

DIO CI GUARDA/(I) DALL'UNO

Note per una critica affrettata del lacanismo

Roberto FINELLI

(Università degli Studi Roma Tre)

1. Il corpo in una mente kantiana

In una recensione del mio ultimo libro *Per un nuovo materialismo (Presupposti antropologici ed etico-politici)*, Rosenberg & Sellier, Torino 2018) Felice Cimatti ha svolto delle argomentazioni critiche sulla mia filosofia del corpo, di cui lo ringrazio e a cui mi provo qui a rispondere, accogliendo l'invito della redazione di questa rivista ad approfondire e continuare la discussione su questi temi.

La critica di fondo che Cimatti mi muove consiste nel fatto che la mia “mossa teorica di spostare la dimensione originaria del senso dal linguaggio al corpo” - la mia tesi cioè che *il linguaggio non dà il senso, ma porta alla luce, fa emergere, un senso che è del corpo e che è nel corpo* - farebbe contraddittoriamente del corpo, non qualcosa di materiale, come io pretendo di affermare con la teorizzazione di un nuovo materialismo, ma qualcosa di spirituale e trascendente, in quanto con l'affermazione che l'essere umano trae il senso ultimo del suo agire, fino ai criteri etici del bene e del male, dal sentire che proviene dal suo corpo, trasformerei il corpo in una specie di linguaggio. Cioè io dislocherei la funzione simbolica dal linguaggio al corpo, facendo del corpo un significante, che rimanderebbe come tale a un significato, e dunque tale da aprire in sé una dimensione di scissione, di trascendenza, che tornerebbe a inficiare qualsiasi pretesa di materialismo. “Un corpo è un corpo – obietta Cimatti - proprio perché non significa nulla, perché è soltanto un corpo. Se il corpo significasse qualcosa, anche a sé stesso, allora sarebbe proiettato oltre di sé (verso il suo senso appunto), cioè non coinciderebbe con sé stesso. Un corpo del senso è un corpo della trascendenza. Ma dove c'è trascendenza non può esserci materia né materialismo”.

Ora a me sembra che una considerazione del genere continui ad avere un intendimento linguistico-comunicativo del simbolo, ossia di un significante che esprima contenuti di significato di forte valenza *intersoggettiva*, e, come tale, non entri nel merito

delle mie argomentazioni, che riflettono su una dimensione simbolica, non intersoggettiva, ma, assai diversamente, di natura *infra* soggettiva.

Quando nel mio libro io parlo di una *natura simbolica* dell'essere umano, ho infatti esplicitamente affermato che quella definizione non si riferisce, in prima istanza, alla funzione del linguaggio bensì al fatto che l'essere umano è composto di una mente che ha come funzione primaria quella di registrare ed accogliere dentro di sé i messaggi che gli inviano i processi vitali che si svolgono all'interno del corpo. Ossia che funzione primaria dell'apparato cerebrale dell'essere umano e della mente umana in esso immanente è quella, in primo luogo, di accogliere le percezioni che derivano dalla struttura e dagli stati interni dell'organismo, per metterle in una relazione, possibilmente congrua, con lo scenario e la struttura di realtà con il mondo esterno. E che questa traduzione del corpo fisico nella mente, allo scopo di conservare l'equilibrio e la riproduzione dei processi vitali, si realizza attraverso una forma primitiva di accesso nella psiche che può essere solo dell'ordine emozionale del *sentire*.

Il *sentire* è della mente ma non è ancora il *conoscere*. È ciò che pur appartenendo alla mente è *altro dalla rappresentazione*. È il complesso della scala degli affetti che dal piacere, attraverso i più vari gradi, va al dispiacere, e viceversa.

Tale modalità del sentire emozionale, del sentire non conoscitivo e non rappresentativo, è il modo in cui il corpo emerge nella psiche, *facendosi simbolo a sé medesimo*, ossia traducendo la molteplicità dei suoi processi vitali di natura endocrina, chimica, ormonale, respiratoria, circolatoria, intestinale, motoria, in una forma di percezione, ossia di presenza alla mente, che è senza rappresentazione. Tale *presentazione senza rappresentazione* è il simbolo del corpo, dove simbolo sta a significare un sentimento che trova in sé medesimo, nell'essere luogo di felicità o di infelicità, il senso, la direzione e i criteri morali (quanto a distinzione tra bene e male) del suo esistere.

Il sentire, che non è il conoscere, è cioè simbolo del corpo fisico, ma non è *simbolo a sé medesimo*, perché ritrova in sé l'*immediatezza* della sua coincidenza con sé e nella scala tra le polarità estreme di benessere e di malessere trova le ragioni ultime del suo esistere.

Questa concezione della mente che *intenziona* come suo oggetto fondamentale il corpo, ovvero che produce attraverso il suo organo cerebrale tutta una serie continua e costantemente variabile di mappe neuronali del corpo, è stata alla base della neurobiologia fin dalla seconda metà dell'800 ed è stato l'oggetto per eccellenza degli studi e delle ricerche ventennali che Sigmund Freud ha condotto sul sistema nervoso, umano e non umano, prima di accedere alla scoperta della psicoanalisi. Come ha ben dimostrato il saggio *Zur Auffassung der Aphasien*, che Freud ha composto nel 1891 sui vari disturbi del linguaggio, esaminati da un punto di vista unicamente neurocerebrale.

In questo saggio, fondamentale per la comprensione dell'opera successiva di Freud, ma invece scarsamente considerato dalla letteratura critica¹, una delle argomentazioni più significative è l'introduzione, per esprimere ciò che in italiano chiamiamo «rappresentazione», accanto al consueto termine tedesco *Vorstellung*, anche di quello di *Repräsentation*, quale termine estratto dal lessico tedesco di natura giuridico-politica e che qui sta a significare propriamente «rappresentanza», quale capacità di un certo numero di rappresentanti parlamentari di portare a conoscenza e difendere, in sede pubblica, gli interessi e i valori di una determinata parte di una popolazione.

In termini di relazione mente – corpo questo significava per il Freud delle *Afasie* che non si desse una mappatura diretta tra i neuroni cerebrali e la superficie corporea, come aveva preteso di concludere il suo maestro viennese Meynert, coll'usare il termine *Projektion* per indicare il darsi di una relazione simmetrica e puntuale - da *1 a 1* – tra la corteccia cerebrale e la periferia del corpo umano. Bensì, nell'ottica di Freud, che più segnalazioni venissero sintetizzate e unificate nel percorso dal midollo spinale al midollo cervicale superiore e che tale lavoro di sintesi e di messa in rete continuasse attraverso il percorso che dal tronco encefalico attraversava, per giungere alla corteccia, regioni profonde del tessuto cerebrale.

Uscendo dalla terminologia neurologica, questo significava che attraverso il rapporto corpo-mente i messaggi e le indicazioni del corpo venivano *sintetizzati* e *interpretati* dalla mente, visto che la segnalazione corporea arrivava al cervello non attraverso zone di conduzione neutre bensì attraverso congiungimenti e annodamenti, potremmo dire con linguaggio moderno, attraverso *strutture di rete*, corrispondenti, nel loro insieme, a una funzione mentale specifica e determinata. Ovvero, secondo l'ipotesi di Freud, che l'enorme massa di segnalazioni che provenivano dal corpo, veniva costantemente risignificata dalle diverse zone dell'apparato cerebro-mentale che attraversavano e che corrispondevano alle diverse tappe evolutive, in termini darwiniani, che avevano condotto da organismi senza cervello, ad organismi con cervello, e poi con cervello capace di mente e di coscienza.

Per dire insomma che in tale visione freudiana, depositata nel saggio del 1891, la mente non solo accoglie e registra i segnali, che le giungono dalla superficie e dall'interno del corpo, ma che, insieme, costantemente le *interpreta* e le *rilegge* secondo i vari sistemi di istruzione e di senso depositati nei vari livelli della sua composizione, e

¹ Fa eccezione l'ottimo lavoro di Francesco Napolitano che ha ben curato una nuova traduzione italiana del testo freudiano, corredandola di un pregevole e approfondito saggio interpretativo (cfr. Sigmund FREUD, *Zur Auffassung der Aphasien. Eine kritische Studie*, Franz Deuticke, Lipsia e Vienna 1891, trad. it. a cura di Carmela Armentano e Francesco Napolitano, *L'interpretazione delle afasie. Uno studio critico*, Quodlibet, Macerata 2010).

che, verosimilmente corrispondono al confronto con un mondo esterno che parallelamente si è espanso da gradi minori a gradi sempre più maggiori ed estesi di complessità. Per cui si può intendere la rivoluzione teorica messa in atto da Freud solo ben comprendendo quanto e come la mente freudiana sia lontanissima della teoria cartesiana della mente. Giacché ciò che per Descartes è il carattere *inesteso* della mente, come contrapposizione all'estensione del corpo, rimanda in Freud a una connotazione contraria: ossia al fatto che *la psiche è estesa*², essendo composta di più sistemi interpretativi-sintetici, che rimandano ai diversi livelli della scala evolutiva preumana ed umana. E che si dà patologia e disfunzione quando il livello superiore di sintesi - che anche per Freud è ovviamente quella della coscienza verbale, capace di stringere in sé il vettore verticale del corporeo-emozionale nel confronto con il principio di realtà e il vettore orizzontale di intenzionalità del mondo esterno e della sua complessità - si scompone e regredisce ai livelli inferiori, che corrispondono a modalità del pensare e dell'agire affetti superate e inadeguate.

In questo senso nel mio libro ho voluto mettere insieme *Spinoza, Kant e la neurobiologia evolutivista*, documentati solo in parte nella formazione di Freud, ma tali da costituire, a mio avviso, dei referenti, anche se solo ideali, indispensabili a illustrare la grande scoperta della mente psicoanalitica di Freud.

Spinoza: per aver teorizzato per primo, con la sua rivoluzione teologica di un Dio che è mente e corpo, che «l'oggetto dell'idea che costituisce la mente umana è il corpo, ossia un certo modo dell'estensione esistente in atto, e niente altro»³.

Kant: per aver teorizzato la composizione della mente come costituita da facoltà eterogenee, compresenti ma eterogenee quanto a loro modalità di funzionamento e di sintesi, con una riduzione della metafisica a scomposizione e scissione di quella compresenza.

La neurologia evolutivista (cfr. A. Damasio): perché studia l'evoluzione del cervello dalle creature più semplici fino al cervello sofisticato delle creature complesse e alle loro reti neurali volte a gestire in modo appropriato i processi vitali, fino a includere in tale processo di regolazione e di omeostasi dell'organismo la complessità di un mondo esterno, fatto di relazioni economiche, sistemi giuridici, credenze religiose e convenzioni sociali.

Dunque dire che l'essere umano è essere dotato di una natura simbolica qui significa dire che la l'unione corpo-mente è una struttura ermeneutica che seleziona e ritraduce

² Su ciò cfr. Paolo CARIGNANI, *Psyche is extended: from Kant to Freud*, in «International Journal of Psychoanalysis», vol. 99, issue 3, 2018, pp. 665-689.

³ Baruch SPINOZA, *Ethica*, 1677, Parte II, prop. XIII, trad. it. Paolo Cristofolini, *Etica. Edizione critica del testo latino*, ETS, Pisa 2010, p. 91.

costantemente la propria interiorità, contestualizzandola, a seconda dei diversi ambiti del proprio sistema cerebro-psichico, *nell'ambito di sistemi diversificati del sentire e del pensare*. E che per questa *verticalità interiore* l'essere umano è *simbolo a se stesso* perché rappresenta nello psichico l'originario corporeo traducendolo nello stesso tempo secondo i codici e le logiche differenziate e scalari che compongono la sua mente estesa. Per cui, come ho scritto nel mio libro, l'essere umano è un essere simbolico qui, non perché possiede linguaggio, ma perché è formato da un *insieme di livelli diversi di sintesi*, in cui il livello e la funzione superiore ha l'obbligo, pena la malattia e la disgregazione, di integrare e dare nuovo significato a quelle inferiori. E dove simbolo sta a significare non ciò che sta per altro – ossia che rimanda a un altro fuori di sé ed esteriore – bensì *un complesso che mantiene e conserva in sé le alterità interiori di sé medesimo, integrandole nella sua logica superiore di vita*. In tale scala verticale della relazione corpo-mente, lungo la quale una emozione originaria si lega a una scena primitiva di soddisfacimento o di repulsione dolorosa e, ulteriormente, all'espressione verbale che la definisce e la comunica attraverso parole, *il linguaggio giunge solo alla fine*. Esso è indispensabile per portare alla luce della coscienza il senso originario dell'emozione, ma senza produrlo, esso, il senso. Perché, appunto, lo trova già dato e definito nello strato più inferiore della *psiche estesa*.

2. Aleksander Kojève e Jacques Lacan.

Ma più in generale cosa pensare della contrapposizione che Cimatti compie della teoria dell'*Uno* di Lacan alla teoria del corpo come *Uno e Bino*, che io nel mio libro ho tratto dal modo in cui A.B. Ferrari ha riletto l'opera di W.R. Bion⁴ e di lì dall'uso originale che ne ha fatto, in filosofia, l'epistemologia estetica di E. Garroni? E, in termini ancora più generali, cosa pensare complessivamente dell'opera di J. Lacan e della sua vastissima risonanza non solo in campo psicoanalitico ma nell'ambito ben più vasto delle scienze umane?

Io ho già avuto modo di scrivere qualche nota su ciò, cui ovviamente rimando⁵. Ma ritornando ora, a qualche anno di distanza, sulla medesima questione, m'è agevole rifarmi a un'immagine che più volte, ripensando al rapporto tra l'opera di Freud e i celebrati seminari lacaniani, mi attraversa la mente. Ed è quella di comparare l'impresa perseguita da Lacan alla costruzione di una enorme chiesa barocca, romano-papale e

⁴ Armando Blanco FERRARI, *L'eclissi del corpo. Un'ipotesi psicoanalitica*, Borla, Roma 1992.

⁵ Roberto FINELLI, *Riflessioni sparse su identità, negazione, alterità*, in Francesco MIGLIORINO (a cura di), *Scarti di umanità*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2011, pp. 13-35; Roberto FINELLI, *Materialismo 'contra' spiritualismo. Sigmund Freud e Jacques Lacan*, in "Bollettino Studi sartriani", anno IX, 2013, pp. 111-129.

post-tridentina, che con le sue infinite curve e intrecci di linee, con i suoi quadri esuberanti di religiosità sensuale, con la sua enorme mole, si sia impiantata sulla semplice e dignitosa, ma certo non lussuosa ed opulenta, casa viennese di Freud, in Berggasse 19, dalla finestra del cui studio lo scopritore della psicoanalisi poteva scorgere solo un piccolo e modestissimo cortile, forse con quel piccolo albero che possono vedere ancora i visitatori di oggi. Ossia da un lato una scenografia ridondante e sontuosa capace di generare stupore e meraviglia, familiare con una certa moda trasgressiva e francesizzante d'*épater le bourgeois*, e dall'altro lo stile di una civiltà laica e moderna, che, nei confini del suo rigore, attingeva il suo senso della sua vita dalla tradizione della migliore cultura tedesca nell'ambito prima delle scienze neurobiologiche e poi in quello, ulteriore, delle scienze umane.

Del resto, non a caso, Cesare Musatti, il padre nobile della psicoanalisi italiana, ebbe a definire (non ricordo se in una intervista televisiva o in uno scritto) la figura di J. Lacan come quella di un Cagliostro della psicoanalisi, quindi più prossimo all'alchimia e alla magia del premoderno, che non alla scienza e al rigore epistemologico della modernità.

Perché, al di là della vaghezza delle immagini nella mia mente, quello che a me preme sottolineare è proprio il carattere geniale quanto malversatore dell'operazione culturale che Lacan è riuscito a compiere per tutta la sua vita. Non facendo dialogare criticamente e fecondamente psicoanalisi e filosofia, bensì calando la psicoanalisi di Freud in un contenitore filosofico, già preformato e configurato, e poi mescolando con somma maestria le due componenti: col risultato di generare, attraverso un idioma concettuale del tutto nuovo e idiosincratico, un "ircocervo" (per dirla con Benedetto Croce), ossia un insieme giustapposto, le chiavi di accesso al cui mistero non potevano essere, a ben vedere, né di psicoanalisti né di filosofi, ma del solo creatore capace di tanta mistura.

Il calco preformato dell'alchimia lacaniana è, a mio avviso, la filosofia della differenza ontologica di Martin Heidegger, mediata per gli uditori francesi, di cui fa parte lo stesso Lacan, dall'interpretazione della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel che Alexandre Kojève ha avuto modo di presentare nel suo famoso *Seminaire* tenuto dal 1933 al 1939 all'Ecole des hautes Etudes⁶: un *Seminaire* che deve avere così profondamente influenzato il giovane Lacan da averne poi riproposto il titolo come cifra, la più celebre e la più riconosciuta, del proprio insegnamento.

Kojève, com'è ben noto, è stato una figura di pensiero e di azione assai complessa il cui nome originario Kojevnikov e la cui appartenenza all'alta borghesia della Russia

⁶ J. Lacan al *Seminaire* kojeviano, cui partecipano tra gli altri Bataille, Breton, Merlau-Ponty, Quenau, Gurvitch, E. Weil, J. Hyppolite, risulta come auditore assiduo durante gli anni 1934-1935, 1935-1936, 1936-1937.

zarista testimonia della profonda esposizione della sua formazione filosofica all'influenza della metafisica religiosa di Vladimir Soloviev, della teosofia russa, e della frequentazione del buddismo e della religiosità orientale con la sua tematica dell'«In-Esistente»⁷. Ma, per quello che qui interessa, assai brevemente, dire, è stato il tema della scissura, della differenza ontologica tra *bisogno* e *desiderio* che è stato al centro dell'interpretazione kojéviana di Hegel e che, non casualmente, diventerà poi il filosofema *par excellence* della riscrittura di Freud compiuta da Lacan. Già nel 1930 Kojève aveva pubblicato a Bonn il testo della sua tesi di dottorato con il titolo *Die Geschichtsphilosophie Wladimir Solowjeffs*. Ma aveva continuato a lavorare sull'opera dell'autore russo, pubblicando a Parigi nel 1934 e 1935, sui volumi 14 e 15 della «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev*. Questo per dire che Kojève non arriva da cultore neofita ed ingenuo all'incontro con Hegel, sollecitato e preparato da Koyrè. Bensì giunge già ispirato da una metafisica fondata non sull'Essere parmenideo ma sull'«In-Esistente», come Assoluto ulteriore all'Essere e al Nulla, che con un'intenzione analoga in qualche modo all'annichilimento di ogni determinatezza e particolarità di vita nel Nirvana buddista, si propone come unità perfetta che ingloba la molteplicità, come nientificazione che non nega il particolare ma lo riconduce all'unione dell'uomo «unitotale»: quale Assoluto cioè capace di includere e contenere la casualità della natura come la deriva irrazionale e caotica della *libertà assoluta* che comunque connota l'uomo al di sopra e di contro al mondo naturale.

È carico di tale artiglieria metafisica, ossia del convincimento di una radicale discontinuità tra naturalità e libertà nell'essere umano, verosimilmente risciacquata nelle acque dell'essere-per-la-morte di Heidegger e della differenza ontologica tra *Essere* ed *Esserci*, che Kojève è giunto all'incontro con la *Fenomenologia* di Hegel, imponendo al testo hegeliano una scissura incomponibile tra mondo della natura, o luogo del bisogno, e mondo dello spirito, o luogo del desiderio.

Ma per dare tale absolutezza di distanza, tale eterogeneità ontologica, tra un'umanità plebea della penuria tutta coincidente con la bisognosità corporea e un'umanità regale dell'onore tutta coincidente con il desiderio di gloria e di riconoscimento, Kojève ha dovuto, a mio avviso, forzare il testo hegeliano e assegnare una dimensione di *cominciamento assoluto* a quell'episodio della dialettica di signore e servo la cui trattazione all'interno della *Fenomenologia* cade invece non a caso dopo le sezioni dell'opera in cui si tratta della «certezza sensibile», della «percezione» e dell'«intelletto» fino al farsi della coscienza autocoscienza, in un percorso di progressive identificazioni del sé, che

⁷ Cfr. Alexandre KOJEVE, *La philosophie, l'Etat, la fin de l'Histoire*, Grasset, Paris 1990.

da quelle più povere ed astratte, giungono a porre l'identità del Sé nell'autocoscienza, cioè in una identità tetico-fichtiana, che nel *non-Io* deve trovare solo l'*Io*, nel mondo solo il pretesto per il rispecchiamento del Sé. Per dire, con ciò, che la negazione assoluta che il signore compie del mondo degli oggetti e dei corpi fino a non tremare di fronte alla morte, è raggiunta e prodotta già da una lunga catena di maturazioni e dialettiche linguistiche, epistemologiche, scientifiche e cognitive che devono condurre appunto ad un Io che nell'Altro ritrova unicamente il Sé.

Per altro meriterebbe che si meditasse con cura e con profondità teoretica sulla validità o meno di tutti quei passaggi hegeliani per considerare con quanta coerenza il filosofo di Stoccarda sia effettivamente ed efficacemente riuscito ad argomentare per il concludersi del processo conoscitivo in un pensare che pensa attraverso una riconduzione totale dell'alterità all'identità del sé, o in altri termini attraverso una riduzione dell'oggetto e del mondo a mero strumento speculare, riflessivo del soggetto. Giacché senza il presupposto di tale percorso fenomenologico della coscienza conoscitiva, senza il presupposto di un'autocoscienza che in tanto è Io = Io in quanto è forza di negazione assoluta, non si può intendere come si giunga all'antropologia del signore, che è personificazione della negazione assoluta, in quanto è capace di negare l'altro, riducendolo a servitù, solo in quanto nega contemporaneamente l'alterità della propria corporeità in sé medesimo.

Ma è proprio quanto compie, a mio avviso, la teorizzazione di Kojève che in questo modo fa del confronto tra signore e servo un cominciamento assoluto, ossia sciolto da ogni presupposto, e, per tale via, fondamento iniziale e permanente della *storia umana* nella sua differenziazione dalla *natura*. Mentre, proprio perché condizionato e carico di presupposizioni, quell'incontro hegeliano non accade al principio della storia ma nel corso di una storia già carica di svolgimento, tanto da poter essere usata quella tipologia di relazione, per traslato, come metafora e sintesi o di una umanità omerica o di una umanità altomedievale. Ossia di tempi della storia ben determinati e definiti che collocano il rapporto tra signore e servo all'*interno della storia* e vedono perciò quelle figure come esiti e datità di relazioni sociali ben più ampie, sottraendo con ciò il presunto principio originario di ogni storia alla caduta kojeviana nell'individualismo metodologico e alla trasfigurazione in concetti di una sfida fondativa alla "Ok Corall".

Perché quella sfida, per quello che qui si è provato assai brevemente a dire, è, a ben vedere, una sfida truccata, dove i protagonisti entrano in scena con ruoli già predefiniti e già giocati, secondo un'attitudine alla radicalità del negare che pertiene al signore, rispetto al servo, in base a una storia che precede il loro incontro. Dunque con una differenza di ruoli, che non nasce dall'immanenza della loro relazione, bensì che nasce

dalla storia che li precede e che li fa incontrare secondo diversità di valori e di comportamento già predisposti.

Senza tralasciare di dire che in tal modo Kojève, avendone fatto principio fondativo, ha consegnato tutta la storia umana alla cornice di una permanente e strutturale antropologia signorile (e servile), laddove nella *Fenomenologia* il vero sottofondo implicito della lotta per il riconoscimento è quello che in quelle stesse pagine Hegel definisce il «puro concetto del riconoscere» (*reine Begriff des Anerkennens*), quando cioè la lotta delle due autocoscienze tra loro si scioglie e si pacifica in un reciproco riconoscimento ed ogni autocoscienza ritorna in sé, cessando di negare e togliere l'alterità dell'altro, e si appropria effettivamente di sé, ma solo in quanto lascia essere (*frei lassen*) libero l'altro di sviluppare il più proprio progetto di vita.

Ma soprattutto con la sua tesi che l'essere umano è, di contro alla natura, essere negativo, (cioè puro nulla, capacità di innalzarsi al di sopra della propria natura animale, del proprio corpo, e di volere la morte, rischiando la propria vita) Kojève introduce quella distinzione tra *bisogno* e *desiderio* che è diventata, com'è ben noto, un presupposto generalizzato e scontato di larga parte della discussione della filosofia sociale e dell'antropologia contemporanea. Come uomo naturale infatti, nell'interpretazione che Kojève ne dà, l'essere umano non è autonomo, non solo perché la *Begierde*, il desiderio legato ai bisogni corporei, dipende per il suo soddisfacimento dal mondo esterno, dal mondo degli oggetti, ma soprattutto perché il desiderio che nasce dalle istanze del corpo, rinascendo continuamente e non estinguendosi, impedisce all'umano di affermarsi come pura *Nichtigkeit*, come assoluta autonomia e negazione di ogni Alterità (sia della natura esterna che della natura interna). Per cui la *Nichtigkeit* umana può realizzarsi solo se non rimane *Begierde*, solo se esce dalla animalità del corpo e lotta per un essere riconosciuto che si avvale, nel combattimento con l'altro, dell'identificazione con la morte, come *il più della vita*, come ciò che nega ogni naturalità di esistenza empirica e finita.

Orbene dovrebbe esser chiaro che, rispetto a tale procedere per colpi di Assoluto, la trattazione che io ho dedicato al corpo pulsionale e alla sua iscrizione nella psiche estesa fa riferimento a una tradizione freudiana–kleiniana–bioniana d'ispirazione profondamente diversa, direi di carattere addirittura opposto, giacché in essa *l'inclusione e la mediazione con l'alterità*, anziché lo scarto da essa, è principio costitutivo. Una alterità, va detto che è formata sia dalla natura biologica ed emozionale del proprio corpo (verticalità dell'altro-*di-sé*) sia dagli esseri umani a noi consimili e fuori di noi (orizzontalità dell'altro-*da-sé*). E il tutto argomentato in una prospettiva di compresenza e di sintesi, secondo la quale, la relazione *orizzontale* di riconoscimento svolta dall'altro-*da-sé* è indispensabile affinché viva e si accenda la relazione *verticale* del riconoscimento

dell'altro–*di*–sé. Si potrebbe aggiungere, secondo quella peculiare elaborazione del freudismo depositata da Bion nella sua teoria della *mente al quadrato*, per cui la mente fragilissima del bambino dei primi mesi di vita può cominciare a formarsi come apparato per pensare solo se è contenuta e riconosciuta da una mente adulta che possa restituirla decifrato e in qualche modo temperato e messo in eclisse il marasma pulsionale che l'aggredisce e l'invade dalla propria interiorità corporea. Dove non è difficile reperire una struttura e una configurazione dell'immanenza dell'altro nel sé e della teoria del riconoscimento/riconoscersi che lavorano fuori da una prospettiva, qual è quella a mio avviso di Kojève, di *estremizzazione e solidificazione delle contrapposizioni*.

Ma soprattutto dove si dà mescolanza e indistinzione tra *bisogni* del corpo e *desiderio* di riconoscimento, perché *ab imis* la prolungata condizione di *Hilfslosigkeit* del bambino dell'essere umano, la sua impotenza, lo pone in una relazionalità permanente e indispensabile con gli altri esseri umani e dove dunque meta e oggetto della pulsione sono sempre intrecciati con la modalità sociale del loro riconoscimento o disconoscimento. Ma appunto in un quadro antropologico nel quale l'essenza originaria dell'umano non sta in una potenza assoluta di libertà, quale capacità di estrarsi e sottrarsi dal mondo della natura, quanto invece in un massimo di impotenza a impedire che il corporeo invada e dilaghi nel mentale.

3. Un Reale al di sopra e al di sotto della linea di frazione: *as you like*.

Io credo che J. Lacan abbia accolto integralmente il manicheismo antropologico che Kojève ha posto a base della sua lettura della dialettica hegeliana del riconoscimento, traducendolo in una riscrittura radicale della psicoanalisi freudiana, che si dilata in *una gigantesca metafisica barocca del Nulla*. Nella quale ciò che è messo in scena, nel ripetersi di diverse versioni, è sempre il medesimo tema della scissione ontologica di mente e corpo, attraverso l'annichilimento di ogni possibile senso psichico del corpo e la sua riduzione a mera incarnazione del Non–Essere.

È una relazione parmenidea, di esclusione radicale di Essere e Non–essere, quella che infatti caratterizza in Lacan il rapporto mente-corpo. Giacché il corpo, a partire fin dai primi scritti, coincide con un Reale che è *corps morcelé*, caos primordiale, dilagare delle pulsioni, eccesso di una vita che, per il suo eccedere, è immediatamente morte. È l'Altro assoluto dall'umano, perché è *nuda vita* che devasta e irrompe nella *vita umana*: e come nuda vita è priva di ogni possibile senso e mediazione con l'umano. È mancanza e scissione fondativa, perché essendo vita mai realizzabile nella vita umana, pone l'assolutamente Altro nel cuore dell'umano, come fondamento mai attingibile e significabile. È condizione permanente di dissoluzione e frammentazione che, con

l'atto di un primo e originarissimo *après coup*, produce la nostalgia di un *Origine*, di un *Uno* (mai esistito ma appunto fantasticato), quale potrebbe essere, prima della nascita, una indistinzione fusionale con il materno, che, come tale, implicherebbe uno stato, di nuovo, solo di morte e di indistinzione reciproca.

Ora è evidente che con tale operazione di *eleatizzazione del Reale*, con tale sua assolutizzazione a Non-Essere, a luogo del Grande Altro, l'esserci umano è per definizione abitato da una scissura fondativa, a muovere dalla quale Lacan ha potuto poi esercitare tutte le variazioni della sua sinfonia. A seconda se il *Grande Altro* venisse identificato con l'indicibilità e l'orrore della nuda vita, dunque nell'interiorità innominabile, indicibile dell'essere umano, o se il *Grand Autre* venisse dislocato all'esterno, nel linguaggio e nel Nome del Padre. Ma, va sottolineato, che è proprio questo il vantaggio di *dare Essere al Non-Essere*: di poter usufruire della complessa *polisemia della negazione* in tutte le sue forme, provvedendo a non distinguere mai a sufficienza le varie tipologie del suo significare.

A mezzo di tale estremizzazione ed ontologizzazione del Non-Essere, Lacan ha reinterpretato tutta la psicoanalisi freudiana e postfreudiana, volgendola in un complesso di opposizioni ed esclusioni, che per la loro *fondazione ed assolutizzazione eleatica*, danno vita a una cultura e ad un'antropologia non della mediazione e della sintesi, della composizione degli eterogenei, bensì dello *Sprung* e dello *Uebergang*: cioè del salto, dello squarcio, dello sbalzo, senza più implicazione alcuna e conservazione progressiva (*Aufhebung*) dell'opposto. Come si conviene appunto a un'antropologia signorile, cui tocca, con il suo coraggio impavido e la sua dedizione senza residui all'onore, la sola virtù di *épater le bourgeois*.

Proprio l'opposto di quella destinazione inclusiva e conciliativa che a me sembra essere il carattere precipuo, teoretico e clinico, della psicoanalisi sia freudiana che junghiana. Basti considerare in tal senso quanto la pulsione di morte, con il suo carico di invidia e di distruzione dei legami, sia stata messa a tema nell'opera di Melanie Klein, ma resa compresente e dialettizzata e resa con la pulsione costruttiva di *Eros*, senza essere invece assolutizzata e resa del tutto pervasiva e identificata con quest'ultima. E considerare il modo in cui, a muovere da Klein, W. Bion abbia introdotto la configurazione di «marasma pulsionale» come originaria presenza del corporeo nel mentale, ma abbia appunto lavorato per tutta la vita a dar conto di un *pensiero incarnato* come possibilità della mente di essere al servizio delle funzioni e delle istanze del corpo nell'integrazione con funzioni percettive e cognitive in grado di riconoscere le dimensioni e le condizioni del mondo esterno e di promuovere così un appagamento reale. Visto che con Bion si ha quella geniale teorizzazione della genesi della mente come mente al quadrato, che rimane a mio avviso uno dei luoghi più alti di una

psicoanalisi che si presenti come dottrina della sintesi e della integrazione anziché del dualismo e dell'estremizzazione di opposti. Per la quale, com'è noto, secondo l'insegnamento dello psicoanalista anglosassone, una mente iniziale può accogliere e riconoscere le proprie spinte emozionali solo a patto che vengano prima contenute e significate da un'altra mente per essere restituite alla prima in modo tollerabile ed accettabile. Pena, senza questo riconoscimento *orizzontale hegeliano*, la ricaduta *verticale kantiana* delle emozioni in cose in sé, inattingibili dal mentale ed oggetto solo di processi espulsivi verso l'esterno.

Perché questa è stata una delle finalità più determinanti del mio libro, ossia sottrarre l'esposizione dell'opera di Freud, quanto a versante filosofico alla tradizionale lettura basata sull'influenza di Schopenhauer e Nietzsche, così come a quella lacaniana centrata su Kojève–Heidegger, per aprirla alla connessione, ovviamente assai più intrinseca sul piano teoretico e concettuale che non su quello filologico, con le filosofie, invece, di Kant e di Hegel. A muovere, da una concezione della psiche come psiche estesa, fatta della connessione/sconnessione di asse verticale ed asse orizzontale, che, a mio avviso, sarebbe il luogo su cui maggiormente riflettere e su cui, se del caso, esercitare critiche e confutazioni. Dato che la teoria delle “tre logiche”, connessa ai diversi significati e funzioni del *rappresentare/pensare*, che io attribuisco e presumo di esplicitare nell'opera freudiana, credo costituisca il cuore della proposta antropologica, e di conseguenza, etico–politica che ho provato ad avanzare con il mio libro.

La cultura della psicoanalisi e della sua già complessa storia, nella prospettiva della scuola freudiana, ma anche di quella junghiana, è stata ispirata dal motivo di fondo di una inclusività, quanto più possibile ampia e progressiva, nello psichico, di dimensioni dell'alterità: sia di quella che io ho chiamato, secondo la sollecitazione dello psicoanalista Ferrari, dimensione dell'*altro da sé* (o asse orizzontale), sia di quella che ho definito l'*altro di sé* (o asse verticale). La psicoanalisi più feconda, da un punto di vista teorico, ma anche da un punto di vista clinico, io suppongo si sia mossa e si muova secondo questa metodologia filosofica e di cura di integrazione dialettica, secondo la quale l'alterità che connota la mente umana, nel verso *intersichico* come in quello *infrapsichico*, sia fonte di senso, nel consenso e nel dissenso: evitando che essa si faccia e si ipostatizzi, come esorta a rifuggire ogni sapienza veracemente dialettica, “Alterità maiuscola ed assoluta”.

L'opera di J. Lacan si è mossa, fin dall'inizio, secondo un'ispirazione, che ha guardato, come buona parte della cultura francese della seconda metà del '900, assai più alla differenza ontologica che non alla differenza dialettica, e ha posto, conseguentemente, come principio del suo operare l'*alterazione dell'alterità in Alterità assoluta*. In ciò obbedendo al *modernismo reazionario* della filosofia di M. Heidegger e alla

sua riproposizione della categoria arcaica dell'Essere come pretesa via di fuoriuscita palinogenetica dalla modernità e dagli orrori della sua "tecnica". Una riproposizione che, com'è noto, ha affrancato l'Essere da ogni possibile entificazione, definendone la vera natura proprio nel suo sottrarsi e celarsi ad ogni possibile identificazione. Così come la storia dell'Essere sarebbe solo storia dei tradimenti e dei nascondimenti che quello stesso Essere volgerebbe verso sé medesimo, attraverso invii oggettivanti ed entificanti.

Attraverso l'assolutizzazione della pulsione di morte come dimensione unica della corporeità (di contro alla teoria freudiana e junghiana della compresenza di *Eros*, che costruisce legami, e di *Thanatos*, che li scioglie), Lacan ha risolto la psicoanalisi nell'heideggerismo, provvedendo a quella de-biologizzazione della vita umana che strutturalmente connota il *Dasein* heideggeriano nella sua interlocuzione privilegiata, al di là del proprio corpo, con il *Deus Absconditus* dell'Essere. Così la differenza ontologica di Heidegger diventa in Lacan un teorizzare attraverso divaricazioni che fanno dell'esistenza umana una pulsazione costante tra non-essere ed oltre-essere, tra *un meno e un più di identità*. Per cui la mancanza ad essere (o pulsione di morte) che connota il Reale dell'umano viene costantemente negata e sopraffatta o nella sovradimensione fusionale nell'Immaginario a due, o nella cattura del Simbolico, dove le istituzioni del Linguaggio/Legge, e la triadicità del Nome–del–padre impediscono per principio il Reale del desiderio. Tanto che si potrebbe dire che, in un senso profondamente diverso dal modo in cui io ho inteso definire il corpo come ciò che si fa simbolo nella mente, l'essere umano per Lacan è intrinsecamente simbolico, perché il *plus di essere* dell'Immaginario/Simbolico rimanda costantemente alla mancanza ad essere, al *minus di essere* di un Reale, che, nella sua dimensione di *orribile visu et orribile dictu*, rilancia a sua volta, senza fine, le compensazioni psicotiche e nevrotiche dell'Immaginario e del Simbolico.

È dunque l'immanenza della differenza ontologica, *auctore Heidegger*, a fare dell'essere umano in Lacan un essere simbolico, in un senso lontanissimo, come ho provato a dire nel mio libro dal significato freudiano di un corpo che si fa simbolo nella mente. Visto che l'essere umano lacaniano è intrinsecamente simbolico perché è, appunto, sempre parlato da *Altro*, sempre strutturato come un *Due*, in cui l'Alterità maiuscola dell'Altro, non può non sollecitare ad orecchie vigili, e laicamente avvertite, echi e rimembranze di una possibile *Vox Dei*.

Ma da ultimo, da qualche tempo, accade che molti cultori e seguaci del lacanismo ci comunicano che tale modalità di presentare il pensiero di Lacan, foss'anche il modo in cui più diffusamente abbia ragionato nei *Seminaires* lo stesso Lacan, non è più valido, non è più moneta legale, qual è quella che valsa fin qui. Ci dicono infatti che ora vale

una nuova moneta, su cui ricalcolare il valore–lavoro speso dalle nostre menti, ormai da cinquant’anni, per provarci a svelare gli insidiosi e labirintici misteri del Lacanpensiero.

Infatti la nuova *Kehre* ermeneutica ci annuncia che ormai con Lacan non è più questione del Due, bensì è questione dell’*Uno*. Non è più questione del desiderio dell’Altro, perché è, in vero, questione del “godimento” e dell’affrancamento da ogni alienazione sia immaginaria che simbolica. Ossia che il contenuto più autentico dell’insegnamento di Lacan non stia più nel *pulsare e alternarsi incessante*, che abbiamo visto costituire il passaggio dall’uno all’altro lato del taglio costituente la scissura dell’essere umano. E che rischiava di concludere il percorso lacaniano dalla fonte boschiva del pastore dell’Essere nelle braccia dell’insidioso Hegel e della sua critica inesorabile di ogni alternarsi, di ogni scissura radicale di opposti (*in primis* quella di finito e infinito), quale *dialettica inconcludente e intellettualistica della cattiva infinità*.

Ci si dice infatti, oggi, che c’è un Lacan che ha frequentato il lato alto, superiore, della scissura originaria che taglia l’essere umano, ed è il Lacan della catena significante, che espropria il soggetto dell’inconscio nel Linguaggio e che mette a tema il desiderio come desiderio dell’Altro, facendo del Reale qualcosa di impossibile e fuori dal senso, c’è un Lacan, verosimilmente l’ultimo, che guarda invece il lato basso, inferiore, del taglio e non teme di frequentare proprio quel fuori senso e di farla finita con la mancanza e con il desiderio. È il Lacan che parla ora del “Reale” non come l’al di là dell’Immaginario e del Simbolico, di un Reale cioè che prenderebbe senso solo da essi e che obbligherebbe dunque a porre il desiderio nella mancanza ad essere, ossia nell’orbita dell’Altro e sotto la Legge del Nome–del–Padre. Bensì del *Reale, come il luogo del Godimento*, di una Pulsione di Vita che, assolutamente coincidente con sé stessa, avrebbe sciolto ogni relazione possibile con l’Alterità.

Sembra cioè di capire che ora il Reale, ovvero il Corporeo, sia il luogo dell’Immediato, che non ha bisogno alcuno dell’Alterità, perché è il Godimento che sfugge a qualsiasi relazione con i limiti dell’umano. Non è più cioè il godimento del Lacan più conosciuto, che era un godimento sempre dell’Altro, abitato, anche quando trasgrediva, dal Linguaggio, dal Significante, dalla Legge. Perché ora è godimento per cui “ne va dell’Uno”.

È cioè Vita infinita e sempre in atto che, non avendo a che fare in alcun modo con la soggettività individuale e umana, è Atto Puro, Reale in sé, che, senza riferimento alcuno all’Alterità, gode solo di sé medesimo. A tal proposito si cita infatti il Lacan di *Aurora*, Seminario XX, che scrive: “Noi sappiamo che cos’è un essere vivente, sappiamo soltanto che un corpo è qualcosa che si gode”. Quindi il Reale, da luogo del Non-essere e della pulsione di morte, intollerabile e inaccoglibile se visto dall’umano, è divenuto

ora, cessata la prospettiva dell'umano, invece assolutezza e pienezza dell'Essere: cioè affermazione di una vita che è vita divina, perché *desoggettivata*, e dunque infinita e senza confini. E che come tale può anche irrompere e vivere nel finito, ossia nell'umano, ma *non essendo dell'umano*. È appunto l'Uno che svela l'essere *qualsiasi tentativo di soggettivazione* null'altro che fuga e terrore di fronte al Godimento. Il quale vale, nella sua autarchia di *Vita Assoluta*, a mero esergo per le nostre vite a farsi *non vite umane bensì pieghe e immanenze del Reale*.

Quasi che, una volta che si sia presupposta quella estremizzazione di opposti in cui tutta la narrazione di Lacan s'è versata fin dal suo inizio, ci si senta autorizzati a proposito della funzione di quell'indicibile e irraffigurabile Reale, a collocarsi, proprio dalla invalicabilità di quella scissura ontologica originaria, a piacimento e secondo le preferenze accidentali d'ognuno, una volta al di sopra di quella frazione, al numeratore, ovvero, *as you like*, al di sotto, al suo denominatore.

Ora se questa è la teoria dell'Uno cui Cimatti si rifà per criticare il modo in cui io ho provato a rileggere il tema del rapporto mente-corpo secondo la prospettiva dell'Uno e Bino, che cosa dire, e come concludere queste note che sono diventate anche troppo lunghe? Forse con due richiami a due diversi *topoi* della storia della filosofia, che illustrano, a mio avviso, nel modo migliore la diversità del nostro pensare.

Il primo è il riferimento al celebre passo della *Metafisica* aristotelica: «Ora, il pensiero che è pensiero per sé, ha come oggetto ciò che è di per sé più eccellente, e il pensiero che è tale in massimo grado ha per oggetto ciò che è eccellente in massimo grado. L'intelligenza pensa sé stessa, cogliendosi come intellegibile: infatti essa diventa intellegibile intuendo e pensando sé, cosicché intelligenza ed intellegibile coincidono. [...] Se, dunque, in questa felice condizione in cui noi ci troviamo talvolta, Dio si trova perennemente, è meraviglioso; e se Egli si trova in una condizione superiore, è ancor più meraviglioso. E in questa condizione egli effettivamente si trova. Ed egli è anche Vita, perché l'attività dell'intelligenza è vita, ed Egli è appunto quell'attività. E la sua attività, che sussiste di per sé, è vita ottima ed eterna. Diciamo infatti che Dio è vivente, eterno ed ottimo; cosicché a Dio appartiene una vita perennemente continua ed eterna: questo è dunque, Dio»⁸. Qui Aristotele dà una definizione del divino come *noesis noeseos*, come *speculum* che rispecchia sé stesso, da cui è espulso ogni bisogno e legame con l'alterità e in cui torna a proporsi, in termini metafisico-ontologici, quell'ideale di autarchia, di autosufficienza, che era a base dell'antropologia della nobiltà omerica.

⁸ ARISTOTELE, *Metaph.*, Λ, 1072 B, 18-30, trad. it. Giovanni Reale, *La metafisica*, Loffredo, Napoli 1978, pp. 243-244.

Il secondo riferimento è invece al quarto postulato della proposizione XIII dell'*Etica* di Spinoza, Parte II, in cui si dice: «Il corpo umano ha bisogno, per conservarsi, di moltissimi altri corpi, dai quali viene di continuo quasi rigenerato». Come aveva scritto infatti subito prima Spinoza, il corpo umano è costituito nella sua individualità da moltissimi individui, cioè da parti e funzioni, che hanno necessità per mantenersi in vita di un costante rapporto e scambio con l'esterno, quanto più possibile diversificato e non identico esso possa essere, per alimentare con la sua varietà quell'organismo. Come a voler dire, insomma, quanto all'insidiosa distinzione tra bisogni e desideri, che l'unico e autentico desiderio dell'essere umano non potrebbe essere che quello di una sottrazione dei suoi bisogni al numero limitato sufficiente alla sua mera sopravvivenza e, all'opposto, di una loro moltiplicazione corrispondente alla potenza implicita nella sua corporeità come alla ricchezza ecologica che dovrebbe essere termine imprescindibile della loro realizzazione.

Detto tutto ciò, a chi scrive, per la sua derivazione hegel–marxiana–freudiana, non resta che stare dalla parte di una umanità popolarasca e non elitaria, carica di bisogni, ossia di mediazioni e di amorosi sensi con l'alterità, e nello stesso tempo volgersi, in cuor suo, a pregare che: “Dio ci guardi dall'Uno!”.

Nota bibliografica

ARISTOTELE, *La Metafisica*, trad. it. Giovanni Reale, Loffredo, Napoli 1978.

Paolo CARIGNANI, *Psyche is extended: from Kant to Freud*, in «International Journal of Psychoanalysis», vol. 99, issue 3, 2018, pp. 665-689.

Armando Blanco FERRARI, *L'eclissi del corpo. Un'ipotesi psicoanalitica*, Borla, Roma 1992.

Roberto FINELLI, *Riflessioni sparse su identità, negazione, alterità*, in Francesco MIGLIORINO (a cura di), *Scarti di umanità*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2011, pp. 13-35.

Roberto FINELLI, *Materialismo 'contra' spiritualismo. Sigmund Freud e Jacques Lacan*, in “Bollettino Studi sartriani”, anno IX, 2013, pp. 111-129.

Sigmund FREUD, *Zur Auffassung der Aphasien. Eine kritische Studie*, Franz Deuticke, Lipsia e Vienna 1891, trad. it. a cura di Carmela Armentano e Francesco Napolitano, *L'interpretazione delle afasie. Uno studio critico*, Quodlibet, Macerata 2010.

Alexandre KOJÈVE, *La philosophie, l'Etat, la fin de l'Histoire*, Grasset, Paris 1990.

Baruch SPINOZA, *Etica. Edizione critica del testo latino*, a cura di Paolo Cristofolini, ETS, Pisa 2010.