

Fabrizio Gambini

## **Il Reale è sessuale. (Un sogno di Cartesio)**

*We are such stuff  
As dreams are made on...*

W. Shakespeare  
(The Tempest, Act IV, Scene I)

Nell'ormai lontano 1910 Freud pensava a Jung come al suo successore. Probabilmente contava su Jung affinché la psicoanalisi non venisse considerata un po' esoterica e molto ebraica e cercava in tutti i modi possibili di affermare la psicoanalisi come scienza. In questo contesto Freud rivolge a Jung una preghiera:

Mio caro Jung, promettetemi di non abbandonare mai la teoria della sessualità. Questa è la cosa più importante. Vedete, dobbiamo farne un dogma, unincrollabile baluardo.

Jung, comprensibilmente, non capisce e chiede: "Un baluardo contro cosa?" La risposta di Freud è straordinaria ed è la seguente: "Contro la nera marea di fango dell'occultismo".<sup>1</sup> Jung continua a non capire, e infatti scrive nelle sue memorie che il tono della richiesta di Freud era quello di un padre che chieda al figlio: "E adesso promettimi che andrai in Chiesa tutte le Domeniche." Jung non capisce e, puntuale come la morte, e come il sesso, si è presentata per lui e per molta psicoanalisi, la marea di fango dell'occultismo.

Nelle parole di Freud, nella richiesta da lui rivolta a Jung, io non riscontro l'eco di un padre che voglia mantenere la tradizione di una pratica rituale come l'andare a Messa la Domenica; piuttosto, a proposito di padri, e di figure paterne,<sup>2</sup> mi sembra una richiesta fatta col cappello in mano, una richiesta che ha un tono disperato e io penso che la disperazione di Freud stesse nell'intuire la portata della questione sessuale senza poterla articolare fino in fondo nella propria teoria. Da qui la richiesta di una promessa relativa al mantenimento della questione sessuale e della sua centralità nel discorso della psicoanalisi. La richiesta accorata, personale, era cioè in qualche modo necessitata da un buco della teoria, un buco la cui frequentazione Freud chiedeva a Jung di mantenere per fede e che Jung ha colto invece come la richiesta di mantenere una pratica rituale che segnasse un'appartenenza e una filiazione.

A mio modo di vedere chi risponde in pieno alla richiesta di Freud, una quarantina d'anni dopo la sua formulazione, è invece Jacques Lacan. Lacan però non risponde per fede, piuttosto per amore, ed è un amore che lo porta ad articolare la questione che Freud non era riuscito a sviluppare fino in fondo.

È di questo amore e di questa articolazione della teoria sessuale che vorrei parlarvi oggi.

Partiamo dalla situazione nella quale si trovava Freud e, in particolare, partiamo da un esempio concreto dell'*impasse* nella quale si trovava nel 1899 quando, nell'ultimo capitolo della *Traumdeutung* parla di un sogno che gli è stato raccontato da qualcuno a cui era stato narrato dal sognatore: un padre, sfinito dalla lunga veglia, si appisola nella stanza a fianco di quella ove veniva vegliato il figlio morto. Nel

---

<sup>1</sup> Cfr. C. G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, Rizzoli 1992. P. 191.

<sup>2</sup> È molto conosciuto l'episodio citato da Freud, e raccontato al piccolo Sigmund dal padre stesso, del cristiano che fa volare con una manata il cappello di pelliccia del padre di Freud. Cfr. S. Freud, "L'interpretazione dei sogni (1899)", tr.it. in *Opere (OSF)*, Boringhieri 1966, vol. 3, p. 186.

sogno gli appare il bambino che lo tocca sul braccio dicendogli: "Papà, non vedi che brucio?"<sup>3</sup> Svegliato dal sogno, dalla forza del sogno, il padre si rende conto che una candela funebre è appena caduta sul letto ove giace il corpo del bambino e rischia di innescare un incendio. Nella sua analisi Freud, e come potrebbe non farlo, si chiede quale sia l'elemento di realtà che ha spinto il padre a sognare ciò che ha sognato e a svegliarsi in tempo per risparmiare al corpo del figlio lo strazio di un rogo. La risposta della quale ognuno di noi fantastica, senza forse ammetterlo fino in fondo neanche a se stesso, ha a che fare con l'occultismo, col soprannaturale o con l'al di là, come puntualmente nota Lacan.<sup>4</sup>

Prima però di arrivare a Lacan, alla sua lettura di Freud e alla sua lettura di questo sogno, vorrei intrattenervi su un secondo sogno analizzato da Freud.

Nel 1929 Maxime Leroy invia a Freud una lettera in quanto, nella preparazione di una biografia su Cartesio,<sup>5</sup> si era imbattuto in una serie di tre sogni fatti da Cartesio nella notte tra il 10 e l'11 novembre 1619 a Ulma dopo che si era arruolato nelle truppe del Duca di Baviera. Attualmente non disponiamo, come non ne disponeva Leroy, del testo originale di Cartesio ove sono narrati i tre sogni,<sup>6</sup> ma disponiamo, come ne disponevano Leroy e Freud, del testo di Baillet del 1691<sup>7</sup> che riporta quasi integralmente lo scritto di Cartesio. La risposta di Freud è nota<sup>8</sup> ed è quella che mi propongo di analizzare.

Dalla teoria di Freud sul sogno sappiamo che sin dal 1922<sup>9</sup> divideva i sogni "dal basso" da quelli "dall'alto". I primi sono quelli provocati "dalla forza di un desiderio inconscio", i secondi corrispondono invece "a pensieri o propositi diurni." Questa distinzione freudiana, così espressa nel 1922, è in realtà già presente nella *Traumdeutung* dove Freud, citando Silberer, parla della giustapposizione tra materiale onirico che richiede "un'interpretazione psicoanalitica che [gli] attribuisce un significato qualsivoglia, per lo più sessuale infantile", e materiale che richiede invece un'interpretazione che Silberer chiama anagogica e che rivelerebbe i "pensieri più seri, spesso profondi" che il lavoro onirico, e dunque analitico, ha assunto come materiale.<sup>10</sup> La stigmatizzazione molto dura di Freud rispetto alle considerazioni di Silberer, "sono costretto a obiettare che il fatto descritto non esiste",<sup>11</sup> non impedisce a mio avviso che si possa cogliere in filigrana il riferimento ai sogni dall'alto, perfettamente interpretabili dal sognatore, che vi riconosce i pensieri e i propositi da lui stesso pensati nelle ore di veglia e i sogni dal basso, nei quali il sognatore deve invece fronteggiare l'affioramento di materiale bizzarro, incongruo e inspiegabile. Questo materiale spunta, secondo la celeberrima metafora freudiana, "come un fungo dal suo micelio", da un "punto oscuro"; un punto dove "ha inizio un groviglio di pensieri onirici che non si lascia sbrogliare". Da qui, da questo "ombelico del sogno" si affonda nell'ignoto e i pensieri onirici "sono costretti a rimanere inconclusi e a sfociare da ogni lato nell'intrico retiforme del nostro mondo intellettuale. Da un punto più fitto di questo intreccio si leva poi, come il fungo dal suo micelio, il desiderio onirico".<sup>12</sup> Questi elementi incongrui, bizzarri e che paiono inspiegabili allo stesso sognatore, questi elementi che spuntano come funghi, sono quelli per i quali è necessaria un'interpretazione di altro tipo, diversa da quella che lo stesso sognatore può fornire per i propri sogni dall'alto. Per gli elementi dal basso, per i funghi, è necessaria un'altra interpretazione e questa altra interpretazione, e vedremo perché, è necessariamente sessuale.

Partiamo dunque dal sogno di Cartesio e da come Freud tratta entrambi i sogni di cui ci stiamo occupando: quello di Cartesio e quello del bambino che brucia.

---

<sup>3</sup> S. Freud, "L'interpretazione dei sogni (1899)", cit. p. 465.

<sup>4</sup> J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Séminaire 1964*, Edizione fuori commercio dell'Association Lacanienne Internationale, lezione del 29 gennaio 1964.

<sup>5</sup> M. Leroy, Descartes, *Le philosophe au masque*, 1929.

<sup>6</sup> Cartesio, "Olympica", in *Opere filosofiche*, tr. it. Laterza 1986, vol. 1, p. XVIII.

<sup>7</sup> A. Baillet, *Vie de Monsieur Des Cartes*, 1691.

<sup>8</sup> S. Freud, "Un sogno di Cartesio: lettera a Maxime Leroy (1929)", tr. it. in *OSF*, vol. 10, pp. 549 – 551.

<sup>9</sup> S. Freud, "Osservazioni sulla teoria e pratica dell'interpretazioni dei sogni (1922)", tr. it. in *OSF*, vol. 9, p. 423.

<sup>10</sup> S. Freud, "L'interpretazione dei sogni (1899)", cit. pp. 478 – 480.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

Dei tre sogni fatti da Cartesio nella stessa notte ci soffermeremo solo sul primo dove Cartesio, camminando per strada, è spaventato da alcuni fantasmi e obbligato a reggersi in piedi e a muoversi piegato sul fianco sinistro per poter procedere nella direzione prescelta in quanto affetto da una grande debolezza sul lato destro del corpo. Contrastato e anche spinto da un vento impetuoso, cerca riparo nella chiesa di un collegio per pregare, ma nel cortile del collegio vede una persona che lo chiama “per nome in termini gentili e cordiali dicendogli che se voleva andare a trovare il signor N, aveva qualcosa da dargli” e, nel sogno, Cartesio immaginò che si trattasse di un frutto recato da un qualche paese straniero, un melone. In questo sogno Freud individua due ordini di elementi. Dapprima fa notare che si tratta di un sogno dall’alto, come del resto lo stesso Cartesio affermava nel suo scritto. L’alto di Cartesio è ovviamente il suo alto, che non è quello di Freud. Cartesio pensa ad un essere trascendente, uno “spirito di verità che aveva voluto aprirgli [...] i tesori di tutte le scienze.”<sup>13</sup> Per l’alto di Freud non è questione di trascendenza bensì semplicemente di linguaggio: i pensieri diurni che il sognatore riconosce e interpreta come propri. Resta però l’elemento bizzarro, incongruo, del quale il sognatore non sa troppo bene cosa fare. Resta il fungo o, nel caso di Cartesio, il melone. Ed è proprio a proposito del melone che Freud aggiunge:

Per quel che riguarda il melone il sognatore ha avuto l’idea (originale) di veder raffigurato in esso le attrattive della solitudine, presentate però con allettamenti esclusivamente umani. Certamente l’interpretazione non è esatta, ma questa associazione di idee può forse condurre a una spiegazione corretta. Posto in relazione con le sue condizioni di colpevolezza, questa associazione potrebbe raffigurare un’immagine sessuale che ha occupato la fantasia del giovane solitario.<sup>14</sup>

Allora di che si tratta? Cosa c’entra il sesso coi funghi e coi meloni? Nel sogno che abbiamo riferito Cartesio è spinto da un vento (un cattivo genio) che cercava di gettarlo a forza in un luogo in cui egli pur voleva andare. In questo luogo si trova un uomo che gli offre un melone (l’incanto della solitudine presentato con allettamenti del tutto umani). L’angoscia che pervade il sogno è attribuita da Cartesio alla propria condizione di colpevolezza: “la sua vita passata, che forse non era stata così innocente davanti a Dio, come davanti agli uomini.”<sup>15</sup> Infine così descrive Baillet il risveglio di Cartesio dal sogno:

Sentì subito un dolore reale, che gli fece temere si trattasse di qualche cattivo genio che l’avesse voluto sedurre. Subito si volse sul fianco destro, poiché era appoggiato sul sinistro quando si era addormentato e aveva sognato. Pregò Dio per chiedere di essere difeso dal cattivo effetto del suo sogno, e d’essere preservato da tutti i malanni che lo minacciassero in punizione dei suoi peccati, che riconosceva sufficienti ad attirare sulla sua testa i fulmini del cielo, anche se aveva condotto fino ad allora una vita senza macchia agli occhi degli uomini.<sup>16</sup>

Volete sapere cosa penso? Penso, direi, a quello che, senza dirlo, pensava Freud, ovvero ad un ragazzino poco più che ventenne che aveva passato la propria vita in collegio, che non aveva avuto rapporti sessuali, che però si era più volte dedicato ad attività masturbatoria fantasticando di rapporti omosessuali per i quali si sente in colpa e che teme e desidera, che teme di desiderare e che desidera di temere, di essere penetrato o di penetrare sessualmente il donatore di meloni. Vedete che non è poi tanto misterioso, ma è reale?

Freud, è la mia ipotesi, pensava di sì, ma aveva il problema di collocare il Reale nella realtà, così come era già successo per il bambino che sveglia il padre dal suo sonno per essere salvato dalle fiamme. È questo

---

<sup>13</sup> Cartesio, *Olympica*, cit. p. 7.

<sup>14</sup> S. Freud, “Un sogno di Cartesio: lettera a Maxime Leroy (1929)”, tr.it. pp. 549 – 551.

<sup>15</sup> Cartesio, *Olympica*, cit. p. 7

<sup>16</sup> *Ibidem*

che lo imbarazzava e lo forzava a fare della teoria sessuale, del Reale della teoria sessuale che, per lui, coincideva ampiamente con la realtà esterna, una questione di fede: credere alla teoria sessuale per mantenere il posto della sessualità, e dunque del desiderio, del buco che impone il desiderio come causato dall'oggetto "a" e dalla mancanza di rapporto sessuale, nel discorso della psicoanalisi e mantenere così la psicoanalisi libera dagli effetti devastanti della credulità, del credere veri i fantasmi portati in essere dal suo proprio discorso.

È qui che la lettura lacaniana di Freud diventa imprescindibile se vogliamo mantenere la centralità della questione sessuale, non come vuota affermazione di principio e come adesione ad un rituale pratico e teorico che si limita a segnare di sé e a definire un'appartenenza: la Messa domenicale dei credenti che Jung, giustamente, temeva e che, erroneamente, imputava al desiderio di Freud.

Partiamo dal primo sogno, dal sogno in cui un padre vede sorgere l'immagine del figlio che gli dice: "Papà, non vedi che brucio?" e dal commento che ne fa Lacan:

Come far sì che si sostenga la teoria del sogno "immagine d'un desiderio", partendo da quest'esempio in cui, come in una sorta di riflesso fiammeggiante, è invece una realtà che, quasi ricalcata nel sogno, sembra strappare il sognatore al suo stesso sogno? Come? Se non indicando che è sulla stessa strada dove per noi è meglio evocato il mistero, il mistero d'un segreto per il quale non è necessario avere l'orecchio più sensibile di quanto non lo sia comunemente alle risonanze costanti, il mistero che insomma non evoca nient'altro che il mondo dell'al di là, e non so quale altro segreto condiviso tra quel bambino e suo padre al quale dice. "Papà non vedi che brucio?"<sup>17</sup>

E subito aggiunge: "Di cosa brucia? Se non di ciò che vediamo disegnarsi in altri punti indicati dalla topologia freudiana?"<sup>18</sup> Ciò a cui Lacan si riferisce, l'altro punto della topologia freudiana di cui brucia l'immagine del sogno, è il Nome-del-Padre da cui si sostiene la struttura del desiderio con quella della Legge. Ma l'eredità del padre, ed è sempre Lacan che parla, è quella che indica Kierkegaard, ovvero il suo peccato, come puntualmente ricorda ad Amleto il fantasma del padre, ucciso nella fioritura dei suoi peccati.<sup>19</sup>

Il punto è che il desiderio non si lascia sbrogliare, anzi, è dal punto più fitto del groviglio del sogno che si leva, come un fungo dal suo micelio, il desiderio. È il luogo in cui la possibilità di interpretazione finisce, in quanto, come ricorda Freud: "anche nei sogni meglio interpretati è spesso necessario lasciare un punto all'oscuro, perché nel corso dell'interpretazione si nota che in quel punto ha inizio un groviglio di pensieri onirici che non si lascia sbrogliare",<sup>20</sup> ma, come abbiamo visto, è anche il luogo in cui la possibilità di un'altra interpretazione inizia. In ogni caso è questa la via regia per l'inconscio, perché quel desiderio, quello che si leva come un fungo dall'ombelico del sogno, non è qualcosa di contingente e di occasionale. Al contrario, è proprio questo desiderio, il desiderio di cui l'oggetto "a" è causa, che ci anima, che ci muove, che ci determina nella nostra soggettività.

Vedete bene qual è la differenza tra Freud e Lacan. Freud cerca di sbrogliare la matassa dal lato della realtà del Reale e, così facendo, incontra lo scoglio dell'occultismo, della portata in essere delle rappresentazioni alle quali le parole si riferiscono. Lacan cerca dal lato del Reale del discorso e si ferma al desiderio dal quale il sogno scaturisce (Ah, se mio figlio fosse vivo e potesse svegliarmi) e alla sua struttura, che è quella di non esistere se non in rapporto alla Legge che lo istituisce. È qui che, poiché non c'è rapporto sessuale, è necessario inventare o, meglio, costruire, come ha avuto modo di ricordare Freud.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup>J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Séminaire 1964*, cit., lezione del 29 gennaio 1964.

<sup>18</sup>*Ibidem*.

<sup>19</sup>*Cut off even in the blossoms of my sin*, W. Shakespeare, *Hamlet*, Atto I, Scena V.

<sup>20</sup>S. Freud, "L'interpretazione dei sogni (1899)", cit. p. 478.

<sup>21</sup>S. Freud, "Costruzioni nell'analisi (1937)", in *OSF*, vol. 11, p. 541.

Per chiarire meglio quest'ultimo punto vorrei passare adesso alla lettura Lacaniana di Cartesio e di alcuni elementi che caratterizzano il suo sogno analizzato da Freud.

Nella sua lezione del 20 dicembre 1977 Lacan trova una formulazione che ha del miracoloso:

La stoffa della metafora è ciò che nel pensiero costituisce la materia o, come dice Cartesio: *extensa*, detto altrimenti corpo. La beanza è qui colmata come lo è stata da sempre. Ma il corpo che qui si rappresenta è fantasma del corpo. Il fantasma del corpo è l'estensione immaginata da Cartesio. Ma c'è distanza tra l'estensione, l'estensione di Cartesio e il fantasma. Qui interviene l'analista che colora il fantasma di sessualità.<sup>22</sup>

Allora cosa significa che l'analisi colora il fantasma di sessualità? Qual è la differenza tra Freud e Lacan nel maneggiare la questione del reale sessuale? E, di conseguenza, qual è l'apporto di Lacan al maneggiamento freudiano della questione sessuale? Freud, l'abbiamo detto, sembra arenarsi sulla ricerca di un Reale della realtà, mentre Lacan sembra aver chiaro che è del Reale della struttura, ovvero del linguaggio, che si tratta. Quando il parlessere deve fronteggiare la beanza, l'abisso che separa la parola dalla cosa, l'abisso che separa la rappresentazione del desiderio dall'oggetto che lo causa, allora il parlessere non può che ricorrere alla metafora, alla *res-extensa*, alla materia del pensiero, alla parola che fa la cosa e che, per questo colma, la beanza. Ma è una soluzione illusoria; la *res-cogitans*, tanto per restare a Cartesio, non raggiunge l'estensione a cui si riferisce, e il soggetto che pensa non è lo stesso del soggetto grammaticale della seconda parte della celeberrima espressione di Cartesio: penso, dunque sono. Il soggetto grammaticale del "sono" non è la stessa cosa del soggetto che pensa e, piuttosto, ne costituisce l'oggetto ogni volta che il soggetto cerca di cogitare se stesso. Stoffa della metafora che, tessendo la nostra relazione alla cosa, nello stesso tempo ce ne separa. "Non c'è rapporto sessuale" significa prima di tutto che l'abisso non si colma, che tra parola e cosa non c'è rapporto e che dal loro confronto si produce continuamente un resto che è causa del permanere del nostro desiderio. È questo che mina alla radice il pensiero anagogico, la progressione platonica verso le idee dietro l'apparenza sensibile delle loro ombre e la progressione aristotelica che porta dal particolare all'universale. "Non c'è rapporto sessuale" è la risposta di Lacan all'appello disperato di Freud, è il posizionamento della teoria sessuale operato da Lacan in modo che la stessa teoria sessuale non possa venir abbandonata dalla psicoanalisi, pena la sua denaturazione e la sua caduta in una qualche forma di occultismo o di reificazionismo psicologico. E non è facile uscirne.

Tra gli appunti messi assieme da Canetti per il libro della sua vita<sup>23</sup> se ne trova uno brevissimo, un progetto: "Un morto telefona (idea per un testo teatrale)".<sup>24</sup> Cosa avesse in mente Canetti non ci è dato sapere ma è certo che immaginava che dal luogo della morte, dall'al di là, potesse arrivarci una parola. Detto altrimenti il luogo da cui ci parlano i morti, l'al di là, è animato, o almeno animabile, dal nostro desiderio, e dalle nostre parole: quelle che ai morti noi prestiamo. Come Freud, Canetti non era credente ma, come Freud, si poneva dei problemi:

Ieri mattina, quando telefonai a Veza, lei mi domandò con voce angosciata come stessi. "Bene, bene," dissi "dovresti pur saperlo che adesso mi sento proprio bene". Glielo dico sempre, ma ieri era anche vero. Lei allora mi raccontò che mia madre le era apparsa in sogno e le aveva detto che mi trovavo in grande pericolo. Era molto invecchiata, Veza non l'aveva riconosciuta, ma sapeva che era mia madre.

Non mi fu difficile tranquillizzare Veza. Mi meravigliai un po' di riuscirci così in fretta, diversamente da come accade di solito: Veza infatti è molto superstiziosa.

---

<sup>22</sup> J. Lacan, *Le moment de conclure. Séminaire 1977 – 1978*. Edizione fuori commercio dell'Association Lacanienne Internationale. Lezione del 20 dicembre 1977.

<sup>23</sup> *Finiscilo, finiscilo una buona volta, questo libro tremendo, doloroso, lento, eternamente annunciato, eternamente fallito, e poi: via da tutti, via, via sul serio, non dovrai conoscere più nessuno di quelli che hai conosciuto, nemmeno te stesso, nessuno, e se non c'è alternativa: muori*. E. Canetti, *Il libro contro la morte*, Adelphi 2017, p. 73.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 74.

Le sera ero con alcuni amici, fra i quali c'era anche Clement. Le raccontai del sogno di Veza, e lei disse che la notte *prima* (dunque non contemporaneamente a Veza) aveva fatto un sogno simile. Veza le aveva telefonato e detto: "Vorrei che tu venissi da me Clement. Canetti sta morendo". Lei aveva lanciato un urlo e udito per la prima volta la sua vera voce. C'era anche Francis, quando ho raccontato a Clement il sogno di Veza e Clement mi ha riferito del sogno che aveva fatto lei. Ne prendo nota qui, solo perché entrambe, nel giro di due notti, avevano fatto un sogno analogo. Naturalmente non credo che fosse premonitore, ma, se dovesse avverarsi, potrebbe risultare interessante trovarlo riportato in queste pagine.<sup>25</sup>

Forse qualcuno di voi avrà visto "La corrispondenza",<sup>26</sup> un film piuttosto recente di Giuseppe Tornatore. La storia è semplice: un uomo morto continua a inviare messaggi alla fidanzata. I messaggi sono stati preordinati prima del trapasso e non c'è niente di misterioso nel loro invio, ma quello spazio, lo spazio dal quale provengono, è animato dal desiderio della donna; è uno spazio vivo col quale non si può non interloquire.

In questa interlocuzione, ma più in generale con questo spazio ambiguo, quello dal quale un bambino morto tocca in sogno il braccio del padre per dirgli: "Papà non vedi che brucio?", si possono dare un numero tutto sommato finito di operazioni. Possiamo credere nell'occulto, possiamo essere animati da una credulità superstiziosa, possiamo essere sostenuti da una fede religiosa articolata in complessi studi teologici e possiamo perfino vivificarlo attraverso un delirio. In tutti questi casi il nostro desiderio non si limita a investire questo spazio con le rappresentazioni che ci fornisce, ma prospetta queste stesse rappresentazioni come una realtà. È quanto si trova alla radice stessa dell'idea di credenza. La realtà è anche alla radice della nozione che ci permette di distinguere un *percipiens* da un *perceptum*: esiste una realtà esterna con la quale il meccanismo percettivo ci mette in rapporto. Se vedo o tocco un tavolo è perché c'è un tavolo. Diversa è la situazione se sogno o se mi lascio andare a sognare a occhi aperti. Qui ciò che si produce è una fantasia che, in quanto tale, non è creduta, che non entra a far parte della nostra idea di realtà. Eppure, a ben vedere, questa fantasia è spesso sostenuta da qualcosa di Reale per il quale non è fuori luogo evocare la nozione di fantasma. Se ve ne viene voglia andate a leggere Sade o, forse in modo ancora più chiaro, Lepold von Sacher Masoch. In questi giorni sono andato a riprendere "La madre santa"<sup>27</sup> e senza dubbio si tratta di una non eccelsa letteratura nella quale l'autore, servendosi della propria fantasia, scatenando la propria fantasia, rincorre il proprio fantasma, rincorre il proprio oggetto al quale il soggetto sembrerebbe essere invece ben incatenato. Lo scatenamento della fantasia ha come risultato il progressivo incatenamento al fantasma. E il reale del fantasma non lo possiamo dire. Lo possiamo evocare, possiamo dirne, possiamo coglierlo in filigrana dietro le storie di cui si ammanta, ma non possiamo dirlo per com'è. È come noi diciamo che sia e il modo in cui lo diciamo ci separa dalla sua essenza, dal suo reale che non è la sua realtà.

In tutto questo scritto abbiamo cercato di distinguere la posizione freudiana, che consisteva in una sorta di disperazione con la quale Freud cercava proprio la realtà del reale che intuiva, da quella lacaniana, che invece sancisce in modo definitivo la mancanza di rapporto tra quel reale e la realtà, esterna o interna che sia. Per continuare a ragionare in questa direzione possiamo rifarci alla seconda lezione del di R.S.I.,<sup>28</sup> in particolare, partendo dal privilegio che Freud accorda nella seconda topica al valore immaginario dell'io. Per capire bene questa annotazione di Lacan non c'è che da riferirsi ad un piccolo libro di Glover<sup>29</sup> dedicato alla nascita dell'io. *L'incipit*, per quanto riguarda il nostro discorso, è folgorante:

---

<sup>25</sup> *Ivi*, pp. 88 e 89.

<sup>26</sup> G. Tornatore, *La corrispondenza*, Italia 2016, colore 116 min.

<sup>27</sup> L. von Sacher Masoch, *La madre santa*, tr. it. Sugarco 1968 (?)

<sup>28</sup> J. Lacan, *R.S.I., Séminaire 1974 – 1975*, Edizione fuori commercio dell'Association Lacanienne Internationale.

<sup>29</sup> E. Glover, *La nascita dell'io*, tr. it., Astrolabio 1970.

È soltanto onesto avvertire coloro che hanno l'audacia di leggere saggi di teoria psicologica, che la scienza della psicologia è fondamentalmente un esercizio di immaginazione.

Per prima cosa, per cogliere appieno l'apporto di Lacan alla questione della quale ci stiamo occupando, bisogna arrendersi all'idea che non è certo con l'aiuto del nodo stretto tra R, S e I che si può andare oltre ciò da cui il nodo stesso scaturisce, ovvero l'esperienza analitica. È dell'esperienza analitica che il nodo rende conto ed è in questo, nel rendere conto di quest'esperienza, che il nodo stesso è il premio dell'esperienza analitica.<sup>30</sup> Questo, che ho appena scritto e che è poi una traduzione del linguaggio parlato da Lacan al suo uditorio, sembra una frase da matti e, per essere onesti, lo è. È il prezzo che si paga quando per occuparci di qualcuno, dobbiamo smettere di pensare di trattare ciò che pensiamo che sia, o che abbia, o la conseguenza di quello che pensiamo gli sia successo. È una frase che ci getta in un vortice di senso: il nodo scaturisce da un'esperienza e non serve a niente se non a rendere conto dell'esperienza da cui scaturisce. La psicoanalisi, sosteneva Freud, penso con ragione, non è una *Weltanschauung*, non è una visione del mondo, piuttosto, sembrerebbe dire Lacan, una visione dell'esperienza analitica. La teoria psicoanalitica è insomma una visione della pratica psicoanalitica dalla quale scaturisce, ma non solo. È per questo, per questo "non solo", che il nodo non è un modello. Un modello, per esempio un modello matematico, si esporta; è quella la sua funzione: se dodici polli sono la metà di ventiquattro polli, anche dodici barche sono la metà di ventiquattro barche. Il modello matematico serve a cogliere qualcosa di invariante tra polli e barche che, a ben vedere, non hanno granché a che fare gli uni con le altre. Questo qualcosa, il qualcosa di comune tra polli e barche, è qualcosa di reale. A prima vista, dice Lacan, si potrebbe pensare che il nodo sia un modello in quanto vi predomina l'immaginario e, che vi domini l'immaginario, si basa sul fatto che noi pensiamo sia l'inconscio, la cosa, quella cosa, che fonda la consistenza del nodo stesso. Ritroviamo qui l'annotazione di Lacan che abbiamo già incontrato in precedenza: la consistenza del nodo in quanto immaginata, in quanto consistenza immaginaria del nodo, è la stoffa della metafora, ovvero ciò che nel pensiero costituisce la materia, come dice Cartesio *extensa*, ovvero corpo, corpo delle idee; la beanza colmata come è stata colmata da sempre. Questa consistenza, che immaginiamo, produce un godimento soggettivo che *ex-siste* e che non si riesce ad agguantare perché questo godimento è altra cosa rispetto al Reale di cui si tratta. Diciamolo ancora più chiaramente: c'è un Reale della cosa, dell'inconscio, che possiamo solo immaginare producendo un godimento che sta proprio nell'immaginare la cosa, ma questo godimento è altra cosa dal senso che possiamo e dobbiamo attribuire al Reale dell'esperienza analitica. Ciò che resta del senso che possiamo attribuire al Reale nell'esperienza analitica è il significante. È di questo senso che il godimento costituisce una parodia.

Dunque, se il nodo fosse un modello, la sua consistenza immaginaria ne costituirebbe la stoffa metaforica: il corpo del nodo in quanto idea. Ma il nodo, sebbene anche lui ovviamente situato nell'immaginario, fa eccezione alla supposizione che sia un modello per il fatto di proporre che i tre di cui si tratta funzionino come pura consistenza, che consistano solo per il fatto di tenere tra loro, di tenere tra loro realmente, a partire dal fatto che sono tre. Da questo punto di vista il Reale ha una connotazione ricorsiva: c'è il Reale di uno dei registri e il Reale che è la consistenza acquisita dal nodo per il fatto che gli anelli siano almeno tre. Questa situazione comporta ciò che Lacan definisce "un fatto strano" e, per dirlo lui, deve essere strano parecchio: è sempre nello spirito che costituisce la sostanza del supposto modello che si pongono le questioni. Solo in seconda istanza, in modo, diciamo così, controintuitivo, le stesse questioni possono venir poste al Reale.

Torniamo al godimento come parodia del senso di cui si tratta per quanto concerne il Reale e al fatto che il significante è ciò che resta della caduta del godimento immaginario, del godimento come parodia del senso. La cosa importante è che, se il significante è ciò che resta dalla caduta del godimento come parodia del senso, vuol dire che il significante è parte in causa, parte in causa della parodia e del

---

<sup>30</sup> L. Lacan, *R. S. I.*, cit. lezione del 17 dicembre 1974.

godimento. Per questo la psicoanalisi non è un gioco enigmistico, non è solo fare parole incrociate o risolvere rebus. Il significante che si tratta di poter ascoltare è il significante parte in causa, il significante preso nel godimento come parodia del senso. È il significante ad opera del quale ci si può trovare a godere sessualmente solo se si osserva un luccichio sul naso della partner. Per Lacan non si tratta di fare le pulci a Cartesio, alla sua *Res extensa*, al suo *cogito*, al suo *ergo* o al suo *sum*, bensì si tratta di situare ciò che Freud ha toccato, il Reale che ha toccato. Per questo Lacan propone che ciò che ex-siste al Reale venga simbolizzato nella scrittura come messa in piano, in quanto questa messa in piano è tutto quanto la scrittura ci permette, anzi, la scrittura, in quanto tale, impone questa messa in piano, questa deimmaginarizzazione delle idee in quanto corpo. È qui che mi pare si ponga il grande passo avanti di Lacan rispetto a Freud. In Freud, ed è Lacan che parla, c'è qualcosa come una prosternazione di fronte al godimento fallico in quanto tale, un godimento che raddoppia la funzione nodale di questo godimento nell'intera esperienza analitica. L'analista può insomma godere del senso immaginario, della parodia del senso, che attribuisce alle formazioni di cui è all'ascolto e che sono sostenute da un godimento non così dissimile dal suo. Questo godimento, in quanto tale, è legato alla produzione dell'ex-sistenza, ovvero è lui che porta in essere ciò che nominiamo: le teorie filosofiche sono fatte della stessa materia di cui è fatta la paranoia come la religione della materia della nevrosi ossessiva e l'arte della materia dell'isteria. Questa è la strada sulla quale Freud si era arenato, la strada che lo portava a cercare il Reale nella realtà e che l'aveva portato a chiedere a Jung, col cappello in mano, di non abbandonare mai la teoria della sessualità, pena l'occultismo: il divenire cosa dell'idea portata in essere dalla parola.

La strada che propone Lacan, col nodo e con la sua topologia, con la sua invenzione del campo intermedio della messa in piano è diversa. Se esiste una triplicità del nodo che ha a che fare col Reale del suo essere composto da almeno tre anelli, esiste anche una seconda triplicità, legata questa volta al senso "in quanto è dal senso che parte la distinzione dei sensi che di questi termini [R, S e I] formano tre sensi."<sup>31</sup> È da qui che dobbiamo e possiamo partire. Affinché il nodo consista in quanto tale sono necessari tre elementi ed è in quanto tre che questi elementi si supportano. Noi li riduciamo ad essere tre, solo in questo risiede ciò che fa il loro senso. Invece, per quel che riguarda l'ex-sistenza, sono distinti tra loro ed è anche a proposito del godimento in quanto tale che si differenziano. Il godimento rende ragione del Reale per il fatto di ex-sistere e l'ex-sistenza si sostiene da ciò che in ognuno dei tre termini costituisce un buco. Qui, in questa seconda lezione di R.S.I. che stiamo seguendo passo per passo, Lacan torna alla nozione di ricorsività che riassumo per chiarezza.

Prima ricorsività: il nodo come modello, ovvero la consistenza immaginaria del nodo stretto tra R, S e I.

Seconda ricorsività: Il Reale del nodo (il suo non essere solo un modello) è costituito dal fatto reale che solo per il fatto di essere almeno tre i registri tengono in quanto annodati.

Terza ricorsività: è quella che abbiamo appena visto, ovvero è dal senso che parte la distinzione dei sensi che di questi tre termini fanno tre sensi.

Adesso la questione viene formulata in un quarto modo: in ognuno dei tre cerchi c'è un buco da cui si sostiene l'ex-sistenza. In ognuno c'è qualcosa per cui un cerchio si definisce a partire dal cerchio, da una circolarità fondamentale. Questo qualcosa a partire dal quale ogni cerchio si definisce attraverso la propria circolarità "è quanto è da nominare."<sup>32</sup>

Come si vede, e come dicevo prima, non siamo più al tempo di Freud, al tempo in cui ciò che era nominato era sempre immaginario. Nella seconda topica, che Lacan chiama "fantasmatica",<sup>33</sup> c'è però pur sempre qualcosa che Freud concepisce come un buco:

---

<sup>31</sup>*Ibidem.*

<sup>32</sup>*Ibidem.*

<sup>33</sup>*Ibidem.* La chiama a giusto titolo "fantasmatica". Vi ricordate l'analista che gode della parodia di senso che attribuisce alle formazioni di cui è all'ascolto e che, così facendo, fa dell'immaginario la sostanza che sostiene l'idea, la stoffa della metafora? Ebbene è questa la seconda topica per Lacan: un cedimento immaginario che spiazzato lo spaesamento



È nel sacco, nel sacco del corpo, a partire dall'immagine di questo sacco, che si trova raffigurato l'lo. È per questo che Freud è indotto a dover specificare che questo lo deve presentare qualcosa che faccia buco al fine di lasciare che il mondo vi entri. Si tratta della necessità che il sacco sia in qualche modo forato dalla percezione. È così che Freud non sostiene, bensì svela, che l'lo non è che un buco.<sup>34</sup>

Ma se ci riferiamo al nodo non è la stessa cosa, non è lo stesso buco che costituisce dal lato il reale e dall'altro il simbolico. Possiamo indicare come "vita" il buco del Reale, Freud stesso, dice Lacan, ha fatto qualcosa del genere mettendo in contrapposizione "istinto di morte" e "istinto vitale".<sup>35</sup> Può sorprendere che Lacan abbia qui usato il termine "istinto". Io credo che questo sostantivo indichi qualcosa come una stigmatizzazione della posizione di Freud a questo riguardo in quanto, essendosi lasciato catturare dall'evidenza, essendo, diciamo così, troppo *dupe*<sup>36</sup> dell'Immaginario che lo ha catturato, ha finito per pensare ad una sorta di vitalismo virchowiano contrapposto a un principio disgregante, entropico e, tutto sommato, antivitale. Per quel che riguarda Lacan si tratta invece di far valere che se si indica come "vita" il buco che il nodo opera nel Reale, è invece dal lato della morte che si trova a funzionare il simbolico. Il buco nel simbolico è l'*Urverdrängung*, la rimozione originaria, quel qualcosa al quale non è possibile attribuire un senso. Affinché il "tutti" di "tutti gli uomini sono mortali" trovi un senso che sia immaginabile al di là del puro simbolico, bisogna che la peste dilaghi a Tebe, bisogna che ognuno si senta personalmente coinvolto affinché egli stesso si possa immaginare come uno tra tutti.

In fondo è questa la questione freudiana dell'inconscio, la questione dalla prima topica in cui si riversa tutta la distanza meravigliata che lo separava da quanto andava scoprendo. Non c'è dell'altro che per il fatto di dirlo. Ma questo Altro, questo Tutto-Altro è impossibile da dire tutto poiché c'è un *Urverdrängt*, un inconscio irriducibile. Il fatto di non poterlo dire tutto non è solo ciò che viene definito come un impossibile, bensì ciò che introduce in quanto tale la categoria stessa dell'impossibile. "Dio" è il nome attraverso il quale l'impossibile dell'ex-sistenza di questo Tutto Altro si immagina; Dio è l'ex-sistenza per antonomasia, è la rimozione in persona, è insomma la persona supposta alla rimozione.

Dio non è semplicemente venuto a tappare un buco, a tappare il buco del non rapporto sessuale. È più complicato di così perché il non rapporto dipende dal linguaggio stesso e il linguaggio, ovvero la parola "Dio" supposta a tappare il buco, è ciò in cui si iscrive questo non rapporto. Freud non credeva in Dio e, piuttosto, ha consacrato la religione come nevrosi ideale, ideale in senso proprio: ha dato corpo all'idea di nevrosi. Come Lacan ha ricordato, Freud è *dupe* nel modo giusto, quello che non erra; è, ripetiamolo, troppo *dupe*. Non è come Lacan che dice di sé di errare, di errare negli intervalli del senso che cerca di situare: il godimento fallico e il godimento altro, che non interesserebbe l'altro del significante,<sup>37</sup> bensì

---

meravigliato che sosteneva quanto di nuovo Freud andava scoprendo nella prima topica: l'articolazione tra inconscio, preconsciouso e coscienza. Più avanti nella lezione Lacan riprende in modo esplicito questa questione tra prima e seconda topica.

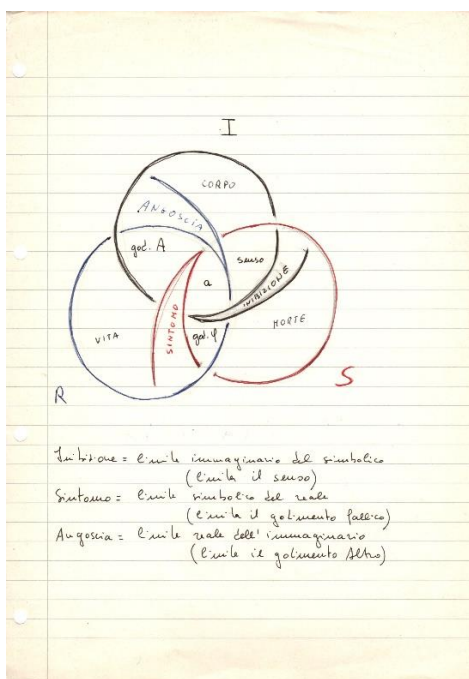
<sup>34</sup>*Ibidem.*

<sup>35</sup>*Ibidem.*

<sup>36</sup> Il riferimento è a *Les non dupes errent*, titolo che segna l'omofonia con la funzione che sarebbe quella trattata dal seminario stesso: *Les Noms-du-Père* (I Nomi del Padre). Il seminario è stato tenuto da Lacan l'anno che precede quello di R.S.I., e bisogna notare che in francese *errent*, e dunque il sostantivo *erre*, vale simultaneamente come erranza e come errore. Non c'è modo di riprodurre in italiano il doppio senso, dunque si mantiene nella traduzione il francese "*erre*" col doppio senso che abbiamo appena indicato. Inoltre il termine francese "*Dupe*" è difficilmente traducibile in italiano. Essere *dupe* di qualcosa, vuol dire lasciarsi fregare o essersi lasciato fregare da qualcosa. È un'aggettivazione che riguarda il soggetto, ma relativamente a un oggetto preciso: quello del quale si è *dupe*. In questo senso non si può tradurre con un sostantivo, come "ingenuo" o "credulone", che indicherebbe una caratteristica del soggetto indipendente dal singolo oggetto del quale si tratta. In francese il termine deriva dal sostantivo *huppe* (upupa) che sembra un uccello non particolarmente sveglio. In sostanza si tratta di essere catturati dall'apparenza di qualcosa come succede alle gazze o alle allodole che, come si sa, hanno un debole per gli specchietti.

<sup>37</sup> Un significante rappresenta il soggetto per un *altro* significante.

l'altro del corpo, l'altro dell'altro sesso. Si può provare ad essere più chiari: il godimento altro non è il godimento immaginario, speculare, altro del godimento fallico, un godimento che sarebbe altro solo in quanto riguarda l'altro dell'altro. Qui l'altro non è preso nella logica del due, bensì in quella del tre, dell'Altro radicale segnato da un punto cieco, da una *Urverdrängung*, da un impossibile che è del corpo e del sesso, che è sempre altro dal nostro che, in quanto assunto, scelto, nominato, diventa per questa stessa ragione, un po' fallico. È per questo, per questo impossibile, che ciò che troviamo quando cerchiamo da cosa possa essere limitato questo godimento dell'altro corpo, ciò che troviamo come limite di quel buco è l'angoscia.



L'angoscia è ciò che esiste dell'interno del corpo. Un uomo bisogna che trovi il suo limite, che se ne faccia una ragione, che si sposi con questo fallo. La donna, che non ex-siste, può fantasticare di averne uno, lo può immaginare come l'altro dell'altro, ma l'uomo ne è afflitto. Non c'è altra donna che questa in quanto, quando si pensa donna, quando si immagina donna, quando gode fallicamente della parodia di senso che immagina, non fa che diventare un po' uomo. Non c'è via di uscita, non c'è altra donna.

È qui che la psicoanalisi può definire il proprio buco, trovare il proprio limite dal lato femminile piuttosto che da quello fallico. Ed è anche per questo che la pulsione fallica non è la pulsione genitale. Con la conseguenza che è il simbolico a spingere l'uomo a eiaculare e, così facendo, a riprodurre la specie, ciò di cui non gli importa necessariamente qualcosa sul piano immaginario e individuale.

È un concetto che è bene ribadire: la vita, scrive Edgar Morin,<sup>38</sup> è come il catoblepa, animale leggendario che si nutre divorando se stesso.

<sup>38</sup> E. Morin, *Conoscenza, Ignoranza, Mistero*, tr. it. Cortina, Milano 2018, p. 66.