri luoghi in Grecia, a dei culti religiosi propriamente detti. Il che spiegherebbe la coesistenza del momento religioso e del momento agonistico-atletico all'interno della festa, costituirebbe un ulteriore caso di quella ritraduzione, di cui parlavo prima, dei dati della civiltà arcaica, ritraduzione che sta poi alla base della civiltà propriamente greca. La questione mi sembra importante, tanto più perché questo ideale olimpico per i greci era l'esemplare di un ideale che era fondamentalmente etico, anche se prendeva forma poi in un esercizio propriamente corporeo. La cosa interessante mi sembra, in tutto ciò, questa coesistenza di un dato etico con un dato corporeo, ed è proprio questa coesistenza che i greci esprimevano con la famosa parola *καλοκαγαθία* (essere belli ed essere valorosi nello stesso tempo). Questo ideale sembra essere sorto attorno a questa operazione di ritraduzione dei dati iniziatici in dati religiosi. E' attraverso questa traduzione che possiamo passare da quello che possiamo chiamare il corpo della significazione, il cui corpo subiva questa marchiatura da parte del significante (marchiatura che di solito consisteva in una asportazione di una parte del corpo stesso, pratica conservata a lungo per esempio dagli Ebrei), al corpo che potremmo forse chiamare del senso.

Il corpo del senso è né più né meno - se teniamo conto del fatto che il senso a partire da quanto ne ha potuto dire Lacan, non è altro che la verità -, è dunque la bellezza.

Per capire questo passaggio mi sembra che valga la pena di affrontare un po' di dettagli di tipo storico e filologico.

4.

Allora, come si è svolto questo passaggio da un piano all'altro? Se dovessimo riferirci semplicemente a ciò che è accaduto a Olimpia probabilmente non ne sapremmo mai più di quel poco che ne ho

potuto dire prima. Fortunatamente in Grecia esistevano altri casi in cui queste pratiche iniziatiche arcaiche sono state conservate molto a lungo sino in epoca storica. E il caso più clamoroso e più celebre è sicuramente quello di Sparta su cui siamo informati in modo piuttosto dettagliato, proprio perché questo arcaismo estremo dell'organizzazione religiosa e politica di Sparta aveva sempre colpito gli altri greci, che invece avevano abbandonato da molto tempo questo tipo di pratiche, per cui ce ne sono rimaste delle descrizioni piuttosto dettagliate; soprattutto quelle di Plutarco e di Senofonte. I greci sono sempre stati incuriositi da queste pratiche, che a loro stessi apparivano strane, di Sparta. La famosa educazione spartana in definitiva non è un'educazione particolarmente severa come si dice attualmente. In realtà educazione spartana è né più né meno che l'educazione attraverso il rito, la pratica dell'iniziazione. Una iniziazione molto lunga che iniziava a sette anni e si concludeva soltanto con la maggiore età dei soggetti.

Il termine tecnico per questa specie di corso particolarmente faticoso è ἀγούνη (la conduzione). L'essenziale, come in tutte le pratiche iniziatiche, è che i bambini a sette anni vengono sottratti alla famiglia (famiglia che poi a Sparta ha sempre un valore piuttosto relativo, perché in pratica i mariti e le mogli non vivevano tanto assieme: funziona tutto in una maniera piuttosto curiosa rispetto a quello che accade altrove). Questi bambini vengono tolti alle madri e vengono riuniti al di fuori della città (lo spazio della iniziazione è sempre esterno rispetto a quello della città) in ἀγέλας (greggi) e cominciano a subire tutta una serie di manipolazioni, per esempio gli viene rasato il capo, devono andare a piedi scalzi, affrontare tutte una serie di prove di vario genere.

Queste prove non hanno semplicemente un carattere educativo, non hanno un carattere di tipo selettivo, ma hanno un valore essenzialmente religioso-iniziatico, come dimostra tutta questa serie di luoghi comuni della iniziazione: che sono la permanenza fuori della famiglia e della città, e tutti i vari riti cui vengono sottoposti i soggetti.

In altri termini a Sparta, a differenza che in tutti gli altri

posti della Grecia, l'educazione è di pertinenza dello Stato in quanto tale. In un certo senso i legami tra questi bambini di sette anni (e anche negli anni successivi) e la famiglia si allentano. Tutti gli uomini adulti, tutti i cittadini, tutti gli spartani sono per i ragazzetti "i padri". Non c'è in realtà un unico padre.

Naturalmente questo lungo periodo di addestramento, per così dire, è spezzato in diversi gradi. Esistono cioè delle classi d'età, come in tutte le organizzazioni tribali. Classi d'età ben definite con nomi specifici che non stiamo a ricordare. Il passaggio da ognuna di queste classi a quella successiva è sempre segnato dal superamento di una certa prova. Il problema è dunque di spiegare come si passa da queste gare di abilità, di resistenza o di altro genere che costituivano l'ossatura della pratica dell'iniziazione a questo impianto essenzialmente agonistico-sportivo che poi da Olimpia si diffonderà in tutta la Grecia diventando il fondamento dell'ideale etico ed estetico greco.

Per capire come può essersi compiuto questo passaggio, mi sembra essenziale considerare l'aspetto rituale dell'iniziazione. In altri termini, benché l'iniziazione sia un affare che riguarda essenzialmente i ragazzi di entrambi i sessi, il cerimoniale di iniziazione è un'occasione che coinvolge, nelle popolazioni di tipo tribale, tutta la tribù, a Sparta tutta la città. L'educazione, l'*αγωγή*, e il rito sono il dritto e il rovescio della stessa medaglia. Educazione e cerimoniale sono la stessa cosa. Lo stesso culto religioso degli Dei panellenici si instaura, in altri termini, sulla base di questo cerimoniale di tipo iniziatico, e questo è quello che a Olimpia non è possibile accertare, mentre è possibilissimo accertarlo a Sparta, dove alcuni culti, per esempio quello di Artemis Orthia e di Apello Karneios, sono strettamente legati a queste procedure iniziatiche.

Per esempio la festa di Artemis Orthia si svolgeva in un luogo preciso, e si svolse così sino a età molto inoltrata, cioè sino in età imperiale romana, e veniva celebrata con le fustigazioni rituali di questi malcapitati ragazzetti di Sparta. L'interpretazione

classica è quella di una prova di resistenza. In realtà, leggendo questo rito alla luce di analoghi riti iniziatici dei popoli cosiddetti primitivi, risulta immediatamente che più che di una prova di resistenza si tratta di una specie di sostituzione di un sacrificio, della solita morte rituale con relativa resurrezione. Si trattava di bagnare di sangue l'altare di questa Artemide Orthia.

Lasciamo da parte le altre due festività spartane (potete capire che con tutte queste feste gli spartani dovevano avere un gran da fare, perché tutti i momenti della vita della città erano scanditi da queste festività): le βαχίνας, le γυμνοπαίδειαι, e invece cerchiamo di esaminare più attentamente la festa principale, che è quella dei cosiddetti Karneia, dedicati ad Apollo Karneios.

Questa festa, che è quella fondamentale perché è riservata ai giovani che hanno ultimato la loro iniziazione, è dunque quella conclusiva della ἀγογή. Oltre che a Sparta questo culto di Apollo Karneios è attestato in altre città doriche; ciò, come vedremo, sarà importante per capire una certa cosa. È attestato a Taranto, a Cirene, che sono colonie spartane, ma è attestato anche a Thera.

Per quanto riguarda Sparta c'è una circostanza fortunata per cui le fonti danno a questo proposito una data. Segnatamente Ellanico ricorda che il primo vincitore delle gare dei Karneia fu Terprando. Questo Terprando, come sapranno quelli che hanno studiato la letteratura greca, era un poeta che non era spartano. A questa notizia se ne aggiunge un'altra riportata da Ateneo che cita Sosibio, (che sarebbe un erudito spartano dell'III o II secolo a. C.), che aggiunge che questa vittoria di Terprando, che è la prima vittoria nell'elenco di coloro che vinsero questi giuochi, accade nella XXVI olimpiade, cioè segnatamente nel 676-73.

Sicuramente questa data 676-73, che è circa un secolo più tardi dell'inizio dei giochi olimpici, deve riferirsi non tanto all'inizio della festa stessa, perché questa festa è attestata a Taranto e a Cirene, che sono colonie spartane fondate prima del 676, dove questi giochi sono presenti e quindi evidentemente c'erano anche prima a Sparta. Tale notizia deve riferirsi all'inizio degli agoni

relativi a questa festa. Questi agoni evidentemente sono stati introdotti successivamente ed erano agoni musicali, dal momento che il primo vincitore di questi agoni è stato questo Terprando che era appunto un poeta.

Brelich, da cui ho tratto tutta questa congerie di notizie, si chiede se la loro trasformazione in senso agonistico di questa festa un secolo dopo l'inizio dei giochi olimpici è semplicemente una influenza di Olimpia oppure qualche cosa di diverso. Sta di fatto che in altre feste spartane questi cerimoniali di tipo agonistico erano presenti. Quindi non è questo l'elemento determinante della faccenda. Ciò che invece deve essere cambiato attorno a questa data, ritenuta evidentemente di una certa importanza dal momento che se ne è conservata la memoria, deve essere stato il tipo degli agoni, che si sono adeguati ad una consuetudine panellenica, quella che sta alla base della paideia greca che, come abbiamo detto altre volte, è tutta incentrata attorno all'attività atletica e attorno all'attività coreutica, cioè assieme musicale e di danza.

Il problema è allora di capire quale potesse essere il carattere di questi Karneia prima di questa riforma del 676-73, cioè quale era la forma originaria di questa festa. Ed è per rispondere a questa domanda che risulta importante il fatto che questa festa fosse accertata anche altrove. Segnatamente a Thera dove esiste ed è attestato lo stesso culto di Apollo Karneios in un luogo ben preciso, ancora una volta al di fuori della città; in cui esisteva da sempre una certa grotta sacra a Eracle e a Hermes, presso la quale verrà costruito il gimnasio degli efebi, cioè la palestra di ginnastica per intenderci, e presso il quale verrà costruito anche il tempio di Apollo Karneios. Nello stesso luogo esterno alla città una roccia ha conservato, come una specie di incunabolo, tutta una serie di graffiti, di iscrizioni graffite che si estendono su un arco molto lungo di secoli, le più antiche delle quali sono le più antiche iscrizioni greche conosciute. Tutte queste iscrizioni, che poi sono state raccolte e trascritte dagli archeologi, hanno caratteri piuttosto diversi. Alcune sono tipicamente religiose

(sul genere: "tal dei tali offre questo ad Apollo"), altre hanno carattere elogiativo nei confronti di Tizio o di Caio, altre ancora hanno carattere tipicamente erotico se non addirittura osceno. Questo strano miscuglio di iscrizioni religiose, elogiative e oscene dà dunque da riflettere, perché si tratta sicuramente di una documentazione di prima mano, indiscutibile, di ciò che accadeva in questo luogo esterno alla città; che era riservato a questo culto e che quindi doveva avere, come al solito, questo carattere di luogo riservato agli iniziandi. Se ne deduce che già in età molto arcaica, quindi precedente alla riforma dei Karneia a Sparta, questa connessione fra diverse forme di agonismo, le pratiche di tipo omosessuale e i riti di iniziazione è testimoniata. Come è testimoniato che tutto ciò costituisca a un certo punto il fondamento del culto di un dio (e cioè di Apollo), al quale a un certo punto viene costruito un tempio che è di tempi più recenti delle iscrizioni e di tutto il resto. Probabilmente la situazione dei Karneia a Sparta prima di questa riforma del 676 doveva essere piuttosto simile a quella dei Karneia così come sono attestati a Thera.

5.

Allora, cerchiamo di incominciare a concludere.

Esiste un testo attribuito a Plutarco ma che in realtà non è di Plutarco, noto come De Musica, che ci dà una notizia su questo Terpandro, che sarebbe stato il vincitore dei primi Karneia, come dell'autore della prima κατάστασις (istituzione) della musica a Sparta. Dire della musica è un termine piuttosto inesatto perché la μουσική, come abbiamo detto altre volte, non è semplicemente la musica, ma è assieme la musica, la danza e il mito. Risulta in altri termini che la κατάστασις della μουσική riguarda non tanto la musica propriamente detta, quanto l'ordinamento della festa, cioè del rituale nel suo complesso.

Questo stesso testo riporta poi che furono riordinate una seconda volta anche le feste del Peloponneso: le Gimnopedie di Sparta, le ἀπόδειξις dell'Arcadia e le ἔνδιουμάτια di Argo, che sono tutte

le feste che hanno, come dicono gli stessi nomi, esplicitamente questo carattere di presentazione degli iniziati alla città; diciamo, della presentazione dei nuovi cittadini alla πόλις. Questa forma, attribuita a Terpendro, consiste, nella ritraduzione del modello iniziatico arcaico in questo modello musicale-agonistico, che poi costituisce la base dell'educazione ellenica propriamente detta. In altri termini, in base a questa svolta, l'essenza dell'iniziazione è rimasta tale e quale, ciò che è cambiato è il modo. Non si è trattato più di sottoporre il soggetto a quella che abbiamo chiamato la marchiatura da parte del significante, ma piuttosto di farne qualcosa di diverso. Si tratta di farne il prodotto di una, potremmo dire, educazione. In altri termini si tratta di farne qualcosa del genere di un'opera d'arte. L'arte greca, prima ancora di essere l'arte delle statue, delle poesie o delle musiche, era l'arte di formare i soggetti.

L'agonismo e la musica (la μουσική) fanno parte di una stessa forma d'arte, quella che Nietzsche avrebbe a un certo punto auspicato come l'arte somma, chiamandola l'"arte delle feste". Il momento della festa è quello in cui la città celebra se stessa in questi soggetti che vengono immessi come cittadini all'interno della città e che vi vengono immessi come opere compiute. In quella che Saffo, se non mi sbaglio, chiamava la "bella festa", la città si riconosce in quest'opera.

Ed è questo momento di equilibrio tra quella che poteva essere la situazione arcaica e questa ritraduzione nei termini dell'opera, a spiegare quella fioritura nota come il periodo classico della Grecia. In altri termini, prima di avere compiuto delle opere d'arte, nel senso che attualmente diamo alla parola, ciò che appare essenziale nella civiltà greca è il fatto che la città stessa si forma. Si dà una forma come un'opera in se stessa compiuta, anche se effimera nel suo essere. Vedremo la volta prossima come anche le arti vere e proprie traggano il loro senso da questa operazione di ritraduzione del predominio del significante in un predominio del senso.

Domande sul riferimento spartano delle educazioni totalitarie.

Temo che stiamo generalizzando un po' troppo, perché sicuramente tutti i regimi totalitari hanno preso a modello questo tipo spartano di educazione. Ma l'hanno preso in che modo? Secondo l'immagine che dell'*ἀγορά* spartana ci si era fatti da parte di quegli autori che ne hanno scritto, che sono degli autori molto tardi, che hanno completamente frainteso il senso effettivo di quella che poteva essere la faccenda nel VII-VI secolo. L'immagine tetra della vita a Sparta corrisponde ad una immagine di Sparta che è molto tarda, cioè l'immagine che essa poteva avere nel periodo delle guerre del Peloponneso, per intenderci, cioè dopo il V secolo. Sparta a un certo punto si è chiusa su se stessa e ha elaborato in senso assolutamente totalitario e conservatore, nel modo più gretto, queste strutture arcaiche. Ciò che è invece interessante da vedere è che nel periodo cui mi riferivo prima, e cioè attorno al VII secolo a. C., Sparta era invece all'avanguardia come la città più moderna di tutta la Grecia, rispetto alle varie questioni di civiltà. Soprattutto rispetto all'attività artistica. Tutti i poeti, Alcmane, Stesicoro, Ibico, venivano da tutte le parti della Grecia (cioè dalla Italia, o da quella che oggi sarebbe la Turchia), a Sparta, per organizzare questi cori, queste feste. Basti pensare a quel famoso Partenio di Alcmane o ad altri testi di questo tipo che sono tutt'altro che spartani nel senso moderno del termine. Sono invece pieni di erotismo, pieni di cose che sembrano tutt'altre che spartane. Il riferimento da parte di questi regimi di tipo totalitario ad un modello "spartano" è in realtà il riferimento al momento della decadenza di Sparta. Che è una versione in termini sacerdotali, in termini di un discorso che è completamente diverso da quello che cercavo in qualche modo di enucleare perché tutta questa cosa qui, l'*ἀγορά*, viene poi reinterpretata in termini pedagogici e cioè in termini di una sottomissione del corpo allo spirito per dirla con parole molto grosse. Laddove invece l'interessante è che questo ideale olimpico si sviluppa piuttosto come una assoluta continuità fra le due cose, quindi in termini che non sono assolu-

tamente moralistici. Si tratta proprio di un crinale sottilissimo, perché tutta questa esplosione della Grecia in definitiva fu una questione di una cinquantina d'anni. Finite le guerre persiane già incomincia ad andare tutto in vacca. Però sono bastati questi pochissimi anni a creare un'immagine che poi è durata per secoli ed è stata riassorbita nella civiltà romana, che è straordinariamente viva fino al 1400 nella civiltà bizantina, e ce la ritroviamo ancora oggi fra i piedi come in definitiva l'unico ideale etico ed estetico al tempo stesso che sia in qualche modo usufruibile. Perché non ce ne sono mica altri. Si potrebbe dire che tutto il predominio dell'Occidente ha origine in questa svolta di pochi anni. E' estremamente significativo che nessuna civiltà al mondo è riuscita a costituire un ideale etico corporeo che avesse seppure lontanamente qualche cosa a che vedere con l'ideale greco. Non è che la Cina, l'India o il Giappone non abbiano degli ideali estetici nel senso artistico. Non hanno mai avuto un ideale estetico nel senso della corporeità: cioè questa stretta connessione di agilità corporea e di eticità che costituisce l'essenziale della civiltà greca non ha nessun equivalente da nessuna parte.

M. DELLA VALLE: - Il corpo del senso è né più né meno che la bellezza, lei ha detto. Il senso è verità: Allora la verità è bellezza?

La questione naturalmente sarebbe lunga adesso qui da affrontare. E' possibile che avremo modo di ritornarci più avanti. Che il senso e la verità siano in realtà la stessa cosa lo possiamo dedurre non semplicemente dalla lettura di un passo estremamente fuggitivo di Lacan che in due parole dice questa cosa senza soffermarci più che tanto. Che la verità e il senso siano la stessa cosa lo possiamo dedurre da un concetto della verità che include il tempo. Certo se consideriamo la verità nel senso della metafisica non possiamo in nessun modo giungere a concludere su questa identità del senso come movimento soggettivo, per dirla con un'approssimazione molto provvisoria e grossolana, e della verità come verità "particulier à chaque sujet" come direbbe Lacan. Comunque come verità nel tempo. E' a partire da questo che poi vedremo di sbrogliare la

faccenda man mano. Ammetto di averla presa rimontando un po' troppo indietro, visto che siamo partiti dal VII secolo a.C. Un poco di rinculo in questo caso mi sembrava opportuno, vista la scabrosità e la difficoltà della questione, anche per vedere le cose con un occhio un po' più distante.

Chiediamoci quindi che cosa si debbe intendere per bellezza. Se per bellezza intendiamo il sex appél sicuramente non ci tornano i conti. Certo quello che è curioso è che l'Occidente, nonostante tutto quello che abbiamo detto, non abbia mai saputo dire sulla bellezza niente di particolarmente importante. Lo stesso Platone se l'è cavata con la storia del mondo iperuranico e cose di questo tipo. Deve essere un sintomo questa impossibilità dell'Occidente di elaborare la questione della bellezza. Certamente quando Lacan mette in rapporto il bello con la questione della stessa morte e con il tragico, questo costituisce un punto importante, una svolta all'interno della tradizione occidentale.

M. DELLA VALLE: - Un punto centrale, ma non molto chiaro di quello che lei aveva detto, era: questo corpo del senso è la bellezza? Lo lasciamo col punto interrogativo o è un'affermazione?

Io direi di togliere il punto interrogativo. Non sono molto in grado in questo momento di dire perché. Bisognerà che aspettiamo un po'. Ma io sarei piuttosto incline a toglierlo. Una cosa è certa, che se intendiamo il corpo del senso e la bellezza come la stessa cosa, non possiamo intendere il corpo semplicemente come il soma nel senso scientifico in cui ne abbiamo parlato all'inizio del seminario.

Padova, 7 marzo 1985

...che si è verificata una situazione di fatto, che ha portato a una serie di conseguenze, che non possono essere ignorate. In particolare, si è verificata una situazione di fatto, che ha portato a una serie di conseguenze, che non possono essere ignorate.

...che si è verificata una situazione di fatto, che ha portato a una serie di conseguenze, che non possono essere ignorate. In particolare, si è verificata una situazione di fatto, che ha portato a una serie di conseguenze, che non possono essere ignorate.

...che si è verificata una situazione di fatto, che ha portato a una serie di conseguenze, che non possono essere ignorate.

...che si è verificata una situazione di fatto, che ha portato a una serie di conseguenze, che non possono essere ignorate. In particolare, si è verificata una situazione di fatto, che ha portato a una serie di conseguenze, che non possono essere ignorate.

...che si è verificata una situazione di fatto, che ha portato a una serie di conseguenze, che non possono essere ignorate. In particolare, si è verificata una situazione di fatto, che ha portato a una serie di conseguenze, che non possono essere ignorate.

XV.

L'antifantasma

Con la disquisizione iniziatico-sportiva dell'altra volta, che qualcuno a quanto pare ha trovato un po' noiosa, ci stiamo avvicinando a poter porre la questione del senso in rapporto al corpo. Prima di giungere tuttavia a tentare di dare una definizione del senso da questo punto di vista, c'è un certo percorso che dovremo fare. Un primo passo di questo percorso lo faremo questa sera. Vorrei cercare di dimostrare come all'interno della civiltà greca la stessa pratica artistica, che sicuramente ha un rapporto con il senso ben più immediato di quanto non lo abbia la pratica sportiva propriamente detta, si sia sviluppata proprio sul terreno dissodato da quell'inesco, di cui vi ho parlato la volta scorsa, della pratica delle feste sul rituale iniziatico.

Cerchiamo dunque di riprendere il filo del percorso fatto la volta scorsa. Avevamo visto che la pratica dello sport in Grecia, che era l'elemento fondamentale di tutta la παιδεία cioè di tutta l'educazione greca, non assomigliava molto a quello che possiamo intendere oggi come una pratica sportiva; i ginnasi dell'antica Grecia dovevano assomigliare ben poco agli stadi e alle palestre attuali; lo stesso fatto che gli atleti scendessero in gara ricoperti di polveri più o meno colorate, cosa che evidentemente non risulta dalle statue e di cui quindi ci si fa un'idea piuttosto a fatica, sembra un riferimento molto stretto ai travestimenti e alle pratiche di tipo iniziatico; una partita a palla, per i Greci, era una cerimonia, un rito, cosa di cui attualmente si fa molta fatica a rendersi conto. Allora quel poco che sappiamo, quel poco che riusciamo ad immaginarci di ciò che poteva essere l'atletismo in Grecia, lo possiamo dedurre dall'arte greca, dalle varie raffigurazioni pittoriche o scultoree, dal momento che la celebrazione delle vittorie di tipo sportivo era uno dei temi fondamentali dell'arte greca.

1.

Questa sera vediamo un poco di figure e, fra le varie raffigurazioni che la pittura e la scultura greca ci hanno lasciato, ho pensato di partire da un rilievo piuttosto noto, che comunque adesso vi faccio vedere perché è preferibile averlo sotto gli occhi, che rappresenta perlappunto una partita di pallone in Grecia. Si tratta di un rilievo che risale all'ultimo periodo dell'arcaismo, di un bassorilievo del 500 circa a.C. Dicevo che in definitiva tutta l'arte greca, che poi sta alla base del concetto occidentale dell'arte, sorge in qualche modo dalla pratica dello sport. Stasera vorrei cercare di farvi vedere come e perché ciò è potuto accadere, perché ciò mi sembra importante anche per delineare lo sviluppo di quella che potremmo chiamare l'immagine occidentale del corpo. Questa immagine occidentale del corpo, i Greci stessi tenevano a sottolineare che era un risultato dell'importanza data da loro alle pratiche di tipo ginnastico, tanto è vero che i Greci rimproveravano ai Persiani, in quanto popolo non libero ma sottoposto ai despoti, il fatto di non praticare attività di tipo atletico.

Veniamo adesso all'immagine di cui vi parlavo, ripeto si tratta di un aggeggio piuttosto noto, è una specie di parallelepipedo di pietra di circa 31 per 67 centimetri, che è stato ritrovato nelle mura di Temistocle, che come sapete sono state costruite piuttosto in fretta e quindi con materiale di riporto, al tempo delle guerre persiane. Si trattava sicuramente della base di un kuros, di una di quelle statue che avevamo ricordato anche la volta scorsa, che sorvegliavano appunto in diversi luoghi, di solito nei luoghi sacri, nei santuari e nei luoghi di culto, e che, stando a chi citavo la volta scorsa, avrebbero qualcosa a che vedere con le iniziazioni. Sembrerebbe quasi, in altri termini, che l'essenziale di quella che noi chiamiamo l'arte greca, venisse prima della messa in opera di vere e proprie opere di tipo artistico, cioè pittorico e scultoreo. Sembrerebbe insomma che la vera arte greca fosse quell'arte delle feste di cui vi parlavo la volta scorsa e di cui il momento agonistico era solo un fattore. Ed è solo quando, dopo le guerre persia-

ne, questo equilibrio arcaico viene ad infrangersi, è solo allora che l'arte greca conosce quello sviluppo che ha portato poi alle forme canoniche dell'arte classica, fino a giungere, nel famoso canone di Policleto, all'elaborazione di una vera e propria teoria delle perfette proporzioni del corpo. Come si vede il fattore artistico e quello atletico sono strettamente connessi, del resto tutta l'arte classica greca in realtà consistette nel portare a perfezione alcuni temi classici e trovava la sua espressione più alta nelle famose statue di dei o di eroi che erano appunto modellate sulla figura, sulla immagine, diciamo così, dell'atleta. Allora il disegno, il disegno che, come dicevamo, nel rinascimento sta alla base sia della pittura che della scultura, è in qualche modo il primo passo con cui possiamo cercare di articolare il rapporto fra la corporeità e il senso.

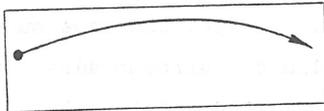
Winckelmann diceva da qualche parte che il primo disegno in Grecia fu quello lasciato sulla sabbia degli stadi dai corpi degli atleti. L'immagine è piuttosto suggestiva e ci mette già sulla traccia di ciò che importa poi rilevare e cioè del fatto che il senso non è una prerogativa del significante, voglio dire con ciò che la traccia, per esempio (immaginiamo questa traccia stampata sulla sabbia a cui si riferisce Winckelmann), per l'appunto non è un significante.

Ma veniamo adesso a considerare il rilievo di cui vi parlavo prima: allora, queste tre immagini corrispondono ai tre lati decorati di questa base, il quarto lato è liscio; come avete visto si tratta di tre scene di tipo sportivo, su un lato secondario c'è una lotta fra un cane e un gatto, sull'altro lato secondario ci sono diversi gruppi fra cui uno di lottatori, uno che lancia il giavellotto e un altro che mi pare si appresti ad una corsa, ma la scena centrale, che è quella sul lato principale e su cui vorrei soffermarmi adesso, rappresenta quella che diremmo adesso una partita di pallone.

Stilisticamente, con questo rilievo, siamo al momento conclusivo dell'arte arcaica, ci sono degli arcaismi molto evidenti nel trattamento delle figure, soprattutto nel trattamento della prospettiva.

Vedete che molte figure vengono rappresentate con le gambe di profilo e il torso per davanti dopodiché la testa torna ad essere di profilo. Evidentemente il tizio che ha fatto questa cosa non era interessato ad un trattamento prospettico, cioè spaziale, della scena. Tutte le figure sono poste in un solo piano, quindi con la completa assenza di profondità prospettica. Ciò che interessa nella scena più che la sequenza spaziale, più che il situarsi all'interno dello spazio dei vari corpi, è piuttosto il fattore temporale: tutta la scena con queste sei figure è una vera e propria sequenza che va letta in una direzione. Probabilmente, se avete osservato un po' distrattamente, vi sarà sfuggita la cosa essenziale, ed è il posto dove sta la palla all'interno del disegno; la palla compare sull'estrema sinistra di chi guarda, quasi al di fuori della cornice, è tenuta in mano dal primo dei giocatori che sta facendo quella che oggi si direbbe una "battuta", nel gergo della pallavolo. E' da notare fra l'altro che il termine che indica il giocatore di palla, σφαιροεὐς, a Sparta indicava una classe d'età all'interno dell'ἀγωνίη.

Questo primo giocatore sta lanciando una palla che costituisce il punto iniziale della lettura, diciamo così, del rilievo, ed è piuttosto facile calcolare quale deve essere la traiettoria che la palla deve percorrere, basta calcolarla in relazione alla posizione del braccio che la lancia. Così come è facile calcolarlo per lo spettatore, si vede che anche tutte le altre figure si dispongono lungo la traiettoria di questa palla, c'è per esempio il tizio che sta correndo per cercare di raccoglierla, qualcun altro che solleva la mano per cercare di prenderla. La traiettoria di questo marchingegno la possiamo sintetizzare piuttosto facilmente: se questo è il rettangolo del rilievo, la palla sta qui, quindi la traiettoria è qualcosa di questo tipo.



La traiettoria futura di questa palla che non è stata ancora lanciata dà l'ordine, la scansione, di tutte le sei figure che compaiono

all'interno del rilievo, e che come è facile osservare si dispongono più o meno perpendicolarmente alla traiettoria stessa; vedete che le inclinazioni un po' a ventaglio dei corpi sono perpendicolari rispetto alla traiettoria. Questo schema geometrico, che sta alla base della composizione ritmica del rilievo, è uno schema geometrico sì, ma di una geometria un po' particolare, di una geometria che potremmo dire una geometria dell'azione. E' la geometria che proviene dalla traccia di un movimento.

Si tratta di una geometria ritmica più che geometrica, ma è da sottolineare che il movimento di cui si tratta è un movimento "in attesa", in altri termini nel momento fissato dal rilievo la palla non è ancora partita. La scultura qui non raffigura il movimento. Fra l'altro è piuttosto curioso e interessante vedere le varie soluzioni del movimento che sono state date nella pittura, del movimento veloce e di quello vorticoso. Possiamo fare tre esempi. C'è un quadro di Chardin, per esempio, che rappresenta un bambino che gioca con la trottola, la trottola naturalmente è in movimento, perché è inclinata, ma è rappresentata immobile come se in realtà non si muovesse; un'altra soluzione è quella di rappresentare il movimento in quanto tale, per esempio nelle Filatrici di Velázquez, c'è una donna che fila, quindi c'è l'arcolaio con la sua ruota e questa ruota è rappresentata in movimento secondo la visione ottica di una ruota che si muove vorticosamente (c'è quindi l'introduzione di una durata); per finire, il futurismo prova a rappresentare il movimento in quanto tale: allora abbiamo i quadri di Balla, per esempio, che ci danno di un cane che cammina tutte le varie posizioni delle zampe nel tempo. Tutte e tre queste soluzioni sono tipicamente occidentali perché il movimento è rappresentato, oppure si rinuncia a rappresentarlo, all'interno di uno spazio-tempo di tipo geometrico: la soluzione di Balla è la soluzione cinematografica, una sovrapposizione di diverse sequenze, di diversi fotogrammi, ognuno dei quali però statico; la soluzione opposta, che è quella di Chardin, ci dà un'immagine assolutamente statica e pressoché incomprendibile, bisogna dire, che nega completamente il movimento; la soluzione di Velázquez è invece abbastanza diversa da queste due, per-

ché ci dà più che il movimento stesso, l'impressione ottica del movimento.

La soluzione adottata in questo rilievo, che è quella greca classica, è completamente diversa da queste, per il fatto stesso che, dicevo, il movimento non è rappresentato in quanto movimento, ma è rappresentato nell'attimo prima di incominciare. Ciò che viene rappresentato dunque, più che il movimento, è la forza, è la forza che si imprimerà al proiettile: la palla è ferma ma è già carica di tutto il suo moto, un attimo prima di essere lanciata.

Esiste dunque l'atleta, che è il primo sulla sinistra di chi guarda - la scena si legge proprio come qualcosa di scritto, dalla sinistra verso destra -, che è chiaramente concentrato sull'oggetto che sta per lanciare; il braccio che tiene in mano la palla non è contratto e c'è una evidente concentrazione del soggetto sull'oggetto.

2. Questo attimo di sospensione prima dell'inizio del movimento, questo attimo prima del gesto, merita di trattenerne la nostra attenzione: nel momento in cui il gesto sarà compiuto, sarà compiuto per così dire per sempre, sarà diventato qualcosa di irrevocabile. La raffigurazione invece tenta di fissare quel crinale che è immediatamente precedente al precipitarsi del proiettile all'interno di un tempo irreversibile. In definitiva come si fa ad effettuare quello che si potrebbe dire un buon lancio? Come ci si prepara? Non c'è bisogno di avere effettivamente giocato a palla per capire che non c'è certo da fare un calcolo geometrico delle distanze e della traiettoria. Abbiamo un soggetto che è il giocatore, abbiamo un oggetto che in questo caso è la palla, che si presta piuttosto bene a raffigurare quell'oggetto che possiamo chiamare a, e infine abbiamo una leva, un marchingegno, un braccio con cui bisogna imprimere all'oggetto un certo movimento. Il sapere, il saper fare evidentemente, di chi compie questo gesto (questo minimo gesto di lanciare una palla, mi sembra che possa servirci come schema minimo di qua-

lunque azione, è per questo che mi ci soffermo tanto), questo sapere, dicevo, non è un sapere astratto, non si tratta di fare un calcolo dei metri, della traiettoria, del peso del corpo da lanciare; si tratta invece di quel sapere che è insito in quella che si chiama la pratica, cioè di un sapere che proviene dalla semplice ripetizione del gesto stesso, in quanto questa ripetizione può depositare, al di là dei suoi ritorni e delle sue repliche, qualche cosa che potremmo chiamare la cifra del gesto stesso. E' come se ogni lancio già effettuato durante quello che si chiamerebbe l'allenamento, l'*ἄσκησις* fosse racchiuso in questo istante, in questo lancio che deve ancora avvenire. Il sapere dell'*ἄσκησις* si distingue nettamente dal sapere dei significanti; il sapere del corpo, perché è di questo che si tratta, non è un sapere che si ottenga attraverso la mediazione del significante, come sarebbe per esempio calcolare la traiettoria in base ad un procedimento aritmetico; questo sapere è piuttosto un sapere cronopoietico, cioè generatore di tempo, proprio nella misura in cui, come dicevo, ogni lancio già effettuato, ogni ripetizione di questo lancio è in qualche modo racchiusa in quello che sta per avvenire. E' per questo che i Greci scelgono di rappresentare questo momento immediatamente precedente l'azione stessa; questa preparazione all'azione è in altri termini il momento cronopoietico, dunque poietico, e quello che interessa più immediatamente.

Possiamo fare altri esempi di raffigurazioni plastiche di questo tipo; pensate per esempio a quella scultura probabilmente di Nettuno o di Zeus ritrovata a Capo Artemisio e che rappresenta un Dio che scaglia una lancia o qualcosa di questo genere, o il più famoso Discobolo di Mirone, in cui tutta la figura appunto è raffigurata in questo momento in cui sta per effettuare il lancio del disco.

In che cosa consiste questo gesto del lancio? che cosa distingue un lancio riuscito da un lancio fallito, l'azione riuscita da quella fallita? In che cosa consiste questa che chiamavo prima la concentrazione o forse sarebbe più esatto dire la contrazione del lanciatore su questo oggetto in cui possiamo rappresentare questo a? Nel gesto direi si tratta di divenire in qualche modo il proietti-

le, di abolire quella separazione tra il soggetto e l'oggetto che si pone a partire dal fatto che il soggetto è il soggetto del significante. Non è, in altri termini, all'interno della struttura del fantasma, che un'azione risulterà mai un'azione riuscita; un soggetto che risulti barrato dal significante, sarà inevitabilmente compromesso nella sua relazione con l'oggetto, al punto che non potrà che fallire il suo lancio.

§ ◇ a

Che relazione possiamo invece istituire fra il soggetto e l'oggetto, in quel gesto che la plastica greca ci raffigura così spesso? Incominciamo col dire che non si tratta di far uso di significanti, che dunque questo soggetto non deve essere barrato, ma sarà da mettere per così dire fra parentesi, perché ciò che deve risultare è questo divenire l'oggetto, divenire il proiettile, come dicevo.

(S) → a

AmMESSO che una scrittura di questo tipo si possa utilizzare - non vedo perché no, si tratta semplicemente di un supporto grafico, è evidente che qualche relazione con la struttura del fantasma c'è - come possiamo chiamare questo marchingegno? Ebbene se questo è il fantasma (§ ◇ a), chiamiamo questo secondo ((S) → a) l'antifantasma, l'antifantasma come si dice l'antimateria. In questo qualcosa che esiste, per il semplice fatto di averlo nominato come antifantasma, non abbiamo dunque un soggetto che si produce come taglio di a, stando a quanto accade invece nel fantasma, ma piuttosto un gesto che si produce come ricucitura, come un tender verso di un soggetto nella direzione di un oggetto. Evidentemente questa cucitura è permessa dal cadere della barra del significante.

Questo raccoglimento - è forse il termine più esatto che mi sia venuto fino ad ora per indicare il momento del lancio - questo raccoglimento si fa in silenzio; è evidente che qualunque pensiero, qualunque richiamo, risulterebbe una distrazione. In questo raccogliersi, in questo raccoglimento, possiamo indicare la matrice

stessa dell'azione; l'azione non è il darsi molto da fare, l'azione è piuttosto raccoglimento.

Raccogliersi, λέγομαι si direbbe in greco, è del resto curiosamente il termine che la lingua greca utilizza per indicare il dire: λέγομαι, "mi raccolgo", significa propriamente, "dico". In altri termini, il dire stesso è questo raccogliersi, ed è questo venir a cadere della barra del significante; il dire stesso, in quanto partecipa dell'enunciazione e quindi dell'azione, è l'antifantasma. In altri termini ciò che ho chiamato un po' umoristicamente l'antifantasma, è propriamente la struttura dell'azione, e anche il dire, se noi prescindiamo dal detto, è una azione. E' per questo via, per la via di questo qualcosa che ha chiamato antifantasma, che entriamo nell'orizzonte del senso e dunque del corpo in quanto partecipa dell'azione. Se ne deduce che il dire e dunque il senso, precede ed è per principio indipendente dal registro del significante e della significazione.

3.

Naturalmente mi si potrebbe obiettare che non è possibile dire qualcosa senza che ci sia con ciò anche un detto; non ne sarei affatto sicuro, è sufficiente ascoltare qualunque brano musicale, per esempio, a meno che non sia qualcosa di cantato: qualunque brano strumentale è chiaramente il dire senza il detto, è il puro dire.

Potremmo trovare anche altri esempi: quando Lacan dice che la sua famosa cagna aveva la parola ma non il significante, ebbene, c'è un dire, c'è un senso anche al livello animale, senza che ciò comporti che ci sia della significazione. Il senso, in altri termini, precede la significazione.

Per fare un altro esempio ancora, se avete visto quel film che avranno rifatto dieci volte alla televisione negli ultimi anni, che si chiama Anna dei miracoli, che hanno fatto anche ieri sera, è un chiarissimo esempio di come, prima che la bambina incominciasse ad imparare che cosa erano le parole, sapeva tuttavia esprimersi, ed era perfettamente in grado di manifestare tutte le proprie intenzio-

ni; il passaggio al significante si effettua soltanto ad un certo punto e solo in base all'introduzione di un qualche cosa che c'è già, che sono questi significanti dapprima assolutamente sprovvisti di senso che la maestra le insegna e che soltanto ad un certo punto acquistano retroattivamente un senso per la bambina stessa.

Non c'è contraddizione fra il dire che il significante è precedente, che c'è già del significante, e dire che il senso è precedente al significante. In realtà si tratta di due dimensioni separate. La significazione consiste nel mettere assieme le due cose, nel rapportare a dei significanti dei significati, ma per poter giungere a dare dei significati a dei significanti, occorre che ci sia già del senso, occorre ritagliare dei pezzi di senso per appiccicarli come dei cartellini ai significanti che ci sono già.

Allora, quello che ha chiamato l'antifantasma dovrebbe servirci per poter sviluppare un concetto della gioia in quanto distinta dal godimento; se quest'ultimo consiste nell'illusione (il godimento in quanto godimento sessuale si fonda, come abbiamo visto nella seconda sezione di questo seminario, su una illusione, quella segnatamente di poter ritrovare, al di là della messa in atto del fantasma, una sorta di ricongiungimento attraverso l'oggetto con un Altro), è in realtà soltanto nella gioia che si sperimenta di continuo, solo che non ci si accorge di sperimentarlo, la stessa cosa che si cerca vanamente di seguire nel godimento in quanto sessuale.

Perché allora ci si dimentica di trovare questa cosa che si sperimenta di continuo e che si chiama la gioia? Per lo stesso motivo per cui il dire viene dimenticato dietro il detto e cioè per il fatto che per gioire c'è un certo lavoro da fare, perché ogni volta bisogna ricominciare da capo, laddove l'illusione del godimento sarebbe quella di metterselo via una volta per tutte e non pensarci più. L'illusione del godimento è l'illusione di una gioia per così dire capitalizzabile, di un plus de jouir, di un godere che sarebbe messo a deposito e quindi ritrovabile alla sola condizione di premere i tasti, i significanti giusti della macchina del linguaggio. Bisogna dire che tutta l'educazione, che tutto l'addestramento al

significante ha precisamente questo scopo di farci dimenticare del fatto che ciò che andiamo con tanti sforzi e così vanamente cercando nelle nostre fantasie più o meno sessuali, questo godimento che sarebbe intero, in realtà lo sperimentiamo di continuo; solo che non ci facciamo il minimo caso, sino al punto che ci dobbiamo inventare un Dio che, come diceva Lacan, ci testimoni del fatto che almeno lui gode e gode di continuo.

Qualcuno che mi viene a trovare ormai da parecchio tempo, ad una certa svolta della sua analisi, si era posta questa questione di che senso ha il suo esistere - il minimo che possa capitare in una analisi è chiaramente di porsi questa questione - e aveva pensato che bisognava inventare un Dio che potesse garantire di questo senso. Sennonché, mi diceva questa persona, si accorgeva nei momenti più impensati, mentre svolgeva un lavoro piuttosto noioso oppure faceva un esercizio di ginnastica o cose di questo genere, che questo senso, che non ha altra consistenza che quella di essere qualcosa di sentito, come dice la parola stessa, cioè una sensazione, in realtà non era altro che l'accorgersi di esserci, che la percezione di una presenza.

4.

Ebbene, il senso - mi pare che questa persona ne abbia dato la definizione più pregnante che possa esserci - è la percezione di una presenza. Se il senso è questo, non c'è nessun bisogno di pensare ad un Dio la cui presenza sarebbe nella migliore delle ipotesi soltanto ipotetica, per avere la garanzia di questo. Mi sembra di avervi mostrato perché l'attività atletica poteva essere il fondamento della *παιδεία* e dunque della civiltà greca di cui, ripeto, se ne sappiamo qualcosa, e se ne parliamo ancora, è perché ce ne sono rimaste delle tracce, dei ricordi, dei depositi, qualche cosa che è entrato a far parte, bene o male, del patrimonio dei nostri significanti. La cosiddetta arte, in quanto ad un certo punto si è messa a fare non semplicemente delle feste ma anche dei manufatti, dei pezzi di pietra, dei pezzi di ceramica (le pitture

e le musiche sono andate completamente perdute, allora ci restano soltanto le pietre e i testi scritti, qualcosa dunque che è dello ordine del significante) non è stata mai scalfita dalla psicanalisi quando ha cercato di farsene una ragione. Al contrario quest'ultima ci si è sempre rotta i denti pur non riuscendo a morderla.

Il fatto è che Freud credeva che l'arte fosse una formazione fantasmatica, ed è a partire dal fantasma che ha sempre tentato di interpretare l'esperienza artistica; quell'articolo del 1907 sul poeta e il fantasticare è piuttosto dimostrativo in proposito (avremo poi occasione di fare una lettura piuttosto attenta di questo testo più avanti). Se in realtà la psicanalisi non è mai riuscita a dire assolutamente nulla sull'arte in quanto tale - (è riuscita a dire qualche cosa sugli artisti o su delle cose assolutamente secondarie) - è perché ha sempre creduto che l'arte fosse una formazione fantasmatica, laddove, a partire da quello che ho tentato di dirvi questa sera, appare evidente che si tratta di una formazione antifantasmatica, che ha a che fare con questa struttura: $(S) \rightarrow a$, e con quest'altra: $\$ \diamond a$.

E' una formazione antifantasmatica perché l'arte stessa quando pure si deposita nel tesoro dei nostri significanti, cosa che tende inarrestabilmente a fare, è di per sé una azione.

Prendiamo pure un esempio come questo rilievo. Certamente questo pezzo di pietra non è certamente una azione, ma non è neppure la semplice rappresentazione, il semplice rappresentante, per meglio dire, di una azione; è la rappresentazione di una azione e non un significante..

L'arte che reca la traccia ripetibile e dunque ritrovabile allo interno di quel sapere che chiamavo prima il sapere del corpo, dell'azione, quest'arte, chiamiamola l'arte del disegno. Disegnare non è la stessa cosa che parlare. Saper disegnare non consiste, in altri termini, nella capacità semplicemente riproduttiva, o se volete nella capacità di attuare una proiezione geometrica di una certa immagine su un foglio di carta. Hanno inventato e c'è all'esposizione

in Giappone che verrà inaugurata fra qualche giorno, un robot che fa il ritratto alla gente; una cosa è sicura, che un robot potrà fare anche dei ritratti molto somiglianti, ma non sarà mai un artista; è altrettanto sicuro che nessun calcolatore elettronico potrà mai essere musicista, il perché è piuttosto evidente: un marchingegno meccanico non potrà mai avere quello spessore che invece ha la corporeità in quanto fonte del senso.

Il disegno ci può tuttavia offrire un piccolo spunto per articolare il passaggio dal significante al senso: ci sono in effetti - quelli che erano qui ricorderanno, ne avevamo parlato quando avevamo commentato la Critica della ragione pura di Kant a proposito dell'immagine schema -, due modi di disegnare. Voglio dire con questo che per il fatto di fare degli scarabocchi non siamo ancora necessariamente nel campo del senso. Esiste un modo di disegnare che ci lascia ancora pienamente nel campo del significante; l'arte cosiddetta arcaica è un esempio abbastanza evidente di questo modo di disegnare che non è un vero e proprio disegno, ma che è una pratica del significante, che possiamo porre dunque, se volete, al livello della pratica iniziatica propriamente detta, prima di quella ritraduzione di cui vi parlavo la volta scorsa.

Visto che ho portato qui il libro con le figure, cerchiamo di vederne qualcuna: allora, questo marchingegno qui, questo vaso tutto ricoperto di decorazioni, come vedete, è un esempio tipico della arte greca arcaica, molto precedente a quell'altro rilievo che vi ho fatto vedere prima; questo aggeggio qui dovrebbe essere dello VIII secolo. E' un grandissimo vaso che non serviva a metterci dentro proprio niente, stava su una tomba come una specie di monumento; è stato ritrovato in un cimitero, ad Atene. Questo vaso è frutto di una sapienza geometrica ed aritmetica assolutamente strabiliante, come potete vedere da questo schema delle proporzioni, da cui risulta che è costruito in base a tutta una serie complicatissima di calcoli geometrici che sembrano tutt'altro che arcaici. Ma vorrei soffermarmi un attimo sul tipo di raffigurazione che vedete qui su questa fascia, che è l'unico punto in cui ci sono delle figure antro-

pomorfe: la scena che viene rappresentata in quella fascia è la scena di un compianto funebre.

In quel tipo di disegno, come potete constatare facilmente, anche se nella riproduzione non è molto evidente, perché è molto piccola, non c'è nessun tentativo di resa al livello del senso di ciò di cui si tratta; voglio dire che tutta la scena è trattata in modo assolutamente simbolico e cioè in base a tutta una serie di significanti; il gesto stesso che viene raffigurato, che è quello della lamentazione funebre, è ridotto alle reiterate assolutamente identica di queste braccia levate, che sono il gesto rituale delle cosiddette prefiche, delle lamentatrici funebri, gesto rituale che è già a sua volta un gesto significante, più che un gesto al livello del senso, perché si tratta di un gesto assolutamente ritualizzato. Non c'è nessun tentativo di resa del movimento, nel disegno, non siamo ancora usciti dal predominio arcaico del significante, da cui non si uscirà, al livello dell'arte greca, se non con il V secolo, cioè quando incomincia l'arte propriamente detta classica.

Prendiamo un altro esempio, un esempio di ceramica del periodo classico, prendiamo questa perché è l'unica che c'è su questo libro che si presti alla faccenda, ma ce ne sono migliaia in tutti i musei del mondo di questo genere. Che cosa cambia fra questo tipo di disegno e quello arcaico della ceramica geometrica? Alcune cose restano evidentemente arcaiche, per esempio la solita storia del volto e delle gambe viste di profilo, mentre il busto è visto di fronte; ciò che cambia è che il disegno si è sciolto completamente dalla resa schematica dei significanti: quelle linee sottilissime che tratteggiano sia la figura che il drappeggio della veste, implicano una scioltezza ed una libertà del gesto, implicano quella stessa decisione, quella stessa concentrazione e raccoglimento di cui vi parlavo a proposito del lancio della palla; ogni tratto richiede una certa inclinazione, una certa velocità, una certa pesantezza della mano. In altri termini, più che di una raffigurazione, per esempio di un corpo umano come in quel disegno, abbiamo qui la ricreazione dello stesso corpo attraverso il gesto. Questa capacità

disegnativa, che gli antichi e i pittori del rinascimento avevano in maniera assolutamente inconcepibile per qualunque cosiddetto artista contemporaneo, incomincia a decadere quando, in base al solito preconconcetto di tipo cartesiano, si incomincia ad anteporre la conoscenza astratta del corpo umano a questa sorta di anatomia ricreata dall'interno di un gesto. Per fare un esempio che mi sembra assolutamente lampante di come tutti gli errori di anatomia di questo mondo non distruggono su un foglio di carta la presenza di un corpo in movimento quando questo corpo nasce dal gesto, possiamo fare un ultimo esempio di tipo grafico confrontando alcuni disegni di Tintoretto, per esempio questo qui che è uno studio piuttosto accademico tratto da una statua di Michelangelo, con questi disegni piuttosto tardi, questi due arcieri. Vedete come tutta l'anatomia si sia ridotta semplicemente ad una serie di curve, di linee, che in un certo senso sembrerebbero schematiche, che sembrano più una scrittura che una vera raffigurazione. Ma l'impressione di realtà di questi disegni scaturisce semplicemente dal fatto che il gesto della mano che ha disegnato questi corpi ha lo stesso identico slancio della freccia che sta lì pronta per scoccare dall'arco degli arcieri; lo stesso lancio di cui abbiamo parlato prima nel caso della partita a pallone della base greca, lo ritroviamo dunque in questi disegni.

Ciò che chiamiamo l'arte, dunque, ha assorbito per così dire nel nostro deposito di significanti, come una spugna, e poi di tanto in tanto restituito per più di due millenni, qualche cosa del senso di quella che chiamavo l'arte delle feste, l'arte delle feste che non è l'arte dei manufatti, ma che è l'arte dell'azione, l'arte del fare.

In altri termini, scomparse le feste, è rimasta l'arte come un loro sostituto, come una loro traccia; probabilmente ora che di queste tracce non ce ne sono più, perché ci sia ancora dell'arte, di questi tempi, è tutto da dimostrare, bisogna, come Nietzsche andava dicendo, reinventare l'arte più importante, che è quella delle feste.

F. BUSO: - Volevo chiedere qualcosa riguardo il discorso sull'arte greca: ha fatto vedere quell'aggeggio dove c'era il discorso del segmento aureo come momento di sacralità e, di conseguenza, di composizione della figura; già nell'arte egizia esiste questo, le figure venivano rappresentate tutte di profilo, mentre gli Egizi, è dimostrato, conoscevano benissimo la prospettiva. Questa rappresentazione che praticamente era legata a qualcosa di specifico, cioè una rappresentazione del sacro, come si può spiegare all'interno del discorso che ha fatto?

Intanto bisogna dire che da tutto ciò si deduce che c'è un sapere matematico, scientifico, che precede nettamente, contrariamente a quanto si crede di solito, il sapere artistico.

F. BUSO: - Il matematico è legato al sacro però.

Il matematico è legato al sacro, evidentemente, è legato al sacro, cioè è legato al predominio del significante. Allora, tutta la differenza fra la raffigurazione degli dei egiziani e la raffigurazione degli dei greci, in che cosa consiste? Consiste nel fatto che i Greci hanno espulso immediatamente, sin dal primo momento, tutti gli elementi di tipo esclusivamente significante. Mi spiego meglio. La raffigurazione egiziana delle varie divinità è una raffigurazione di tipo simbolico; mettiamo, di solito, di tipo teriomorfo: le varie figure con una testa di cane o di gatto o di altre bestie; in altri termini, il Dio è un concentrato di significanti. Possiamo interpretare tutto ciò perfettamente al livello di Totem e tabù per intenderci; ciò che conta al livello del Dio, è una certa compressione di significanti. Se noi ci spostiamo in Grecia, l'unica traccia di questa concezione teriomorfa del divino, dimostrateci ci troviamo al livello di una certa generalità in cui la divinità incarna il principio stesso del significante, il predominio del significante, in Grecia che cosa troviamo di tutto ciò? Troviamo soltanto delle tracce in Omero, dove molti epiteti delle divinità si riferiscono a cose di questo genere: Atena è $\gamma\lambda\alpha\upsilon\kappa\omega\pi\eta\varsigma$ "con la faccia di civetta", Elena o qualcun altro, non mi ricordo, veniva detta "faccia di cagna". Già in età tarda non ci si raccapazzava con questi epiteti, che erano chiaramente degli epiteti tradi-

zionali, che corrispondevano alla visione teriomorfa in cui veramente questa dea che poi sarebbe diventata la dea di Atene, era raffigurata con la faccia di civetta, così come in Egitto avrebbero materialmente fatto. In Grecia, invece, non si è mai trovata nessuna statua di Atena con la faccia di civetta, si è solo trovato questo epiteto in Omero, mentre nelle statue di Atena da qualche parte c'era una civetta appollaiata oppure disegnata sullo scudo o da qualche altra parte. Al livello del sacro, al livello per esempio della civiltà egiziana, ci troviamo in questo predominio del significante.

E. MACOLA: - Perché non dici del simbolo? Perché mi pare proprio invece che il Dio è garantito dalla relazione fissa del significante e non dal fatto che ci siano semplicemente dei significanti, ma che abbiano delle relazioni fisse con ciò che rappresentano. E' quello che costituisce il campo del divino. Se vuoi usare il significante come lo usi tu sotto l'aspetto di rappresentante, bisogna che usiamo il termine simbolo per dire quello che vuoi dire adesso, se intendendo bene.

"Simbolo", in quel senso cui tu ti riferisci adesso, è il principio stesso del significante, perché va bene che i significanti sono arbitrari, ma sono arbitrari all'interno di una relazione di fissità fra un significante e un significato; quindi tutti i significanti sono simboli da questo punto di vista. Ho l'impressione che qui sta sorgendo un malinteso che richiederebbe una certa chiarificazione. Facciamo una cosa, togliamolo, questo termine "simbolo", perché introduciamo una questione che è gigantesca. Sul simbolo c'è una letteratura assolutamente sterminata perché ogni epoca a questo termine ha dato un suo senso preciso. Il simbolico è il significante, il simbolico è il registro del significante in quanto tale, diamolo come assunzione di partenza; che poi all'interno dei significanti ci possano essere delle differenze è possibilissimo, anzi è sicuramente così, ci sono diversi livelli, diversi gradi, ma non è questo adesso che mi interessa sottolineare. La cosa che mi sembra più importante è di distinguere il campo del significante dal campo di quello che prima chiamavo il gesto, il senso, questo qualche cosa che ha a che fare con il movimento corporeo. La raffigurazione egi-

ziana è una raffigurazione di tipo simbolico, nel senso del significante, perché per rappresentare un certo dio, Osiride per esempio, è sufficiente fare una statua che abbia la testa di quell'animale lì; qualunque statua con una testa così è la statua di Osiride, che sia bella o brutta, che sia fatta bene o male, non ha nessuna importanza; è quella, allo stesso modo in cui nelle pitture medioevali la Madonna ha sempre il manto azzurro mentre S. Giuseppe solitamente lo ha viola, sono dei segnali che non hanno nessun altro valore se non quello di essere un significante, cioè un cartellino su cui c'è scritto qualcosa, tanto che a volte ce lo scrivevano anche sopra, come quella figura di cui Dante ricorda che aveva "beato per iscritto": il pittore che non riusciva a esprimere la beatitudine al livello della raffigurazione, glielo scriveva intorno. Questo è un tipo di raffigurazione, che è quella molto semplice perché si esaurisce tutta all'interno di un certo uso del significante. La strada tentata dall'arte greca è sicuramente molto più complicata. Qui bisogna rinunciare a tutto questo marchingegno, la divinità deve essere espressa attraverso qualcosa di diverso, attraverso quello splendore che è proprio della realizzazione di un certo tipo di arte, che si raggiunge piuttosto tardi, attraverso tutto un lavoro tecnico, e che non è affatto una cosa scontata ma richiede tutta una storia. Qui non siamo più al livello del significante, siamo al livello del senso. Del resto possiamo fare degli esempi molto concreti; se noi vogliamo disegnare un uomo è molto semplice, in qualunque scarabocchio fatto con una testa, due braccia e due gambe, chiunque riconoscerebbe un uomo; un altro discorso è fare il David di Michelangelo.

Padova, 14 marzo 1985