

Cristiana Cimino

## L'Altro assoluto femminile-animale Il bacio della donna-pantera. *Cat people*

Non è mia intenzione parlare dell'animale da un punto di vista etologico o biologico né cercare di fare distinzioni o similitudini tra animali umani e non umani o di individuarne "specificità", la macchina antropologica ha parlato anche troppo, ed è stata decostruita in modo straordinario da Derrida<sup>1</sup>. Ne parlerò da psicoanalista, con un occhio agli *Animal Studies*, si potrebbe forse dire da una prospettiva zooantropologica, ossia da una prospettiva che pensa l'animale (la sua presenza reale) e la relazione con lui, come un in più per gli animali umani e come una opportunità di interrogazione su alcuni aspetti dell'umano.

Detto questo, credo che nessun vivente, umano o non umano, debba o possa essere messo al servizio di qualcuno, fosse pure per le più "nobili" finalità, vedo semmai l'obbligo di tutelare con ogni mezzo le specie viventi meno in grado di farlo da sole da parte di quelle che lo sono. Come psicoanalista vedo la *necessità* di mantenere nelle nostre vite di umani una dimensione di *alterità assoluta*; vorrei insomma fare l'elogio di una sorta di *etica del perturbante*, ulteriormente necessaria alla luce di una contemporaneità sempre più orientata all'esclusione delle differenze, con le drammatiche conseguenze che sono sotto gli occhi di tutti. Il tema dell'animalità e quello del femminile si prestano bene a questo scopo. Partirò da un film, che è effettivamente un buon punto di partenza perché coniuga l'animalità e il femminile, anche se qui si tratta di un animale/umano, letteralmente sia animale che umano, perché è un essere che subisce la metamorfosi da umano ad animale e viceversa. Esiste tutta una tradizione letteraria, cinematografica, popolare, non solo relativa agli uomini/lupo (lupi mannari) ma anche agli uomini/gatto, tigre, ecc., (uomini/pantera o *were-panthers* in questo caso). La scelta cade su animali non certo mansueti, e cercherò di ipotizzare il perché.

*Cat people* è un film di Jacques Tourneur del 1943, un capolavoro del genere horror-noir e non solo. Irina, la protagonista del film, discendente di una stirpe di *were-panthers*, si trasforma nel suo Altro animale quando

prova sentimenti, naturalmente quando si innamora o anche quando odia (la famosa scena della piscina è illuminante). E allora è un problema perché mentre fa l'amore si trasforma in pantera e uccide il malcapitato (è più forte di lei!), per poi trasformarsi di nuovo in donna. Irina non controlla la propria trasformazione, dunque non è una strega che, secondo l'immaginario popolare, può trasformarsi intenzionalmente in gatto o felino, a seconda dei propri desideri o necessità. Irina subisce invece la trasformazione, la patisce (ricordo l'etimo greco: *pathos*, patire, soffrire), è oltre se stessa. Questo preciso elemento ben rappresenta il concetto lacaniano di *non-tutto*.

### Non tutte lì

Nel *Seminario XX<sup>2</sup>* Lacan ipotizza l'esistenza di un godimento femminile supplementare a quello fallico, che i soggetti che si collocano, dal punto di vista dell'inconscio, in una posizione femminile, sperimentano al di là del sesso biologico. Il fatto che si tratti di un godimento supplementare sottolinea la sua non complementarietà con quello fallico e, in genere, la dissimmetria tra i sessi che Lacan traduce nella formula «non c'è rapporto sessuale». Formula paradossale perché quello che c'è tra uomo e donna è proprio il rapporto sessuale in quanto tale, ossia il contatto tra organi sessuali. Ma, ci dice Lacan, il godimento (fallico, naturalmente) del corpo dell'Altro non è il segno dell'amore, che, radicalizzando, starebbe a dire che il rapporto sessuale è in fondo un godimento masturbatorio, idiota (etimo greco: *idiòtes*, mancante, privato).

Il godimento fallico, fino a quel momento l'unico possibile, diventa l'ingombro che non permette la relazione con l'Altro. L'abusato aforisma – «non c'è rapporto sessuale» – è in realtà un colpo decisivo al mito dell'unità amorosa che Freud riprende dal *Simposio* platonico facendone l'ispiratore mitico di *Al di là del principio del piacere*<sup>3</sup>, il testo in cui è illustrato l'inquietante paradosso che lega *Eros* e *Thanatos*. Lacan, che già aveva irriso nel *Seminario VII*<sup>4</sup> il mito enunciato da Aristofane (il comico,

2 Jacques Lacan, *Il Seminario, Libro XX, Ancora 1972-1973*, trad. it. di S. Benvenuto e M. Contri, Einaudi, Torino 1983.

3 Sigmund Freud, *Al di là del principio del piacere*, in *Opere di Sigmund Freud (OSF)*, a cura di C.L. Musatti, vol. 9, Bollati Boringhieri, Torino 1977.

4 J. Lacan, *Il Seminario, Libro VII, L'etica della psicoanalisi 1959-1960*, trad. it. di M.D. Contri, R. Cavasola e A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 1994.

1 Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006.

non a caso) nel *Simposio*, nel *Seminario XX* incrina irrimediabilmente il modello della complementarietà dell'amore. Il raggiungimento dell'uno, come fine a cui l'amore per definizione tende, è un'illusione. L'incontro tra uomo e donna non solo non avviene all'insegna dell'armonia, della simmetria, ma del non incontro, del non-rapporto tra i sessi.

Sulla traccia di Freud, fare uno nell'amore è un mito immaginario, oppure prende la forma della ripetizione. È evidente la polemica con l'*International Psychoanalytical Association* rispetto a un presunto amore maturo, genitale, acquisito per vie di sviluppo "naturali". Secondo Lacan, invece dell'amore armonico, tra uomo e donna c'è un muro, ecco coniato *l'a-mur*. Non importa il sesso biologico, quello che interessa a Lacan è la coppia eterosessuale in quanto coppia che pratica la *differenza*, anche una coppia biologicamente omosessuale può farlo. Lo stesso vale per il contrario. Posizione e sesso biologico non necessariamente coincidono. Nell'ambito di questa differenza, l'uomo, nonostante l'illusione, non potrà mai fondersi, fare uno, con l'*eteros* femminile. Per Lacan la logica fallica è quella che conta a fronte della triade edipica ed è il tentativo radicale di de-psicologizzare la psicoanalisi. Il fallo funziona operativamente come significante anche quando non c'è, potremmo dire proprio perché non c'è. Per l'uomo si tratta di identificarsi con il fallo simbolico per esercitare una funzione maschile sufficiente. Per la donna, le cose, per Lacan come per Freud, sono più complesse.

Già dal *Seminario XVIII*<sup>5</sup> Lacan aveva iniziato a differenziare una posizione femminile dalla posizione dell'isterica («l'isterica non è una donna») per arrivare, con il *Seminario XX*, a enunciare l'esistenza di un godimento femminile. L'apparente paradosso di *Ancora* (anticipato in qualche modo nei due seminari precedenti) consiste nell'affermare che il muro contro cui si infrange l'amore è lo stesso che lo simula e che cerca di camuffarne l'impraticabilità, ossia il fallo. Proprio ciò che è necessario a giocare tutte le varianti della commedia<sup>6</sup> che recitano gli umani, anche e soprattutto quella dell'amore, adesso per Lacan impedisce il rapporto sessuale, ossia l'incontro. Se il fallo è un terzo termine, tuttavia non è un *medium*<sup>7</sup>. Perché amore si dia, non basta godere («il godimento del corpo dell'altro non è il segno dell'amore», appunto) a meno che non ci si accontenti di un simulacro di amore come quello illustrato da Freud in *Contributi alla psicologia*

*della vita amorosa*<sup>8</sup>, nel quale sulla donna cade sempre l'ombra del fantasma della madre, divisa nell'ideale e nel feticcio, che è più importante della donna stessa. Da una parte la madre-madonna idealizzata e intoccabile, dall'altra la donna-*dirne* erotizzata e disprezzata. «L'Atto d'amore è la perversione polimorfa del maschio, nell'essere parlante. Non c'è niente di più sicuro, più coerente più rigoroso in quanto al discorso freudiano»<sup>9</sup>. Non c'è rapporto, dunque, ma solo godimento del corpo nel registro fallico, godimento solitario, che non raggiunge l'Altro.

Questa è la rivoluzione che ha compiuto il pensiero lacaniano: il godimento fallico, fino a questo momento l'unico possibile perché marcato dalla legge paterna, non porta da nessuna parte tranne che a un godimento dell'organo, nemmeno del suo portatore, si spinge a dire Lacan «anche quando un lui lo mette dentro una lei che si suppone desolata di non esserne portatrice lei stessa»<sup>10</sup> e dunque lo reclama, se lo prende come può. Dal lato dell'uomo è possibile entrare in relazione solo con l'oggetto *a piccolo* che, in forma di fantasma, sta al posto dell'Altro. Dal lato della donna le cose sono più complesse. Contrariamente alla posizione maschile, inscritta nelle coordinate della struttura, universale, quella femminile non può che essere declinata singolarmente, per quante siano le donne. «La donna non esiste»: l'altra enunciazione lacaniana abusata e storicamente malintesa sta a significare che la donna esiste nell'inconscio solo *quoad matrem*, ossia là dove l'uomo la colloca e dove ella «entra in funzione nel rapporto sessuale soltanto in quanto la madre». Radicalizzando, l'Altro femminile è sempre preso dall'uomo sul versante del fantasma materno (dell'oggetto *a piccolo*) e dunque è irraggiungibile come tale. Altrimenti si metterebbe a rischio ciò su cui si sostiene la civiltà umana, lo stesso ordine simbolico.

Nelle formule della sessuazione<sup>11</sup> il matema donna è rappresentato da un *La* barrato. Non è possibile scrivere il soggetto donna perché nell'inconscio la *donna* non esiste, esiste solo la *madre*. Per un curioso paradosso, poiché la madre è tale solo nel registro fallico, ossia dalla parte dell'uomo, laddove la donna è madre, ossia nel non-rapporto sessuale, ella è ridotta a uomo. «La donna non è che a partire da dove essa è *toute*, cioè da dove la vede l'uomo, e nient'altro che da lì, che la donna può avere un inconscio... Esso le serve a non esistere che come madre»<sup>12</sup>. L'inconscio della donna,

5 J. Lacan, *Il Seminario, Libro XVIII, Di un discorso che non sarebbe del sembiante 1971*, trad. it. di A. Di Ciaccia e M. Daubresse, Einaudi, Torino 2010.

6 *Id.*, *Il Seminario, Libro V. Le formazioni dell'inconscio 1957-1958*, trad. it. di A. Di Ciaccia e M. Bolgiani, Einaudi, Torino 2004.

7 Cfr. Antonio Di Ciaccia, «Verso il Seminario Ancora», in «La Psicoanalisi», nn. 53/54, 2013.

8 S. Freud, *Contributi alla psicologia della vita amorosa*, in *OSF*, vol. 6, Bollati Boringhieri, Torino 1974.

9 J. Lacan, *Il Seminario, Libro XX*, cit., p. 68.

10 *Ibidem*.

11 *Ibidem*, p. 77.

12 *Ibidem*, p. 98.

dunque, è dove ella si offre all'uomo che la prende come tutta, tutta lì, tutta riconducibile alla legge fallica.

È precisamente di questo che Lacan non si accontenta e, anticipata dal drastico cambiamento di prospettiva che aveva già caratterizzato il *Seminario X*<sup>13</sup>, nel *Seminario XX* formula un'ipotesi che riprende e rilancia l'interrogativo freudiano: «Che cosa vuole una donna?», qual è il suo godimento? La donna non è solo *La madre*, c'è in lei qualcosa che sfugge alla significazione fallica. E non può essere *La donna* ma solo *Le donne* perché ciò che la rende *non-tutta*, non tutta lì, non è universale e generalizzabile ma può esistere solo nel particolare. *La madre* è *La madre*, inscritta come fantasma nella struttura, universale. *La donna* è *Le donne*, ognuna unica a suo modo. C'è qualcosa in più nella donna e nel suo godimento che *la eccede* (come accade a Irina) e che non rientra nelle soluzioni previste dal registro fallico, e che dunque non si soddisfa nel bambino come sostituto del fallo, che sarebbe l'auspicata soluzione freudiana.

Per Freud diventare donna significa diventare madre, le premesse audaci dei testi sul femminile del '31<sup>14</sup> e del '32<sup>15</sup> e la scoperta del *dark continent* si risolvono in questo modo, con un rigetto del femminile, che culminerà con *Analisi terminabile e interminabile*<sup>16</sup>, testo in cui Freud enuncia l'impossibilità di andare oltre la roccia basilare, ossia l'angoscia di castrazione, di compiere un primo passo verso la soggettivazione del femminile. Se la donna di Lacan non è una madre, non è nemmeno l'isterica che sceglie di farsi fallo per il suo uomo nelle più varie forme, tutte conosciute e riconoscibili: amante da esibire, musa, ispiratrice, devota. O quella che per esistere deve sollecitare in continuazione il desiderio dell'Altro, dell'uomo, senza poterne godere lei stessa, scavare in lui la mancanza per non sapere della propria. O rilanciare continuamente la ricerca dell'Altro perfetto, dell'Altro fallico che non è mai all'altezza. O prendere il proprio uomo come bambino, come fallo. *La donna* lacaniana è una donna che può essere solo *Le donne*, anche quando entra in rapporto con la funzione fallica, perché il fatto che non ci entri del tutto (*non-tutto*) non significa che non ci entri affatto ma solo che c'è un godimento (del corpo) che è al di là del fallo.

Anche don Giovanni non può che prendere le donne “una per una”, il che richiama, un po' sinistramente, la catalogazione perversa in cui l'Altro

scompare nella serialità, sia pure dell'una per una. Ogni donna ha in sé un dettaglio, un tratto che accende il desiderio e che la renderà (per l'uomo) un oggetto *a piccolo*, causa di desiderio, ma l'alterità in quanto tale è altra cosa (*Cosa*). L'Altro conserverà sempre qualcosa del primo Altro, del *das Ding* freudiano<sup>17</sup>, e per questo sarà cercato e rifuggito, ancora e ancora, desiderato quanto inaccessibile, almeno dal lato maschile. Il godimento femminile, nella sua declinazione cospicua, mette in relazione l'una per una femminile con l'Altro senza l'Altro, l'Altro barrato in quanto portatore di una non garanzia, veramente assoluto, in un legame che si fa e si disfa e che, nella contingenza, può *smettere di non scriversi*, talvolta. Questo godimento è quello delle mistiche. In questo registro di godimento non-sessuale ma comunque di corpo, aperto all'infinito, oltre la struttura, le donne si collocano su un crinale tra il Simbolico e il Reale. Ciò che può essere detto (e scritto) si confonde con l'impossibile (con il Reale), con ciò per cui non si hanno parole e che, tuttavia, accade, nonostante il linguaggio, o attraverso il linguaggio, dipende dai punti di vista. L'apertura mistica, estatica, è orientata senza riserve al fuori, al Reale.

### L'animale stordito e l'estasi

Il Reale non è ciò che è domestico, conosciuto, che accompagna e dà forma al nostro quotidiano, ma esattamente il suo contrario. Il Reale non è la realtà, ma è ciò che della realtà è estraneo, sconosciuto, inquietante, ciò che si insinua nell'*Heimliche*. Il Reale non è, dunque, ciò che abitualmente ci circonda e che contribuisce a rendere gli spazi e i luoghi nei quali ci muoviamo familiari, domestici, che fa sì che possano essere da noi immediatamente riconosciuti. Esso è, al contrario, l'elemento *Unheimlich* della realtà, il resto non incluso nel quotidiano.

Già nel *Progetto*<sup>18</sup> Freud nomina la *Cosa* (*das Ding*), ossia l'elemento estraneo, non assimilabile, *Fremde*, della realtà. Più tardi, in un saggio complesso e oscuro<sup>19</sup>, coevo di *Al di là del principio del piacere*, concepirà l'*Unheimliche* come ciò che, all'interno dell'estraneità, racchiude un nucleo di familiarità profonda e nascosta. Nel riprendere *das Ding* in quanto

13 *Id.*, *Il seminario. Libro X. L'angoscia 1962-1963*, trad. it. di A. Succetti, Einaudi, Torino 2007.

14 S. Freud, *Sessualità femminile*, in *OSF*, vol. 11, Bollati Boringhieri, Torino 1979.

15 *Id.*, *Femminilità* (1932), in *OSF*, vol. 11, Bollati Boringhieri, Torino 1979.

16 *Id.*, *Analisi terminabile e interminabile*, in *OSF*, vol. 11, Bollati Boringhieri, Torino 1979.

17 *Id.*, *Progetto per una psicologia*, in *OSF*, vol. 2, Bollati Boringhieri, Torino 1968.

18 *Ibidem*.

19 *Id.*, *Il perturbante*, in *OSF*, vol. 9, Bollati Boringhieri, Torino 1976.

la *Cosa* (*Seminario VII*<sup>20</sup>) e farne un centro del suo sistema di pensiero, Lacan la assimila a quel Reale primordiale che da sempre «patisce del significante» e, quindi, non può che presentarsi a noi come buco, come vuoto. Altrimenti detto, come oggetto da sempre (e per sempre) perduto. La *Cosa* ha, per Lacan, un carattere di *extimité*: pur essendone esclusa, può essere pensata solo a partire dal linguaggio. Essa è quanto di più estraneo a noi e, allo stesso tempo, intimo e desiderato. Il linguaggio ci separa dal Reale e del Reale non può dire tutto. Tuttavia, se non se ne può dire tutto (perché se ne può dire non-tutto), non per questo il Reale è senza effetti. Il Reale di Irina (il suo Altro godimento) le sfugge, ma ha sulla se stessa umana un effetto devastante. Incontriamo qui il crinale tra Reale e Simbolico a cui le donne e il loro godimento sono più vicine, nella loro apertura senza riserve.

Quando Heidegger<sup>21</sup>, sulla scia di una tradizione metafisica che mira a individuare la “specificità” dell’umano (e naturalmente la sua superiorità) rispetto alle altre specie, definisce l’animale «povero di mondo» utilizza il termine *stordimento*. Tale modalità (lo *stordimento*) colloca l’animale in una condizione di *assorbimento totale* verso il disinibitore (ad esempio, il cibo), il che gli impedisce di porsi veramente di fronte a esso, non potendo, in questo modo, essere «formatore di mondo», cosa riservata agli umani. Lo stordimento sarebbe costituito da un modo di essere «in conformità al quale, *all’animale è sottratta, o impedita, la possibilità di mettersi in relazione*»<sup>22</sup>. Qui abbiamo a che fare con l’epitome dell’idea di un umano «formatore di mondo», tesa a ordinare, catalogare, dominare. Come nota Agamben nella sua lettura di Heidegger, «proprio in quanto all’animale è sottratta questa possibilità di percepire in quanto qualcosa ciò a cui esso si riferisce, proprio per questo *esso può essere assorbito dall’altro in questo modo assoluto*»<sup>23</sup>. Nello stordimento l’ente non è rivelato, non è dischiuso anche se neppure chiuso, «lo stordimento sta al di fuori di questa possibilità»<sup>24</sup>. Esso non costituirebbe il modo di una vera e propria relazione, di un avere-a-che-fare, aspetto che renderebbe l’animale «povero di mondo», ma sarebbe anche un’apertura estrema che tuttavia non svelerebbe il disinibitore come ente. L’ente per l’animale è quindi aperto

ma non svelato, aperto ma inaccessibile. Secondo Agamben lo stordimento che *scuote* l’animale in ogni sua fibra<sup>25</sup> si pone, come paradigma per noi umani, agli antipodi rispetto all’esercizio del potere sovrano sulla vita degli individui, rispetto all’esercizio illusorio di padronanza fallica, secondo la prospettiva psicoanalitica. L’immagine che Derrida propone del riccio appallottolato che giace sull’autostrada è indimenticabile. Devo dire che anche i miei gatti, osservati in alcuni momenti, rendono bene l’idea.

Sottolineo, se ce ne fosse necessità, che la nostra prospettiva sull’animale sarà per sempre viziata dall’essere animali umani e dunque antropocentrica, nel migliore dei casi sapendo di esserlo, a meno che non vogliamo incorrere anche noi nel rischio di andare alla ricerca di ciò che ci accomuna (animali umani e non) o ci separa, per esercitare una più o meno esplicita supremazia. Tuttavia, ricordare che gli umani condividono con specie come i moscerini della frutta e i coralli una buona percentuale del loro DNA non fa male, anche se urta, come del resto pensava anche il fervente darwiniano Freud. Di questi esseri non sappiamo quasi niente e probabilmente continuerà a essere così. Ma, come la gatta di Derrida<sup>26</sup> che con la sua sola presenza lo induce a interrogarsi sulla vergogna – di chi, di che? Mia, del gatto, della vergogna stessa? – e a spingerlo su terreni dove la conoscenza e il sapere diventano armi spuntate, gli animali ci interpellano, se lo permettiamo, su questioni capitali che hanno a che fare, per definizione, con il femminile declinato come *Hilflosigkeit*, passività, potere di non potere, assunzione della propria castrazione, rinuncia alla padronanza, vacillamento. Come accade quando in una cura ci avventuriamo realmente nell’oltre struttura e il linguaggio diventa un balbettio.

Non sapremo mai se un animale è *stordito* ma sembra che la sua presenza sia in grado di sollecitare in noi umani un’interrogazione su una condizione che Heidegger ha chiamato stordimento nella quale l’animale non si apre, come il *Dasein*, verso un mondo, ma è teso *staticamente* fuori di sé in un’esposizione che lo *scuote* in ogni sua fibra. C’è qualcosa nel godimento delle donne, nel loro godimento al di là del fallo, che le *scuote*, dice Lacan nel *Seminario XX*, e di cui loro non sanno nulla se non che accade. La mente può vacillare e diventare *ek-statica* in certe condizioni e per certe propensioni che ci spingono oltre una soglia. Ci vuole un apparente coraggio che non è altro che un non poterne fare a meno<sup>27</sup>. Di cosa? Proverò a spiegarlo.

20 J. Lacan, *Il Seminario, Libro VII, L’etica della psicoanalisi*, cit.

21 Martin Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, trad. it. di P. Coriando, Il Melangolo, Genova 1999.

22 G. Agamben, *L’aperto*, cit., pp. 56-57, cit. da M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 360.

23 *Id.*, p. 57, cit. da M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 361.

24 *Ibidem*.

25 *Id.*, *L’aperto*, cit., p. 65.

26 J. Derrida, *L’animale che dunque sono*, cit.

27 Francesco Raparelli, «Not Being Able to Live Otherwise. Kafka, the Animal, the Artist», in «Vestigia», vol. 1, n. 2, estate 2018.

## Il lutto della *Cosa*

Ho l'impressione che alcuni soggetti abbiano un accesso privilegiato al Reale, che ne siano in qualche modo degli esperti, dei professionisti. Che abbiano il (sublime) privilegio di vedere il mondo, l'ente, prima di ogni possibile attribuzione di significato o disvelamento che dir si voglia, laddove è ancora insaturo, straniero, appunto, *reale*. Ad esso si abbandonano, "si lasciano fare" a rischio di esserne travolti, ma sembra che non possano fare altrimenti. Gli psicotici, esperti non di realtà ma certamente di Reale, si industriano a costruirsi intorno una sorta di aliena domesticità nelle forme autoterapeutiche del delirio, ai cosiddetti sani tutt'altro che domestiche e familiari. Esistono tuttavia altre condizioni (che non sono legate né a una qualche categoria diagnostica né alla sua assenza, le chiamo infatti condizioni) in cui l'accesso al Reale mi sembra privilegiato. Condizioni in cui il contatto con il non assimilato, con *l'estraneo*, con ciò che si insinua nell'*Heimliche* sono quasi l'usualità. Questa «vicinanza estrema» (per dirla con Agamben) diventa una forma altrettanto estrema di conoscenza, che passa per vie non consuete.

Credo che esista in alcuni soggetti una capacità di fare esperienza del Reale dotata di una penetranza che chiamerei *immediata*, tenendo presente tutta l'ambiguità semantica insita nel termine. Esso rimanda evidentemente a una istanza *mistica* che orienta il rapporto con il Reale che ha origine nel tentativo di riassorbire l'oggetto, e la cui matrice non può che risiedere in *Thanatos*. Come se fosse meno permeabile la barriera del linguaggio rispetto al Reale, con cui diventa possibile intrattenere un rapporto più fluido. In questo esporsi al Reale – per necessità, per non poterne fare a meno – risiede una *apertura* radicale che permette un accesso originario a esso. Alcune condizioni sembrano caratterizzate dalla possibilità di sperimentare una passività ricettiva estatica, che permette di vedere cose che altri non vedono. È questo l'aspetto che intendo sottolineare. La vita *derelitta* soffre il Reale, sia nel senso di soffrirlo, di patirlo, che nel senso di portarne la traccia, l'impronta di quell'inassimilabile, di quel *Fremde* originario. Lo psicotico non si rassegna a non poter ritrovare l'oggetto da sempre perduto, ossia a poterne trovare *soltanto* un *altro diverso* (un *Ersatz*), lo cerca indefinitamente. Egli agisce continuamente gli impossibili tentativi di azzerare la distanza abissale dall'oggetto la cui presenza è letteralmente vitale. La *Cosa* non è morta, la parola non l'ha uccisa e neppure il godimento ad essa legato. Ma fino a che punto è morta per ciascuno di noi?

In *Caducità*<sup>28</sup> Freud affronta il tema dell'impossibilità di elaborare un lutto come causa del sentimento di caducità, appunto, che affligge il personaggio protagonista del saggio che sappiamo essere Rilke. Questo paradigma funziona se consideriamo il lutto rilkeano (o meglio, il non-lutto) come rifiuto di una rinuncia definitiva all'oggetto primario e all'unione immaginaria che sostiene l'«illusione di eternità». Quello che non si vuole fare è spostare il legame verso un Altro "barrato", inconsistente, che non offre che garanzie fittizie e tuttavia consolatorie. Il rifiuto di fare questa rinuncia si accompagna a una dolorosa, ma non soggettivata, consapevolezza del proprio limite (della propria morte), che si traduce nel sentimento di caducità. Il Reale del limite/morte è costantemente presente, non abbastanza distanziato.

Credo che proprio in questo consista il sentimento di "caducità" di cui soffre Rilke che pure di linguaggio se ne intendeva. L'incapacità di esercitare quell'essenziale «finzione di non sapere» (del limite), lo espone senza riserve al mondo. Non è difficile riconoscere qui il lavoro della pulsione di morte che, per sua natura, tende verso l'azzeramento di ogni tensione e di ogni discontinuità. Per quanto *Eros* imponga le proprie deviazioni, l'istanza, radicata nel "magnete" (*das Ding* per Freud, *la Cosa* per Lacan) che orienta tutto, lavora più o meno silenziosamente, in alcuni soggetti (come Rilke, come Antigone) in modo apparentemente più evidente. «La morte esiste», dice Freud nel suo saggio, ad onta delle letture edulcorate: è a questa evidenza *reale* che Rilke dovrebbe sottomettersi, fare il lutto dall'illusione di eternità. Eppure questa totale esposizione al Reale, in balia di una necessità, di un "non poterne fare a meno", apre – persino troppo, si potrebbe dire – a recessi nascosti e insospettabili della condizione umana, che nel caso di Rilke sono fin troppo evidenti. Ma i poeti, si sa, sono avvantaggiati.

Considero il *Reale* costituito dall'animale non umano (non pensiamo solo ai nostri gattini o cagnolini domestici, ma anche ai topi, alle pantere, e perché no?, ai ragni e alle cavallette; pensiamo al pesce di Kafka, all'axolotl di Cortázar) necessario a noi animali umani per costruire una forma di vita portatrice di uno sguardo commosso e aperto sul mondo che, forse, è il solo sguardo veramente umano. Questa apertura estrema senza svelamento permette ad alcuni soggetti un contatto assoluto (*ab-solutum*) con il mondo, pur essendo dal mondo, in un certo senso, esiliati. Non so se ne siano formatori, per dirla con Heidegger, ma a esso si aprono in una condizione di passività radicale che li rende capaci di *risuonare* in un modo

28 S. Freud, *Caducità*, in *OSF*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino 1976.

simile a quello *scuotimento* essenziale dell'animale nella propria *Umwelt*. L'esposizione brutale a quel Reale che è per definizione irrimediabilmente estraneo, alieno, non addomesticato, sprovvisto di significato, non disvelato – ossia non iscritto nel Simbolico – è qualcosa di cui tutti, di tanto in tanto, facciamo almeno una fugace esperienza. Il suo nucleo originario è naturalmente riconducibile alla condizione di *Hilflosigkeit*. E se in certe esistenze un versante di questa traccia è l'esperienza di un orrore e di una disperazione senza fondo per un mondo radicalmente alieno, oppure quella della caducità, l'altro versante risiede in quella apertura che precede ogni possibilità di dire e che colloca chi la vive in una posizione di apertura ekstatica, centrifuga.

Una persona di mia conoscenza, non proprio un paziente, dall'identità sempre in bilico, provvista di quella quota in più di precarietà rispetto a quella riservata ai cosiddetti sani e che fa la differenza, racconta la seguente esperienza. Durante una passeggiata senza meta in una città straniera, da vero *flâneur* quale egli è, sempre in bilico tra desiderio di trovare una familiarità e quello di smarrirla, sperimenta un episodio che per lui non è certo una novità. Nell'inoltrarsi in un quartiere semiperiferico nel quale alla lingua straniera se ne aggiungono altre (si tratta evidentemente di un quartiere "multietnico"), uno di quei luoghi tutt'altro che rari nel panorama delle metropoli contemporanee, improvvisamente sperimenta quella che gli psichiatri chiamerebbero una fugace e violenta derealizzazione. L'aspetto curioso e notevole è che insieme al vissuto di spaesamento, di irrealtà e di angoscioso *Unheimliche*, sperimenta anche una condizione di gioia assoluta, di esaltazione e di libertà, come avesse per un attimo toccato o visto qualcosa che non sempre è a disposizione per essere percepito. Qualcosa provvisto di un carattere di eccezionalità e di essenzialità, dirà a posteriori nel descrivere quello che immediatamente mi appare come l'altro versante dell'*Unheimliche*, quello di apertura *estatica* al mondo. In questo punto estremo necessariamente vicino alla Cosa, il Reale è colto per un attimo sia nel suo versante di orrore, di estraneità assoluta, aliena, sia in quello – senza dubbio meno frequentato – di nitidezza immacolata che precede ogni addomesticamento o fallimento. Di percezione – e dico percezione perché in questo non c'è nulla di "extrasensoriale" – estrema, radicale, prima ancora di ogni detto, e prima che intervenga ogni rimozione o diniego.

Questo è l'altro versante – a essa pericolosamente e inevitabilmente contiguo – della pulsione di morte. In quella terra di nessuno, *oltre* il richiamo del ricongiungimento alla *Cosa*, *oltre* la nostalgia e il tentativo di continuare indefinitamente a fare uno, in un territorio tutto da esplorare, si *apre* la

possibilità di cogliere il Reale nella sua nudità e, fosse pure per un attimo, sostenerlo. Credo che la possibilità di sintonizzarsi con quella coordinata di base dell'umano che è *l'estasi* passi attraverso un movimento di apertura radicale all'esterno, verso un desiderio soggettivato di vita sprovvista di garanzie, esile quanto potente, caduca per definizione. Detto altrimenti, per l'assunzione di una posizione attivamente passiva, di un esercizio che permetta la fluidificazione dei confini, l'apertura estrema tra sé e il mondo. Elvio Fachinelli<sup>29</sup> ha indicato una direzione: quella dell'uscita da sé, da una propria identità (termine quanto mai ambiguo, soprattutto per gli psicoanalisti) ben delimitata, per assumere una posizione centrifuga, ek-statica. Bisogna deporre – per quanto possibile – le difese, rinunciare a un'identità "compatta", operazione che trascende la de-soggettivazione richiesta all'analista per esercitare la sua funzione, a favore di un abbandono e di una porosa penetrabilità all'Altro. Se invece di esercitare un controllo su questo perturbante si riuscisse a dare valore a questa sorta di passività ricettiva che permette di vedere cose che abitualmente non si vedono, otterremmo un inizio di emancipazione da un'etica del dominio e della sopraffazione, nell'ambito della quale qualcuno è sempre sottomesso, schiavo, e qualcuno è sempre padrone, a favore di un'etica della vita *esposta*, segnata da uno sguardo spogliato e commosso sull'altro e sulla sua esistenza derelitta, aperta, ancora prima che "disvelata". E allora il perturbante freudiano diventerebbe la sorgente germinativa del *nuovo*.

### L'amore puro e la mistica

Anche le donne, nella loro posizione di Altro radicale, portatore di tutta la forza spaesante di chi arriva, dell'arrivante<sup>30</sup> che non attraversa una soglia, non si collocano in un luogo identificabile più che in un altro altrettanto identificabile ma in un luogo che resta sospeso ed estraneo, comunque inassimilabile, e che ci impegna nell'infinito equilibrio dell'amore, di un incontro con l'Altro che avviene nella contingenza, che va inventato momento per momento. È proprio questo suo essere in bilico che metterebbe effettivamente la donna nella condizione di sperimentare e di farsi oggetto

29 Elvio Fachinelli, *La mente estatica*, Adelphi, Milano 1989.

30 J. Derrida e Élisabeth Roudinesco, *Quale domani?*, trad. it. di G. Brivio, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

di amore vero o puro<sup>31</sup>, di quell'in-più attraverso cui è possibile supplire alla mancanza di rapporto sessuale. Condizione che sarebbe ingenuo prendere per un'idea romantica. Il supplemento che fa la donna produce la sua inafferrabilità, quel qualcosa di lei che imbarazza, che *perturba* perché non può essere collocato nell'ambito della legge edipica (fallica). La donna non può essere che la molteplicità di *Le donne*. C'è qualcosa in più nella donna e nel suo godimento che va oltre la struttura e la espone all'illimitato. Quel godimento in più non è dell'uno, sfugge, né si soddisfa nel bambino come sostituto del fallo. Esso rende la donna radicalmente Altra per l'uomo e per se stessa, esposta a un Reale che eccede il significante.

Questo passo che va ben oltre la rinuncia lacaniana al fallo immaginario – quello che, con tutte le aporie del caso, si rivelerà essere il responsabile del «non c'è rapporto sessuale» – e all'illusione di potenza e padronanza che esso rappresenta. E già questo passaggio, che necessariamente attraversa la perdita delle coordinate che ci orientano e dunque i vissuti di impotenza – proprio l'*Hilflosigkeit* (la condizione umana di originaria derelizione) – che ne derivano, non è certo da poco. Lacan, infatti, non solo ha dichiarato la necessità di andare oltre quello zoccolo duro contro il quale, secondo Freud, ogni analisi è destinata a infrangersi (e che non è altro che il rigetto della femminilità), ma la prospetta come indicatore fondamentale della conclusione di un'analisi e come sua finalità. La rinuncia all'aspirazione alla pseudo-virilità immaginaria e la sottomissione alle leggi della castrazione sono per Lacan, contrariamente a Freud, non solo possibili ma necessarie e irrinunciabili per trovare una posizione nel mondo. È proprio la virilità che implica il rapporto con il limite segnato dalla castrazione. Senza castrazione non ci sarebbe nemmeno il godimento d'organo, insomma, che pure non fa il rapporto.

«La donna non manca di nulla» si era già spinto a dire Lacan nel *Seminario X*, prendendo le distanze da Freud per il quale la posizione femminile è segnata dalla mancanza. Mancanza che sempre ritorna nel fantasma nelle più varie forme; basta guardarsi intorno: la donna da salvare, da plasmare, la donna da disprezzare, a volte la donna da uccidere. Donne si diventa e non è facile, per Freud sembra impossibile; per lui si può solo diventare madri e guadagnare l'oggetto nel registro fallico in cui esso è previsto come un sostituto dell'organo mancante. In Lacan assistiamo a un colpo di scena: la castrazione e l'angoscia a essa collegata non è più inscritta nel registro dell'Edipo e dell'interdetto, ma nel corpo stesso e nei suoi meccanismi, non abbiamo più a che fare con il fallo, ma con il

31 Jacques Le Brun, *Le pur amour. De Platon à Lacan*, Seuil, Parigi 2002.

Reale del pene maschile soggetto alla detumescenza che segue il rapporto sessuale. È lì che nasce l'angoscia e tutti i presidi immaginari che hanno il compito di tenerla a bada. L'uomo deve mimetizzare la propria insufficienza reale, la donna non ne ha bisogno perché «non manca di nulla».

L'importanza attribuita alla struttura risulta già molto ridimensionata, al posto del corpo immaginario e della sua perfezione abbiamo le miserie del corpo reale di cui la detumescenza del pene è ben rappresentativa. È iniziato per Lacan l'elogio della femminilità<sup>32</sup>, il suo enunciare i vantaggi della posizione femminile, collegati alla stessa anatomia. Il punto cospicuo di questo cambiamento di prospettiva è l'ipotesi che esista un luogo del femminile che non sia immediatamente iscritto nelle leggi della struttura, ma che risulti un luogo di sospensione, aperto all'imprevedibile. A fronte di un tutto nell'ambito del quale la donna non sfugge, non eccede, è di nuovo tutta per l'uomo e per se stessa, abbiamo un luogo del godimento declinato al femminile, godimento che non è universalizzabile, contrariamente a quello fallico che è normativo, uguale per tutti, già scritto. Un godimento Altro di cui non si può dire nulla, dice Lacan, nemmeno la donna ne sa nulla, semplicemente lo vive quando accade. Proprio come Irina. Affermazione che da una parte suona come un monito a lasciare l'esperienza nuda e aperta, non addomesticata, fuori da coordinate che la collochino in una cornice conosciuta, persino quelle del linguaggio. Dall'altra denuncia tutti i limiti del linguaggio, impossibilitato a dire il rapporto sessuale se non nei suoi simulacri, ossia laddove non esiste.

«Le donne non fanno quello che dicono»<sup>33</sup> non perché sono sceme, ma perché, con il suo gusto per la *boutade* che in questo caso va presa alla lettera, Lacan afferma che per quello che le donne dovrebbero dire (il loro godimento, l'Altro godimento) non ci sono le parole. L'una per una non dispone di significanti precostituiti per essere detto, contrariamente a *La donna* che implica nel *La* il significante (fallico, come è di ordine fallico il linguaggio) e dunque può essere detta, ma non esiste perché ella è non-tutta, è (ben) Altra. Dire *La donna* non le rende giustizia, «la diffama»<sup>34</sup>, perché c'è il supplemento. Quello che dovrebbero dire le donne è dell'ordine del Reale. Erodere pezzetti di Reale, trovare le parole in *quel* preciso momento. Questa posizione di apertura si configura come posizione «mistica» in quanto esposizione assoluta all'Altro, in quanto, dice Lacan, una delle

32 Jacques-Alain Miller, *L'angoscia. Introduzione al Seminario X di Jacques Lacan*, trad. it. di L. Ceccherelli, Quodlibet, Macerata 2006.

33 J. Lacan, *Il Seminario, Libro XX*, cit., p. 73.

34 Gioco di parole tra diffame e dit femme, che allude all'impossibilità di universalizzare la donna.

facce di Dio. Negli scritti di mistiche come Margherita Porete, Hadewijk di Anversa, Angela da Foligno, troviamo il tema dell'esperienza soggettiva per dire il rapporto con Dio. Non si sa ciò che accade ma si sa quando accade, nel momento in cui accade, dice Lacan. Eppure queste donne, e altre e anche qualche uomo, basti pensare a Caterina da Siena, Giuliana di Norwich, Giovanni della Croce, sono riuscite a dire molto efficacemente le loro esperienze estatiche e la loro concezione della mistica. Forse in modo non sistematico, non categorizzabile, ma efficace.

In *Spiegazione delle massime dei santi sulla vita interiore*<sup>35</sup> Fénelon ha tentato l'operazione di rendere intelligibile, spiegabile il "puro amore", quello che i teologi non hanno potuto concepire o giustificare, e che caratterizza la dimensione mistica nel suo praticato abbandono a Dio, fino al non-essere. Il testo di Fénelon è stato messo al bando dalla bolla papale del 1699 e dunque escluso dai contesti teologici per ricomparire in altri. Non sorprende che l'istituzione ecclesiastica abbia voluto scotomizzare un tema scomodo, eversivo, che sfugge ai dispositivi del potere prima ancora che a una categorizzazione filosofica (ammesso che non siano la stessa cosa). Un tema per definizione legato alla singolarità, e che eccede quella forma di padronanza estrema che è il sapere. L'esperienza mistica e il sapere a essa legato hanno più a che fare con quello *stordimento* in cui un soggetto è preso e da cui è *scosso* in un legame assoluto con un ente, oltre qualsiasi pretesa o tentativo di padroneggiamento. Perché non pensare questa condizione in termini di pura immanenza, di recettiva passività, senza che risulti come un degrado? La posizione femminile eccede le leggi che garantiscono la struttura, con tutti i rischi del caso. La sua *atopia* (così vicina al Reale) è un estremo vacillamento e una *tyche* per l'uscita estatica da sé. Anche quel "gioiello incastonato nell'umano" che è la nuda vita animale<sup>36</sup>, per come la possiamo pensare, ci appare come un punto limite in cui l'essere sperimenta l'abbandono puro, il potere di non potere, vicino a quel disorientamento assoluto che è la condizione di *Hilflosigkeit*.

## Il Reale pulsionale

Il non-tutto femminile è in genere associato alla follia, alla distruzione.

35 François Fénelon, *Spiegazione delle massime dei santi sulla vita interiore*, trad. it. di M. Vannini, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 2002.

36 G. Agamben, *L'aperto*, cit.

Il caso del film in oggetto non fa eccezione: il godimento Altro (femminile), ciò che di Irina sfugge (più di così ...) è bestiale (nel senso derridiano<sup>37</sup>), omicida. Questa declinazione del non-tutto è anche molto efficace nell'illustrare qual è il meccanismo per cui gli uomini uccidono le donne: ciò su cui non si ha presa, (perché è non-tutto inscritto nel Simbolico), non può che essere eliminato nel Reale.

Nel film il protagonista si limita a spostare la propria attenzione da Irina alla più rassicurante anche se meno eccitante Alice, anche questo un meccanismo tipico. Effettivamente, il binomio Alice/Irina incarna molto bene quello freudiano madre/*dirne*. In esso ritroviamo il tema dell'altra donna, ossia il versante fallico (isterico) del femminile.

Nella mia pratica ho constatato che molti uomini, nella loro bramosia di dominio, sono *stalker* potenziali, anche se non passano all'atto. La dimensione fallica esige, entro vari gradi che dipendono dal rapporto con la propria castrazione, controllo, padronanza, necessità di possesso. Nel film ritroviamo qualcosa di ben conosciuto in fatto di non-tutto: a Lol<sup>38</sup>, Antigone, se vogliamo Medea, Irina, è riservata una brutta fine e non è igienico accompagnarsi con loro. Il non-tutto è declinato (e liquidato) essenzialmente come *amour fou* (come in Adele H), o come follia *tout court* (Lol). Il che ci fa ricadere nel luogo comune, anche se non del tutto gratuitamente perché la vicinanza al Reale è un rischio, evidentemente.

L'altra ipotesi riguardo al non-tutto femminile, all'amore che uccide che troviamo nel film è, dal mio punto di vista, l'apertura estatica. La posizione femminile è aperta all'Altro assoluto e a se stessa in quanto Altro assoluto. L'Altro è assoluto per definizione, perché non è conosciuto da prima e non lo sarà mai veramente. Non è solo l'Altro della parola, ha in sé strutturalmente la dimensione dell'estraneità che i soggetti tendono ad addomesticare, a rendere simile, familiare. Se il significante Altro mantiene la sua portata, esso è assoluto. Della *Cosa*, Altro assoluto, resta sempre traccia, come abbiamo visto. Da un altro punto di vista, si può dire che l'essere animale di Irina è pura pulsione, amore e odio omicida. Freud ha parlato di ambivalenza per indicare la doppia corrente affettiva di amore/odio di cui è intriso ogni investimento oggettuale e che emerge in tutta la sua potenza nel lavoro del lutto. L'odio è più antico dell'amore<sup>39</sup>, esso risale all'introduzione originaria dell'elemento estraneo, e per questo odiato

37 J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano*, voll. 1 e 2, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009 e 2010.

38 Mi riferisco alla protagonista del racconto di Marguerite Duras, *Il rapimento di Lol V. Stein*, trad. it. di C. Lusignoli, Feltrinelli, Milano 1989.

39 S. Freud, *Pulsioni e loro destini*, in *OSF*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino 1976.

(letteralmente sputato), operazione che inaugura la costruzione del soggetto<sup>40</sup> e, paradossalmente, la sua capacità di riconoscere l'alterità. Alla base di questo riconoscimento c'è dunque un *rifiuto* che corrisponde alla quota pulsionale soggettiva non assimilabile e quindi collocata all'esterno: no! Persino nell'amore il rapporto all'oggetto conserva questo nucleo originario e irriducibile di rifiuto. L'odio per l'estraneo è il tentativo di espellere qualcosa di proprio, precisamente l'eccedenza della pulsione, operazione per definizione destinata a fallire e dunque a essere continuamente ripetuta. Questo è il meccanismo sottostante ai razzismi, all'integralismo e a ogni forma, macroscopica o meno, di odio per l'Altro e per la sua diversità.

Più è difficile per il soggetto riconoscere che l'estraneo è (in) se stesso, più potente sarà la tendenza al rigetto di ogni forma di diversità, fino alla paranoia conclamata in cui all'idea di un Io non contaminato e senza macchia fa da contraltare quella di un Altro portatore di ogni male e di ogni impurità. Questo spiegherebbe la scelta di collocare in animali "feroci" (*were-panthers*, in questo caso) questo resto pulsionale: nell'Immaginario essi si prestano bene all'operazione rendendola efficace e vengono, da noi umani, classificati come "feroci", pericolosi, mentre il pericolo è dentro di noi. La presenza di un certo grado di assunzione soggettiva di quell'*eccedenza* di cui non ci si può disfare può lasciar emergere la colpa, anche come unico segnale della pulsione al lavoro; o può introdurre, da un'altra prospettiva, la possibilità di sostenere il Reale.

---

40 *Id.*, *La negazione*, in *OSF*, vol. 10, Bollati Boringhieri, Torino 1978.