

Simone Zara

In una clinica dello scarto: l'isteria.

Argomentare l'isteria oggi non è la stessa cosa che descrivere l'isteria di oggi. L'ovvietà della considerazione vorrebbe sottolineare come sarebbe più facile prendere l'isteria dell'epoca freudiana e fermarsi a descriver quella (ben identificabile, grazie alla sintomatologia di conversione che quasi la spettacolarizzava), piuttosto che sforzarsi di fornire letture utili a comprendere perché i sintomi di conversione siano passati oramai di moda, e come l'isteria si manifesti al di là di quelli.

Come approccio a questi temi si utilizzerà il *Caso di Dora*, resoconto clinico che Freud pubblicò nel 1901, a quattro anni dall'effettivo concludersi del trattamento.

Brevi accenni al caso:

- *«petite hystérie»*

(forme sintomatiche minori: dispnea, tosse nervosa, afonia, depressione, insociabilità, teadium vitae...)

- *diciottenne molto affezionata al padre,*

importante industriale la cui storia clinica registrava malattie importanti (tubercolosi, sifilide)

- *madre senza influenza sulla ragazza, né dignità in rapporto alla relazione con il coniuge:*

lo stato di salute che rese quest'ultimo impotente aveva fatto sì che ella gli divenisse praticamente estranea

- *Era Dora ad assisterlo nella sua infermità, almeno fino ai sei anni*

A quell'età la sua famiglia fu costretta a trasferirsi in un luogo climaticamente più favorevole alle condizioni di salute dell'uomo; fu lì che egli strinse un'amicizia particolare con una donna, nel testo nota come la signora K., il cui marito (il signor K.) soleva invece mostrarsi particolarmente premuroso nei confronti di Dora, il tutto con il tacito assenso del padre della ragazza.

- *Si formò così un quartetto così composto: Dora, suo padre, il signore e la signora K.*

Dora iniziò l'analisi dichiarando di sapere quale fosse il suo problema: il padre la stava utilizzando come moneta di scambio, offerta al signor K. per farsi passare la relazione (sessuale) intrecciata con la di lui signora

Indagine dell'organizzazione isterica di Dora:

Ci si interrogherà sui motivi per cui la paziente, ad un certo punto della sua vita, iniziò a manifestare i disturbi e la risposta non potrà passare che per quanto vi era prima che essi apparissero.

Freud indicò come primo sintomo propriamente isterico una dispnea, al cui esordio Dora aveva otto anni. Nell'anno immediatamente precedente destò apprensioni il protrarsi di un'incontinenza urinaria della bambina (dai dottori addebitata alla sua costituzionale "debolezza nervosa"); Freud

individuò l'origine di quel disturbo in una attività masturbatoria, durata fino a che non la sostituì quel primo sintomo con intento simbolizzante (e quindi isterico).

Prima considerazione:

La sifilide del padre (contratta prima del matrimonio), la sua impotenza, assieme all'interesse per la moglie – e reciprocamente di lei per lui – praticamente nullo, darebbero a pensare che Dora possa avere avuto tempistiche alquanto particolari nel ravvisare l'esistenza di un desiderio paterno di ordine sessuale.

«Sappiamo che l'enuresi si protrasse quasi fino alla prima manifestazione di dispnea. Ora, l'unica cosa che Dora seppe dirmi a chiarimento di questa prima manifestazione fu che essa ebbe luogo quando il babbo si trovava assente per la prima volta dopo il miglioramento del suo stato di salute. Questo frammento di ricordo doveva contenere un'allusione all'etiologia della dispnea. Alcune azioni sintomatiche della paziente e altri indizi mi dettero modo di supporre che la fanciulla, che dormiva in una camera adiacente a quella dei genitori, si fosse accorta di una visita notturna del padre alla madre, udendo durante il coito l'ansimare dell'uomo, già normalmente di respiro corto. I bambini intuiscono in questi casi il carattere sessuale di questi rumori inquietanti. In essi, infatti, i movimenti che esprimono l'eccitamento sessuale esistono già in potenza, come meccanismi innati. [...] È ben possibile che l'eccitamento concomitante prodottosi allora nella fanciulla provocasse una brusca metamorfosi nella sua sessualità, per cui alla tendenza alla masturbazione venne a sostituirsi una tendenza all'angoscia. Poco tempo dopo, mentre il padre era assente e la fanciulla pensava a lui con nostalgia amorosa, ripeté l'impressione ricevuta sotto forma di crisi asmatica. [...]»

Freud, 1901, 366-367

Dell'estratto si può evincere come, sentendo fortuitamente ansimare il padre durante un rapporto sessuale intrapreso con la moglie, Dora ebbe modo di attribuirgli un'inclinazione a qualcosa la cui natura le risultò con ogni probabilità spiazzante, nuova. Freud allora pose, proprio a questo punto, la virata degli interessi della bambina verso la femminilità:

«[...] fino all'epoca della prima malattia ella aveva potuto marciare di pari passo col fratello, mentre in seguito era rimasta indietro a lui negli studi. Come se fino ad allora fosse stata un maschio, per poi diventare femmina. Effettivamente, Dora era stata una piccola selvaggia fino al manifestarsi dell' "asma"; dopo era divenuta tranquilla e gentile. Questa malattia stabilì in lei il confine tra due fasi della vita sessuale, la prima a carattere maschile, la seconda femminile.»

Freud, 1901, 368

È come se, nell'iscrizione ad un registro propriamente sessuale del desiderare paterno, Dora avesse trovato un motivo sufficiente per divenire donna: grandemente dedita alla masturbazione, interruppe a otto anni la sua gratificante pratica e smise di appagare se stessa quando scoprì di potere, in quanto donna, appagar l'uomo.

Esito della prima considerazione:

Dora si fa donna nel farsi oggetto-causa del desiderio paterno.

Seconda considerazione:

I sintomi furono chiamati proprio a testimoniare l'intenzione della ragazza di rendersi oggetto-causa del desiderio paterno; il signor K. a mediarne la testimonianza.

«Ma Dora aveva anche imparato, osservando la signora K., come ci si possa servire utilmente delle malattie. Ogni volta che il signor K. rientrava da uno dei suoi viaggi [...] trovava sofferente la moglie che pure, come Dora ben sapeva, era stata in ottima salute fino al giorno prima. Dora capì che la presenza del marito aveva un'azione maligna sulla moglie, e che per costei la malattia era la benvenuta in quanto le permetteva di sottrarsi agli odiati doveri coniugali. Un'osservazione fatta improvvisamente a questo punto, circa l'alternarsi di periodi di malattia a periodi di buona salute durante i primi anni della sua giovinezza a B., mi indusse a supporre che anche i suoi stati fossero da considerare in dipendenza da qualche cosa, come era per la signora K. [...]. Dora aveva avuto innumerevoli accessi di tosse con perdita della voce; che la presenza e l'assenza dell'amato avessero influito sull'apparire e scomparire di questi fenomeni morbosi? In caso affermativo, sarebbe dovuta emergere in qualche punto una coincidenza che confermasse il fatto. Domandai alla paziente quale fosse la durata media delle crisi. Da tre a sei settimane circa. E quanto duravano le assenze del signor K.? Pure da tre a sei settimane, doveva riconoscerlo. Con la malattia, dunque, Dora dimostrava il suo amore per K. così come la moglie di questi la sua avversione. Soltanto, la sua condotta era l'inverso di quella della signora: Dora si ammalava durante l'assenza di K., guariva dopo il suo ritorno. E sembrava fosse stato effettivamente così, almeno per le crisi relative ad un primo periodo; in seguito si affermò, certo, la necessità di cancellare la coincidenza tra accessi morbosi e assenze dell'uomo segretamente amato, al fine di non tradire il segreto attraverso la costanza della coincidenza. Solo la durata delle crisi restò allora a indicare il suo primitivo significato.»

Freud, 1901, 331-332

Freud descrisse l'ammalarsi di Dora come «tendenzioso», motivato dall'unico fine di allontanare il padre dalla signora K.:

«Poiché le lamentele contro il padre continuavano a ripetersi con fastidiosa monotonia e poiché anche la tosse persisteva, fui indotto a pensare che il sintomo potesse avere un significato in rapporto col padre. [...] Secondo una regola di cui avevo trovato sempre nuova conferma ma che non avevo avuto ancora il coraggio di elevare a principio generale, [...] almeno uno dei significati di un sintomo corrisponde al raffiguramento di una fantasia sessuale [...]. L'occasione di interpretare la tosse nervosa mediante una situazione sessuale fantasticata si presentò assai presto. Quando Dora mi sottolineò ancora una volta che la signora K. amava suo padre solo perché questi era un potente industriale mi accorsi, da certe particolarità del suo modo di esprimersi [...], che dietro quella proposizione si celava il suo contrario: ossia che il padre era invece impotente. Ciò poteva avere soltanto un senso sessuale: il padre di Dora era impotente come uomo. Dora confermò quest'interpretazione da parte della sua conoscenza consapevole, e le feci allora notare ch'ella si contraddiceva, giacché da un lato sosteneva che la relazione con la signora K. era una comune relazione amorosa, dall'altro che il padre era impotente, e perciò incapace di intrattenere una simile relazione. Dalla sua risposta risultò ch'ella non trovava necessario ammettere la contraddizione. Sapeva bene – mi disse – che c'è più di un modo di soddisfacimento sessuale. [...] Quando le domandai s'ella si riferisse all'uso di organi diversi dai genitali per il rapporto sessuale, mi rispose affermativamente, e io soggiunsi allora ch'ella pensava dunque proprio a quelle parti del corpo che in lei si trovavano in uno stato di irritazione: gola e cavità orale. Naturalmente, non voleva saperne di attribuirsi pensieri del genere, ma appunto l'insorgenza del sintomo poteva esser resa possibile solo da una sua relativa mancanza di chiarezza al riguardo. Era comunque inevitabile concludere che con la sua tosse per accessi, riferita, come è normale, a un senso di prurito alla gola, la paziente si rappresentava una situazione di appagamento sessuale *per os* tra le due persone i cui rapporti amorosi la preoccupavano costantemente. Pochissimo tempo dopo questa spiegazione tacitamente accettata, la tosse scomparve, e questo concordava appieno con la mia deduzione [...].»

Freud, 1901, 338-339

Esito della seconda considerazione:

La sintomatologia di Dora realizzava metaforicamente ciò che della femminilità le veniva dalla signora K., ritenuta la sola in grado di gratificare in quanto donna il padre. Una volta che la nostalgia paterna assunse il carattere di una fantasia amorosa, nel giro di qualche anno la ragazza fu colpita da tutta una serie di manifestazioni morbose relative ad una irritazione della cavità orale, richiamanti l'unico rapporto sessuale da Dora immaginabile per l'impotente e sifilitico padre: appunto quello orale.

... *Qualcosa da rimarcare sull'esito della seconda considerazione: parola **vuota**, parola **piena**.*

Definendo la parola una «comunicazione in cui l'emittente riceve dal ricevente il proprio messaggio in forma invertita» (Lacan, 1966, 291), Lacan non fece che esplicitare la domanda di riconoscimento veicolata dalla parola stessa. Rivolgersi alla propria moglie dicendole: “Tu sei mia moglie”, «chiama sempre una risposta, che avrà per l'emittente un forma inversa, e cioè in questo caso “Io sono tuo marito”» (Tarizzo, 2003, 39). Quando si preferirà rimuovere una verità piuttosto che dirselo, la parola cesserà di essere una domanda di riconoscimento, rendendosi «parola vuota»; ci penserà un sintomo (qualcosa in cui il paziente *non si riconosce*) a mantenere viva una questione di riconoscimento (“Chi sono?”), che il soggetto rivolgerà all'analista. Quest'ultimo dovrà allora capire il senso di quel sintomo (l'inassimilabile verità sottesa) per renderlo al paziente (al quale arriverà in forma invertita: “Tu sei questo”). È esattamente quanto avvenne nel trattamento di Dora fino a che non si interruppe. La ragazza si interrogava su una questione per lei fondamentale:

Cos'è una donna?

Come dovrei essere, io, in quanto donna?

A dare un senso alla propria identità di genere sarà ciò che in essa viene ricercato da chi non vi appartiene: in altre parole all'uscita dall'Edipo si tratterebbe di capire:

- per il maschietto «cos'è un uomo», in rapporto a quello che desidera una donna;
- per le bambine «che cos'è una donna», in rapporto alle qualità che si accordano al desiderare dell'uomo.

Conclusioni generali sul sintomo di conversione (attualmente latitante):

- **Sotteso al sintomo, c'era un sapere di cui l'ammalato non riusciva ad appropriarsi; riusciva però ad esprimerlo metaforicamente.**

La sintomatologia della ragazza, oltre ad essere un appagamento sostitutivo della pratica onanistica receduta in favore di un'attività sessuale fantasticamente rivolta al padre, esprimeva la difficoltà di Dora a corrispondere al desiderio di costui. Da quando le riuscì di connotarlo sessualmente infatti, in qualche modo consapevole sia dell'impotenza paterna che della sua contagiosa malattia, era inevitabile che iniziasse ad interrogarsi sulla questione della propria femminilità e su di una maniera di esercitarla in rapporto al padre che fosse: non solo più efficace rispetto alla signora K., ma anche utile a non farsi contagiare. Dal momento in cui l'asma già simbolizzava un appagamento di ordine sessuale del desiderare paterno, attraverso la sintomatologia che sviluppò, Dora cercava risposte alla questione – identitaria – che necessitava di far propria: cos'è una donna? I sintomi di conversione furono per lei, ma ciò è generalmente valido, espressione della difficoltà a corrispondere ad un *significante* del *desiderio dell'altro*.

- **Il sintomo non era che un espediente, di cui l'inconscio disponeva, per sollevare al nevrotico una questione che lo riguardava.**

Una manifestazione di conversione rende evidente che il corpo significato dal linguaggio non coincide con il “corpo che si tocca”: quest'ultimo con il sintomo si fa marchiare da un *significante* che la persona non riesce a dirsi, *significante* che non è detto debba essere per forza di natura sessuale, ma sarà suscettibile a divenirlo ogni qualvolta che una risposta di carattere sessuale si offrirà, in un periodo critico, ad una domanda che chiedeva ben altra cosa. ...*Ma cosa?*

Per quel che riguarda l'età edipica, Shampera (1995) descrive il rivolgersi della bambina al padre in ragione di una speranza che l'uomo, in quanto terzo, renda meno minaccioso, risucchiante, il rapporto con la madre. Nelle opinioni dell'autrice la bambina tenterebbe quindi di *se-durre* il padre (condurlo a sé) richiedendogli quella sicurezza che avverte mancarle nel rapporto primario.

A Freud sembrò necessario ricorrere a un «complesso d'evirazione» della bambina per spiegare il rivolgersi di lei al padre: immaginò che la bambina avesse la chiara sensazione di avere un pene, ma non un oggetto che ne fornisse la rappresentazione, e che tutta la sua spinta eccitatoria consegnasse quindi ad una *rappresentazione di assenza* le sue opportunità di scarica. Stando a Freud è proprio

allo scopo di difendersi da una rappresentazione di «sé mancante», che sappia di “danno”, che la piccola si rivolgerebbe al padre domandandogli, in luogo del pene, un *segno d'amore*.

Si assommano, quindi, da una parte bisogni di autonomia e protezione contro l'invasività della madre (Shampera, 1995), e dall'altra l'esigenza di rendersi certi di una propria amabilità (Freud)... Si sottolinea nuovamente che le richieste rivolte dalla bambina al padre sono di questo e non di altro tenore: se in questo periodo critico una risposta di carattere sessuale si offrirà alla piccola, non è detto debba essere per forza a causa della «confusione delle lingue» messa in luce da Ferenczi (1933): non è detto debba per forza di cose essere il padre a “frintendere”, dal momento che, nell'appellarsi a lui, la bambina è di suo portata ad incontrarne la sessualità per trarne indicazioni consonanti agli sviluppi della propria identità di genere. È chiaro che qui si sta parlando della bambina, ma le stesse cose valgono per il maschietto in rapporto alla madre; è un'inclinazione più che naturale quella che porta a rivolgersi a qualcuno (tanto più quanto più ne si ha bisogno) conformandosi a quanto si immagina potrebbe piacergli. Lacan formalizzò questa intuitiva considerazione in un principio per il quale: il fatto stesso di **appellarsi a qualcuno implica che ci si vada ad identificare con un significante del suo desiderio**. È un meccanismo che:

- si potrebbe desumere fin dalle prime ore del lattante, che disperandosi per uno stato interiore da cui si sente rigirato e oppresso, incontra il seno; la madre chiama “pappa” il sollievo che gli porge, ma la sua risposta è presa per un darsi al bimbo e non altrove, è un tener conto del suo piccolo parlante e trasformarne il grido in un appello che di lei sola sarà pago; è, in fin dei conti: desiderio del suo bambino, ed il piccolo difficilmente potrà farne a meno. La sindrome da ospitalismo ce lo illustra in modo chiaro: il piccolo rifiuta tutto quello a cui non riconosce di valere quanto una risposta al suo appellarsi;
- costituirà il presupposto di una strategia che garantirà sulla disponibilità, di chi raccoglierà l'appello, a devolvere parte di sé e delle sue attenzioni in favore di chi l'avrà chiamato in causa: la strategia corrisponderà all'incaricarsi di dare all'interlocutore quanto gli si attribuirà di ricercare, secondo un ragionamento tanto semplice quanto infantile, magico: «affinché voglia me, diverrò quello che vuole». È l'operazione, tipicamente egoica, di identificazione con un significante del desiderio dell'altro. Essendo l'isteria qualificabile come un disturbo di tale identificazione, da una condizione isterica potranno scaturire: un sintomo, una controvolontà mantenente un'«ingiunzione», od un agito.

Le prossime pagine spiegheranno queste ultime tre righe.

«*affinché voglia me, diverrò quello che vuole*»

- È l'operazione, tipicamente egoica,
di identificazione con un significante del desiderio dell'altro

Se ho scritto «tipicamente» egoica, è perché identificarsi spetta all'io. L'io stesso non è che un'identificazione, fin dalle sue origini.

Racalbuto (1999) propose di accostare all'idea di un progressivo emergere del senso egoico del bambino un conflitto difficilmente sostenibile, concernente il *dover essere se stessi senza poter essere anche l'altro*: per il piccolo una condizione di perpetuo soddisfacimento sarebbe cosa possibile solamente se tra lui e la madre non si ponesse alcun limite; da qui, una valida motivazione – scriveva Racalbuto – per ricusare l'alterità in sé... In che modo? Asservendosi ad ambizioni di appagamento *ill-imitato*.

Il gioco linguistico chiamava in causa una sconfinata capacità (dallo psicoanalista italiano riconosciuta al bambino) di «imitazione» dell'altro, dove per *attività imitativa* sarà da intendersi un'attitudine che non solo asseconda, ma addirittura cavalca fantasie di onnipotenza, al solo scopo di potersi attribuire qualità che meramente si desidererebbe avere. Così Racalbuto suggeriva di leggere proprio nell'attività imitativa del neonato il suo «nucleo isterico originario», indicandolo come:

«*“luogo” psichico in cui l'imitare per essere è
allo stesso tempo
la verità della finzione come fondamento di soggetto
e speranza di essere altro.*»

Racalbuto, 1999

Per l'autore l'isteria potrebbe avere a che fare sin dal suo costituirsi con un misconoscimento di chi si è realmente: sentire coincidere con i soli apporti della madre l'esistere di sé più pieno, per l'immaginario del bambino (promotore della sua attività imitativa) era come individuare la più compiuta realizzazione delle proprie potenzialità d'essere in una condizione che per forza deteneva i benefici che quegli apporti garantivano. Questa fantasia di poter divenire in parte anche la madre, avrebbe permesso al bambino di fondare un senso di sé sufficientemente onnipotente da poterci

erigere un'idea tollerabile di soggettività dall'altro separata, al solo prezzo di misconoscere una realtà che sarebbe di suo ben più misera.

Non sarebbe obbrobrioso dire che per Racalbuto ci si costituiva al contempo *soggetti*, e *isterici*.

Con quale processo però rendere giustificabili le sue insinuazioni?

Nonostante Freud ci fosse andato vicino:

«L'identificazione narcisistica è la più primitiva e ci prepara a comprendere l'identificazione isterica»

Freud, 1915, 110

... il processo che ipotizzò potesse rendere melanconici, probabilmente è implicabile nel costituirsi dell'io nonché di un'isteria più di quanto egli stesso non pensasse, questo se si vorrà accogliere un'accezione di «identificazione narcisistica» che la indichi in quanto modalità di distruzione dell'«altro-da-sé» *perdibile*.

Per come ne parlò Freud nel 1915, identificarsi narcisisticamente significherebbe assumere (sul modello di un'incorporazione orale) sia gli aspetti amati e sia quelli odiati dell'oggetto, nel tentativo di distruggerne la perdibilità: l'operazione cioè consentirebbe che il legame intrattenuto con l'oggetto possa sopravvivere anche alla scomparsa di quest'ultimo, a patto che sia l'Io ad assumere i moti di ostilità che prima ad esso si destinavano, trasponendoli però in un dissidio interno: precisamente tra una sua attività giudicante (la *coscienza morale*) ed il vissuto di sé giudicato (corrispondente alla porzione egoica dall'identificazione con l'oggetto alterata). *«L'ombra dell'oggetto cadde così sull'Io»* (Freud, 1915, 108), insinuandogli un'istanza critica ghermente l'Io stesso come oggetto da criticare.

In *L'Io e l'Es* (1922) Freud ammise come nel 1915 non avesse modo di supporre che il processo di identificazione narcisistica fosse così frequente e tipico da concorrere a configurare lo stesso Io, *«contribuendo in modo essenziale a produrre ciò che viene chiamato il suo "carattere"»* (Freud, 1922, 491):

«Forse questa identificazione è l'unica condizione che consente all'Es di rinunciare ai propri oggetti [...]. Quando l'Io assume i tratti dell'oggetto, si auto-impone per così dire all'Es come oggetto d'amore e cerca di risarcirlo della perdita subita dicendogli: "Vedi, puoi amare anche me, che sono così simile all'oggetto."»

Freud, 1922, 492-493

Si propone di considerare l'identificazione narcisistica come la più precoce occasione del bambino di non restarsene impotente al ripetersi di poco elaborabili sparizioni della madre: preferirà sacrificarla (nella sua realtà di oggetto perdibile) piuttosto che precludersi ogni possibilità di farsi amare.

Allo scadere di quel secolo, Racalbutto (1999) riconosceva come vocazione assoluta del bambino quella di ispirarsi ad una totipotenzialità originaria, magicamente recuperabile in una ri-unione con la madre e concretamente volta a consentirgli di fondare *«un senso di sé sufficientemente onnipotente da poterci erigere un'idea tollerabile di soggettività dall'altro separata»*.

Il paradosso di Racalbutto:

Il perseguimento di mire fusionali finisce per operare da fattore separatore tra bambino e madre.

Condizione di plausibilità del paradosso:

Nella sola illusione di poter perseguire l'Uno (di cui si vorrebbe fare parte) può farsi strada una progressiva ed emergente consapevolezza circa la consistenza della parte che (intanto) si è.

Meccanismo di realizzabilità del paradosso:

L'impiego di una cautela, necessaria affinché il soggetto possa nascondersi il proprio inganno e permanere in quell'illusione; dovrà perdersi la connessione tra l'ostilità di cui l'istanza critica egoica si è fatta carico contro l'Io e quella originariamente destinata ad un altro-da-sé come la madre, disgraziatamente perdibile. L'Uno rimarrà possibile fino a che la madre rimarrà imperdibile.

Dietro l'auto-critica c'è una condizione *ideale* del cui non raggiungimento ci si è fatti carico rimuovendo ogni rimando alla sua effettiva sede (il legame con la madre). La possibilità (che l'identificazione narcisistica permise) di fare a meno di quest'ultima (distrutta nei termini di alterità perdibile) pagò il concretizzarsi della conflittualità che la implicava in uno scontro ben più rumoroso ed ostruente l'apparato psichico: tra un senso di sé che sa di insufficienza ed una voce interiore con eccessivi spazi per farglielo notare.

«[...] forse proprio questo fattore, e cioè l'atteggiarsi dell'ideale dell'Io, determina in modo decisivo la gravità di una malattia nevrotica. [...] Il senso di colpa normale e cosciente (la coscienza morale) non presenta difficoltà di interpretazione: esso è basato sulla tensione fra l'Io e l'ideale dell'Io, ed è l'espressione di una condanna dell'Io da parte della sua istanza critica. È presumibile che i noti sentimenti di inferiorità propri del nevrotico non se ne discostino gran che.»

Freud, 1922, 512

Ricapitolazione dell'accezione fin qui conferita all'identificazione narcisistica:

Processo mediante cui si cela, dietro un'istanza autocritica, l'incapacità di una reale rinuncia ad un oggetto la cui perdita è temuta: aspettandosi anche ad oggetto perduto la condizione prospettata dall'unione con esso, si tenterà di realizzarla adeguandosi alle pretese che sarà l'istanza ideale (quella autocritica, il cui operare rimprovera l'Io per qualcosa di cui manca) a prospettare.

Si può dire che Lacan abbia sezionato uno stadio (vi si riferì col nome di «stadio dello specchio») particolarissimo dell'identificazione narcisistica, capace di perpetrarne i più concreti strascichi autocritici in interminabili operazioni di identificazione, protese ad ogni alterità in rapporto a cui ci si sarebbe potuti convincere di ottenere qualcosa che però detiene, di suo, prerogativa di desiderio ma non di appagabilità: nulla più di un'illudersi che un mancare proprio possa venir colmato; resterà appunto un'illusione, per la quale ad ogni modo ci si appellerà all'altro. E quel che Racalbutto presentava non era che l'attitudine ad attribuirsi un'identità piuttosto magica; un'attitudine che in *avant-coup* si sarebbe potuta articolare in funzione del desiderio dell'altro, traducendosi però in un vissuto di sé – si perdoni il gioco di parole – di per sé problematico, poiché acquisito per effetto di menzogne auto-dirette, responsabili di far prevalere la propria attitudine imitativa (tesa al divenire auspicato) a modalità più mature di disporsi alla relazione con l'oggetto.

Introduzione al narcisismo (Freud, 1914) sembrava preannunciare investimenti fantasmatici, operati dai genitori e capaci di una silenziosa tessitura delle propensioni a divenire del loro piccolo, tali cioè da insinuargli (radicandola ben in profondità) un'idea di sé rispetto alla quale, crescendo, avrebbe dovuto misurare l'attualità di quel che gli sarebbe effettivamente riuscito di divenire.

«Questo ideale [...] all'interno del soggetto arriva a dare forma a qualcosa che diventa preferibile e a cui ormai il soggetto si sottometterà. Il problema dell'identificazione è legato a questo sdoppiamento psicologico, che mette il soggetto in una posizione di dipendenza rispetto a un'immagine idealizzata, forzata di se stesso, a cui Freud darà sempre in seguito grande importanza.»

Lacan, 1959-60, 115

Con accenti diversi rispetto a Freud (1914), Lacan riteneva che ogni tensione consapevole del bambino a divenire qualcosa o qualcuno prendesse avvio dai sei ai diciotto mesi, età alla quale è possibile accorgersi di un momento di interesse e di giubilo da cui il piccolo è colto dinanzi alla sua immagine riflessa in uno specchio. Lo psicoanalista francese riteneva non ci fosse che un narcisismo, precisamente quello per cui ci si rapporta all'immagine dell'*oggetto narcisistico* che, a partire dallo stadio dello specchio, si rende espressione oggettivante la propria soggettività: l'io.

Lo «stadio dello specchio» comporta l'assunzione del bambino di una postura dinamicamente in grado di aggregare ogni sensazione da lui avvertibile: prima le sue possibilità di rappresentarsi facevano credito ad un «corpo-in-frammenti»; allo specchio la sua immagine lo costringe a riconoscersi in una forma, la più completa realizzazione di sé possibile, che però sta fuori. Se anche per potersi separare dalla madre il bambino non trova altra via che identificarsi narcisisticamente con essa, dovrà qui riconoscersi un apprendimento la cui drammaticità è data dalla costitutività che

vi si associa: non c'è altra possibilità che delegare ad una alterità la condizione per una propria identificabile soggettività; è quel che accadde con la madre prima – solo nell'assumerla dentro di sé (e in fondo, in parte, divenendovi) si poté consolidare un senso egoico, sufficientemente resistente alle privazioni di lei da emanciparsene – e con l'io a seguito dello stadio dello specchio.

È uno statuto originariamente leso quello che Lacan pensò per il soggetto e riassunse nell'espressione «corpo-in-frammenti». E tragica è la natura dello stadio dello specchio, che rende manifesta una lacerazione originaria separante l'essere del soggetto dalla proiezione ideale che egli, in tutta franchezza, non è.

Lacan non smetteva di ribadire quanto indispensabile fosse, per l'analisi di una nevrosi, fare sì che il paziente capisca di preoccuparsi costantemente di corrispondere ad un qualcosa postogli dinanzi apposta per impegnarlo in una ricerca non soddisfabile, ma capace di distoglierlo dalla condizione (di «corpo-in-frammenti») che gli è più propria, e che lo vedrebbe privo anche del minimo brandello identitario a cui potersi aggrappare (foss'anche solamente per potersi pensare): le aspirazioni dovrebbero mantenersi, in quanto tali, *inappagabili*; quello che hanno da offrire non è che un'infaticabile tensione a corrispondervi, ed il mezzo a cui ricorrono per garantirsi una tale obbedienza è di imprigionare chi le persegue nell'egosintonicità che costui accorderà loro.

*Maledetto per primo l'alto sentire di sé
di che la mente se stessa imprigiona*¹

Nel periodo in cui Freud progettava di turbare con insinuazioni edipiche il moralismo dei suoi contemporanei, al contempo tentava di esporre a Fliess le tracce originarie della propria nevrosi e gli riferiva allora di una bambinaia, descritta come l'"iniziatrice" responsabile di averlo persuaso in età tenerissima (con discorsi a sfondo religioso) di un'alta opinione delle sue capacità; nel parlarne contestualizzava l'influenza di tale donna precedentemente al risveglio di una «*libido verso matrem*» (Freud, 1986, 302), come se quest'ultimo fattore, e con esso le vicende edipiche, fossero da annettere ad un'inclinazione nevrotica già in precedenza avviata (pre-disposta). Riferendo l'assurdità di rafforzare l'io di chi soffre di eiaculazione precoce (nell'ipotesi che una maggiore padronanza egoica degli istinti potesse servire a ritardare l'eiaculazione), Lacan motivò *quel genere di nevrosi* proprio sulla già eccessiva fiducia nell'io riposta: la persona ce l'ha l'idea di come vorrebbe riuscire a condurre il rapporto (in altre parole dell'immagine di sé a cui vorrebbe corrispondere); le basterebbe *volere quello che desidera* perché tutto vada liscio. Il suo desiderio inconscio però le rema contro, per delle esigenze di ordine strutturale. Ecco di quale struttura Lacan parlava: a meno che non si stia parlando di psicosi, la relazione primaria nasce triadica:

¹ La citazione è tratta dal *Faust* di Goethe, pag. 123 dell'edizione Oscar grandi classici a cura di Franco Fortini.

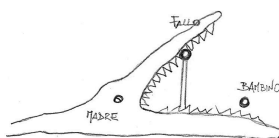


Figura 1²

L'elemento chiamato a reggere la struttura, e sottrarre alle fauci di un rapporto fusionale con la madre la precaria soggettività del lattante, è il *fallo*, ed obbliga il bambino a realizzare la presenza di qualcosa che, impegnando la madre altrove, occasionalmente lo priva del benessere da questa procuratogli. Tradotto: qualcosa causa il desiderio della madre al di là del suo bambino, la cui massima aspirazione non sarebbe che realizzare un tutt'uno con il suo oggetto. È la soggettività stessa che però dovrebbe porsi in sacrificio all'*Uno* per ottenerne la perpetuità. E per tale ragione il soggetto sa di non potersi permettere le stesse mire che persegue invece l'io. L'intera giostra isterica s'impennierà sul desiderio della madre di qualcosa che si ponga al di là del suo bambino, il quale non potrà che tendere ad identificarsi con tal cosa; si è qui nel vivo delle attitudini imitative – per Gaddini (1969) e Racalbutto (1999) equivalenti a strategie per ritenersi quanto converrebbe essere – che andranno ad inquinare l'identità che finirà per accordarsi. Solo credendosi fallici – desiderabili – e consegnandosi come tali all'*Uno* se ne ri-otterrà la perpetuità (perduta in favore della propria soggettivazione). L'isteria concernerà il sessuale solamente nella misura in cui questo potrà dirsi espressione significativa dell'aspirazione a divenire oggetto-causa del desiderio dell'*altro*; tale altro potrà pure, in età edipica, corrispondere al genitore di sesso opposto al proprio, ma prima ancora e per ognuno fu la madre. Il fatto che la conversione appaia o meno non dirà comunque tutto di una sottostante organizzazione isterica di personalità. In precedenza si era detto di come il corpo, con il sintomo di conversione, si farebbe marchiare da un significante che la persona non riesce a dirsi, e che tale significante non lo si doveva per forza pensare inerente al sessuale; primariamente riguarderebbe infatti una separazione dalla madre: mancare di accettarla in quanto legge e limite per il sé impronterà i rapporti in futuro instaurabili non sull'accettazione dell'alterità, ma sull'annullamento (imitativo) della distanza tra quanto si trova nella relazione e quanto dalla relazione si vorrebbe avere. Il sintomo di conversione tutto sommato presentava una realtà piuttosto semplice: il fallimento di un aderire (imitativo) al desiderio altrui ed il successivo interrogarsi sull'identità propria, a partire appunto da chi non si riusciva ad essere. Dora non faceva che questo. Eppure, come il sintomo, un altro espediente inconscio (di gran lunga più diffuso, ma anche meno appariscente) segnalerebbe bene quelle incongruenze (tra ambizioni egoiche e desideri soggettivi) tipicamente isteriche e tipicamente espressive di difficoltà particolari ad identificarsi con il desiderio altrui: parleremo della controvolontà isterica, e parleremo di alcune mosse relazionali che

² La raffigurazione accorpa lo schema della *triade immaginaria* tratto dal *Seminario IV* di Lacan (1956-57) ed un disegno ripreso da Baio (1993).

riguardarono Dora e appunto narrarono una dissonanza tra i suoi proponimenti e gli esiti che da quelli conseguirono. La giovane ad esempio si prestava a lunghe passeggiate con il signor K., o quando lui già era assente ne portava a giocare i figli, si impegnava insomma in una serie di attività che ripetutamente offrivano al padre e alla signora K. l'occasione di star soli, quando una relazione tra i due era l'ultima cosa che la ragazza avrebbe voluto; più sottovalutata fu la vicinanza concessa al Signor K.: gradirne la compagnia, prestarsi con una certa voglia alle attenzioni che le riservava, occuparsi dei suoi figli... furono atteggiamenti che senz'altro contribuirono a far sì che l'uomo arrivasse a dichiararle – nella celebre *scena del lago* – quali pochezze gli venissero dalla moglie: ma l'interrogativo della ragazza verteva proprio sul segreto di desiderabilità dalla sua signora custodito.

Questi rapporti instaurati da Dora ebbero tutta la parvenza di valere per lei quanto degli auto-sabotaggi, e tali paradossali effetti delle strategie interattive potrebbero, a mio avviso, ritenersi indicativi delle mosse relazionali di un soggetto isterico: chiaramente preso da motivazioni che annovererebbe tra le sue più intime, costui tenderebbe infatti a cimentarsi in situazioni (o a circondarsi di persone) in grado di presentificare condizioni di esistenza alle quali dare un senso resterà per lui una necessità incompiuta. L'Enciclopedia della psicoanalisi di Laplanche e Pontalis definisce la *coazione a ripetere* come «*processo incoercibile e di origine inconscia, con cui il soggetto si pone attivamente in situazioni penose, ripetendo così vecchie esperienze senza ricordarsi del prototipo e con invece l'impressione molto viva che si tratti di qualcosa che è pienamente motivato dalla situazione attuale*» (Laplanche – Pontalis, 2000, 79, punto A). Se nei suoi primi studi Freud (1888-92) descriveva modalità sintomatiche (in coerenza con il volto clinico dell'isteria di allora) della controvolontà isterica, un'espressione non morbosa della stessa si riferirà ad una partecipazione attiva dell'individuo al realizzarsi di situazioni utili a mantenere, nella dinamica propria di una coazione a ripetere, perseguibili ma non ottenibili quei riconoscimenti che gli eviterebbero di doversi, di tanto in tanto, ri-mettere in discussione. Ciò vuol dire: sabotare quei processi per i quali, su traguardi fissati in coerenza con l'immagine di sé, dovrebbe potersi consolidare l'identità che ci si accorda. Invece, indipendentemente dal fatto che le ambizioni vengano realizzate o mancate, ci si ritroverà a doversi ribadire quel che si vorrebbe divenire; sempre senza eludere il già citato vincolo identitario per cui si renderà facile corrompere personali aspirazioni con dei significanti del desiderio altrui.

Le ingiunzioni³ potrebbero operativamente tradursi come delle attitudini che, egosintonicamente avvertite, portano ad essere, o fare, quanto si ritiene possa colmare una mancanza all'altro attribuita.

Non sarà ovviamente indifferente avere come alterego un altro qualsiasi oppure un genitore. Se nell'uno-a-uno relazionale la logica potrebbe assomigliare ad un “fammi capire cosa di me ti suscita interesse, e con te costruirò una relazione in cui saprò mostrarmi per ciò che in me ricerchi”, nel

³ L'Analisi Transazionale definisce *ingiunzioni* quei messaggi non verbali, provenienti dai genitori, che finiscono per valere quanto delle prescrizioni ad essere in una determinata maniera (impossibile da non assimilare come la propria).

contesto relazionale più allargato ci si mette in gioco a diverso livello. Nel rapportarsi infatti ad un pubblico anonimo (oserei dire superegoico, e cioè costituito, più che da persone, dall'insieme delle circostanze per le quali ci si può sentire giudicati per quel che si è come persone), i vissuti prevalenti richiameranno le ingiunzioni ereditate dal periodo edipico, fase dell'evoluzione psichica in cui si accolse l'idea di come si sarebbe dovuti, in quanto donne oppure uomini, diventare.

Interrogarsi sui caratteri da assumere per farsi donna oppure uomo, significa distorcere il proprio desiderio, poiché solamente nel corrispondere a quello altrui l'identità si potrà configurare.

Nell'attribuire infatti contenuti di desiderio all'oggetto dell'innamoramento edipico (il genitore di sesso opposto al proprio), se ne interrogherà la mancanza più pregnante (che a tutti gli effetti è una questione rimastagli irrisolta), con il seguito ormai noto: *affinché voglia me, diverrò quello che vuole*. Quello che vuole – per quanto se ne dia un'interpretazione soggettiva – non ce lo si inventa a caso; converrà piuttosto farlo assomigliare a quanto si ritiene mancare al proprio rivale edipico; è un'ottima ragione per identificarsi con quest'ultimo, ripercorrendone le orme ed acquisendo certe sue attitudini, nel terreno delle quali però batterlo, dimostrarsi migliore (migliore causa per il desiderio del genitore al centro della contesa edipica). Ma quel che, in effetti, più converrà fare, sarà identificarsi con l'oggetto dell'innamoramento edipico – si ricorda che si sta parlando di identificazioni immaginarie, e l'immaginario tutto concede – e dalla sua posizione contemplare quale panorama di desiderio mirino i suoi occhi; poi, di quel panorama farsi cartolina da indirizzare allo stesso genitore, finendo per immortalare: tanto il suo desiderare, quanto il suo mancare. Emergerebbero così le qualità da assumere in coerenza con la propria identità di genere («*come attrarre l'altro sesso?*»), ma oltre a queste anche ciò che in precedenza, riferendosi alla mancanza genitoriale che ci si illude di poter colmare, si definì come una questione irrisolta; quello di cui ci si appropria non è che una questione irrisolvibile per l'oggetto stesso: non ci si offre una via per appagarla, ma solo l'illusione di poterlo fare. Nel frattempo, però, ci si distoglie dalla propria intimità inutile, quella che non vanta alcuna delle rassicuranti illusioni dalle ingiunzioni invece poste a ricompensa del dedicar loro un personale senso di realizzazione; le ingiunzioni immettono il soggetto in una rotatoria senza dargli indicazioni su quale uscita prendere: lo fanno girare in tondo, sostenendone il desiderio senza offrirgli una via per appagarlo. Che tale via ci sia davvero non è d'altronde che una prospettiva ingenua, poiché si farà in modo di sabotare anche quegli intenti protesi ad imboccarla.

M. è un uomo che nelle prestazioni che si impone di fornire ripone le garanzie di una propria desiderabilità, quasi gli riesca di ignorare di disporre di un fisico (fin da piccolo non allenato da alcuna attività sportiva) e di modi (introversi ed impacciati) che si pongono agli antipodi della carismatica prestanta attribuita in età edipica al desiderare della madre, ovviamente notata come assente tra le qualità del proprio rivale edipico (ed anche per questo eletta a norma in grado di

misurare il suo realizzarsi come uomo). Intraprende imprese, più che scelte di vita; dal sesso è messo sotto esame, e del resto allaccia relazioni sulle quali investe molto, se non altro per compensare, tra lui e le sue compagne, differenze caratteriali che lucidamente valuterebbe insormontabili... Non ci si rende conto di sostenersi su dei finti desideri. Perfino fattezze fisiche e posture possono rimanere prese nell'esercizio di una controvolontà isterica, il cui unico scopo è quello di obiettare l'ingannevolezza dei proponimenti consapevoli, ostacolandone la perseguibilità. Si tratta di *obiezioni* interne che potrebbero dirsi «*narcisistiche*» giacché, oltre a denunciare un narcisismo illusorio, è come se concedessero una fenditura attraverso cui potersi accorgere di un'immagine di sé discordante da quella che si impone in quanto ideale a cui conformarsi. Le obiezioni narcisistiche si rendono portavoce del soggetto dell'inconscio contro l'io. In questo gioco di forze intra-personali, la seduttività che tanta acredine attira, se si pensa a quel che – in linea di massima – dell'isterica si dice, è strumentale a gestire quella quota di eccitabilità (non integrabile con il resto dei vissuti ai quali una pensabilità è concessa) che la bambina affrontò a contatto con qualcosa di estremamente diverso da quanto richiedeva al padre. Fu la relazione stessa ad esacerbare il suo “sovraccarico” di eccitabilità al momento dell'incontro con una intrinsecità *anche* sessuale del desiderio genitoriale.

Dietro, sotto e dentro una coazione a sedurre che implicherà l'isterica in termini di *io*, di un'identità cioè impiegata nell'esercizio del *mestiere di donna*, c'è l'aspirazione a rendersi fallica per consegnarsi come tale all'Uno, alle sue illusioni. La donna capisce (ed è questa la ragione per la quale la bambina entra nell'Edipo) che per assicurarsi un amore incondizionato (o piuttosto l'amor perpetuo di cui venne da piccola privata, nel suo rapporto con la madre, ad opera dell'al di là fallico) dovrà rendere fallica se stessa: desiderabile e potente. Una potenza misurabile in termini sessuali, anche se non con i centimetri. Per una donna emanciparsi sessualmente rende un proprio godere esigibile, oltre che possibile. L'uomo è chiamato in causa per soddisfare una pretesa, talvolta autocolpevolizzandosi nella sua virilità qualora non vi riesca. Il coinvolgimento di lui nella relazione sessuale non può avere segreti, né barriere paraeccitatorie. Quello di lei, solo in potenza concedibile, potrebbe dirsi indicatore unico dell'affiatamento della coppia. La donna sa della ricattabilità dell'uomo, il cui narcisismo è esposto ad una disponibilità di lei a godere, che tanto sa di dono; il rapporto sessuale può rendere fallica la donna quanto per l'impotente bambino lo era la madre. L'isterica non è la sola quinta essenza della femminilità che si tratteggia come una “mangiatrice di uomini”, né solamente colei che al contrario ancora attende l'uomo in grado di farla sentire donna per come sensualmente e sessualmente fatica a viverci. All'isterica non è possibile celare la fame d'affetto che la muove: qualcuna lo elemosina, qualcun'altra ne va a caccia. Qualsiasi sia la dimestichezza con il rapporto sessuale dell'isterica, sarà l'uomo da lei scelto ad

incaricarsi di lasciarla comunque fondamentalmente insoddisfatta. Non sarà un capriccio, ma una logica conseguenza delle premesse con cui le relazioni vengono intraprese.

Nasio (1995) definiva il soggetto isterico come «colui che, non sapendolo, impone nel legame affettivo con l'altro la logica malata del proprio fantasma»⁴ (Nasio, 1995, 27-28): la piega presa dalle vicende esistenzialmente significative per il soggetto isterico ne articolano l'impossibilità di arrendersi all'idea che quanto sente di aver perso non gli sarà mai più ottenibile.

L'isterica non sospetterà l'inefficacia di qualsiasi logica seduttiva per alleviare delle inquietudini che rimarranno inaffrontabili nel registro da cui parrebbero originarsi. I sostituti paterni potranno venire idealizzati quanto il padre, per nascondere un peccato originariamente commesso da quest'ultimo: aver frainteso il reale appello della bambina, che voleva continuare ad illudersi di un «corpo unico dell'amore» (Francesconi, 2007, 5) con la madre realizzabile, senza contraccolpo alcuno per una propria sicurezza psichica. Ma esiste un solo «godimento di madre»⁵ e propriamente parlando non potrà che essere mortifero. Non sta che lì, infatti, quella «distruzione al di là della putrefazione» (Lacan, 1959-60, 255) del fenomeno – di ordine strutturale – capace di trascendere ogni evento di natura: la «pulsione di morte» è quel fenomeno, e mette *in causa* tutto ciò che esiste.

È il desiderio a muovere; ma ciò a cui il desiderio si rivolge non è qualcosa di prendibile: sta letteralmente su un piano altro rispetto a quanto è vivo, un piano che alla vita predilige il determinarla; non per nulla è una pulsione di morte a suggerirne la realtà. È il campo di una «realtà muta», poiché «fuori significato», ma “sulla bocca di ognuno”... Vi si riferirà chiamandola: la Cosa, indicando così ciò che mai è esistito se non nel mito che vi si è costruito attorno; il mito dell'Uno, dalla cui dimensione si consente che una soggettività del bambino possa emergere in virtù di un'estrazione, dall'Altro materno, di un oggetto (definito «oggetto a»).

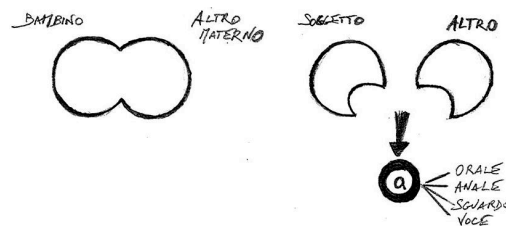


Figura 2

L'oggetto *a* decade con il venir meno di uno stato fusionale non tra bambino e madre, ma tra il bambino e l'Altro, alterità disantropizzata che va a rappresentare l'interiorizzazione dell'universo

⁴ Il concetto di *fantasma* a cui questo lavoro fa riferimento sarà da intendersi essenzialmente come ciò che può filtrare una lettura soggettiva degli eventi, rapportandola ad una dimensione di godimento pieno (più mitica e cercata che mai effettivamente conosciuta).

⁵ L'equivocità della formula è voluta, nel senso che, nella mitica realizzazione di un tutt'Uno con la madre, il suo essere (per il bambino) oggetto di godimento non la risparmia dall'essere al contempo il soggetto di quel godimento, ovvero sia colei che gode del bambino stesso.

linguistico di cui il bambino si rende parte, nel tentativo di farsi intendere dal caregiver. Per la sua derivazione, si trova talvolta citato come *Altro materno*.

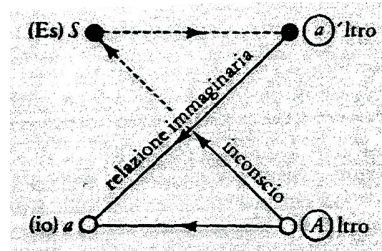


Figura 3⁶

Molto di quanto è stato detto fino ad ora, ha fatto riferimento ad un piano dell'esperienza che Lacan indicava essere quello dell'immaginario (ovverosia del desiderio, dell' "aspirare a..."), e che dalla sua contaminerebbe ogni relazione interpersonale dell'attitudine – propria dell'io – di proporsi ad ogni suo oggetto ricercandovi una sintonia riguardante l'oggetto originariamente perduto.

Il *grande Altro* apre il discorso alla dimensione simbolica che contraddistingue la relazione del soggetto (dell'inconscio, *je*) con il significante, e ci sarebbe da dire che:

- gran parte delle esigenze del bambino rimangono al di fuori della sua stessa capacità di appropriarsene; l'inconscio è un serbatoio di quelle richieste che non si sono mai potute esprimere (perché mai simbolizzate in parole), e la soggettività ancora inautenticata sta proprio lì;
- quel che ci si dice non è esattamente dell'ordine di ciò che l'*Altro* ci comunica: se ne distorcono i messaggi per risparmiarsi consapevolezza la cui spiacevolezza, da quel momento, diverrà omissibile.

Precisando i due principi dell'accadere psichico, Freud (1911) illustrò come, malgrado l'organizzarsi di funzioni superiori, una parte dell'attività di pensiero rimanga legata al principio di piacere, rendendosi sorgente di quella *fantasia* che Green – relazionata da Laplanche (1974) – definì come un «*sistema simbolico la cui funzione è appunto quella di evitare qualsivoglia sorpresa proveniente dall'oggetto o dall'Es*» (Scalzone – Zontini, 1999, 159). Queste "sorprese", originabili dall'Es o dall'oggetto, Lacan le equiparò ad un «reale» una cui conoscibilità il fantasma tiene a bada, servendosi dei mezzi a sua disposizione; l'attività imitativa, l'onnipotenza: le più sfrontate ambizioni di gratificazione.

Della Cosa, l'oggetto *a* è l'unica traccia evocabile attraverso modalità linguistiche: indica una perdita di godimento senza la cui riassimilazione rimarrà impossibile ricostruire il «*corpo unico*

⁶ Lo schema venne presentato da Lacan in occasione del suo IV Seminario (1956-57).

dell'amore» (Francesconi, 2007, 5) con la madre. Il corpo pulsionale del bambino si ordina attorno alla perdita dell'oggetto *a*, da Lacan declinato nel *Seminario XI* (1964) negli oggetti orale e anale freudiani, oltre che in due nuovi tramiti dell'azione pulsionale introdotti dallo stesso psicoanalista francese: lo sguardo e la voce. In queste forme di godimento localizzato è come se la pienezza di sé potesse ripristinarsi. Il desiderio soggettivo sembrerà rincorrere quanto gli è stato per struttura sottratto: non gli riuscirà mai più di ritrovarlo, ma nel movimento infinito di rilancio da un oggetto ad un altro motiverà (nell'illusione di ritrovare l'Uno al termine) lo stesso vivere.

«La metonimia del desiderio scopre dunque nella ripetizione la sua legge più profonda.»

Di Ciaccia – Recalcati, 2000, 197

A fare della Cosa una realtà paradossalmente mai esistita è la sua stessa origine e natura di artificio; la smisurata potenza gratificatrice che le si affibbia non rievoca esperienze precoci realmente vissute, piuttosto una loro elaborazione a livello del funzionamento del principio di piacere, e quindi:

- del piacere di ripetere, di impegnare i percorsi neuronali già implicati nella risoluzione di una tensione (indipendentemente da un pretesto ambientale che di fatto rechi la tensione);
- di un'espressione significante, con la quale il soggetto si protegge dall'incontro con la Cosa; il simbolico “vela” quest'ultima per mitigarne la minacciosità.

L'inconscio ha sempre qualche cosa da dire; ma al di là di quanto rimarrebbe articolabile come richiesta in una dialettica di desiderio, c'è qualcosa che si esprime come puro godimento pulsionale, e non è nulla di piacevole.

«Se, in altre parole, l'inconscio appare come integralmente decifrabile, omogeneo all'interpretazione semantica, ordinato secondo le leggi del linguaggio, la pulsione sembra piuttosto esprimere un'esigenza di godimento che disarciona il primato del voler-dire dell'inconscio. La pulsione è silenziosa, non vuol dire niente, ma vuole solo godere! [...] Questo significa – se si tiene conto della tesi dell'inconscio strutturato come un linguaggio – che la pulsione non è più concepita in termini significanti. Non è più riducibile al significante della domanda. [...] Indica una spinta, che Lacan, nel Seminario XI, definisce “acefala”, al godimento che non tiene conto dell'Altro. Perché se il desiderio può soddisfarsi nel desiderio dell'Altro, la pulsione si soddisfa solo dell'oggetto, del godimento dell'oggetto.»

Di Ciaccia – Recalcati, 2000, 201

Una certezza silenziosa sovrappone alla prospettiva di *godere del corpo da cui il proprio corpo proviene* la sensazione di potervi rimanere in qualche modo risucchiati, goduti dalla stessa madre: a venire minacciata sarà allora *«l'integrità di tutto l'essere»* (Nasio, 1955, 66). Tra le turbe caratteristiche della vita sessuale del soggetto isterico Nasio specificava, per quel che riguarda l'uomo, un'angoscia relativa al penetrare *nel* corpo della donna (eiaculazione precoce, impotenza),

per quel che concerne la donna invece un'angoscia di farsi penetrare (vaginismo, frigidity) che la tratterrebbe nell'abbandonarsi al coito, portandola a ritrarsi di fronte alla soglia dell'orgasmo.

L'isterico rimane, fondamentalmente, una «*creatura di paura, la quale, per attenuare la propria angoscia, non ha trovato altro rimedio che perpetuare senza sosta, nei fantasmi e nella vita, lo stato penoso di insoddisfazione*» (Nasio, 1995, 28): solo qualcosa che manca è in sé desiderabile, perciò, per essere desiderato, il soggetto dovrà restare mancante:

«[...] la libido del soggetto investe il suo proprio vuoto come quella stessa insoddisfazione che dovrebbe causare il desiderio dell'Altro. [...] Il soggetto isterico, nella realtà o nell'immaginazione, necessariamente si sottrae. [...] Dovunque vi sia insoddisfazione del desiderio, il soggetto si precipiterà per identificarsi.»

Zenoni, 1999, 175-176

Il soggetto anoressico *sceglie* una via tragica per farlo. Si utilizza un termine così deterministico perché è relativo al soggetto dell'inconscio, ovviamente. L'Altro interiorizzato dall'anoressico ha tutta l'aria di sapere di quale bene necessiti il bambino, ma ne fraintende la natura: il soggetto non vive di ciò che soddisfa un bisogno bensì di quel che ne mobilita il desiderio; la sua domanda non mira all'aver dell'Altro, ma alla sua mancanza. L'unica cosa che l'Altro non s'aspetta è che il soggetto gli domandi allora un *niente* come oggetto di cui nutrirsi. L'anoressico passa il suo tempo a soddisfare la sua fame di *niente*, e guarda caso l'Altro si ritrova spiazzato: non sa più come soddisfare il soggetto, che su tale lacuna sopravvive.

La motivazione principale per cui oggi le manifestazioni di conversione latitano è che il sintomo isterico risente dei cambiamenti dell'Altro sociale (la cultura del tempo). La società odierna sembra essersi appropriata della passione per la mancanza che peculiarizzava il soggetto isterico; non tenta nemmeno più di proporre ideali consoni a velare la vena consumistica che ne articola i rapporti, sembra avere come unico obiettivo la produzione di un profitto che nutra (ma incrementi al contempo) la sua insoddisfazione. Il mercato rende tutto disponibile e nel mercato i tabù di un tempo, quelli che segnavano il confine tra il valore e un disvalore, si ritrovano in vendita, oppure semplicemente in mostra.

Quando un ragazzo si connette alla rete per avere accesso a del materiale pornografico, non gli riesce di trovarvi una musa che ne ancori ed esaurisca la voglia: ne dovrà trovare una moltitudine prima di gratificarsi, le vorrebbe guardare tutte... Semplicemente perché farlo gli è possibile; così può ritrovarsi a venire sballottato da un sito all'altro, letteralmente goduto dal sistema di cui voleva godere. Se questa appare come una cosa da poco, è perché non la si considera nella dimensione che le compete. Cosa mai potrebbe centrare, il desiderio, con la spinta unica a godere di qualcosa di cui non ci si riesce a soddisfare? E come potrà orientarsi il bambino, che sui significanti del desiderio

genitoriale disegnava l'idea di quello che sarebbe divenuto (per compiacere loro come figlio, e compiacersi poi come persona)?

Baio (2001) sosteneva che, se si dovessero indicare i veri lacaniani, puntando il dito verso i mass media si andrebbe a botta sicura, poiché sembrano avere inteso al volo che a causare il desiderio oggi non è che un *più-di-godere*, referente assoluto di un clima in cui si è segregati da un Altro che dice “sì” facendo le veci di una funzione paterna che dovrebbe invece dire “no”; così accade che, provando a negare al bambino un suo capriccio, ci si potrà sentire rinfacciare: «*“ma come, il mio compagno ha il computer...”*» (Baio, 2001). In un'epoca in cui il padre ha smesso di castrare, da padre, la spinta a godere, qualcosa dell'ordine di quel godimento finisce per emergere. Così Focchi (2006) riprese un concetto espresso in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (Freud, 1921):

«[...] il panico è analizzato da Freud come effetto dello scioglimento dei legami libidici che uniscono la massa. [...] Il padre in fondo è la figura per eccellenza del legame e nelle masse il legame libidico si scioglie quando è tolto il capo. Senza il capo, dice Freud, la massa si frammenta in mille pezzi come una lacrima di Batavia cui si spezza la punta.»

Recalcati et al., 2006, 198

Nella sua concezione classica, l'angoscia emerge nei contesti in cui una possibilità di ricorso (a chi si ritiene possa soccorrere) è sentita venir meno. Per Lacan il vissuto potrà esser tale, ma si accompagnerà sempre a una certezza. Si ragiona in termini di *soggetto dell'inconscio*: quello che al *soggetto* viene meno, è la possibilità di riferirsi alla mancanza (dell'Altro) che lo costituisce in quanto (dall'Altro) desiderato; la certezza manifesta invece una teoria soggettiva *«sul tipo di oggetto che è per il desiderio dell'Altro. Ne derivano le diverse coloriture dell'angoscia: di essere divorati, di essere sotto la potenza distruttiva dello sguardo, come fosse lo sguardo della Gorgone, di essere schiacciati dalla potenza dell'urlo di Pan [...], di essere rigettati nel nulla come deiezione»* (Recalcati et al., 2006, 219). C'è qualcosa di troppo nell'angoscia, è un qualcosa di troppo a causa di cui la mancanza (al soggetto necessaria) viene a mancare, tappata dall'oggetto pulsionale. L'angoscia per Lacan non era affatto (come ancora la definirebbero in molti) “paura senza oggetto”; quest'ultimo al contrario vi appare presentificato nella sua essenza più radicale, appare come il *niente*. L'oggetto *a*, nella sua pulsionalità, nullifica quello di cui gode. E l'uomo moderno se lo scrive in faccia ciò che vuole: godere di più.

Finché c'è un desiderio (finché saranno prospettati significanti di desiderio sufficientemente confacenti a delle identificazioni egoiche), resterà anche articolabile una domanda (e pure il corpo potrà metaforicamente farsi carico delle impasse proliferabili dalle risposte che ne conseguiranno), ma ad un corpo per il quale è il godimento (ossia la sola spinta a soddisfarsi dell'oggetto) a imporsi non occorrerà articolare proprio nulla, e anziché conversioni produrrà allora «agiti».

Oggi, l'Altro a cui il soggetto isterico si ritrova a fare appello, dichiara di volersi mantenere orientato ad un prodotto del suo agire di cui non rimarrà appagato. La sola gratificazione dell'Altro si prospetterà allora nel «riciclo» di quello che rimarrà per lui «scarto di produzione», da rimettere nel circuito produttivo per assicurare che il più-di-goder non si precluda alle (im)possibilità di soddisfarne. È la logica (capitalistica) di un'infernale macchina senza freni, nei cui meccanismi il soggetto isterico utilizzerà la sua strategia solita, ma questa volta più che mai perdente: per mantenere l'Altro insoddisfatto, l'isterico dovrà identificarsi con lo *scarto*, per poi negarsi in quel che si sarà reso. Il corpo, dapprima in grado di *esprimere* un rifiuto, è costretto oggi a *farsi* rifiuto, al di fuori di ogni dialettica (di desiderio) articolabile con l'Altro. I cosiddetti «nuovi sintomi» (disturbi alimentari, dipendenze, atti suicidari, stati depressivi, attacchi di panico...) perdono ogni valenza interrogativa: fan sì che la questione venga agita senza potersene interrogare. L'agire sostituisce la domanda nel fare appello all'Altro. Lo esemplificherebbe in modo chiaro il caso di una signora che, appena sposata, rimase incinta. Aveva da sempre desiderato avere un bambino, eppure decise inspiegabilmente di abortire. Le ragioni pratiche che addusse in analisi sembrarono a lei stessa del tutto inconsistenti. La terapia le servì a capire come il padre mai la riconobbe in quanto essere sessuale; dovette però agire quell'aborto anziché inventarsi una via buona (come quella sintomatica) per potersi interrogare su quanto il genitore non le diede.

Si è pure perso il privilegio di capire quale posto l'Altro (familiare, sociale) ci riserva. Tutti questi patemi, però, attraverso le sostanze da abuso possono eludersi. Drogarsi, o come si dice in gergo: “farsi”, è come darsi da sé una consistenza, un'identità che, nell'angoscia di vivere, garantisca di essere qualcuno (“Io sono un tossicomane”). Le dipendenze possono costituire delle pseudo-identificazioni che si impongono al soggetto. Con la droga la società può offrire su un piatto d'argento la risposta ontologica che il sintomo metteva appena in moto, consentendo pure di bypassare la fatica interrogativa. La droga, come suggerisce Pozzetti (2006), è un modo per ricreare quella funzione paterna separatrice dalla quale si sarebbe dovuta ricavare una questione identitaria; ma al contempo garantisce un godimento sempre uguale, di tutt'altra natura rispetto a quello scaturibile da un proprio singolare desiderio (dal quale non si fa che evadere). Mantiene inoltre sempre quello che promette: ovverosia un tappo, un bavaglio, qualcosa che faccia cessare qualsiasi segnale di coscienza (o di incoscienza) ancora lì, puntigliosamente a sottolineare l'illusorietà di una ignoranza più che mai beata, per la quale potersi sentire degli dei, uguali alla propria immagine, anzi, un'identità con essa.

Anche la bottiglia, sempre disponibile e disposta a riservare all'alcolista un godimento sempre uguale, finisce per illuderlo delle sue sembianze femminili. «La bottiglia è *la* donna» (Recalcati et al., 2006, 148), diceva Lacan; non pone il desiderio in primo piano ma una volta ancora il

godimento; l'alcolismo è dopo tutto un'altra via per regalarsi una fuga (un'indipendenza) da una società (dall'Altro) che preme affinché si goda e si consumi; è però una via di godimento.

Voler includere anche i disturbi delle condotte alimentari tra le nuove sintomatologie isteriche impone però un monito, in parte valido anche per le precedenti forme morbose: ci sono delle condotte che rientrano nei cosiddetti «suicidi non violenti»; non vi è dialettica, in questi casi, tra il soggetto e l'Altro, né capacità di difesa del primo rispetto ad un'invasività del secondo, intriso di godimento ed impossibile da “bucare” per scoprirvi qualche mancanza. Sono questi casi di psicosi, nei quali l'anoressia, come scrive Bonifati (2006), «*si declina prevalentemente come spinta verso una mortifera rifusione con l'Altro primordiale*» (Recalcati et al., 2006, 185).

Nei casi che qui invece si vorrebbero vendere per isterici, quella anoressica è una scelta del soggetto (dell'inconscio). In piena dialettica con l'Altro, il soggetto vi ripone l'aspettativa implicita in ogni domanda d'amore: una richiesta di venire riconosciuto per quel che è. La presenza troppo propositiva della madre rende asfissiante la sua pappa. Il soggetto non ha *spazi-non-riempiti* a partire dai quali costruire un proprio desiderio, perciò la sua scelta è di mangiare il niente, il suo rifiuto è un'opzione soggettiva per attuare come può la sua manovra separativa dall'Altro.

Come sottolineato da Bonifati (2006), riprendendo anche Lacan, quello del soggetto anoressico è un desiderio debole (tant'è che si esprime con un rifiuto) contestualmente ad una debole barra paterna (quella fallica atta a sostenere le fauci dell'Altro), ma l'anoressica mira lei stessa ad «*essere il fallo, foss'anche un po' magro*» (Lacan, 1958). Nel corpo, continua Bonifati, l'anoressica svanisce dallo sguardo dell'Altro paradossalmente per essere notata, per divenire oggetto-causa del desiderio.

Specularmene a quella anoressica, la posizione bulimica anziché una *domanda* d'amore segnala una *frustrazione* d'amore: l'oggetto-cibo è preso di mira come compensazione, ma il seguente svuotarsene ribadisce solo come le condotte alimentari in realtà siano sotto il «*dominio della pulsione*» (Bonifati, 2006), la quale non è istinto, e pertanto, all'incontro con l'oggetto non s'acquieta.

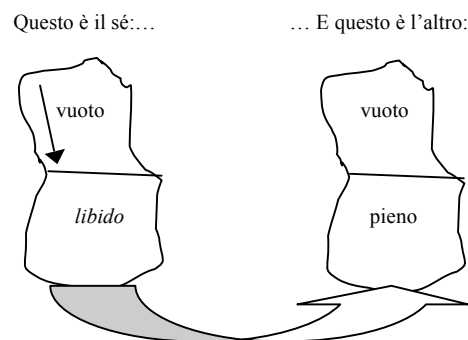


Figura 7⁷

Accettando un assunto piuttosto comodo ai fini speculativi, inizialmente si disponeva della libido tutta per sé, e solo all'incontro con l'oggetto di gratificazione una parte di essa sarebbe passata all'altro, investendolo del proprio desiderio; un'«investitura» che l'avrebbe indicato come ciò di cui ci sarebbe potuti gratificare.

Abraham sosteneva che una parte di libido dal sé non se ne andasse mai, vi rimanesse per costituirsi quale radice del narcisismo personale. Non sarà per contraddire quanto detto in precedenza in merito ad un oggetto *a* segnalatore di un godimento perduto, che ora lo si considererà in quanto funzione corrispondente proprio alla “libido che non passa”. Restando infatti – in parte – attaccato al sé, l'oggetto pulsionale si rappresenterà nell'altro come un vuoto. Sarà tale mancanza a rendere l'altro interessante, a funzionare (nel fantasma) come punto di attrazione per il soggetto: ne motiverà le propensioni a ricercare il godimento perduto nelle sole forme a lui gradite, tanto da contrassegnare un personale stile di vita. Quella parte di libido che però non abbandona il corpo per riversarsi altrove, si consoliderà nella posizione che il soggetto occupa per l'Altro: non avendo separato da sé il godimento, il soggetto rischierà infatti di non potersi separare dall'Altro, che allora punterà a goderne, tormentandone i pensieri: ideazioni ipocondriache, ricorrenti vissuti auto-denigratori...; oppure il corpo: condotte autolesive... Si tratta in ogni caso degli effetti di una pulsionalità che, priva di un retaggio rappresentativo sufficiente a conferirle una gestibilità psichica, opera nel corpo rilevando la “rumorosità” di cui esso può rendersi capace: quando si tratta di vestirsi della propria pelle non tutto fila sempre liscio e quieto. Ma al di fuori delle occasioni in cui è la corporalità a farsi carico degli incidentali attriti, l'identificazione immaginaria all'io avviene «senza che uno se ne accorga, poiché il reale agisce di soppiatto, silenziosamente» (Manzetti, 1991). L'isteria però concernerà ogni inquietudine del reale, chiassosa o meno: ogni problematica del godimento a patto che, alla dimensione da cui il godimento proviene (quella del *reale*), ci si rapporti da soggetti in dialettica con l'Altro (un Altro che non sia assoluto, di godimento intriso), ovvero sia che ci si muova per sopravvivere alla propria dissoluzione in un tutto a cui non tendere sarebbe impossibile; ogni scarto rispetto a quello stato fusionale costituisce un proprio mancare di quanto riuscirebbe a ricucire, risanare quello scarto: *castrato sì, ma pur soggetto*, e questo l'isterico non lo riesce ad accettare in quanto condizione propria.

⁷ L'illustrazione si ispira ai supporti grafici utilizzati per una serie di lezioni sull'amore e l'ideale, tenute dal Dott. Burzotta dal 31-01 al 18-04 del 2009, su invito dell'associazione “Il giardino freudiano”. Non sono a conoscenza della fonte da cui la raffigurazione potrebbe essere stata originariamente tratta.

Riferimenti bibliografici della relazione

- BAIO V. (1993) *La funzione materna nella clinica del bambino psicotico*.
In: *Quaderni Veneziani di Psicoanalisi, La relazione madre bambino*, n. 2,
pubblicazione della Sezione Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi, Sede di Venezia.
- BAIO V. (2001) *Sensazione, sintomo e fantasma*. Relazione di una conferenza tenuta a Firenze nel 17-11-2001.
- BONIFATI L.S. (2006) *L'anoressia-bulimia nei modelli psicoanalitici contemporanei*.
In: Recalcati M. et al. (2006), *Civiltà e disagio. Forme contemporanee della psicopatologia*. Bruno Mondatori, Milano.
- DI CIACCIA A. – RECALCATI M. (2000) *Jacques Lacan*. Bruno Mondatori, Milano.
- FERENCZI S. (1933) *Confusione delle lingue tra adulti e bambini*.
In: *Fondamenti di psicoanalisi. Vol. III (1972-74)*, Guaraldi, Rimini.
- FOCCHI M. (2006) *Gli attacchi di panico*.
In: Recalcati M. et al. (2006), *Civiltà e disagio. Forme contemporanee della psicopatologia*.
Bruno Mondatori, Milano.
- FRANCESCONI P. (a cura di) (2007) *Una per una. Il femminile e la psicoanalisi*. Borla, Roma.
- FREUD S. (1888-92) *Ipnatismo e suggestione*. OSF, 1.
- FREUD S. (1901) *Frammento di un'analisi d'isteria. (Caso clinico di Dora.) (1905)*. OSF, 4.
- FREUD S. (1911) *Precisazioni su due principi dell'accadere psichico*. OSF, 6.
- FREUD S. (1914) *Introduzione al narcisismo*. OSF, 7.
- FREUD S. (1915) *Metapsicologia – Lutto e melanconia*. OSF, 8.
- FREUD S. (1921) *Psicologia delle masse e analisi dell'io*. OSF, 9.
- FREUD S. (1922) *L'io e l'Es. (1923)*. OSF, 9.
- FREUD S. (1986) *Lettere a Wilhelm Fliess (1887-1904)*. Boringhieri, Torino.
- GADDINI E. (1969) *Sulla imitazione*.
In: Gaddini E. (2002), *Scritti. 1953 – 1985*. Raffaello Cortina Editore, Milano.
- LACAN J. (1958) *La direzione della cura e i principi del suo potere*. In: Lacan J.
(1966), *Scritti*. A cura di Contri G. B., Biblioteca Einaudi, Torino, 2002.
- LACAN J. (1966) *Scritti*. A cura di Contri G. B., Biblioteca Einaudi, Torino, 2002.
- LACAN J. *Il seminario. Libro IV. La relazione oggettuale, 1956-1957*. A cura di Di Ciaccia A.,
Biblioteca Einaudi, Torino, 2007.

- LACAN J. *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi, 1959-1960.* A cura di Di Ciaccia A., Biblioteca Einaudi, Torino, 2008.
- LACAN J. *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi, 1964.* A cura di Di Ciaccia A., Biblioteca Einaudi, Torino, 2004.
- LAPLANCHE J. (1974) "Isteria oggi". In: Scalzone F. – Zontini G. (a cura di) (1999), *Perché l'isteria? Attualità di una malattia ontologica.* Liguori Editore, Napoli.
- LAPLANCHE J.– PONTALIS J.-B. (1967) *Enciclopedia della psicoanalisi.* Laterza, Bari, 2000.
- MANZETTI R.E. (1991) *Abitare l'immagine.*
In: *La Psicoanalisi*, n.11. Astrolabio, Roma, 1992, pp. 37-50.
- NASIO J.-D. (1995) *L'isteria o il bambino magnifico della psicoanalisi.* Edizioni Scientifiche Ma.Gi., Roma, 1999.
- POZZETTI R. (2006) *Teorie dell'alcolismo e delle tossicomanie.* In: Recalcati M. et al. (2006), *Civiltà e disagio. Forme contemporanee della psicopatologia.* Bruno Mondatori, Milano.
- RACALBUTO A. (1999) *L'isteria: dalle origini all'attualità. Un omaggio al "femminile".*
www.psychomedia.it/pm/indther/psan/racalbuto.htm
- RECALCATI M. et al. (2006) *Civiltà e disagio. Forme contemporanee della psicopatologia.* Bruno Mondatori, Milano.
- RUPPRECHT-SHAMPERA U. (1995) *Il concetto di "triangolazione precoce" come chiave per un modello unificato dell'isteria.* In: Scalzone F. – Zontini G. (a cura di) (1999), *Perché l'isteria? Attualità di una malattia ontologica.* Liguori Editore, Napoli.
- SCALZONE F. – ZONTINI G. (a cura di) (1999) *Perché l'isteria? Attualità di una malattia ontologica.* Liguori Editore, Napoli.
- TARIZZO D. (2003) *Introduzione a Lacan.* Editori Laterza, Bari.
- ZENONI A. (1999) *Il corpo e il linguaggio nella psicoanalisi.* Bruno Mondatori, Milano.

Simone Zara