
PERDITA DI SÉ E PERDITA DEL MONDO NELL'ESPERIENZA PSICOTICA

Gianfranco Trippi

“Leucippo e il suo discepolo Democrito pongono come elementi il pieno e il vuoto, chiamando l'uno essere e l'altro non essere, (...) onde essi affermano che l'essere non è affatto più reale del non essere, perché neanche il vuoto è <meno reale> del corpo (...), e pongono questi [*elementi*] come cause materiali degli esseri. (...) costoro dicono che le differenze [*originarie*] sono causa di tutte le altre cose. E quelle [*originarie*] essi affermano che sono tre, la figura, l'ordine e la posizione; ¹»

“Strutturalista, chi lo è ancora? Tuttavia egli lo è almeno in questo: un luogo uniformemente chiasoso gli sembra non strutturato perché in questo luogo non c'è più alcuna libertà di scegliere il silenzio o la parola (...). La struttura almeno mi fornisce due termini dei quali posso a volontà marcare l'uno e rimandare quell'altro; essa è dunque in fin dei conti una scommessa (modesta) di libertà: come posso il tal giorno dare un senso al mio silenzio, dato che, in ogni modo, non posso parlare?” ².

1. *La piazza della realtà*

Si parta dall'argomento di Leucippo e Democrito d'una articolazione dell'essere con il non essere sostenuta da differenze simboliche e si

assuma una idea di struttura mitigata dalla consapevolezza del suo legame specifico con il desiderio di libertà, per entrare subito in medias res, nel cuore pulsante della città.

L'improvviso vuoto che si apre tra il Duomo, il Battistero e i due palazzi medioevali del Comune e del Tribunale, posti a confronto, non straripa dall'altro lato, ma rifluisce all'interno dello spazio delimitato da edifici di epoche successive, dove hanno sede Istituti di Credito e di Previdenza. È lì che si installa la piazza centrale dove si celebra il mercato cittadino. Un atto simbolico di fondazione ne ha segnato i confini facendola esistere nella realtà grazie al vuoto che, privo d'una consistenza sostanziale, è stato scavato nel reale e, insieme, espulso in quanto tale dalle costruzioni che fanno da orizzonte alla piazza. Quasi che il vuoto avesse preso posto quando, facendosi spazio simbolizzato, nessun resto di lui sia rimasto se non come confine al potere del linguaggio. Dire *vuoto* è, infatti, usare una parola che muta immediatamente questa sorta di non essere delle cose nello spazio dello scambio significante e lo sposta fuori di sé; una parola, in questo, simile ad ogni altra perché segnala e custodisce una soglia che il linguaggio non riesce ad oltrepassare. Appena il vuoto viene assunto come spazio possibile, come significato della parola piazza, da essa si separa irrevocabilmente in quanto oggetto indicibile. È il paradosso della nominazione, dell'atto che trasporta la cosa in quanto significato nella parola: esso può solo trasformarla in immagine mentale e perciò renderla un mistero impossibile da cogliere per il linguaggio.

Ma non è senza conseguenze l'esistenza di un significante (che dica il) vuoto. Per il fatto d'essere, contemporaneamente, accolto e negato dalla piazza, la dimensione inconoscibile del vuoto viene a trovarsi nella caratteristica relazione in cui si trovano il significato e il significante, il soggetto e l'oggetto che ne causa il desiderio. Esclusione interna, chiama Lacan questa modalità paradossale di rapporto: "il soggetto — scrive — è, se così si può dire, in esclusione interna al suo oggetto"³, non ha accesso diretto all'oggetto-causa del suo desiderio, ma il suo rapporto con esso è sempre mediato dal fantasma.

Con ciò che resta di reale, di resistente alla significazione, di inaccessibile al sapere, non c'è legame, se non come quello, assurdo, che ci pone in rapporto ad uno scarto, ad un oggetto caduto dal discorso, ad un rifiuto, "un resto che è d'obbligo che non resti più"⁴ dal momento che è pensabile solo attraverso la griglia d'una sua leggibilità formale e

simbolica.

Nella formula lacaniana del fantasma ⁵, dove si indica la scena di un rapporto impossibile tra soggetto e oggetto del desiderio, il legame è denotato dal segno \diamond , congiunzione impossibile tra *più piccolo di* e *più grande di*. È questo un modo per significare che la realtà è effetto d'una costruzione, risultato d'una operazione linguistica, la quale, *inventandoli*, scinde soggetto e oggetto e stabilisce una frontiera tra le proposizioni e le cose.

La modalità innaturale e arbitraria del loro legame, il loro specifico appartenersi è appunto la realtà — chiamarla mentale è una tautologia —, luogo in cui le strutture del simbolico e i miraggi dell'immaginario rimandano, ma soltanto indirettamente, all'ignoto in cui affondano le loro radici. Per questo motivo la realtà del fantasma è per gli uomini sacra come il recinto di Colono, perché, anche se impedisce di godere della conoscenza immediata delle cose, è pur sempre l'unica e fragile protezione dalla visione diretta del reale della divinità e della morte.

Nella teoria psicoanalitica, la realtà è il reale della castrazione simbolica ed è chiaro come il fantasma sia ad essa coestensivo, in quanto modalità contemporaneamente individuale e transpersonale di rapporto con l'oggetto perduto. La storia d'ogni psicanalisi è il suo tentato e, in alcuni casi, riuscito attraversamento: dal soggetto verso l'oggetto e ritorno, tramite il loro paradossale rapporto. "Essa è dunque, in fin dei conti, una scommessa (modesta) di libertà" ⁶.

Diversamente, la psicosi si presenta come storia del cedimento della struttura difensiva del fantasma e degli effetti provocati dalla conseguente omogeneizzazione di linguaggio e reale. La coincidenza, o meglio, la perfetta identità tra l'esistenza delle cose e l'essere degli enunciati riempie il mondo di parole reificate e lo tramuta in "un luogo uniformemente chiasoso (...), non strutturato perché in questo luogo non c'è più alcuna libertà di scegliere il silenzio o la parola" ⁷.

2. L'ideologia trifunzionale e la rimozione del vuoto

Si immagini, poi, che la piazza si animi, che la realtà prenda parola e si racconti.

Bancarelle, venditori, compratori e perditempo: effettivamente la

piazza si dà all'esperienza a partire dalla delimitazione e dall'espulsione del vuoto. Evocato come spazio, in varia misura, occupabile e come luogo dello scambio intersoggettivo, organizzato in un apparato internamente coeso, denominato *piazza*, il vuoto viene messo in risalto da significanti che danno ordine, forma e posizione, senza i quali la nostra esperienza della piazza e la piazza stessa precipiterebbero in una reale assenza di significatività. Il Duomo, il palazzo del Comune, il Tribunale e le Banche funzionano da significanti, segnano l'orizzonte e danno luogo alla concezione del mondo per mezzo della quale la piazza entra nella realtà. La fondano e danno voce alle sue storie.

Se — per esempio, ma non per caso, — guardiamo alla piazza dal vertice della mitologia comparata, gli edifici mostrano la loro funzione di sostegno di quell'ideologia tripartita con la quale G. Dumézil spiega il campo della mitologia indeuropea. Rappresentano l'ideale organizzativo della piazza e, nello stesso tempo, “un mezzo d'analizzare, interpretare le forze che garantiscono il corso del mondo e la vita degli uomini”⁸ che la attraversano.

Tra i miti dei popoli indoeuropei è possibile una comparazione, afferma lo studioso francese, perché è in essi individuabile l'identica struttura della tripartizione delle funzioni. Nella concezione del mondo, in cui “questa” piazza è possibile, Duomo, Comune e Banca parlano di un mito strutturato dalle tre funzioni *magica*, *guerriera* e *produttiva*, assolte dalle divinità e dagli eroi che le incarnano, come in ogni grande mito.

Applicata alla piazza, la classificazione trifunzionale dà razionalità ai rapporti che vi si stabiliscono e, ponendolo in relazione con un senso, attua la metamorfosi del vuoto del non essere nel luogo principe dello scambio sociale. Per gli uomini nella piazza, il Duomo e il Battistero sono i luoghi del significante che denota la funzione magico-religiosa, altrove rappresentata da Giove, nell'antica Roma, o da Mithra e Varuna in India. In Tribunale e in Comune risiedono, invece, gli interpreti della funzione organizzativo-militare, un tempo occupata da Marte o da Indra. Dal canto loro, poiché sovrintendono alla ricchezza e al benessere, le Banche vanno a significare quella terza funzione dei produttori, alla quale sono da riferire le figure divine di Quirino o dei gemelli Ásvin.

Come le divinità del pantheon indeuropeo, Duomo, Comune e Banca rimandano a significanti classificatori, che, al di là dei preti, dei guerrieri e dei produttori, corrispondono alle funzioni gerarchizzate di sovra-

nità magica, di forza e di abbondanza. Con le parole di Leucippo si potrebbe dire che all'essere e al non essere sono essenziali misura, contatto reciproco e direzione — equivalenti a forma, ordine e posizione —, cioè che la loro determinazione procede dal rapporto che il significante stabilisce fra il senso e il reale. Effettivamente, i significanti orientativi, di base, non sono semplici indicatori che rendono sensati i movimenti e i pensieri degli uomini. Né sono riducibili e dei patterns di comportamento. Ma, come la corazza del cavaliere inesistente di Calvino, possono essere abitati da qualcuno il quale, per questo motivo, è chiamato ad essere, può interrogarsi sull'esistenza e dire di amare.

Che siano Mithra o il Duomo con il suo abitante, gli Ásvin o Quirino è, da questo punto di vista, secondario. Conta, piuttosto, che essi fungano da referenti per le azioni di quanti, a gruppi, a frotte, a ondate successive: casalinghe, impiegati in (libera) uscita, borseggiatori, studenti, rotolino tra i banchi o scompaiano nei portoni. Ciò che conta è il fatto che nell'Altro il soggetto possa pizzicare i significanti sui quali fondare una realtà di rappresentazioni condivise. Così che, mentre scivoli sicuro tra i banchi del mercato avendone acquisito il ritmo e la regola, egli sappia che la sua azione e quella di altri *io*, si svolge all'interno di una realtà nella quale tutti sono presi ed è guidata da una struttura fissa, una specie di carta del cielo che ordina la sua esistenza.

Gli dei, scrive Lacan, sono rappresentazioni un po' consistenti dell'Altro e ciò che tutte le mitologie ci spiegano e che l'esperienza ci fa avvertire ogni momento nell'attraversamento della piazza, è che "ci sono dei significanti di base, senza i quali l'ordine dei significati umani non potrebbe stabilirsi". E ancora: "le mitologie tendono ad istallare, a tenere in piedi l'uomo nel mondo (...) gli fanno sapere quali sono i significanti primordiali, come concepire i loro rapporti e la loro genealogia"⁹.

Secondo ogni mito, la condizione del soggetto dipende da ciò che si svolge nel luogo dell'Altro, tra gli dei, i genitori e i prossimi o nel mondo circostante, nello spazio simbolico della propria gente. Propriamente è la *gens*, — mondo e gruppo che fanno riferimento alla stessa discendenza e si richiamano ad un progenitore comune — che in posizione di alterità dà vita al soggetto. La teoria psicanalitica e il suo mito lo collocano in un luogo sostenuto da significanti orientativi di base, i quali permettono l'esperienza del mondo e di sé e la salvaguardia delle differenze. Ereditati e trasmessi per il fatto stesso della parola, essi sono indicati nelle

lingue d'origine indeuropea dai verbi con valore mediale — nascere, morire, seguire, soffrire, patire, prendere le misure, crescere, parlare, etc.¹⁰ — così simili alle idee primarie di Jones, eppure, a me pare, non lontani dagli archetipi junghiani. Da una lato, sono animati dalla storia degli altri contemporanei al soggetto e, dall'altro, ne trascendono l'esistenza, ponendosi "come regola al di là di ogni partita"¹¹, in modo da strutturare il gioco che farà significare il soggetto, dando luogo alle tre istanze, dell'io (ideale), della realtà, del super-io.

Se piazza coincide, talvolta, anche con *pazzia*, ciò accade, forse, perché sembra promettere che un giorno la realtà sarà senza mistero e diventerà, prosciugato il Zuidersée, del tutto compatibile e rassicurante. Non altra è la pazzia connaturata a questa piazza di città di provincia e bramata da coloro che la occupano, una pazzia non conclamata in attesa che l'Altro divenga il simile e gli uomini, non più costretti dai limiti della parola, si scoprono liberi dalla gabbia della metafora nell'incontro con il Reale.

3. *L'altra piazza*

Ci si imbatte in uno che da molte notti non chiude occhio e abbia smesso di mangiare ormai da una settimana.

Più volte in due giorni di ricovero nel "Servizio di Diagnosi a Cura" è stato sottoposto a visita cardiologica perché le sue condizioni sono molto preoccupanti. Se non modificherà il suo atteggiamento, presto dovrà essere curato con farmaci e, forse, nutrito a forza. Gli è stato detto chiaramente, però, che, fino al momento in cui certi valori pressori e di ritmo cardiaco non saranno scesi oltre una certa soglia, nessuno insisterà affinché si nutra né sarà obbligato ad assumere alcun farmaco.

Seduto sul letto, il volto scavato, fissa un punto davanti a sé sul pavimento. Ripete piano che lo vogliono avvelenare. Ebbene: è un complotto e bisogna vigilare giorno e notte. Non ci si può fidare del cibo.

La realtà è questa, evidente e indiscutibile, che tutta la gente è morta. Anche i suoi figli e sua moglie. Anche noi. Della *sua gente*, vivo c'è rimasto solo lui e, da quando quelli se ne sono accorti, stanno provando ad avvelenarlo.

Ogni cosa è ormai chiara. I morti sono manovrati come burattini

da una forza esterna, ma appaiono vivi ai loro stessi occhi ingenui. Nessuna contraddizione con il fatto che la sua gente non si accorga del proprio stato. È questa, anzi, la conferma di quanto potente sia il complotto ordito ai danni dell'umanità.

Il centro segreto della trama si trova sotto il pavimento di piazza del Duomo. Da lì, una banda di extra-terrestri, organizzati e comandati da un capo irraggiungibile, dirigono i movimenti degli esseri umani con sofisticate apparecchiature elettroniche. L'idea che i morti hanno di essere vivi, è un miraggio creato ad arte da costoro, i quali nutrono un preciso progetto di conquista e di dominio del mondo intero.

Mediante telecamere nascoste, sanno tutto e, da sotto la piazza, tutto vedono, perfino i pensieri più intimi. Così l'hanno scoperto, il giorno in cui mostrò la sua sorpresa nel rendersi conto che sua moglie era morta, anche se sembrava viva. Loro sanno che lui sa.

Non che prima di questi fatti fosse stato padre modello o marito ideale. Glielo dicevano tutti in casa che lui era un tipo fatto così, silenzioso, irritabile, sospettoso e con la testa tra le nuvole. Certo, non dava molta relazione a nessuno — perché, poi, avrebbe dovuto farlo? — soprattutto da quando, uscendo dal lavoro e attraversando la piazza, aveva cominciato ad incrociare ripetutamente l'ex compagna di scuola amata per lungo tempo in silenzio da ragazzo. Da quel momento non lo lasciavano più in pace. Gente che non aveva mai conosciuto s'era messa in testa che lui si era nuovamente innamorato di quella donna e spesso, alla fermata dell'autobus o lungo il marciapiede, qualcuno gli bisbigliava all'orecchio di essere a conoscenza di ciò. Eppure era sicuro che lei non lo avesse nemmeno riconosciuto. Con molta cura aveva evitato di farsi notare, abbassando la testa, tirando diritto e recitando una strana filastrocca che spesso ripeteva tra sé e sé in certe occasioni.

Fin dal primo incontro, in ogni momento delle sue giornate fu costretto a pensare a lei così vitale, bella e intraprendente, ma in questo modo, perché insistente era la voce di quei delinquenti che non si facevano gli affari loro.

Vero è che, fin da bambino, aveva fatto esperienza di sé come trasparente agli sguardi, mai unico testimone delle sue cose dentro. Non sapeva sottrarsi allo sguardo indagatore e al controllo altrui e solo qualche rituale, un movimento veloce degli occhi o qualche tiritera detta a mezza bocca, allontanava per un momento le sensazioni sgradevoli d'esser per-

meabile e trasparente, di non aver alcun luogo dove potersi raccogliere e di non distinguere un pensiero proprio dallo sfondo delle interpretazioni già date su di lui.

Dagli altri non era riconosciuto portatore di alcun mistero, di nessuno, spazio resistente allo sguardo. La famiglia d'origine manteneva ancora una posizione di forza nei suoi confronti e mostrava di essere a conoscenza, magicamente, di ogni suo desiderio o pensiero, quasi avesse avuto occhi e orecchie dappertutto. Egli riconosceva a sua madre questo potere — le bastava puntarlo per un attimo per capire che cosa gli passasse per la testa —, mentre non aveva alcuna considerazione di suo padre che, certo, lavorava tutto il giorno, ma non contava niente. Era riferito alla famiglia, così dice, quel drago con tante teste, una ogni componente, contro il quale aveva combattuto in un sogno di qualche tempo prima. Gliene aveva tagliata solo una e poi, inseguito dall'animale ferocissimo, aveva trovato scampo con una donna in una caverna. Non per molto, però. Quasi subito il drago li aveva scoperti e, calpestata la donna, lo aveva aggredito.

4. *La funzione della negazione*

Si lascino interrogare dal suo racconto il sapere e l'intelligenza del mondo di cui portiamo le fragili insegne, prima di rispondere con sollecitudine — in empatia con il soggetto, direbbe qualcuno, con qualche grano, forse, di falsa coscienza — che, in fondo, il paziente ricoverato sta segnalando inconsapevolmente le stesse cose discusse fin'ora: che il potere del significante nel determinare la realtà è assoluto, anche quanto a distruttività; che esso proviene da un luogo radicalmente Altro rispetto all'io, evidentemente dall'esterno come ogni parola ascoltata o detta; che la vita e la morte, con la loro opposizione polare, essendo significanti, non sono concepibili al di fuori d'un contesto di linguaggio; che di ciò — è la norma — siamo spesso inconsapevoli. Magari, in più ha aggiunto qualcosa della sua storia: l'invasione della famiglia, l'angosciosa sensazione d'essere indifeso, la freddezza provata nel rapporto di coppia; e, ancora: che il suo mondo interno si è ridotto ad un deserto dei Tartari con l'io di guarnigione, ma senza rifornimenti, in attesa dell'inevitabile attacco finale. Si insisterebbe infine: sappiamo forse quanto l'esperienza soggettiva di Dumézil, per fare un esempio, avrà avuto il potere di defor-

mare la sua lettura del Mahābhārata secondo la struttura delle tre funzioni?

Non mi sembrano valutazioni errate. Eppure so che, nel caso in cui subito le seguissimo, ci troveremmo a perpetuare, confermandola, l'idea espressa dal soggetto di non aver un mondo interiore protetto dagli sguardi altrui. Lo scacco al quale è senza dubbio destinata ogni psicoterapia delle psicosi impostata su questa base, facilmente lo attribuiremmo alla pigrizia, alla apatia, alla demenza croniche, ormai, in questo personaggio decisamente oppositivo rispetto ai nostri nobili sforzi. E detto fatto, abbandonati dall'entusiasmo iniziale per la facilità della comprensione e la certezza di essere nel vero, perderemmo con esso ogni speranza di poter lavorare con quel tale, a questo punto, secondo noi, affetto da una intrattabile sindrome organica.

Al contrario, è opportuno tener d'occhio le differenze del suo discorso piuttosto che la compatibilità di ciò che dice con quello che noi *si* pensa e decidere l'inutilità della famosa comprensione. Solo allora, una prima evidenza si manifesta: Dumézil può dimenticare quanto della sua umanità peculiare incida sulla teoria strutturale e noi, lettori, possiamo evitare di indagarlo, mentre con il paziente ricoverato non riusciamo ad esimerci. Né lui è in grado di dimenticare: infatti, non dorme.

Seconda evidenza: ci accorgiamo, quindi, che non c'è metafora nel suo discorso. La possibilità di usare il linguaggio e far metafore dipende da una fondamentale funzione che, decisamente, separa l'essere delle cose, delle parole e delle immagini, dall'(idea della loro) esistenza, in modo tale che si possa ritenere vera la rappresentazione di una cosa che pure non abbia accesso all'esistenza. Per esempio: dire che la propria gente è morta non solamente è possibile, ma ci avverte d'una sofferenza profonda. Sentire se stessi distaccati, non coinvolti e assenti, oppure, avvertire la propria moglie sessualmente lontana, senza slanci e fredda non implica che sia necessario portare il lutto nel reale per la sua morte soltanto se — situazione fortunatamente comune, ma che prevede eccezioni come in questa occasione — la parola e la cosa, il pensiero e l'emozione siano tra loro essenzialmente disomogenei. Invece, appena il paziente smette di parlare e di vivere nel modo convenzionale con il quale la gente amministra la quotidianità e tenta di dire qualcosa di pregnante, egli si perde. Il violento turbamento emozionale concomitante l'incontro con l'amata, improvvisamente lo disorienta e corrisponde alla raccapricciante sensazione di devitalizzazione della *sua gente*. Accade bruscamente. No-

nostante, l'apparente somiglianza con la donna viva dei giorni precedenti, la moglie che gli apre la porta è, con tutta evidenza, un corpo senza vita propria. Più tardi, si accorge della morte dei figli e, in seguito, di tutta la gente del mondo.

Non si tratta, qui, dell'augurio che tutti muoiano, per poter coronare il suo sogno d'amore. Piuttosto, il mondo si è svuotato. Né è in gioco la proiezione di un desiderio inaccettabile nè una metafora sulle anime morte: in fondo ciò sarebbe comprensibile.

Che nella psicosi non sia in atto, semplicemente, il meccanismo della proiezione, Freud lo aveva scoperto analizzando il caso del presidente Schreber. "Non era giusta l'affermazione — scriveva — secondo cui la percezione intimamente repressa verrebbe proiettata all'esterno; la verità, di cui ora ci rendiamo conto, è piuttosto un'altra: ciò che era stato abolito dentro di noi, a noi ritorna dal di fuori" ¹². Abolizione, esclusione, espulsione, rigetto — e non rimozione d'una emozione o di una idea — sono sinonimi usati da Freud per significare che quella rappresentazione, pensiero o parola che sia, non è stata mai sottoposta al giudizio di esistenza dell'oggetto nella percezione ¹³. Perché tale giudizio possa darsi e il soggetto sia in grado di rintracciare l'oggetto per il tramite della rappresentazione, sembra logicamente necessaria la sua espressione a partire dalla negazione dell'identità tra il nome e la cosa percepita, insistendo sulla differenza tra il rappresentante, il rappresentato e ciò che alla parola e al pensiero corrisponde nella percezione.

La negazione non nega, cnicamente, che le cose esistano nel mondo. Al contrario, ri-velandole nella metafora, permette il pensiero che le fa essere anche al di là delle loro esistenza.

In un momento logicamente successivo rispetto alla negazione dell'omogeneità, avrà luogo il giudizio di attribuzione della cosa, esistente o no, alla rappresentazione e della rappresentazione al soggetto, il quale sia in grado, pertanto, di riconoscerla come propria e introiettarla, rimuoverla e proiettarla nel mondo, dal quale, in tal modo, va a distinguersi ¹⁴.

Nel nostro caso, a nessuna interiorità il paziente può rinviare il suo desiderio, giacché questo non esiste. È semmai una parola allusiva, sussurrata da un altro qualsiasi che lo sfiora per strada: una voce proveniente dall'esterno insinua qualcosa di un desiderio che lui non prova. D'altro canto, se pure esistesse, non vi sarebbe soggetto in grado di addossarselo, giacché il giudizio di esistenza, il giudizio di essenziale inconoscibi-

lità e differenza che l'avrebbe reso opaco allo sguardo altrui, su di lui non è mai stato effettuato. Tra la sua gente, nessuno ha radicalmente negato l'identità del paziente con quello che si diceva di lui e l'esistenza di una parte di lui non rappresentata né rappresentabile dal nome attribuitogli. "Mio padre non esiste — spiega — è sempre stato un burattino. Soltanto a me loro non mi manovrano".

La percezione della morte dei familiari compare contemporaneamente alla non utilizzazione della funzione mentale della negazione. Scoperto il fatto, subito il senso che la vita ha avuto per lui fino a quel momento viene risucchiato in un punto preciso dei pensieri al centro della mente e trapassa nella cosa. L'attività quotidiana si svuota di ogni partecipazione da parte sua e qualunque atto convenzionale gli diventa faticoso: la realtà diviene quel luogo non-luogo esposto all'invasione e in balia d'uno sguardo senza volto.

Per il soggetto psicotico, nessun riconoscimento di un vuoto che si faccia spazio, piazza misurata e definita dove insediare il suo io, è rintracciabile tra la sua gente, nessun luogo appropriato al soggetto è iscritto nell'Altro. Quando un evento ai nostri occhi anche banale gli chieda di rispondere entrando in gioco come soggetto e non solo di ripetere enunciati e modalità consuete di gestione della realtà, egli non trova lo spazio mentale ove collocarsi come enunciante. L'enigma della differenza tra ciò che è e ciò che rappresenta, la separazione tra sé, il suo desiderio, l'oggetto che lo causa sono annullati.

La piazza si rivela tutt'altro che un luogo la cui struttura facilmente si sgretola non appena la vita pretenda di chiamare il soggetto nel posto significativo che nell'Altro non ha. In mancanza della barriera simbolica e dell'essenziale negazione, è allora come se l'ombelico del mondo si spalancasse e, dall'apertura, emergesse qualcosa di essenzialmente perturbante, elemento d'un Reale che non ha niente delle connotazioni del misto di Immaginario e di Simbolico che struttura la realtà condivisibile. Il soggetto, senza (poter?) riferire la propria esistenza al desiderio d'un Altro né a spazi etologicamente essenziali e impossibilitato a riconoscere la differenza tra sé e lo sfondo della sua gente, si trova esposto nel reale agli sguardi altrui e su di loro appiattito, riempito o svuotato di pensieri su cui, disperso in una assenza di localizzazione, non ha alcun potere.

Rimane in gioco, non dialettizzata né mitigata simbolicamente la sola alterità rappresentata da un Altro reale dotato di potere assoluto. Il mito

spesso lo immagina come Medusa, donna tradita e irrimediabilmente ferita nell'anima i cui occhi pietrificano chi vi indirizzi lo sguardo privo della necessaria riflessione del significante. Nella storia del paziente la panoplia materna aveva avuto sempre l'effetto di imprigionarlo su un giudizio, una recriminazione o un rimprovero, spesso neanche espressi a parole. Erano sufficienti un semplice movimento della mano o un sospiro perché intendesse d'esser stato irrimediabilmente scoperto, lui sempre svelato ai suoi occhi, ma incapace di vedere dentro quelli di lei tanto erano opachi.

Anche adesso, in maniera spaventosamente sconvolgente, nessun vuoto dentro di lui: tutto è occupato da presenze inquietanti che indagano, immediatamente intuitive e dominate dalla terribile estraneità di un Altro, che può realmente concedere la vita o la morte.

Alla nozione lacaniana di Reale, cui mi riferisco, l'Es freudiano fornisce i poteri incontrollabili, sorprendenti e imprevedibili che lo caratterizzano e le immagini terrorizzanti dell'oggetto parziale kleiniano ne connotano la vicinanza alla madre. Il Reale "non aspetta, e in particolare non il soggetto, dato che non aspetta nulla dalla parola" ¹⁵, ma si manifesta, allo psicotico, come l'inesprimibile contatto con il nudo trauma dopo la dissoluzione del legame mentale tra percezione e rappresentazione. Impossibile a sostenere per lo sguardo e per il pensiero, se non quando, come in genere accade, si ri-vela nella parola o nel sintomo nevrotico, "è là identico alla propria esistenza, rumore in cui si può intendere qualsiasi cosa, e pronto a sommergere con i suoi sprazzi quel che vi ha costruito il 'principio di realtà' con il nome di mondo esterno" ¹⁶.

La terza differenza è, dunque, che non vi è delimitazione dell'inconscio nella realtà psichica del paziente. A ben vedere, non c'è proprio inconscio — il paziente ce lo ripete in tutte le maniere e noi stessi lo sperimentiamo quando tutto quello che dice ci risulta perfettamente chiaro —, non v'è niente da interpretare.

5. *L'Altro e il Sé*

L'analisi ci dice che, dal punto di vista dello sviluppo psichico, l'articolazione del corpo con la dimensione specificatamente umana del linguaggio implica necessariamente la sua chiusura all'invasione del Reale,

di cui l'ombelico è, insieme, modello primordiale e contrassegno del desiderio dell'adulto che il bambino viva. È il momento in cui viene sancita con un atto la negazione della comunicazione immediata tra i corpi e la divisione del soggetto. Tramite il taglio del cordone e la sutura della ferita, si instaura una prima separazione dall'oggetto, correlata all'apertura della bocca e all'emissione del grido. Il bambino ha, quindi, accesso all'organizzazione significativa e, eccetto le circostanze che accompagnano l'insorgere della psicosi, risulta impossibile dissociare il momento della nominazione, richiamo al desiderio dei genitori, da quello che, attraverso l'ombelico, rimanda alla separazione dei corpi e dall'altro, infine, nel quale si ascolta la voce inconfondibile del soggetto nascente¹⁷.

A questa esperienza rituale di fronte alla quale il soggetto è nella posizione dell'iniziando a un mistero cui non interviene unicamente in illo tempore, ma vi partecipa di nuovo ad ogni svolta cruciale della vita, rimandano le parole fin qui usate come "soglia", "confine", "limite", tramite la metafora del territorio descritto da una mappa. Per svolgere la funzione di significare le caratteristiche del Reale, la mappa deve riportare nomi, colori, segnali la cui differenza sia codificata e al lettore suggerisca l'esistenza di differenze corrispondenti nel territorio stesso. Nel caso in cui la sua simbologia non contempli il segno da correlare ad aspetti particolari del territorio, questi risulteranno inesistenti o daranno luogo, manifestandosi con forza nel reale, ad un imbarazzo interpretativo, al disorientamento e alla confusione in chi tenti di attribuire a qualche segno esistente la funzione di significarli. Non sarebbe, infatti, rintracciabile nel simbolico alcun elemento che permetta di disambiguare il segno usato. Nel caso, più raro, della invenzione di un nuovo significante, la cosa non si presenterebbe con minore complessità perché se ne dovrebbe rintracciare l'articolazione, la derivazione e, anche, la familiarità con altri significanti, per poter assolvere al compito di significare per qualcuno. Basti pensare allo sconvolgimento provocato dall'avvento di una nuova religione e a come questa proceda a ridurre, progressivamente, la sua estraneità rispetto alla tradizione.

Mappa del luogo dello scambio, piazza in cui il soggetto è chiamato e dalla quale risuona il suo nome, l'istanza psichica del Sé, rappresenta la possibilità di contenimento del mondo interno e il mezzo simbolico che il soggetto ha per orientarsi.

Tratto comune ai numerosi concetti di Sé, all'opera in psicologia,

è il rapporto significativamente stretto con l'Altro, sia questo rappresentato dai genitori reali o dalla divinità, dal sistema familiare, dal linguaggio o dagli archetipi¹⁸. Questa relazione è implicata dal significante Sé. Nelle lingue indoeuropee, infatti, la nozione di una individualità persistente, identica a sé, nasce da parole che denotano la propria gente, il collettivo al quale ogni soggetto si riferisce e che struttura il suo mondo saturandolo di racconti. Il significante dell'oggettiva permanenza dell'individuo deriva dal radicale **swe*, da cui discenderebbe, secondo Benveniste¹⁹, l'aggettivo dell'appartenenza — sanscr. *sva*, gr. **swos*, lat. *suus* — che, denotando il significato di proprio, si riferisce a proprietà attribuibili a ciascuna delle tre persone — io, tu, egli. La stessa radice avrebbe dato luogo, anche, a termini che indicano la parentela d'acquisto o acquistabile — **swe-sor*, sorella: **swekru*, suocera; etc. —, fino ad essere attestata nella formazione di parole greche che significano parente, compagno, ovvero *ethos*, abitudine. In breve, il radicale **swe* organizza in una parentela i significanti che designano, appunto, l'appartenenza al gruppo dei *suoi propri*, il campo dell'*ethos*, in cui si specializza il sé come individualità e il sé riflessivo, adottato dal soggetto per riferirsi a se stesso.

In questo senso, si può certamente dire che il bambino nasce nell'Altro, nel grembo della sua gente, nell'immaginario dei genitori e nei loro discorsi. Ma non basta che la gente ci sia perché il cucciolo d'uomo diventi soggetto. Lo sarà nel caso in cui, in quel luogo altro dove nasce, le parole e le fantasie sappiano il loro limite, un buco sia stato scavato, del vuoto abbia trovato spazio nell'apparentemente dato della trama interpersonale, pronto a divenire per il soggetto il luogo della oggettiva permanenza di sé. Lì, chiamato a vivere, avrà potuto rintracciarvi se stesso e avrà pescato nel suo orizzonte i significanti della propria esistenza. Come per dire che, non solo è necessario un pieno di immagini, di discorsi e di fantasie da parte della propria gente intorno a colui che, in quanto oggetto immaginario, si desidera che nasca per noi; ma che è possibile successivamente che un significante si specializzi per denotare il Sé, se appunto una mancanza, un'incompletezza, un non essere si iscrivono nel desiderio e accompagnano l'attesa per l'oggetto reale.

Ciò significa che l'Altro non è fuori della legge del linguaggio e tale a me pare il senso di quella situazione complessuale e strutturata, che per la psicoanalisi è Edipo. Essa concede l'accesso alla dimensione simbolica,

cioè, apre al singolo la possibilità di venir riconosciuto quale soggetto permanente, pur nella variabilità delle attese di ruolo e dei desideri. Non è, semplicemente, l'imposizione da parte del padre di una restrizione del desiderio alla quale il soggetto e la madre dovrebbero sottostare, ma l'esperienza, ripresa in varie occasioni, che nella struttura simbolica viene affermato un limite alla potenza dell'Altro, capace per la sua sola esistenza di introdurre la possibilità della trasgressione, del cambiamento e della scelta da parte del soggetto nei confronti del suo discorso. In termini junghiani, dell'individuazione.

Prima e indipendentemente dal soggetto, il quale solo in un periodo successivo la farà propria, dimenticandola, la struttura dell'Edipo introduce la nozione di vuoto, di mancanza correlata strettamente alla negazione dell'omogeneità della rappresentazione e della cosa. Questa è la legge con cui si articola l'essere del soggetto nella nostra cultura e, in particolare, con quel significante fallico che rappresenta nella lingua la negatività, in quanto parte mancante all'immagine desiderata, di Sé o dell'Altro.

L'esperienza di non totalità del desiderio dell'Altro non si verifica tra la *gente* dello psicotico. Fallisce, appunto, l'acquisizione della regola d'un gioco che si gioca in quattro nell'Edipo tra l'io, l'Altro materno, l'oggetto fallico del suo desiderio e l'istanza simbolica della legge che li tiene uniti e li differenzia, tra i membri di quel collegium che istituisce il soggetto chiamandolo nel suo posto; un gioco evidentemente non ridicibile alla filastrocca dell'innamoramento del bambino per il genitore dell'altro sesso, anche se, ovviamente, per l'Edipo passano la scelta e l'acquisizione dell'identificazione sessuale. Perché ci sia psicosi, sembra necessario che il legame intersoggettivo si risolva nel vertiginoso rimando speculare della relazione animica e trascini alla distruzione quel soggetto che ha, essenzialmente, la natura simbolica dell'intersoggettività.

Senza legge, non c'è nell'Altro possibilità che al suo interno un Sé si differenzi, il che si può dire diversamente segnalando l'assenza del nome per il padre che dovrebbe garantire lo spazio al soggetto col delimitarlo²⁰. A manifestarsi è il fallimento della idea stessa di paternità, di discendenza e di legame simbolico, tra i soggetti, sostituita dalla inquietante presenza di un potere enorme collocato fuorilegge.

Non c'è Ideale orientativo. Il padre del soggetto non rappresenta il Padre che nell'Altro — il linguaggio, la sua gente — rappresenta la legge, ma non semplicemente perché è poco potente: in verità è possibile

incontrare un padre autoritario, dotato di potere assoluto, tra gli antecedenti dello psicotico e non è detto che nella psicosi ci si debba imbattere necessariamente in padri deboli e marginali. Il fatto è che il problema per lo psicotico non si riduce alle caratteristiche di maggiore o minore potenza del padre reale. È la funzione simbolica della paternità che viene negata, la possibilità dell'identificazione.

6. *La forclusione del Nome-del-Padre*

Nella descrizione e nella valutazione della figura del padre le teorie psicoanalitiche formulate per render ragione della follia manifestano un tono ispirato, quasi profetico. Non vi si trovano soltanto il grande mito del padre dell'orda primitiva o i riferimenti all'idea ebraica del padre incarnazione della legge. In questa prospettiva sarebbe interessante approfondire, per esempio, quanto dello spirito gnostico sia presente nella letteratura psicoanalitica, al di là della psicologia analitica che, per parte sua, vi fa spesso riferimento. Ciò va senza dubbio oltre i limiti dell'articolo e la mia competenza, ma riporterò comunque, tra i possibili, il passo di un Vangelo gnostico, che illumina questo rapporto e suggerisce, più che una analogia di convinzioni, il riferimento ad una comune ispirazione nella descrizione della funzione specifica del padre. Si legge, dunque, nel Vangelo di Filippo che "Un solo nome è pronunciato nel mondo: il nome che il Padre ha dato al Figlio. Esso è al di sopra di tutto. È il nome di "Padre", perché il Figlio non diventerebbe Padre se non avesse rivestito se stesso del nome di "Padre". Questo nome, coloro che lo posseggono lo intendono, in verità, ma non lo pronunciano. Invece coloro che non lo posseggono non lo intendono. Ma la Verità ha espresso dei nomi nel mondo a questo motivo: che non è possibile apprendere senza nomi" ²¹.

Riferito al nostro argomento, è come affermare che ciascun essere umano dipende da un'idea di uomo e di realtà — con tutto ciò che ne consegue: il mito del soggetto, della realtà dell'anima, etc. —, da una legge dell'esser uomo che, introdotta dal padre, trasmette una delimitazione dell'essere — per questo la piazza — e costringe il soggetto ad individuarsi in una discendenza e ad esistere come quell'uomo di quella cultura. Nominando il figlio con il suo cognome, il padre gli lascia in eredità questo sbarramento, che a buon diritto si può chiamare etico e fa passare

l'idea che ciascuno è secondo le generazioni che lo hanno preceduto nel quadro della sua gente. Impedimento a godere di dire e fare tutto contemporaneamente, la cultura portata dal padre intralcia ogni idea di omogeneità dell'essere uomo e di esistere e pretende la divisione intima del soggetto e la rimozione di ciò che non è accettato come identificazione possibile per l'io²².

L'estensore del testo gnostico sa bene l'essenziale: in fondo Dio solo può darsi un nome ed esistere essendolo, ma gli uomini sono liberati da questo gravame. Perché possa darsi questa loro leggerezza, bisogna che il padre non si prenda per il Padre²³, è necessario, in altre parole, che da parte della propria gente sia riconosciuto a ciascuno lo scarto misterioso che separa il soggetto dal nome, il Sé come mappa del luogo, dal luogo della sua incarnazione. Il padre dal Padre.

Il concetto di Nome-del-Padre, elaborato da Lacan²⁴, è tra i significanti orientativi di base quello che rappresenta l'istanza del limite e della legge — dell'orizzonte: *orizein* significa "stabilire confini" — in grado di assicurare la differenza tra Sé e Altro e di delimitare l'Altro in quanto luogo, escluso internamente. Condizione per ogni identificazione, il riferirsi del padre al Nome-del-Padre rende possibile, con tutte le risonanze religiose che l'atto comporta, non solo dare nomi alle cose per differenziarle, ma, attraverso la forza evocativa della metafora, invita il soggetto a incontrare talvolta se stesso come quell'oggetto residuale del discorso, quello scarto impossibile a dirsi compiutamente per l'Altro come per sé. L'accoglimento del Nome-del-Padre è, perciò, la condizione dell'inconscio.

Se il padre è il Padre, il soggetto non si distingue dalla ripetizione infinita del suo ruolo nell'immaginario genitoriale. In assenza del rinvio al Nome di una discendenza ereditaria è costretto ad ascoltare il terribile suono dell'Io-sono-Colui-che-è e assumere, quindi, l'identità tra l'enunciato e l'enunciante o a perdersi nell'assoluto silenzio del non-essere dell'Altro. Nel luogo del suo non aver avuto luogo, quello che appare è la confusione tra il Sé e l'Altro, tra la coscienza e l'inconscio, il rigetto d'ogni loro separazione e differenza.

Non potendo rimuovere l'origine, egli come Dio deve provarsi da sé e fondare il mondo. La funzione primaria del delirio risiede, a me pare, nel drammatico tentativo, al quale lo psicotico è costretto, di fondare il mondo e di dare prova certa di sé e delle proprie percezioni. In questo consiste la sua tragedia, nel portare tutto il peso della Creazione.

7. L'impossibilità di credere

Per il nostro soggetto, il padre non occupa il posto simbolico di rappresentante della legge per il fatto che quel posto non c'è nè è previsto. Nel padre reale si è imbattuto, ma per lui, come in precedenza presso la sua gente, egli non ha rappresentato il Padre. Il Nome-del-Padre è in negativo, "forcluso". Non esiste il diritto, riconosciuto, di parlare in nome di una discendenza, trovarvi il posto proprio e rifervisi: tale diritto non è stato fatto valere nei termini prescritti. Questo è il significato del termine "forclusione" con il quale Lacan traduce la *Verwerfung* freudiana.

La forclusione del Nome-del-Padre rende inesistente la realtà psichica in quanto tale: niente è inconscio, tutto è patente e il mondo scompare di fronte allo svelarsi del Reale.

Morta la sua gente, segnatamente moglie e figli, il Reale della solitudine di chi venga abbandonato anche da sé rende evidente quanto sia fragile la griglia narcisistica chiamata realtà psichica e costituita, nel simbolico, dalla mappa degli Oggetti/Sé. Essa non rappresenta più il territorio al quale dovrebbe rinviare, ma è questo Sé non trasformato in un universo strutturato, un Sé a pezzi, immagini e voci di una gens disaggregata e morta nella piazza che si dà solo come volontà assoluta di dominio.

Con la forclusione del Nome-del-Padre quello che è perduto e non entra a far parte dell'esistenza, è l'idea d'"un superamento interno dell'essere umano, la dimensione stessa della verità"²⁵ in quanto inconscia. Non è per caso che il nostro paziente, come d'altronde ogni psicotico, sente vacillare il suo rapporto con la verità nel momento del crollo e va a cercare la certezza di sé. Chiamato a rappresentarsi nella condizione di sconvolgimento amoroso e a nominare il desiderio, egli non riesce a credere alla verità e alla permanenza delle percezioni e si trova disorientato nell'interpretazione da dare loro. In cerca di qualcosa che le autentichi e se ne assuma la responsabilità fissandole, incontra uno strappo strutturale nella realtà mentale. Dove avrebbe avuto bisogno di trovare un nodo significativo, un nome per ciò che gli accade, si manifesta l'inesistenza d'ogni riferimento trascendente. Non può più credere alla realtà (psichica) e da essa distacca la sua libido.

È interessante notare il modo in cui, nella lingua, la funzione di trascendenza svolta dalla metafora del padre si articola con le nozioni di verità e di credenza²⁶. Legittimato dalla comune etimologia con *vara*, la fe-

de in russo e con la *vera*, che cinge l'anulare dei coniugi, si introduce nel campo della verità un rinvio interno al patto — *foedus* — che chiama il dio, il padre, a testimone della fedeltà alla parola data. Porre fiducia in qualcuno e ritener vere le sue parole, sono atti possibili nel contesto di una struttura relazionale asimmetrica, nel cui ambito colui che detiene la *fides* ha in potere l'altro, il quale da lui riceve garanzia e sostegno. C'è potenza diseguale tra coloro che stabiliscono il *foedus* ed è, perciò, necessario l'atto di sottomissione da parte di uno e l'esercizio dell'autorità da parte dell'altro. Il greco *peithomai*, stessa radice, indica questa disegualianza nella relazione, significando "mi lascio persuadere, obbedisco", così come, in altre lingue indeuropee, parole per etimologia omologabili rimandano a significati di costrizione morale.

In questa rete simbolica vanno, a mio avviso, individuate le caratteristiche della situazione edipica, nonché le questioni che essa pone al soggetto, necessariamente preso in una relazione di dipendenza. Fra la verità e la legge, tra il sostantivo astratto *fides* e il verbo credere, c'è un antico rapporto, ravvivato dalla tradizione cristiana, per il quale "fides" connota la fede religiosa, mentre "credere" significa "confessare la propria fede"²⁷. In tradizioni precedenti era esplicita l'idea del sacrificio di una parte di sé in cambio della rassicurante protezione dell'Altro e della possibilità di identificarsi con le sue incarnazioni. Credere significava trasferire e porre in un essere da cui si attende protezione il **kred*, specie di posta o pegno materiale, "che mette in gioco il sentimento personale, una nozione investita di forza magica che appartiene a ciascun uomo e che si trasferisce ad un essere superiore"²⁸, dio o uomo che sia.

Se, come confessa Benveniste, per il linguista non ci sono speranze di riuscire a definire meglio questo termine, dal punto di vista psicoanalitico non può non leggersi nel **kred* il riferimento all'oggetto fallico e alla tematica della castrazione. Nel campo della verità, esiste uno stretto legame tra porre, da un lato, la propria fede e credere in quell'Uno ideale, il quale, almeno lui, il padre, sappia il significato dell'essere uomo e, dall'altro, sperimentare il fatto che, perché l'alleanza fra sé e il mondo sia garantita, si pretende e si impone per legge il sacrificio simbolico d'una parte (dell'immagine) di sé. Nell'ambito di un rapporto di dipendenza, credenza e fede, credito, patto e fiducia fecondano l'estensione della verità come esperienza psicologica solo se, in cambio di ciò, il soggetto trasferisce fuori di sé, nell'Altro, nell'inconsistenza del linguaggio, il fon-

damento della verità; solo se viene accettato un limite alla pienezza della verità stessa nell'essere circoscritta dal proprio orizzonte.

Il soggetto vive come castrazione simbolica l'idea che la verità sia fondata sul legame intersoggettivo del patto, in una relazione diseguale, che, tuttavia, rimanda all'impossibilità di significarla compiutamente. E ciò accade sia perché il fallo non è un oggetto reale, ma il significante della negatività e della mancanza, impossibile a rendere negativo, sia perché per dire tutta la verità il padre e Padre, il Figlio e il Padre, dovrebbero essere pensati come immediatamente identici. "Dirlo tutto — afferma Lacan — è impossibile, materialmente: mancano le parole. Ma è proprio per questo impossibile che la verità dipende dal reale" ²⁹.

Scriva Pascal, in un passo famoso, che "gli uomini sono così necessariamente pazzi che il non esser pazzo equivarrebbe a esser soggetto a un altro genere di pazzia" ³⁰. In effetti, se l'adesione credula al mito collettivo o al fantasma normativo è da considerare come una forma di pazzia necessitata dall'essere nella dimensione del linguaggio, la scelta della libertà dai vincoli del fantasma per andare in cerca della verità vera, senza paternità che la limiti, si colloca, invece, sul versante psicotico della follia. In quest'ultima situazione il fragile fantasma della realtà costruita dalla propria gente scompare e il Reale si mostra fuori da qualsiasi costrizione o mediazione della parola, non come impossibile, ma come evidentemente vero.

Il padre invita il figlio a fidarsi della legge che vorrebbe imporre, fondandola sulla sua inconsistenza reale. La lusinga non seduce il paziente che sembra "mandi al diavolo (*verwerfe*) la balena dell'impostura" ³¹ paterna e la sua pretesa. L'identificazione con la ripetizione delle verità comuni alla sua gente, non lo attira, mentre l'incontro con la passione per la donna sgretola il tenue legame tra lui e ciò in cui (si) crede e lo invita a rischiare l'anima in cambio d'una vita mai percorsa in precedenza.

Ribellione all'identificazione massificante e rifiuto dell'inconscio — la verità limitata del discorso paterno — fanno dello psicotico uno che è la verità e la dice in una piazza tutta intima, poiché non ha rinunciato a nessun vantaggio dell'immediatezza in cambio d'una identificazione menzognera. La sua gente muore appunto di questo, dell'amore assoluto per un vero pieno e certo, finalmente conquistato alla totale evidenza e comprensibilità. Ormai identico ad esso, il soggetto psicotico non condivide con gli altri la distanza dalla pienezza d'una risposta agli interrogativi del-

l'esistenza, da sempre esposta al tradimento del patto.

Eppure, la ribellione al "malempire" implicito nella metafora pater-na non è senza costi proprio nei termini della libertà rivendicata, dal mo-mento che non rimanda a una scelta del soggetto, ma alla trasgressione già implicata dalla struttura della sua gente che, per prima, rifiuta la pro-pria castrazione simbolica. Se c'è scelta, essa è fatta senza di lui che, fal-talmente, la trova come segno del suo destino.

Cosicché il soggetto della psicosi funziona come causa e come effet-to, ora con il ruolo del Creatore dell'universo e ora con quello della fragi-le creatura. Per un verso vittima e per l'altro persecutore, è identico al-l'Altro che non ha più niente della inconsistenza del Simbolico, ma è di-venuto, al contrario, del tutto pieno di sé. Forse, è questo il paradosso dello psicotico e il prezzo che paga per la *hybris* della sua gente, lui che, per non poter perdere l'oggetto immaginario del **kred* e non separarsi dalla causa (del suo desiderio), rinuncia all'anima per incarnare l'Altro e trasformarsi nell'impostore assoluto.

Svuotata della sua funzione, la piazza del mercato intersoggettivo è divenuta il luogo della solitudine assoluta dell'ultimo degli uomini do-ve, contemporaneamente, tutto è presente e patito senza limite, ma niente è scambiato, nessuna emozione, nessuna parola vera.

Diversamente, la storia della emancipazione dalla impostura della ci-viltà è quella, imperfetta, dell'attraversamento e non della lacerazione del fantasma, della presa di distanza del soggetto dalla sua origine nella men-te delle generazioni precedenti e del ritorno ad essa secondo un ritmo che ne struttura il movimento. Ma questa è, appunto, un'altra storia.

1. ARISTOTELE, *Metafisica*, A 4. 985 b 4, in: *I Presocratici*, Laterza, Bari, 1981, pag. 647.
2. R. BARTHES, *Barthes di Roland Barthes*, Einaudi, Torino, 1980, pag. 134.
3. J. LACAN, *La scienza e la verità*, in: *Scritti*, Einaudi, Torino, 1974, pag. 865. Il concetto di esclusione interna, visualizzato nell'immagine topologica del toro — la ciambella o la camera d'aria — è cruciale nella riflessione di Lacan. Quando insiste sulla centralità della funzione della morte della cosa nell'emergenza del simbolico o nel momento in cui installa l'Altro, con tutta la sua inconsistenza, nel cuore dell'esperienza soggettiva, è a questo concetto paradossale che fa riferimento.
4. J. DERRIDA, *Ciò che resta del fuoco*, Sansoni, Firenze, 1984, pag. 11.
5. La formula è "\$ \diamond a\$" (S barrato, punzone di a): c'è un rapporto impossibile, ancorché autenticamente individuale — il punzone è il marchio che garantisce l'autenticità — tra il soggetto sbarrato e l'oggetto del suo desiderio. In proposito vedi *Kant con Sade*, *Scritti*, pag. 764 e sgg.; e *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio*, *ibidem*, pag. 795 e sgg.
6. R. BARTHES, cit.
7. *Ibidem*.
8. G. DUMÉZIL, *Mito e epopea*, Einaudi, Torino, 1982, pag. XVII.
9. J. LACAN, *Il Seminario, Libro III*, Einaudi, Torino, 1985, pagg. 235/236.
10. E. BENVENISTE, *Problemi di linguistica generale*, II Saggiatore, Milano, 1971, pagg. 200/209.
11. J. LACAN, *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento delle psicosi*, in: *Scritti*, cit., pag. 548.
12. S. FREUD, *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia*, in: *Opere*, Boringhieri, Torino, 1966-1980, vol. VI, pag. 396.
13. S. FREUD, *La negazione*, in: *Opere*, cit., vol. X, pag. 197 e sgg.
14. J. HYPOLITE, *Commento parlato sulla "verneinung" di Freud*, in: J. LACAN, *Scritti*, cit., pag. 885 e sgg.
15. J. LACAN, *Risposta al commento di Jean Hyppolite*, in: *Scritti*, cit., pag. 380.
16. *Ibidem*.
17. Cfr.: D. VASSE, *L'ombelico e la voce*, Emme Edizioni, Milano, 1976.
18. Eliminato ogni residuo sostanzialistico, penso che si possa leggere in questi termini la nozione junghiana di Sé, non solo nella accezione in cui denoti l'istanza originaria della personalità umana, il "(...) Sé originario che va, almeno da un punto di vista logico e lessicale, distinto dal Sé processuale, effetto o conseguenza del processo di individuazione". (M. TREVI, *L'altra lettura di Jung*, Cortina, Milano, 1988, pag. 116). Da confrontare, inoltre, con il concetto di Sé elaborato da KOHUT, cui nel testo non si fa cenno, ma che rimane, evidentemente, sullo sfondo.

19. E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino, 1976, pag. 225 e sgg.
20. Anche le osservazioni di Jung sulla struttura del rapporto incrociato tra l'adeptus, la soror mystica, l'anima e l'animus nella coniunctio alchemica illustrano la condizione incestuosa e di miraggio che caratterizza il rapporto con l'altro nella psicosi e l'impossibilità, che ne deriva, di distinguere l'io e l'altro, il mondo interno e il mondo esterno. "Le nozze dell'anima — scrive in: *La psicologia della traslazione, Opere*, vol. XVI, Boringhieri, Torino, 1981, pag. 232 — equivalgono sul piano psicologico a una perfetta identità della coscienza con l'inconscio" e solo la presenza d'un Altro in posizione di testimone e garante del legame, salva i contraenti da una relazione catastrofica, esclusivamente sinistra.
21. M. CRAVERI (a cura di), *I Vangeli apocrifi*, Einaudi, Torino, 1969, pag. 511.
22. Gli autori che si sono occupati del tema del doppio, a partire da O. Rank fino allo Jung dei lavori sull'Ombra, hanno insistito sulla inevitabilità della discriminazione di parti inaccettabili di sé, ma hanno altresì indicato, nel rifiuto essenziale di riconoscere il loro legame con il resto della personalità, un motivo di insorgenza dell'episodio psicotico. Cfr.: M. TREVI e A. ROMANO, *Studi sull'ombra*, Marsilio, Venezia, 1975.
23. "(...) la relazione del padre con questa legge va considerata in se stessa: si troverà così la ragione del paradosso per cui gli effetti devastanti della figura paterna si osservano con particolare frequenza nei casi in cui il padre ha realmente la funzione di legislatore e se ne vale, ch'egli sia effettivamente di quelli che fanno le leggi o che si ponga come pilastro della fede, come pietra di paragone dell'integrità o qualsiasi oggetto di devozione, come uomo di virtù o come virtuoso, come servitore di un'opera di salvezza, o mancanza d'oggetto le si convenga, di nazione o di natalità, di salvaguardia o di salubrità, di legato o di legalità, del puro, del pire o dell'Empire: ideali tutti questi che gli offrono fin troppe occasioni per essere in posizione di demerito, di insufficienza e perfino di frode, (...)". J. LACAN, *Scritti*, cit., pag. 575.
24. Introdotto durante il seminario del 1955-1956 dedicato alle psicosi (*Il seminario, Libro III*, cit.) e ripreso in: *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento delle psicosi*, cit.
25. J. LACAN, *Il seminario, Libro III*, cit., pag. 225.
26. E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, cit., pagg. 130-136.
27. *Ibidem*, pag. 85 e sgg.
28. *Ibidem*, pag. 136.
29. J. LACAN, *Radiofonia, Televisione*, Einaudi, Torino, 1982, pag. 67.
30. B. PASCAL, *Pensieri*, Einaudi, Torino, 1984, pag. 131.
31. J. LACAN, *Scritti*, cit., pag. 577.