

Francesco Stoppa
Perché i pianeti non parlano?
*Etica del vivente*¹

Vivente e soggetto sono termini non del tutto sovrapponibili che indicano relazioni di dipendenza – dal substrato biologico e dal campo simbolico – e forme d'appartenenza, alla Natura e alla Cultura. Per cercare di tenere insieme i due registri potremmo accontentarci di una definizione del tipo «il soggetto è "il vivente che parla"», se non ci fosse la Genesi a confutarla. Dio invita l'uomo a qualcosa di più di un semplice parlare e infatti il suo primo atto di parola sarà un *nominare* – gli altri viventi prima ancora di se stesso. I significanti assumono quindi da subito un potere non tanto comunicativo (nelle loro diverse lingue già gli animali comunicavano e lo fanno tuttora) quanto istituyente. Si coglie bene, nel caso dell'uomo, come porre la questione di un'etica del vivente sia introdurre il tema della responsabilità.

L'uomo è *il vivente che nomina*, che, cioè, dà inizio a qualcosa. In precedenza il creatore aveva già suddiviso le specie, l'uomo ora le chiama, nel doppio senso di dare loro dei nomi e di convocarle: in un discorso, in un mondo parlato. È un ordinamento del reale piuttosto sofisticato nel quale si intravede subito la necessità di un senso. Come sostiene Lacan:

La vita è un'ostinata deviazione. Nella sua manifestazione che si chiama uomo si produce qualcosa che si chiama senso: un ordine, un sorgere e una vita insiste per entrarvi.

Questo sorgere rappresenta per ciascun vivente una promessa di senso, anche se l'epifenomeno di questo guadagno, che si situa a livello di riconoscimento simbolico, non è del tutto esaltante. L'uscita, infatti, da una condizione di opacità e indifferenziazione, se presume l'esperienza di un inizio deve di conseguenza contemplare anche quella della fine.

L'uomo, il vivente che accede alla sua lingua nel momento stesso in cui si assume la responsabilità di mettere ordine al reale, che dunque si umanizza dando un posto nuovo alle cose (e in fondo, così, un posto a sé tra di esse),

¹ Questo saggio è stato presentato al V Convegno Nazionale FPL-Forum Psicoanalitico Lacaniano-Forum italiano dell'IF-EPCL, intitolato "Il vivente e i suoi legami. La psicoanalisi e le relazioni di cura", Milano, 6-7 giugno 2009.

mostra comunque dal principio di essere particolarmente predisposto ai legami. Non possiamo sapere che bisogno ci fosse, da parte di Dio, di inventare un essere che risvegliasse le cose dall'identità con se stesse e che le rendesse nominabili; certo nominare sembra qui essere non tanto un atto di padronanza quanto un progetto di cura del mondo (d'altronde il primo motivo per cui Dio pensa all'uomo è perché qualcuno si occupi della terra e la renda fertile).

Cosa sanno i cani?

Nominare è offrire una seconda vita alle cose e un pensiero alla vita stessa. Nella *Nona Elegia*, Rilke sostiene che le cose ci sollecitano – sollecitano cioè «noi che siamo qui per dire: casa, ponte, fontana, porta, brocca, albero da frutti» – a soccorrerle, a celebrarle. Il nostro nominarle e portarle dentro al discorso umano fa sì che esse si scoprano, «nell'intimo, come mai intendevano d'essere». L'uomo è qui il vivente che dona alle cose un'intimità, un punto di alterità che le apre alle loro possibilità latenti. Gli resta sempre da capire se a sua volta anch'egli non debba qualcosa alle cose e alle altre forme viventi – e, se così fosse, che tipo di gratitudine manifesti loro.

A proposito di un'etica del vivente, forse non è poi così bizzarro chiedersi se l'uomo sia disponibile a riconoscere l'esistenza di un principio di democrazia nell'ordine naturale delle cose. Allo stato attuale delle nostre ricerche in fondo non sappiamo se, ad esempio, i cani abbiano o meno, anch'essi, una loro Genesi, cioè se e come si pensino in relazione al resto del Creato, e che nome e che posto ci avrebbero nell'eventualità riservato. Mi vengono in mente i cani perché hanno un certo posto nella mitologia della psicoanalisi e proprio sul versante del sapere. Per quanto a noi vicini (non siamo i loro migliori amici?), si tratta però di quel sapere tipico degli animali che, in quanto esseri coscienti, a noi fa sempre difetto (non a caso Lacan affermava che l'uomo «avverte che l'essere che gli manca è lì in tutte le cose che non sanno di essere»).

Si dice che Lün, il chow-chow che si accucciava sotto il divano di Freud, avesse ormai interiorizzato il tempo delle singole sedute (impresa acrobatica nel caso di un lacaniano!) e si alzasse un attimo prima di Freud per poi, come in corteo, accompagnare, insieme al suo illustre compagno, il paziente alla porta. C'è poi un passo dove Lacan parla di Justine, la sua cagna, nei termini seguenti:

È la sola persona che conosca che sappia ciò che parla – non dico ciò che dice. Non è che essa non dica niente – non lo dice in parole. Dice qualcosa quando ha l'angoscia

– succede – posa la testa sulle mie ginocchia. [...] Lei sa che dovrò morire.

Ma quanto a vantare una titolarità a proposito di saperne qualcosa del reale della vita, nella conferenza che ha nome *La Terza*, Lacan va oltre e afferma che «la vita ci dà proprio l'idea di essere qualcosa dell'ordine del vegetale». Mentre, a proposito di parità di diritti tra le forme che popolano il reale, non si può non citare una frase alquanto suggestiva che si trova a conclusione del *Seminario II*: «Tutte le forme della vita sono stupefacenti, miracolose, non esistono tendenze verso forme superiori».

Nel passo di Rilke citato in precedenza, le cose sembrano covare un'illusione, e cioè che sia proprio l'uomo – il più effimero dei viventi – a poterle strappare alla loro condizione di finitezza. Bisogna a questo proposito osservare che, riguardo alla speranza di salvezza che il resto del Creato ripone in noi, oggi la delusione non passerebbe tanto per la scoperta di una nostra congenita impotenza, quanto per l'evidenziarsi, fenomeno piuttosto evidente, di una volontà di potenza in cui non c'è più alcuna traccia di un progetto di cura del mondo. L'uomo non di rado fa del suo potere di nomina una forma di usurpazione e la sua tendenza distruttiva – che in nulla assomiglia all'aggressività animale – ha di mira la vita in quanto di indicibile e quindi insostenibile essa ha per lui. Ritroviamo qui la problematicità di quanto Lacan chiama «godimento della vita», qualcosa che l'uomo ritrova palpitante nel proprio corpo e nelle realtà non umane che lo circondano.

All'angoscia che può conseguire, l'uomo risponde col potere concessogli dal linguaggio. Accade effettivamente solo a noi che la lingua sia anche “la morte della cosa”, una discontinuità che, come dicevamo, può rappresentare la salvezza nostra e del Creato, che può dare una seconda vita al mondo, ma che, allo stesso tempo, cela in sé il rischio di una passione per l'annichilimento di ciò che è il vivente. Così, ci ritroviamo oggi a non nutrire alcun intento istitutivo o restitutivo, né tantomeno gratitudine nel “non-legame” che intratteniamo con la Natura. Ne abbiamo piuttosto fatto un terreno di conquista e sfruttamento senza limiti, un'immensa discarica, l'ambiente ideale per i nostri esperimenti tecnologici.

Questa devastazione eleva a potenza il mito autogenerativo, che è la grande tentazione dell'uomo – a cui anche Freud accenna ne *Il disagio della civiltà* –, l'idea, avvalorata dalle conquiste della tecnica, di poter bastare a se stesso senza bisogno dell'Altro. Effettivamente, con l'attuale visione del progresso, stiamo dischiudendo la dimensione del postumano, nella quale, oltre alla definitiva colonizzazione del reale, la stessa relazione intersoggettiva non sarà più così necessaria e il compimento ultimo dell'individuo si realizzerà – grazie

alla scienza – su un piano meramente biologico: non soffrire più, non invecchiare e non morire più grazie ad innesti tecnologici o a ibridazioni varie dell'organismo (il recente caso Englaro ha mostrato a che livello di oscenità può spingersi la situazione, col solo dato positivo di aver rivisto all'opera un padre degno di questo nome, capace di restituire la dignità di vivente al corpo di quella figlia che la scienza e la politica intendevano conservare in uno stato di artificiale immortalità degno del caso Valdemar). Ibridando il proprio organismo con la macchina l'uomo risolverà la sua più grande paura, la paura – come afferma Lacan – del suo corpo vivente (risoluzione per modo di dire, perché è chiaro che in quel caso saremmo condannati all'angoscia di esistere, comunque, solo come corpi, per quanto essi potranno essere meccanizzati e depurati di quella che era la loro “potenzialità simbolica”).

Divisi davanti al Creato

Come diceva Totò in un cortometraggio di Pasolini *Che cosa sono le nuvole?*, c'è, per il nostro particolare modo di essere viventi, qualcosa che percepiamo come straziante nella bellezza del Creato, il presentificarsi, per noi, di un non so che di insostenibile. Non soffriamo solo del taglio che il significante scava nella nostra sostanza vivente. Conosciamo anche la particolare angoscia derivante, al contrario, dall'esposizione al «godimento della vita» (*l'apeiron* degli antichi), circostanza nella quale patire o vantare una consumata convivenza col Simbolico non è sufficiente ad arginare certi effetti dell'incontro col reale. In momenti estatici un po' speciali, come può a volte rivelarsi un incontro con la Natura, «il soggetto vivente» (così si esprime Lacan a un certo punto del *Seminario XI*) sperimenta una tensione non facilmente contenibile: si coglie diviso tra un sentimento di struggente nostalgia per quel mistero delle cose il cui segreto ultimo inesorabilmente gli sfugge e l'aura angosciosa di una possibile depersonalizzazione causata proprio dalla prossimità a quel mistero stesso.

Forse qualcuno ricorda la scena conclusiva del cortometraggio di Pasolini: Totò e Ninetto Davoli sono due attori, per l'esattezza due marionette, che recitano *l'Otello* in un teatrino di provincia; la loro esperienza, però, finisce male, vengono per così dire licenziati, nel senso che concludono la loro carriera in una discarica. Ed è lì che infine li ritroviamo, due scarti del dramma umano che tuttavia, per la prima volta, vedono il mondo reale, il cielo, le nuvole. È in questo momento estatico che Totò esclama: «Meravigliosa, straziante bellezza del Creato!».

È interessante notare come qui si inverta l'ordine consueto per cui è il vivente che, marchiato dal significante, vi si assoggetta ed entra nel dramma umano; qui è invece il soggetto – quello preso, incatenato nel suo dramma storico – che recupera qualcosa del suo essere di vivente. E ciò si configura nei termini di un risveglio che apre a una seconda e addirittura più umanizzante soggettivazione.

Tutto questo ha una certa rilevanza clinica se pensiamo alla cura delle psicosi gravi, quelle che trattiamo in istituzione e per le quali è fondamentale non transitare per dinamiche di tipo edipico-paterno. Sempre che non ne vogliamo fare un uso da puro intrattenimento infantilizzante, sappiamo che le attività artistico-artigianali o culturali offrono interessanti vie per avvicinare questioni come la creazione, la relazione con gli oggetti o la storia personale e collettiva, senza passare per l'interpretazione o per la forma duale del *transfert*. In genere non ci limitiamo a questo, tutti sanno che gli operatori portano i pazienti in gita, al mare, in montagna, a contatto con ambienti naturali. Anche in esperienze come queste non è raro vedersi dischiudere – il che dipende non poco dalla sensibilità clinica dei curanti – spazi di godimento estatico fino ad allora insospettabili che mettono in discussione la nostra saccenteria, cioè la convinzione clinica di avere a che fare con soggetti autisticamente disinteressati alla vita e al bello. Forse dovremmo lasciarci contaminare dall'idea che l'umanizzazione del soggetto non passi tanto o solo per i nostri strumenti di simbolizzazione, ma che si tratti di un percorso infinito e riguadagnabile per più vie, non ultima quella di un recupero della propria appartenenza al mondo in qualità di viventi. Fuori dall'Edipo, fuori della storia familiare, esistono altre forme di soggettivazione, forme che, certo, necessitano di essere *con-divise* (questa è la cifra particolare dell'esperienza di cura in comunità), affinché il tasso di reale che indubbiamente recano con sé non gravi troppo sul soggetto (sappiamo come tutto ciò che tocca l'idea dell'infinito sia foriera di guai per lo psicotico). Sono esperienze che si sviluppano a contatto con l'arte, ma – perché no? – anche con la natura o altre forme viventi. Certamente, da questo punto di vista, il Totò-Otello di Pasolini ci mostra il vivente gioiosamente e dolorosamente diviso di fronte alla percezione al Creato.

Il problema, più in generale, che potremmo porci è come evitare uno slittamento in chiave perversa della questione uomo/Natura, della tematica, cioè, del vivente. Il perverso è qualcuno che sogna di poter osservare il mondo prima dell'avvento del padre, della differenza sessuale e della legge simbolica. Quello che ricerca è un punto di vista preistorico. Ben altro è l'angolo visuale di cui parla Freud in *Teorie sessuali infantili*, dove introduce un punto di vista, questa

volta, extraterrestre da cui l'evidenza della differenza sessuale risulterebbe, contrariamente alla prospettiva perversa, inequivocabile. La questione è di una certa importanza perché esiste un mito perverso, che forse appartiene un po' a tutti, secondo cui saremmo esseri afflitti dalla nostalgia per un'età dell'oro irrimediabilmente sacrificata alle esigenze del simbolico. È la trappola di un certo pensiero delle origini che gioca sulla denegazione di quella che è la realtà del vivente, comunque mai "tutto": come dice Lacan nel *Seminario sull'etica*: «Ogni cosa che esiste non vive che nella mancanza ad essere».

Nel vivente umano il linguaggio, l'elemento che lo esilierebbe dalla sua autentica naturalità, non è un organo trapiantato la cui immissione lo avrebbe crudelmente rapito alla Natura, ma un fatto costitutivo. Senza per questo negare che l'assunzione soggettiva della parola si traduca in qualcosa di traumatico che vivacizza in maniera del tutto particolare la divisione soggettiva. In nessun'altra forma animale, infatti, la mancanza ad essere, la stessa divisione derivante dal fatto di avere un corpo sessuato, si fa tanto lacerante, anche se proprio questa percezione che l'uomo ha dell'eterogeneità dell'elemento che più lo caratterizza – la lingua – spiega perché per lui la parola sia, al contempo, il male e il rimedio, l'utensile con cui lavora il suo reale. Quando Lacan si interroga sul perché i pianeti non parlino, ne deduce che sono le loro caratteristiche di rotondità, di compattezza, di identità con se stessi – dimensioni così poco umane – a negare ad essi questo sfogo e questo diritto.

Un significante vivente?

Se l'uomo è il meno rotondo tra i viventi, è perché egli è tutto fuorché compatto, essendo tenuto insieme da un nodo che, in una modalità mai troppo stabile, assembla elementi tra loro eterogenei: la vita come dato reale, la forma che gli è propria, il fatto di parlare. Nonché il suo particolare modo – particolare per ciascuno – di interpretare questo strano annodamento, ciò che la psicoanalisi chiama *sintomo*. Ha quindi ben ragione Lacan a parlare di «mistero del corpo parlante».

Quando discutiamo di *legami* e di *cura*, ci riferiamo innanzitutto a questo legame instabile in cui l'essere umano si annoda e da cui trae la sua consistenza, dove la prima relazione di cura è con sé stesso. C'è un bel mito che parla di una divinità, Cura, che fabbrica l'uomo dal fango e poi chiede a Giove di infondergli lo spirito. Sia Terra sia Giove, però, ne pretendono il possesso nonché il diritto di assegnargli un nome, finché non interviene Saturno, il Tempo, che stabilisce

che, per la durata della sua vita, l'uomo abbia Cura accanto a sé e da lei riceva il proprio nome (lo si chiamerà *homo* proprio perché ricavato dall'*humus*). In seguito, Terra avrà il corpo e Giove lo spirito. In termini altri da quelli biblici, si vede anche in questo caso come il destino dell'uomo, il senso della sua presenza, siano intrecciati alla questione del *prendersi cura*. Come nella Genesi, cura della terra e degli animali che diviene autentica cura di sé.

Questo ci riporta alla questione di come pensare un'etica, un buon governo delle cose. Nell'espressione *etica del vivente* c'è forse una diversa sfumatura che in *etica del soggetto* con cui si fa riferimento alla dimensione del desiderio. E la questione può assumere dei connotati paradossali, perché, se l'etica del soggetto prevede l'assunzione del proprio debito simbolico, e quindi un'alterizzazione nella forma dell'assoggettamento al significante, l'etica del vivente sembrerebbe configurare nientemeno che la necessità di una certa – lo mettiamo tra virgolette – “animalizzazione” dell'uomo come forma di alterizzazione sbilanciata sul reale.

È quanto sembra suggerire Giorgio Agamben ne *L'Aperto*, dove tratta dell'uomo e dell'animale muovendo, non a caso, da una raffigurazione medioevale del banchetto messianico dei Giusti dove i beati appaiono con teste di animali. Suggerisce questa che ci porta a domandarci se alla fine dei Tempi la realizzazione ultima dell'essere parlante non passerà per la più radicale delle forme immaginabili di assunzione della propria alterità. Restando in ambito psicoanalitico, ci sovviene al riguardo il sogno del piccolo Sigmund che vede «persone con becchi d'uccello» adagiate sul letto la madre, il cui volto, calmo e assopito, egli associa a quello del nonno morente: là dove l'Altro non può più rispondere, l'animale si fa custode della soglia tra vita e morte, e la sua presenza (o la presenza di figure mutanti) fornisce una raffigurabilità al passaggio che restituirà il soggetto al suo reale ultimo di vivente.

Abbiamo evocato la questione della risposta e quindi della domanda all'Altro. Questo ci consente di avvicinare il tema della pulsione e di verificare se la pulsione (secondo Freud la rappresentante nello psichico delle istanze del corpo) sia per il vivente ciò che il campo del desiderio è per il soggetto. È vero che Lacan ci insegna che la pulsione non è il campo d'interesse del vivente, perché nella pulsione non è in gioco il registro del bisogno; per quanto impiantata nei luoghi del metabolismo biologico, la pulsione non è nemmeno, egli dice, assimilabile a una funzione biologica in quanto sembra soddisfarsi non nel suo oggetto ma nel piacere dell'orifizio: fare il giro del buco e farsi, implicitamente, domanda, invocazione che chiama in causa l'Altro. È anche vero, però, che Lacan colloca il *Trieb* freudiano in un al di qua del soggetto

che a questo livello resta ancora qualcosa di acefalo e che fa capolino solo nel punto di ritorno del tragitto pulsionale. La pulsione, dice Lacan, forza i confini del Principio di piacere e ammette qualcosa di nuovo e reale, che non ha di mira un'omeostasi né tende all'integrazione. Non obbedisce nemmeno, aggiunge, alla logica dell'amore narcisistico perché nel surplus di reale che porta in dote è contemplata la ricerca di un segno da parte dell'Altro, di una consistenza concreta del partner in gioco. Se l'amore su base narcisistica non è capace di trascendere l'oggetto e di riconoscerlo come partner in senso pieno, nella contingenza dell'incontro con l'Altro propria della pulsione si rivela invece un'eterogeneità di fondo, qualcosa che eccede gli equilibri dell'Io e sbilancia il soggetto nella direzione di quella che è già una domanda rivolta all'Altro che, non va dimenticato, interviene, sul piano del corpo, a supplire alla condizione “senza risorse” del vivente.

La questione è se il vivente troverà il suo posto nel campo di questo Altro, se uscirà dall'opacità di partenza. Lacan non è così ottimista e osserva che il soggetto si troverà in fondo a condividere la stessa disillusione patita dalle cose celebrate da Rilke: la sua mancanza ad essere sul piano reale sarà infatti raggiunta e raddoppiata dal fatto che lì, nel campo dell'Altro, soggiornano solo dei significanti. Il soggetto, innanzitutto in qualità di vivente, ne resta fuori. Unica consolazione: dall'incontro col taglio significativo, il terreno che gli è proprio, il suo reale, assumerà per contrasto maggior visibilità, sarà uno scarto che potrà, però, nominare, fantasmare, riscrivere. La stessa cosa che Dio aveva chiesto, che l'uomo nominasse le alterità viventi nelle forme animali. Nominare l'animale era farne suo prossimo, e un invito, da parte di Dio, a non considerarsene troppo distante.

In realtà, solo accettandosi altro e diviso da sé, il soggetto può percepire qualcosa della propria non facile verità. Del suo darsi non in pienezza ma “in perdita”: la stessa materia scivolosa che Freud ha chiamato *libido* non è per Lacan che il derivato del rapporto del «soggetto vivente» con ciò che perde. Non con ciò che a suo tempo avrebbe perso, ma con ciò che costantemente perde e che è *la vita*; non a caso Lacan definisce la libido «puro istinto di vita, vita immortale, irrimediabile, semplificata e indistruttibile». A ben vedere, qui il soggetto non è propriamente ancora quello del desiderio, né tantomeno l'Io, è «un sorgere, una tensione costante, un osso, un tracciato», che si fissa, però, come significante, cioè come non-essere. In altri termini, l'uomo non è mai a sufficienza, né nel reale né nel Simbolico.

La questione dell'etica è ripresa da Lacan a partire da quella della pulsione in quanto quest'ultima è il residuo di godimento che esercita una resistenza

nel campo dei significanti («la sola forma di trasgressione permessa al soggetto in rapporto al principio di piacere»). Per quanto «affine alla zona della morte» implicita nella riproduzione sessuata, essa contrasta l'istinto di morte, la negatività mortifera del significante. Attraverso la pulsione si esprime un insopprimibile della vita che – e questo è l'aspetto più interessante – chiede all'Altro reale di venire allo scoperto, nella forma, inizialmente, di qualcuno che lo soccorra (la stessa richiesta che ci fanno, per Rilke, le cose) rispondendo delle sue urgenze, di ciò che il vivente da solo, in particolare il vivente umano, non può sostenere.

Urlare, chiamare, domandare, come una sorta di nominazione d'urgenza, significano ricevere ma anche dare un nome e un posto reale all'Altro, *farne «un significante vivente»*: sconcertante, ossimorica definizione con cui Lacan, nel *Seminario XI*, parla di sé nella posizione di padre. Di quale padre, però? Come ha osservato Marc Strauss in un articolo apparso su «Eterità», si tratta del padre *il giorno dopo del trauma* della sua partenza. È quindi la separazione, il distacco che ne indica l'eterogeneità, col tasso di angoscia e dolore che vi si accompagnano, che ha reso il padre qualcosa di più di un significante. Qualcosa d'altro dal padre morto della legge, quello della metafora edipica. È il padre con cui Hans fantastica di rompere vetri, compiere trasgressioni, fare esperienza di ferite e sanguinamenti.

L'impressione è questo riferimento al significante vivente – che anticipa la tematica del padre reale dell'ultima parte del suo insegnamento – corrisponda in Lacan all'ostinazione con cui, fino alla fine della sua opera, Freud, che da decenni ha ormai smontato teoricamente la tesi del padre seduttore sostituendola con quella del fantasma, resta intrinsecamente convinto del contrario e pervicacemente fedele alla prima ipotesi. È come se il padre simbolico non bastasse, neanche aggiungendovene uno immaginario. E così, ecco Mosè: muscolare e incline al passaggio all'atto nel capolavoro michelangiolesco, eterogeneo al significante "ebreo" che pur inaugura ed estraneo al suo stesso popolo nell'ultimo romanzo freudiano.

L'animale congelato nel Totem dai tempi della glaciazione pulsionale che ha dato, per Freud (*Sintesi delle nevrosi di traslazione*), avvio alla civiltà, riaffiora nella domanda del soggetto e ritorna, in qualità di padre dell'amore, nella forma carnale del genitore da cui il bambino fantastica di essere percosso. Come dire che non tutto è pacificato o pacificabile, non tutto è significabile, e il soggetto, grazie alla resistenza in lui del vivente, non diverrà mai una di quelle che Lacan definisce «realtà completamente ridotte al linguaggio».