

## LO SPECCHIO DELLE BRAME

### Io e soggetto agli esordi della teoria lacaniana

« Ci si serve dell'io come il Bororo si serve... del pappagallo. Il Bororo dice: sono un pappagallo, noi diciamo: io sono io [*je suis moi*]. »

Gianfranco Trippi

*L'io  
freudiano  
tra riflessio-  
ne e  
transitivismo*

A partire dal 1914, le difficoltà incontrate nel trattamento della nevrosi ossessiva e le interrogazioni forti che le psicosi indirizzano al complesso della teoria analitica, spingono Freud a ripensare quella concezione dell'io desunta dalla tradizione filosofico-scientifica alla quale aveva tentato di accordare la teoria e la pratica della psicoanalisi. Seguendo il modello psicologico allora imperante, che fondeva, nello stesso concetto, individuo biologico e soggetto della conoscenza, più volte Freud aveva descritto l'io nei termini di un sistema deputato all'adattamento e capace di autocoscienza. Vero è che con la nozione di processo primario egli aveva introdotto il principio di decentramento del soggetto e, già dai tempi dell'*Interpretazione dei sogni*, aveva affermato che il nucleo dell'essenza umana rimane inafferrabile e irriducibile al sistema (pre)conscio. Nondimeno aveva riconosciuto nell'io il luogo di sintesi delle funzioni superiori tendenti all'autoconservazione e la sede della percezione consapevole, del giudizio di realtà, dell'identità individuale, della ragione, del controllo della motricità.

Nell'*Introduzione al narcisismo*, prima, e, in seguito, nei saggi che sistematizzano la seconda topica, Freud rivede in parte le sue ipotesi e ne trae alcune conseguenze che determineranno una interminabile discussione tra gli psicoanalisti sulle caratteristiche del soggetto implicato nell'analisi. Dagli anni '20,

l'Io non è più quella sorta di ameba che allunga all'esterno i suoi pseudopodi o li ritira, lasciando rifluire all'interno la libido prima esportata sugli oggetti, ma assume per Freud il tratto dell'oggetto d'investimento sessuale. «Nella primitiva fase orale, investimento oggettuale e identificazione non sono distinguibili»<sup>2</sup>, afferma, e il fatto che l'Io tenda ad identificarsi all'oggetto «autorizza a pensare che il carattere dell'Io sia un sedimento degli investimenti oggettuali abbandonati, contenente in sé la storia di tali scelte d'oggetto»<sup>3</sup>. Dopo aver dichiarato che «Quando l'Io assume i tratti dell'oggetto, si autoimpone per così dire all'Es come oggetto d'amore [...]»<sup>4</sup> trasformando la libido oggettuale in libido narcisistica, Freud indica nell'Es «il grande serbatoio della libido» e ritiene «necessario procedere a un importante ampliamento della dottrina del narcisismo. All'inizio tutta la libido è ammassata nell'Es, mentre l'Io è ancora in fase di formazione, o troppo debole. L'Es proietta una parte di questa libido negli investimenti oggettuali erotici; al che l'Io, il quale nel frattempo si è rafforzato, cerca di impadronirsi di questa libido oggettuale e di imporsi all'Es come oggetto d'amore. Il narcisismo dell'Io è pertanto un narcisismo secondario, sottratto agli oggetti»<sup>5</sup>.

D'ora in poi l'Es va ad occupare il centro dell'attività psichica e l'Io ne diviene una parte non rigidamente distinta, anche se, d'altro canto, «l'Es non può vivere o sperimentare alcun accadimento esterno se non a mezzo dell'Io»<sup>6</sup> per mezzo di meccanismi specifici, in primo luogo di quello stesso meccanismo dell'identificazione mediante il quale l'Io si forma in gran parte.

Nonostante il rilievo assunto dal fatto che l'Io denoti niente di più che il concatenarsi delle identificazioni del soggetto, Freud non rinunzierà espressamente alla prima ipotesi e all'idea della centralità della co-

scienza riflessiva che ad essa fa da corollario. Così che il permanere nella sua opera di due contrastanti concezioni condurrà alle divergenze teoriche inconciliabili che, negli anni successivi, hanno travagliato il movimento psicoanalitico. Qui è sufficiente indicare brevemente come la psicologia dell'io studiata da Anna Freud e, segnatamente, quella formulata dalla psicoanalisi americana negli anni '50, abbiano le loro radici nella primitiva concezione freudiana e tralascino di assumere la portata delle successive elaborazioni. La problematica del narcisismo, quale viene ripensata da Hartmann come un riflusso di libido sulla propria persona contrapposto all'investimento sull'oggetto, risulta, infatti, coerente con l'idea d'un soggetto monadico capace di trovare nella riflessione su di sé e attraverso l'ampliamento dell'angolo di prospettiva sulle sue proprietà psicologiche individuali, la certezza dell'essere. Inoltre, la concezione riflessiva del rapporto dell'io con se stesso e con la propria interiorità viene rinforzata dalla nozione di autonomia. Hartmann la rivendica nei termini di una libertà nei confronti delle pulsioni, raggiungibile dall'individuo, e ne deduce che l'io, adeguatamente rinforzato ed educato al principio di realtà, sia in grado di trovare l'identità con se stesso. È un'ipotesi che riesce a formulare proprio perché parte dall'affermazione d'un'identità potenziale dell'individuo e da un'idea di realtà già data, alla quale il soggetto non deve far altro che adattarsi, rendendosi autonomo da ogni spinta proveniente dall'Es. Ma, appunto per questo, Hartmann non è in grado di sostenere teoricamente, poi, come sia possibile raggiungere la meta d'una modalità matura di rapporto interpersonale senza ricorrere a categorie extra-analitiche e a richiami moralistici. Non posso qui sviluppare questo punto: ritengo, però, che proprio la teoria d'un narcisismo inteso in senso *riflessivo* e la correlata nozione di autonomia

dell'Io implichino, necessariamente, la chiusura e l'isolamento del soggetto in se stesso. Tant'è che Kohut, il quale pensa a partire da Hartmann, inserisce nel suo modello di Sé l'alterità degli oggetti/Sé per rendere in qualche misura concepibile il passaggio dall'autoerotismo alla socialità.

Se la psicoanalisi americana fa discendere la nozione dell'Io direttamente dall'idea tradizionale secondo la quale può darsi un individuo a) non in conflitto con se stesso, se non a causa di un errore rimediabile con una adeguata pedagogia, b) in grado di raggiungere la certezza dell'essere e della propria identità: allora, essa risulta incompatibile con ogni ipotesi che, al contrario, basandosi sull'irriducibilità della dialettica tra le istanze psichiche dell'Io, dell'Es e del Superio, concepisca a partire dalla loro conflittualità una diversa ipotesi d'identità per il soggetto.

Non v'è dubbio che Lacan appartenga a quel gruppo di psicoanalisti i quali impostano il loro pensiero secondo questi ultimi criteri. Egli fa il suo ingresso nell'ambiente psicoanalitico nella seconda metà degli anni trenta e, sostenuto dai suoi studi sulla conoscenza paranoica, dimostra contro ogni teoria riflessiva del narcisismo che il modo paranoico di relazione con il mondo non appartiene esclusivamente alla psicosi, ma ha una stretta parentela con quella reazione, chiamata *transitivismo*, che «si manifesta anzitutto come la matrice dell'*Urbild* dell'Io»<sup>7</sup>. Studiando l'Io nel suo processo di formazione – dove appunto il transitivismo compare «nella forma avvincente di una vera e propria captazione da parte dell'immagine dell'altro»<sup>8</sup> – inaugura il suo ritorno a Freud con l'intenzione di spazzar via gli accomodamenti alla tradizione, le resistenze e le semplificazioni riduttive che gli psicoanalisti della precedente generazione avevano, a suo giudizio, immaginato e che quelli della sua continuavano a perpetrare. Lo *stadio dello specchio*,

su cui si basa per formulare la teoria dell'io, rappresenta la prima osservazione originale che conferma la nozione transittivista del narcisismo e si pone in antitesi con le ipotesi di coloro i quali miravano a rendere compatibili le scoperte freudiane con le convinzioni della filosofia e della psicologia accademica, pagando il prezzo di non pensare rigorosamente la radicalità della questione del soggetto supposto dalla pratica analitica.

Nella prima parte di questo articolo intendo riprendere gli scritti lacaniani che segnano l'elaborazione originaria dello stadio dello specchio, attenendomi principalmente ai testi anteriori agli anni '50 e in particolare al saggio preparato nel 1938 per l'*Encyclopédie Française*<sup>9</sup>. Nella seconda parte, farò riferimento agli scritti di poco successivi per mostrare quali soluzioni Lacan abbia proposto ad alcuni dei problemi aperti dalla sua prima teorizzazione.

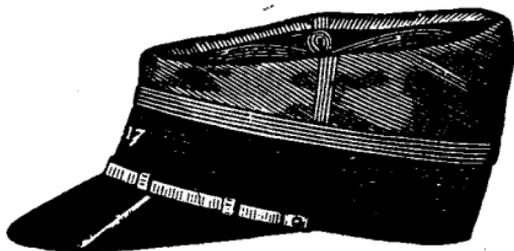
*L'io e  
l'immagine  
speculare*

Lacan parte dalla descrizione di una scenetta infantile. Da un lato si trova un bambino tra i sei e i diciotto mesi d'età e, di fronte a lui, uno specchio che riflette l'immagine del suo corpo. Il bambino dirige lo sguardo su quella superficie levigata, muove le mani, fa le smorfie. Lo specchio gli rimanda una *gestalt* il cui dinamismo pare dipendere dai gesti del piccolo uomo. Colpito, divertito, eccitato – “giubilante” è l'aggettivo usato – coglie nello specchio la forma primordiale del proprio io, quell'immagine matriciale fulcro d'ogni successiva identificazione. A differenza del piccione femmina che, posto davanti allo specchio, ovula come se si trovasse in presenza di un simile<sup>10</sup>, il bambino riconosce nell'immagine speculare, la forma dell'io-corporeo che gli permetterà di dominare l'anarchia delle pulsioni che lo attraversano. La sua gioia, il suo riso, segnalano l'avvenuto riconoscimento della sua unitarietà nell'esteriorità dell'immagine.

La prematurazione biologica del cucciolo d'uomo rende possibile l'effetto specificamente formativo dell'immagine. Infatti, per un periodo più lungo rispetto alle altre specie animali, si trova costretto a vivere in balia di una discordanza istintuale e funzionale derivata dallo stato di prolungata assenza di coordinamento degli apparati. La prematurazione dà luogo ad uno stato «affettivamente e mentalmente costituito sulla base di una propriocettività che dà il corpo come frantumato» e sollecita tensioni «che sembrano tradurre una doppia rottura vitale: rottura di questo immediato adattamento all'ambiente che definisce il mondo dell'animale tramite la sua connaturalità; rottura di questa unità di funzionamento del vivente che nell'animale sottomette la percezione alla pulsione»<sup>11</sup>. L'unità e l'equilibrio parassitario perduti dal bambino dopo la separazione dalla madre vengono narcisisticamente ritrovati all'esterno grazie alla funzione etologica dell'immagine che stabilisce una relazione dell'organismo con la propria realtà<sup>12</sup>. L'immagine speculare unifica in un corpo ciò che fino ad allora era diviso, riassumendo il corpo-a-frammenti in una *gestalt* formativa esterna, e suggerisce al soggetto alienato in essa l'idea della padronanza di sé, dei propri gesti e della sua figura, fino ad anticipargli quell'uomo che diverrà in futuro. Non v'è alcuna potenzialità biologica caratteristica dell'individuo che si attualizzerebbe secondo uno sviluppo naturale: l'essere umano, invece, entra in rapporto con il corpo solo grazie alla mediazione dell'alterità d'un'immagine. «Questa funzione [dell'immagine, Freud] l'ha dimostrata scoprendo nell'esperienza il processo dell'*identificazione*: ben diverso da quello dell'*imitazione*, distinto dalla sua forma di approssimazione parziale e a tastoni, l'*identificazione* gli si oppone non solo come assimilazione *globale* di una struttura, ma come assimilazione *virtuale dello sviluppo* implicato da tale

struttura allo stato ancora indifferenziato»<sup>13</sup>.

Per spiegare la nascita dell'Io, Lacan non rinuncerà nemmeno in tempi successivi alle ricerche della psicologia comparata e della biologia, anche se la nozione dell'Io assumerà via via una complessità maggiore: «lo stadio dello specchio – scrive nel '49 – è un dramma la cui spinta interna si precipita dall'insufficienza all'anticipazione – e che trama per il soggetto, irretito nell'inganno dell'identificazione spaziale, i fantasmi che si succedono da un'immagine frammentata del corpo ad una forma, che chiameremo ortopedica, della sua totalità, – ed infine all'assunzione dell'armatura di un'identità alienante che ne segnerà con la sua rigida struttura tutto lo sviluppo mentale»<sup>14</sup>.



La conquista dell'identità corporea è, quindi, un evento drammatico per il soggetto, l'atto d'un rapimento inconscio da parte della forma che lo imprigiona e lo fa transitare dallo stato attuale di impotenza a sostenersi nell'ambiente naturale, ad uno in cui anticipa, grazie ad essa, l'ideale dell'uomo adulto padrone di sé e della realtà. Questo dramma lo fissa alla protesi ortopedica e rettificante che il mondo gli offre come lo e che lo segna fino a caratterizzarne il successivo

sviluppo mentale. Non è data alla specie umana possibilità di *connaissance* – né identità originaria con la natura né conoscenza – basata sulla relazione diretta tra percezione e coscienza, perché nel sistema percezione-coscienza l'immagine dell'io-corporeo si caratterizza per la funzione di misconoscimento che svolge rispetto al soggetto. Si dimostra opaca alla riflessione, più simile ad una macchia nel quadro che fa resistenza allo sguardo del mondo che alla visione interiore che parta da un soggetto autonomo, e l'uomo, in cerca di sé, dovrà passare attraverso i miraggi dell'immaginario e le illusioni della sua biografia, senza mai venire a capo della questione dell'identità. Attraverso la riflessione egli troverà solo il corteo dei rimandi all'immagine speculare, catturato e affascinato com'è, definito, trattenuto, inquadrato e aiutato come sarà in seguito nel suo vacillare tra i fantasmi del corpo-a-fragmenti, dal sostegno ortopedico dell'immagine alienante dei ruoli e delle funzioni che svolgerà.

Per avere esperienza del corpo come totalità e della realtà psicologica, è impossibile prescindere dall'adesione alienante al mondo dell'immaginario e a quella forma specifica di sé come altro che fa ombra, miraggio, indistinzione confondente. Così che la ricerca del fondamento reale, per l'io, si rivela una fascinazione illusoria destinata ad arenarsi sulla scena familiare dove risuona la risata del bambino. E ciò fortunatamente, perché l'illusione della padronanza, benché vana, rappresenta pur sempre un'armatura capace di proteggere il soggetto dall'irruzione possibile del reale della follia. Infatti, la perdita del sentimento di realtà, caratteristica dello schizofrenico, deriva dalla lacerazione del legame immaginario, dalla rottura del contorno speculare che si risolve nella scomparsa del peso dell'esperienza psicologica e relazionale. Per l'uomo, scrive Lacan facendo eco ad un famoso passo pascaliano, lungi «dall'essere il fatto contingente del-

la fragilità del suo organismo, la follia è la virtualità permanente di una faglia aperta nella sua essenza.[...] E l'essere dell'uomo non solo non può essere compreso senza la follia, ma non sarebbe l'essere dell'uomo se non portasse in sé la follia come limite della sua libertà»<sup>15</sup>.

*Il rapporto  
con il simile*

Il secondo momento della relazione speculare riguarda la dialettica del rapporto con l'altro che Lacan spiega grazie alla nozione di transitivismo introdotta a fondamento dell'Io e al concetto di identificazione proiettiva, depurato dalla connotazione prevalentemente patologica che ha per la Klein: non c'è per lui identificazione che non sia in sé proiettiva. Se, però, gli studi biologici, psichiatrici e psicologici avevano accompagnato la sua prima ricognizione sulla dinamica speculare, Lacan ora si rivolge soprattutto ad Hegel, e non solo per inquadrare l'argomento del rapporto con l'altro; infatti, la revisione originale dell'ipotesi freudiana dell'intreccio tra sessualità e morte, e l'idea d'una parola mediatrice delle relazioni tra gli esseri umani, sono da ascrivere all'influenza che la lettura di Hegel ha avuto sulla sua formazione. In particolare, la fenomenologia della prima figura dell'autocoscienza, che per il filosofo tedesco si incarna nel rapporto servo-padrone, rappresenta il costante riferimento del suo sforzo teorico. «Hegel – scrive Lacan – aveva già proposto per sempre la teoria della funzione propria dell'aggressività nell'ontologia umana, sembrando profetizzare la legge di ferro del nostro tempo. È dal conflitto del Padrone e del Servo che egli deduce tutto il progresso soggettivo e oggettivo della nostra storia [...]. Qui, l'individuo naturale è considerato come niente, perché il soggetto umano è effettivamente tale davanti al Padrone assoluto che gli è dato nella morte»<sup>16</sup>.

Anche l'analisi del rapporto con l'altro prende le mosse da una situazione sperimentale: senza la presenza di terze persone, due bambini tra i sei mesi e i due anni, sono posti l'uno di fronte all'altro e lasciati giocare spontaneamente con l'unica condizione che la differenza d'età nella coppia sia minima. Si verifica tra i due un adattamento reciproco dei gesti e delle posture tale da ordinarsi, alternativamente, secondo la modalità della provocazione e della risposta, in una serie di reazioni che vanno dalla parata alla seduzione e al dispotismo e dove, di volta in volta, c'è chi dà spettacolo e chi guarda, chi subisce e chi domina, chi viene sedotto e chi seduce. Il rapporto non si configura come un conflitto tra due individui, «ma in ogni soggetto, come un conflitto tra due attitudini opposte e complementari, e tale partecipazione bipolare è costitutiva della situazione stessa»<sup>17</sup>. I desideri dell'uno sono riconosciuti attraverso l'altro speculare che può accettarli o rifiutarli, e l'incontro del soggetto con il proprio desiderio avviene nella continua oscillazione, nel va e vieni altalenante per il quale l'io viene scambiato con il desiderio che ciascuno vede sorgere nell'altro: «Abbiamo qui una sorta di crocevia strutturale, su cui dobbiamo adattare il nostro pensiero per capire la natura dell'aggressività nell'uomo e la sua relazione col formalismo del suo io e dei suoi oggetti. Rapporto erotico in cui l'individuo umano si fissa a un'immagine che l'aliena a se stesso, ecco l'energia ed ecco la forma in cui ha origine quell'organizzazione passionale che egli chiamerà il suo io»<sup>18</sup>.

Da tali osservazioni dipende la definizione lacaniana del desiderio come desiderio dell'altro (e l'analisi che Lacan fa dell'aggressività mostra tutta l'ambiguità che comporta questo *dell'altro*, ad un tempo oggetto, mediatore e padrone del desiderio). Effettivamente, la relazione intersoggettiva affonda le sue radici sulla fragilità di un sentimento dell'altro che

vale in quanto immagine, la cui struttura «è legata alla struttura del corpo proprio e più specificatamente delle sue funzioni di relazione, tramite una certa somiglianza oggettiva»<sup>19</sup>. Confusione e ambivalenza la caratterizzano per il fatto che vi convergono amore e identificazione, affetto e rappresentazione. Come dimostra la gelosia amorosa nell'adulto, dove si intrecciano amore omosessuale e identificazione nel rapporto con il rivale, l'aggressività si rivela secondaria rispetto all'identificazione stessa: «la dottrina analitica, caratterizzando come sado-masochista la tendenza tipica della libido in questo stadio, sottolinea certamente che l'aggressività domina al momento l'economia affettiva, ma anche che essa è sempre di volta in volta subita ed agita, cioè sottesa da una identificazione con l'altro, oggetto di violenza»<sup>20</sup>. Le condotte dei due bambini che si fronteggiano, sono segnate da una forte transività, da un'inversione e un rovesciamento speculare del ruolo del soggetto e dell'oggetto, tanto che uno piange, se l'altro si fa male o ride, se l'altro mostra d'esser contento.

Per illustrare quest'alternanza, Lacan rilegge, secondo il criterio anti-darwiniano della priorità dell'identificazione speculare rispetto alla reazione aggressiva, il quadretto di genere, descritto da Agostino nelle *Confessioni* (I, VII), in cui compare la rivalità gelosa tra fratelli. Lo sguardo torvo del bambino che contempla il fratello di latte non ha niente a che vedere con la lotta per la sopravvivenza che Darwin vorrebbe a fondamento delle relazioni tra i viventi, ma «l'immagine del fratello non asservito attira un'aggressività speciale solo per il fatto che essa ripete nel soggetto l'imgo della situazione materna e con quella il desiderio della morte»<sup>21</sup>. A questo proposito Lacan rinvia ancora una volta alla dialettica servo-padrone, con il suo contorno d'invidia e di volontà di morte, assoggettamento e aggressività. In essa rinvie-

ne una connessione tra la relazione con il simile e lo stile di relazione con il mondo caratteristico della paranoia sia a livello formale per la frequenza dei temi di filiazione, usurpazione e spoliazione rintracciabili nel delirio, sia a livello della «struttura narcisistica che si rivela nei temi più paranoidi dell'intrusione, dell'influenzamento, dello sdoppiamento, del doppio e di tutte le trasmutazioni deliranti del corpo»<sup>22</sup>. L'intersoggettività, essenziale alla formazione dell'Io, partecipa d'una dialettica che rende impossibile la coesistenza umana dal momento che si basa sull'assoluta rivalità e sulla reversibilità continua «dal desiderio alla forma, dalla forma al desiderio, in altre parole della coscienza e del corpo»<sup>23</sup>.

L'impostazione data da Lacan alla dialettica interpersonale corrisponde ad un modo proprio di intendere la pratica psicoanalitica. Coerente con l'analisi della relazione speculare e dell'aggressività, Lacan sospetta del sentimento altruistico e definisce il limite della sua efficacia: d'accordo con Freud, il quale aveva affermato che psicoanalizzare è impossibile come governare ed educare, trae conseguenze fortemente critiche rispetto ad ogni forma di altruismo e ne denuncia la sua essenza distruttiva. Se «il sentimento altruistico è senza promesse per noi che da parte a parte vediamo l'aggressività sottesa dall'azione del filantropo, dell'idealista, del pedagogo o del riformatore», la psicoanalisi non può far altro che rinvenire nella giunzione tra natura e cultura «quel nodo di servitù immaginaria che l'amore deve sempre disfare o tagliare»<sup>24</sup>. Rinvenire, cioè, rintracciare, incontrare, trovare, ma non eliminare: l'amore, non l'analisi, ha il compito di sciogliere o recidere l'asservimento del soggetto. Questa «può accompagnare il paziente fino al limite estatico del "Tu sei questo" in cui gli si rivela la cifra del suo destino mortale: ma non sta al solo nostro potere di esperti in quest'arte il condurlo al

momento in cui comincia il vero viaggio»<sup>25</sup>.

Ma l'amore di cui parla Lacan, non rischia anch'esso di restare imprigionato nella specularizzazione vertiginosa della dialettica immaginaria? È pensabile una relazione non paranoica con l'altro?

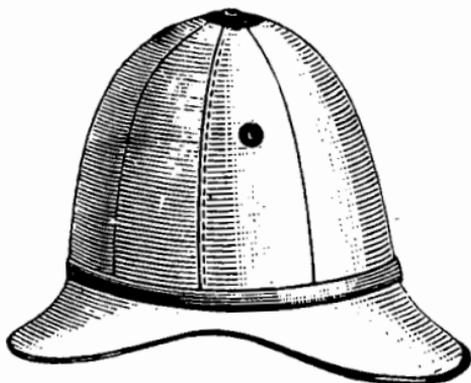
A questo punto d'elaborazione della teoria, lo stadio dello specchio riesce a spiegare con eleganza e precisione i motivi dell'ambivalenza e la dinamica dell'aggressività che caratterizzano l'Io e i rapporti narcisistici, e ad illustrare la modalità paranoica del rapporto che l'uomo ha con l'oggetto e la dimensione transitiva del suo desiderio. Manca, però, una risposta lacaniana all'interrogativo se sia possibile il passaggio di piano tra la relazione potenzialmente mortifera con l'altro speculare e la dimensione d'un io in grado di relazionarsi con un soggetto e non con un sosia. Pur avendo introdotto la presenza dell'altro nel cuore del narcisismo, Lacan incontra difficoltà a rispondere alla domanda, dal momento che la presenza dell'altro è una presenza senza spessore soggettivo, ovvero, senza reale alterità, essendo questa ridotta a pura rappresentazione. Se è pensabile un superamento della vertigine immaginaria, esso non risulta comunque compatibile con le premesse della sua attuale teoria che scartano qualsiasi ipotesi d'evoluzione naturale della relazione del soggetto con il mondo. Per inciso, a me pare trattarsi della stessa palude dove rimane impantanato Kohut: il cerchio narcisistico delle relazioni con gli oggetti/Sé, che rappresentano l'altro nel Sé kohutiano, si apre da qualche parte? oppure, il soggetto rimane nella propria culla, in balia degli specchi, dei doppioni o delle idealizzazioni, sempre in rapporto con le immagini di sé e con una realtà in tutto simile a lui stesso?

Nel periodo che ora ci interessa, Lacan pensa ancora il viraggio dall'io speculare all'io sociale nei termini freudiani tramite il meccanismo dell'identifica-

zione col padre, identificazione che però nella sua teoria, a rigore, rilancia all'infinito l'alienazione immaginaria. Per Freud la funzione di chiusura del circuito narcisistico era svolta dall'interdizione edipica che stendeva un velo d'oblio sulla dinamica pregenitale in seguito alla sostituzione dell'ideale con il Superio parentale. Anche nel testo preparato da Lacan per l'*Encyclopédie*, la descrizione del complesso d'Edipo segue la trattazione del complesso d'intrusione nel quale analizza la fenomenologia speculare. Il passaggio dalla relazione con l'immagine, ad una dove l'oggetto è ammesso nella sua autonoma soggettività avverrebbe per una sorta di sviluppo maturativo, catalizzato e favorito dalla frustrazione portata dall'*imago* paterna delle pulsioni narcisistico-aggressive inaccettabili. Ora, se l'identificazione è il meccanismo che caratterizza la dialettica speculare, in forza di quale potere il terzo, che come padre limiterebbe gli effetti della relazione duale, non viene a sua volta intrappolato nella dialettica dell'analogo e del simile, dal momento che niente in questa continua rifrazione, permette l'incontro con un esteriorità assoluta rispetto all'Io avente valore di soggetto? Se tutto è riflesso speculare, non è chiaro da dove l'Edipo derivi il suo valore iniziatico né in che modo il padre che minaccia di mutilare il bambino, riesca a fungere da boa d'ancoraggio per la deriva immaginaria. Non rimane altro che appellarsi ad una sorta di petizione di principio: «L'*imago* pertanto deve essere sublimata affinché nuovi rapporti si introducano con il gruppo sociale, affinché nuovi complessi li integrino allo psichismo. Nella misura in cui essa resiste a queste nuove esigenze, che sono quelle del progresso della personalità, l'*imago*, salutare all'origine, diviene fattore di morte»<sup>26</sup>: un voto, un augurio e niente più.

Inoltre, l'attribuzione di valore esplicativo al mito del Padre dell'orda primitiva impedisce di affronta-

re il problema del modo in cui la castrazione operi quell'effetto trasformativo che la distingue dai fantasmi pregenitali di mutilazione e smembramento, e di come l'assunzione della morte modifichi lo statuto del soggetto: problemi non da poco, perché impegnano nella legittimazione e giustificazione della clinica psicoanalitica.



*L'identificazione simbolica*

Solo negli anni '50 Lacan scioglierà a suo modo la questione, allorché potrà tenere in mano i due lacci che l'annodano.

Il primo è costituito dal concetto stesso di *Imago* che scopre non essere univoco. Esso va riferito a due fenomeni differenti<sup>27</sup>: da un lato, l'oggetto degli studi etologici, cioè l'immagine sensibile che ha effetti sulla condotta sessuale e aggressiva, evidenti nel comportamento degli animali; dall'altro, l'immagine che rivela nella *traccia* il suo valore simbolico e il suo riferimento al linguaggio. Ai due distinti aspetti dell'immagine si collegano due modi dell'identificazione che va ad assumere, pertanto, oltre a quello immaginario dell'identificazione con la superficie del corpo, il valore simbolico e normativo dell'identità soggettiva. Il soggetto, pertanto, potrà assumere un'identità civile, familiare o giuridica che, in quanto simbolica, gli è

esterna, dal momento che si tratta di un attributo del luogo da lui occupato nella struttura dei legami simbolici. È, perciò, la *differenza* topologica quella che definisce l'identità e non l'integrazione nell'individuo di immaginarie proprietà soggettive.

Riconosciuto il doppio significato all'immagine, il *Simbolico* può acquisire autonomia dal registro dell'*Immaginario*. Servendosi del nuovo concetto, fecondato e arricchito dai contributi della linguistica strutturale di R. Jakobson e dell'antropologia di Lévi-Strauss, Lacan mette ancora una volta il bambino di fronte allo specchio. Apparentemente la scena è la stessa, ma la rinnovata osservazione rende espliciti il ruolo e la funzione degli attori e più complesse le loro relazioni. L'incontro con l'immagine speculare si collega ad un movimento dello sguardo del bambino che, oltre alla ricerca della propria immagine nello specchio, subito corre verso lo sguardo della madre la quale, da dietro, lo sostiene e gli parla. In questa nuova scena, insieme allo specchio e all'immagine riflessa, giocano un ruolo strutturante anche la madre, la sua parola e il suo sguardo cercato e desiderato. In particolare, lo sguardo che *mi vede mentre vedo* è isolato come un oggetto del desiderio, oggetto con il quale Lacan arricchisce il catalogo degli oggetti parziali. Il fatto d'averlo teoricamente differenziato gli permette di inquadrare in modo diverso il problema della coscienza e, contro il *mi vedo vedere*, movimento classico della coscienza riflessiva, dimostra la funzione formativa dello sguardo dell'Altro. La coscienza di sé dipende dall'Altro, dal cui campo proviene lo sguardo, e il *mi vedo visto* ne diviene la struttura fondativa a partire dalla fase dello specchio. Il motivo lacaniano secondo cui non possa darsi conoscenza di sé e del mondo, se non in quanto essenzialmente paranoica, assume un nuovo valore istallando altresì la possibilità della follia, nel cuore stesso della coscienza.

za. Ma, la piccola torsione provocata nella teoria dall'isolamento dell'oggetto-sguardo permette di affermare che sì, è nel vero il delirante quando dice d'essere osservato e ascoltato: non fa che cogliere la coscienza nel momento della sua costituzione. Eppure, per questo il folle è folle, perché in lui non c'è stata estrazione dello sguardo dal campo dell'Altro: la cosa rende impossibile sia la rimozione della continuità della sua presenza osservante, che la trasformazione dell'*esser visto* nell'alienazione normalizzatrice e interiorizzata della visione di sé.

Lo sguardo accompagnato dalle parole deve essere estratto e interiorizzato, e divenire quell'Ideale istanza osservante, che misura la distanza da quell'io-Ideale che il soggetto vorrà diventare. La funzione giudicante il valore soggettivo, svolta dall'Ideale dell'io, è sempre all'opera, dal momento che è per lo sguardo dell'Altro e per il suo dire che il soggetto si impegna ad occupare il posto dell'ideale: che cosa si deve vedere nell'immagine riflessa dallo specchio, quale valore stimabile, quale bellezza, ricchezza, erudizione, coerenza siano rappresentati nell'immagine, sarà sempre una voce che viene da dietro, a proporli. È questa voce dell'Altro che fa mostra di *sapere*.

Il bambino diviene corpo e coscienza solo nella dipendenza dallo sguardo dell'Altro, vertice dissimulato della prospettiva dello sguardo. Nelle frasi pronunziate dalla madre, il bambino coglie un enunciato che attribuisce qualità simboliche (come la bellezza, l'amabilità, la bontà) all'oggetto di cui parla e che, per lei parlante, è visibilmente fonte di piacere. Dalla congiunzione dell'immagine speculare con la designazione simbolica – “tu sei questo, simile a quell'oggetto che amo, nomino e riconosco” – scaturisce l'immagine simbolizzata che si trova all'origine dell'io-Ideale (*miticamente* autentico), al quale il bambino si sforzerà di aderire. L'Altro che la madre

rappresenta, possiede per lui il sapere intorno a chi e al come deve essere un uomo appartenente a quella cultura, lignaggio e famiglia (quali debbano essere i suoi requisiti, le insegne e gli emblemi che dovrà portare). E sarà attribuito ad ogni concreta incarnazione dell'Altro supposto sapere il compito di valutare la misura della convergenza tra io e ideale simbolico. Motivo per cui, accedendo al codice morale, il centro di gravitazione dell'io si sposta dall'immagine speculare al sapere, ossia a quel discorso identificatorio che l'Altro proferisce sulle virtù dell'io e che il soggetto assume come il discorso-sapere che l'io tiene su di sé. Nella fase dello specchio, occorre che la madre enunci le qualità dell'oggetto immaginario, perché il soggetto si pensi come io ed abbia coscienza di sé. Ed è giocoforza passare dal versante del significante, perché il soggetto possa assumere il corpo come significato proprio e accedere alla dimensione del desiderio sessuale, dato che «il significante opera perché è presente nel soggetto essendo passato nel piano del significato»<sup>28</sup>.

Dunque, l'Altro è la madre? Nella fase dello specchio, lo incarna senza dubbio; ma anche no, perché la madre è l'oggetto che causa il desiderio del bambino in virtù del fatto che può mancare e, in quanto oggetto, funziona da altro immaginario, desiderato in quanto il soggetto lo fantastica capace di apportare il godimento che gli manca. L'Altro è, inequivocabilmente, lo specchio, che assolve alla funzione di rendere possibile la rappresentazione: è il luogo che permette la rappresentazione, è la condizione esterna che la fa esistere. In questo senso è Altro in modo assoluto, inaccessibile come lo è uno specchio, anche se, a partire dalla sua assoluta exteriorità, impegna il desiderio del soggetto nella ricerca continua di padroneggiamento della propria alienazione.

*Il linguaggio e la parola*

Il secondo capo del problema lasciato insoluto dalla prima riflessione lacaniana era quello del desiderio. A partire dalla metà degli anni '50, Lacan ne rivede lo statuto e, teorizzando la preminenza delle leggi del linguaggio su quelle della parola, perviene alla ridefinizione del soggetto e del senso della cura analitica.

Se il desiderio è concepito come desiderio di riconoscimento, tesi formulata in un primo tempo, il soggetto si sottopone alla mediazione della parola, al "tu sei questo" che, a rigore, mira all'ampliamento della coscienza e al raggiungimento dell'identità immaginaria. Seguendo la via della legge di svelamento e riconoscimento (legge della parola), la sua dottrina lo avrebbe condotto ad ammettere la possibilità di superare gli effetti dell'*Immaginario* fino ad arrivare, consumati gli ultimi miraggi<sup>29</sup>, al riconoscimento ultimo dell'essere del soggetto. Via via, la parola dell'analista avrebbe acquistato il rilievo d'una parola magistrale per caratterizzarsi in modo oracolare. Con la premessa teorica del predominio della parola, Lacan, contro il suo intendimento, non poteva non conferire al *Simbolico* lo statuto del codice: da qualche parte c'è qualcuno che sa, l'analista per esempio, il quale ha la chiave del sapere sul fondamento del soggetto e del suo desiderio. Mi pare che confermi quanto sostengo, il discorso pronunciato nel 1953, che segna la prima scissione del movimento psicoanalitico in Francia e la consacrazione dell'originalità del pensiero lacaniano. Esso termina con la citazione di un brano tratto dalle *Upanishad* in cui si racconta che, un tempo, gli uomini e gli dei chiesero che il padre Prajapati, dio del tuono, si rivolgesse loro: — *Da*, disse Prajapati, e ciascuno comprese a suo modo il significato dell'enunciato. Chi capì "sottomissione", chi "dono", chi "grazia". A tutti il dio del tuono rispose che quello che avevano capito, era proprio ciò che

aveva inteso dire. Lo si pensi come messaggio dell'inconscio o come discorso dell'analista, resta il fatto che il dio del tuono lacaniano non rimane in silenzio e con la sua affermazione conferma – empaticamente, si potrebbe dire, usando il linguaggio di Kohut – che gli allievi hanno colto il significato ultimo della parola. Come dire che il messaggio di fatto preesiste nell'intenzione dell'Altro che in cuor suo sa, e la solidità del sapere fonda il soggetto nella certezza dell'essere. Il sapere è contenuto nella parola piena del padre/maestro, la cui funzione consiste nel riconoscere che il messaggio è giunto a destinazione e nel ribadire la verità. La risposta di Lacan-Prajapati non si discosta dalla risposta freudiana e si presenta come quel sigillo di verità che il Padre Simbolico imprime sull'esistente: non per nulla, l'«inconscio è quel discorso dell'Altro in cui il soggetto riceve, nella forma invertita che conviene alla promessa, il proprio messaggio dimenticato»<sup>30</sup>.

La risposta si modifica quando Lacan pone in primo piano il linguaggio, come accadrà dopo il 1957, perché le leggi del linguaggio – metonimia e metafora, corrispondenti ai meccanismi freudiani dello spostamento e della condensazione – diversamente dalle leggi della parola, non hanno a che fare con la cosa rappresentata. Il passo oltre Freud è compiuto nel momento in cui il linguaggio non ha per Lacan né sostanza né alcuna pienezza di significato, ed è concepibile solo come combinazione ordinata di significanti. L'Altro del linguaggio si differenzia da quello della parola sapiente e autorevole o già formulata nell'inconscio del soggetto: non è strumento, ma condizione del sapere.

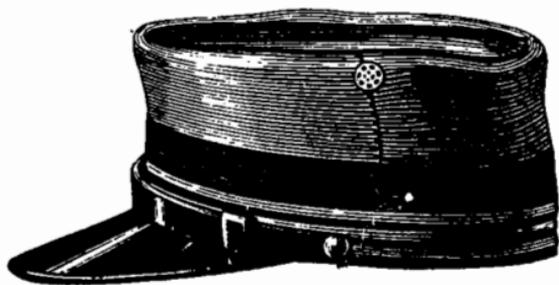
La struttura simbolica che pone il soggetto in relazione con l'alterità *nel* linguaggio, è quella dell'Edipo. Freud l'aveva impostata sul triangolo familiare composto dal padre, dalla madre e dal bambino.

Lacan trasforma lo schema triadico e inserisce come quarto elemento il soggetto: «Il quarto termine – commenta – è dato dal soggetto nella sua realtà, che in quanto tale è preclusa nel sistema ed entra nel gioco dei significanti soltanto secondo il modo del morto, ma che diviene il vero soggetto nella misura in cui questo gioco dei significanti lo farà significare»<sup>31</sup>.

In quanto assoggettato al linguaggio, l'essere del soggetto non si dà come presenza. È già morto. La posizione "secondo il modo del morto" implica, che esso entri nel sistema significante da assente e, nel contempo, significa che solo come significante separato dal suo essere, possa pensare, contare e contarsi nel gioco delle relazioni simboliche. La notazione suona quasi banale. Il bambino fa parte del discorso dei genitori già prima della sua nascita e, in seguito, parlando verrà rappresentato nel discorso dal significante "io" che lo impegnerà ad articolarsi con gli altri "io" del gioco familiare. Ciò però non comporta la minima conoscenza di ciascun "io". L'io non conta per le proprietà che la psicologia attribuisce all'individuo, ma per quelle che differenziano da ogni altro il posto che occupa nella rete delle relazioni simboliche. Lacan lo riassume nella formula famosa: *il significante non è ciò che rappresenta il soggetto per un altro soggetto – perché ciò sarebbe intendere il linguaggio come insieme di segni strumento della comunicazione intersoggettiva –, il significante è ciò che rappresenta un soggetto presso un altro significante*. Esso non dipende dal significato, non è un segno e si caratterizza per il fatto di articolarsi con altri significanti, secondo la legge che struttura il loro gioco: legge di un ordine chiuso dove solo «le correlazioni del significante col significante offrono il campione di ogni ricerca di significazione [...]. Si può dunque dire che è nella catena del significante che il senso insiste, ma che nessuno degli elementi della catena consiste nella signifi-

zione di cui è capace in quello stesso momento»<sup>32</sup>. Per il soggetto, accedere al linguaggio significa entrare in un doppio movimento, per un verso, di rifiuto della *manca-za-ad-essere* che lo istituisce in quanto soggetto, e, per l'altro, di interrogazione continua sull'enigma costituito dalla legge del significante che regola le relazioni tra il posto simbolico nel quale come "io" si rappresenta e ciò che lo circonda.

Dunque, lo specchio è Altro perché, il soggetto non potendosi impadronire della sua funzione, grazie alla sua eterogeneità potrà pensare e desiderare. Il soggetto ricercherà in quella sua assoluta alterità la chiave che gli manca, fantasticandola in possesso delle immagini che incarnano l'Altro per lui, fino al momento in cui gli sarà dato di scoprire che nessun altro è l'Altro, che l'io non si fonda su alcuna pienezza e che questa chiave, fantasticata in ogni dove come quella che darebbe, infine, il godimento ultimo, non si trova in possesso di alcuno. In altri termini, l'Altro non ha la qualità dell'esistente, è inconsistente. Ovvero, l'inconscio è vuoto.



Il significante del godimento, il Fallo, significante della mancanza di consistenza sperimentata in ogni immagine desiderata, in ogni significato, è il significante generico della *manca-za-ad-essere* che con-

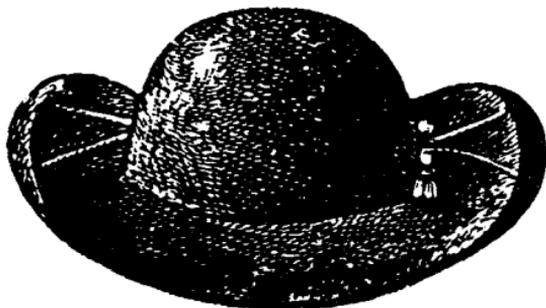
traddistingue il parlante. È «quel che manca al soggetto per pensarsi esaurito dal suo *cogito*»<sup>33</sup>. Ciò che fa girare il mondo, che ci fa pensare e amare, è il vuoto che il significante Fallo significa: un ammanco che qualunque parola riesce a velare senza riuscire a riempire. Non c'è verità ultima né alcun Prajapati, nessun riconoscimento finale di qualche attributo che nel linguaggio dia sostanza al soggetto. Il godimento manca nell'Altro<sup>34</sup>.

Perciò, non è necessario, come per Freud, trovare nei riferimenti etnologici, il senso simbolico della castrazione. Lo si coglie nel fatto che il linguaggio, per sua natura, prende distanza dall'oggetto e che, una volta inserito nel suo ordine, il parlante vi trova sancita l'esclusione di relazione immediata con la (propria) presenza. Parlare non è godere, ma far metafore, sostituire ad un significante un altro significante in modo che il primo scivoli sotto, sia rimosso e funzioni da significato. Ogni metafora si rivela, in questo senso, paterna, perché opera un taglio essenziale che fa dell'oggetto del desiderio preso nella domanda, assunto nel discorso, un oggetto, per legge, perduto. La legge stessa del significante impone al soggetto l'imperativo della non padronanza dell'oggetto e lo costringe a passare attraverso la domanda rivolta all'Altro per significare il desiderio.

Pertanto, Lacan può dire che il desiderio si caratterizza per il suo spostarsi metonimico di significante in significante, sempre in cerca d'Altro: indistruttibile, aveva detto Freud. E poiché si dispone dalla parte della metonimia, non possiamo che interpretarlo (cioè assoggettarlo agli effetti della metafora). Non si tratta, come per Prajapati, di riconoscere alcunché. La teoria del secondo Lacan mostra che non c'è nell'Altro alcun significante che dica un sapere ultimativo sul soggetto. Affermare che il desiderio – anche il desiderio di conoscenza di sé – debba essere interpretato e non

riconosciuto comporta che la metafora abbia per effetto, ad un tempo il soggetto e la sua abolizione. Non è pensabile un tempo originario in cui il soggetto sia inconscio della propria verità e un tempo storico in cui avvenga il miracolo della liberazione attraverso la parola evocativa del senso vero dell'essere. C'è solo il fatto che il linguaggio lo farà esistere come io e significare, nel momento stesso in cui lo perderà come reale. Perché l'Altro, il linguaggio, non contiene l'essere: al suo posto si manifesta una mancanza che Lacan scrive barrando la "A" dell'Altro simbolico per denotarne l'inconsistenza.

Si apre a questo punto la questione ineludibile della presenza. Ma non rientra nei limiti di questo articolo considerare l'ulteriore evoluzione della riflessione lacaniana che – posso solo accennare – cercherà di risolvere il problema posto dall'esclusione della presenza del soggetto una volta riconosciuta nell'inconscio la struttura del linguaggio. La presenza, che fa difetto al *Simbolico* e all'*Immaginario*, verrà recuperata nel registro extra-linguistico del *Reale*, non più inteso, però, come termine escluso dal linguaggio, ma come oggetto silenzioso, termine residuale del lavoro significante e ad esso annodato.



1. J. LACAN, *Le Séminaire. Livre II*. Editions du Seuil, Paris, 1978; trad. it., *Il Seminario. Libro II*, Einaudi, Torino 1991, p. 50.

2. S. FREUD, *L'io e l'Es*, in: *Opere*, Boringhieri, Torino 1977, vol. IX, p. 491.

3. *Ibidem*, p. 492.

4. *Ibidem*, pp. 492-493.

5. *Ibidem*, p. 508.

6. *Ibidem*, p. 500.

7. J. LACAN, *Propos sur la causalité psychique*, Bonneval, 1946, ripreso in: *Ecrits*, Editions du Seuil, Paris 1966; trad. it. *Discorso sulla causalità psichica*, in: *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, p. 174.

8. *Ibidem*.

9. J. LACAN, *Les complexes familiaux*, Navarin, Dijon 1984. In questo testo, dove è riprodotto nella forma originale il lavoro per l'*Encyclopédie Française* diretta da H. Wallon (Larousse, Paris 1938), viene ripresa diffusamente la relazione *Le stade du miroir* letta al Congresso di Marienbad del '36, ma non pubblicata negli atti. In italiano, compare una parziale traduzione de *Les complexes* in: A. Manoukian (a cura di), *Famiglia e matrimonio nel capitalismo europeo*, Il Mulino, Bologna 1974.

10. Gli studi di Harrison, ai quali qui mi riferisco e che sono citati da Lacan in lavori posteriori, compaiono intorno al 1939. Sono successivi, quindi, alla scoperta lacaniana dello stadio dello specchio. Nel 1935 vengono, invece, pubblicate le ricerche di P. SCHILDER, *The Image and Appearance of the Human Body* dove l'autore integra il concetto neurologico di schema corporeo con quello psicologico di immagine del corpo.

11. *Les complexes familiaux*, cit., p. 43.

12. *Le stade du miroir comme formateur de la fonction de je*, 1949, ripreso in: *Ecrits*, cit., trad. it. *Lo stadio dello specchio come formatore dell'io*, in: *Scritti*, cit. p. 90.

13. J. LACAN, *Au delà du "Principe de réalité"*, 1936, in: *Ecrits*, cit.; trad. it. *Al di là del principio di realtà*, in: *Scritti*, p. 82.

14. *Lo stadio dello specchio*, cit. p. 91.

15. *Discorso sulla causalità psichica*, cit. p. 170.

16. J. LACAN, *L'Aggressivité en psychanalyse*, 1948, in: *Ecrits*, cit.; trad. it. *L'aggressività in psicoanalisi*, in: *Scritti*, cit. p. 115.

17. *Les complexes familiaux*, cit., p. 37; v. anche: *L'aggressività in psicoanalisi*, cit. pp. 95-118.

18. *L'aggressività in psicoanalisi*, cit. p. 107.
19. *Les complexes familiaux*, cit. p. 38.
20. *Ibidem*, p. 40.
21. *Ibidem*, p. 41.
22. *Ibidem*, p. 48.
23. J. LACAN, *Le Séminaire. Livre I*, Editions du Seuil, Paris 1975, trad. it. *Il Seminario. Libro I*, Einaudi, Torino 1978, p. 214.
24. *Lo stadio dello specchio*, cit. p. 94.
25. *Ibidem*.
26. *Les complexes familiaux*, cit. p. 33.
27. Cfr.: J. A. MILLER, *Schede di lettura lacaniane*, in: J. LACAN e altri, *Il mito individuale del nevrotico*, Astrolabio, Roma 1986, p. 78.
28. J. LACAN, *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*, 1957, in: *Ecrits*, cit.; trad. it. *L'istanza della lettera dell'inconscio o la ragione dopo Freud*, in: *Scritti*, cit. p. 499.
29. J. LACAN, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, 1953, in: *Ecrits*, cit.; trad. it. *Funzione e campo della parola e del linguaggio*, in: *Scritti*, cit. p. 245.
30. J. LACAN, *La psychanalyse et son enseignement*, 1957, in: *Ecrits*, cit.; trad. it. *La psicoanalisi e il suo insegnamento*, in: *Scritti*, cit. p. 431.
31. J. LACAN, *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*, 1958, in: *Ecrits*, cit.; trad. it. *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento delle psicosi*, in: *Scritti*, cit. p. 547.
32. *L'istanza della lettera*, cit. p. 496.
33. J. LACAN, *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*, 1960, in: *Ecrits*, cit.; trad. it. *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio*, in: *Scritti*, cit. p. 823.
34. *Ibidem*, p. 825.