

Da Freud a Lacan: la perdita del desiderio nell'orizzonte ipermoderno. Nota in margine a 1. Massimo Recalcati, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Raffaello Cortina editore, Milano 2010; 2. ID., *Ritratti del desiderio*, Raffaello Cortina editore, Milano 2012.

di Claudio Tugnoli

Lo scenario teorico in cui si colloca la ricerca di Massimo Recalcati risulta stimolante sia sul piano di una teoria antropologica non di scuola e non dogmatica, ma aperta e flessibile nonché attenta alla dimensione della trascendenza, sia sul piano dell'applicazione pratica dei risultati conseguiti sul piano speculativo. Vivace, concreto e coraggiosamente controcorrente, Massimo Recalcati si muove con destrezza a diversi livelli – filosofico, antropologico, sociologico, psicoanalitico – misurandosi con le questioni teoriche più urgenti e le patologie psichiche più diffuse nelle società occidentali. I due volumi pubblicati a breve distanza di tempo – *L'uomo senza inconscio* e *Ritratti del desiderio* – rappresentano la fase di elaborazione matura della riflessione dell'autore sui temi con cui ognuno di noi è costretto a misurarsi e al tempo stesso ha il dovere di confrontarsi, nei più diversi ruoli e circostanze.

L'epoca ipermoderna, dopo quella postmoderna, si caratterizza per la scomparsa della figura del padre, sul piano reale e simbolico. La perdita degli Ideali associati alla figura paterna si accompagna al culto frivolo del godimento, alla vacuità dei piaceri di ogni tipo, in una generale concezione edonistico-libertaria dell'esistenza che, tuttavia, appare dominata dall'insicurezza e dall'angoscia. «L'epoca ipermoderna, avverte Recalcati, non è allora solo l'epoca dell'alleggerimento della vita dai pesi ingombranti degli Ideali, ma è anche l'epoca della vita alla deriva, caotica, spaesata, priva di punti di riferimento, destabilizzata, smarrita, vulnerabile; della vita che si rifugia in identificazioni solide o che si dissipa in legami liquidi con l'oggetto di godimento» (1., p. XI). Pur accogliendo la tesi di Bauman che considera la nostra l'epoca dei legami liquidi, Recalcati precisa che la liquidità è solo uno degli aspetti della civiltà contemporanea, quello che esprime la dissoluzione dell'ideale edipico e della sua funzione di orientamento nella società tradizionale. L'altro aspetto, che Recalcati affronta in profondità, è quello delle *identificazioni solide*, in cui il soggetto manifesta la tendenza alla chiusura autistica, alla solidificazione pietrificata e narcisistica. Appare evidente

che la psicoanalisi dell'epoca ipermoderna deve fare i conti con due tendenze: da una parte lo "strapotere dell'Es", secondo la formula freudiana, che spinge alla ripetizione pulsionale in un caos infernale di liquidità edonistica; dall'altra la tendenza del soggetto a dar vita a forme irrigidite di identificazione. Si tratta di due estremi di un disagio che ha la stessa origine: la scomparsa del Padre. «Se lo strapotere dell'Es trascina il soggetto verso la devastazione pulsionale, le identificazioni solide gli offrono l'illusione di una consistenza immaginaria che promette falsamente di salvare la vita da una deriva mortifera» (1., p. XV). Abbiamo quindi due tipi di clinica: nella prima, *la clinica dell'Es senza inconscio*, domina la tendenza compulsiva alla ripetizione del godimento, la mera disinibizione pulsionale; nella seconda, *la clinica dell'Io senza inconscio*, si assiste all'iperidentificazione e all'assunzione di un'armatura narcisistica, che rifiuta ogni esperienza dell'alterità, della comunicazione, della contaminazione interattiva. Le due cliniche hanno in comune l'assenza del desiderio, la sua negazione nella modalità dello sfogo pulsionale desimbolizzato o in quella di un evitamento della castrazione da cui nasce il desiderio, secondo l'insegnamento freudiano. La potenza creativa del desiderio, sostiene Recalcati, viene tolta e annientata dalle due configurazioni fondamentali dell'epoca ipermoderna: il godimento liquido della ripetizione pulsionale e l'identificazione solida che congela l'Io in un'entità separata dall'Altro. Sia la disinibizione pulsionale, sia l'identificazione pietrificata tagliano corto col desiderio e con l'Altro: si tratta di due modalità di esclusione dell'incontro con l'Altro e di elusione dell'alterità sessuale. Da buon freudiano lacaniano Recalcati concepisce il desiderio come essenzialmente sessuale, ma qui importa sottolineare che la negazione dell'apertura all'Altro e il difetto di riconoscimento dell'alterità non possono condurre che a una sorta di monadizzazione della società, a una solitudine angosciata del soggetto, a una disarticolazione del tessuto sociale. Il compito della psicoanalisi quindi non è oggi quello di smascherare e decifrare i sintomi della repressione o sbloccare l'inibizione emancipando gli individui dalla coercizione del Super-io, bensì quello di restituire al soggetto il desiderio che gli è proprio, consentendogli di riappropriarsi della propria originalità creativa nel rapporto con l'altro. Il desiderio è infatti autenticamente un ponte verso l'alterità, il solo antidoto all'isolamento solipsistico in cui l'epoca ipermoderna sembra confinarlo nelle due forme di ripetizione dell'identico rappresentate dal consumismo edonistico e dall'identificazione pietrificata.

Recalcati ha imparato da Lacan che la verità riguardante il soggetto dell'inconscio non corrisponde mai alla nostra rappresentazione di noi stessi, ma trascende il soggetto e si può comprendere solo come

esperienza di decentramento e non padronanza: Lacan insegna che «la verità parla solo laddove il soggetto si eclissa, laddove il pensiero e l'essere si disgiungono evidenziando che "io" non sono mai quello che penso di essere poiché il mio essere trascende sempre il mio pensiero» (1., p. 4). L'esperienza dell'inconscio freudiano è esperienza di verità, di differenza (nel senso del soggetto come differenza, come singolarità assoluta) e di desiderio come forza indistruttibile, come movimento incessante di apertura verso l'Altro. L'apertura del desiderio pone il soggetto in una posizione di trascendenza e di superamento dell'autosufficienza dell'Io e della sua tendenza a impermeabilizzarsi dalle influenze esterne. Ogni desiderio espone il soggetto alla contaminazione con l'Alterità, è sostanzialmente e originariamente relazionale. Secondo Recalcati nell'epoca ipermoderna, caratterizzata da chiusura solipsistica e dalla ripetizione dell'identico, si assiste all'estinzione del desiderio nel suo rapporto con l'alterità. Recalcati sostiene che è in atto una profonda mutazione antropologica promossa dalla generalizzazione del discorso del capitalista: nella nostra epoca si va verso l'estinzione del soggetto dell'inconscio come esperienza di verità, di differenza e del carattere indistruttibile del desiderio. L'incompatibilità tra il nostro tempo e l'esperienza del soggetto dell'inconscio freudiano si può ricondurre a cinque punti: 1) l'esperienza del soggetto dell'inconscio freudiano è esperienza dell'incommensurabile, del singolare assoluto, mentre oggi il grande Altro del campo sociale è dominato dalla misurazione, dalla quantificazione e comparazione numerica. Nella nostra epoca prevale la tendenza a vedere nell'inconscio una struttura arcaica e una forma di superstizione, da aggiornare con una sua riduzione oggettivizzante alla struttura biochimica dell'apparato neuronale. 2) L'esperienza dell'inconscio freudiano esige pensiero e quindi tempo per pensare e disponibilità a incontrare l'imprevisto e l'impensabile, mentre il nostro tempo impone un'organizzazione parossistica e una determinazione meccanica dei processi, dove anche i rapporti umani sono assoggettati alla logica compulsiva del consumo ripetuto e immediato in un movimento senza sosta e senza pensiero. «Il nostro tempo, scrive Recalcati, è un tempo sordo al tempo "lungo" del pensiero perché è il tempo della maniacalizzazione dell'esistenza – della sua agitazione perpetua, della sua intossicazione per eccesso di stimolazioni – che rende impraticabile il concetto stesso di esperienza dissolvendola nella tendenza compulsiva alla "scarica", all'"agire", al passaggio all'atto privo di pensiero e totalmente desimbolizzato» (1., p. 7). 3) L'esperienza dell'inconscio freudiano è incompatibile con il nostro tempo per il fatto che è esperienza dell'indistruttibilità del desiderio nel suo rapporto costitutivo con la

Legge. Desiderio e Legge devono essere pensati insieme, mentre la società ipermoderna promuove un iperedonismo che promette un godimento illimitato e immediato. La sessualità è così agita in modo compulsivo, senza Eros e senza desiderio; non assistiamo alla liberazione e disalienazione, ma a una nuova forma di repressione e spegnimento del desiderio: emotivamente castrato dalla libertà illimitata del consumo, il soggetto rinuncia a incontrare l'Altro e si chiude narcisisticamente in se stesso, praticando una fruizione sempre evasiva del futile nella mera ricerca del godimento e della fuga da ogni prospettiva di lungo periodo e di assunzione di responsabilità. Il cinismo edonistico rende il soggetto indisponibile a prendersi cura dell'Altro e dunque a sacrificarsi per il bene di qualcuno che non sia lui stesso. Uscire dalla sfera egoica del solipsismo edonistico indotto dalla civiltà falsamente disalienante dei consumi, significa prendersi cura dell'Altro, farsi carico della sua condizione e quindi porre la Legge a guida della propria esistenza, inserendo il proprio tempo nel tempo dell'Altro. Ma il nostro non è più il tempo dell'opposizione dialettica di desiderio e Legge, bensì quello in cui entrambi si sono eclissati. «Il nostro tempo, spiega Recalcati, è il tempo nel quale l'imperativo sadico al godimento illimitato (la "desublimazione repressiva" della pulsione, nel linguaggio di Marcuse) è divenuto un comandamento sociale inedito, installandosi nel luogo della Legge» (1., p. 10). L'imperativo del godimento illimitato distrugge il desiderio e la singolarità del soggetto, ridotto a macchina per la riproduzione dell'edonismo compulsivo. 4) Il nostro tempo riduce l'esperienza della verità al sapere biotecnologico, mentre per Freud il sapere non esaurisce mai l'essere. L'analisi dovrebbe quindi ricostituire l'alleanza tra il desiderio e la Legge. Per Recalcati il nostro tempo non favorisce l'alleanza tra sapere e verità, perché per il nostro tempo conta solo il potere di manipolare, di eseguire, di godere. 5) Nel nostro tempo domina la tendenza a una riabilitazione del soggetto alla normalità, allo scopo di assimilarlo, integrarlo e omologarlo, favorendo l'adeguazione conformistica al discorso stabilito. Secondo l'insegnamento lacaniano, la terapia deve invece favorire una trasformazione nel soggetto che vada nella direzione di una nuova alleanza del soggetto medesimo con l'inconscio, allo scopo di rivitalizzare il rapporto dialettico e la sana tensione tra desiderio e Legge. In questa direzione dovrebbe essere possibile il superamento delle due figure cliniche dell'epoca ipermoderna: l'edonismo compulsivo e dispersivo, e il congelamento identitario.

L'epoca ipermoderna è l'epoca dell'Es senza inconscio, vale a dire senza desiderio, bruciato dal cortocircuito dell'unico imperativo categorico al quale tutti sono assoggettati: "Devi godere!". Freud insegna

che l'Es in se stesso è pura pulsione di morte e come tale esprime «una tendenza iperedonistica a un godimento mescolato al Male, una tendenza acefala alla distruzione, all'insubordinazione radicale nei confronti di ogni vitalismo biologico» (1., p. 20). Quando l'Es annichila il soggetto dell'inconscio e quindi rimane un Es senza inconscio, le conseguenze sono un prevalere della pulsione di morte in varie forme: «Fenomeni inquietanti di attacco e di sregolazione pulsionale del corpo, tendenza suicidiaria, pratiche di godimento compulsive e dissipative, esperienze di angoscia senza nome, violenza, aggressività, comportamenti a rischio che attentano la conservazione della vita, incentivazione eccessiva delle stimolazioni, somatizzazioni, disinvestimento libidico, ritiro autistico e disinserzione dai legami sociali, godimento mortifero del vuoto, apatia narcisistica, indifferenza verso la vita, sono tutti indici dell'azione distruttiva della pulsione di morte che la clinica delle psicosi illustra esemplarmente» (1., p. 21). Da una parte il soggetto, privato del desiderio, diventa schiavo del godimento: questo è, appunto, l'Es senza inconscio, senza Legge, senza argine, senza tensione dialettica all'alterità. Dall'altra, fenomeni di iperidentificazione solida, che cancellano con modalità opposta il desiderio negando ogni apertura all'Altro – essi rappresentano la compensazione della dispersione e liquefazione del soggetto nel caos della stimolazione reiterata e del godimento immediato. Si sviluppano psicosi sociali che, come aveva previsto Lacan, sono compatibili con il buon ordine della società. Non solo: l'esigenza di accelerazione di produzione e consumo imposta dall'economia tende a selezionare e riprodurre un soggetto che si adatta e collabora allo sviluppo e all'incremento del PIL, un soggetto appiattito e recettivo, privo di volontà e senza desiderio.

L'imperativo dominante impone l'assoggettamento alla prestazione, che trasforma il corpo da luogo di incontro con l'Altro in una miriade frammentata di oggetti di godimento (Recalcati porta l'esempio della circolazione di immagini smembrate del corpo riprese coi cellulari, dove il corpo diviene strumento di godimenti multipli, senza incontrare l'Altro; nel rapporto autistico di un soggetto che pratici un autoerotismo incapsulato ed esclusivo, l'incontro con l'Altro è sostituito da occasioni multiple di eccitazione e godimento, sempre in una dimensione puramente edonistica e deprivata di un'autentica apertura relazionale). Nella società ipermoderna vanno di pari passo la caduta dell'Ideale, la crisi del discorso del padrone e l'imporsi del discorso del capitalista, che generalizza il godimento come una forma di comandamento sociale. La conseguenza non è solo la liquefazione dei legami sociali, ma anche il consolidamento della chiusura autistica dei soggetti, dove rigidità e apatia esprimono il rifiuto dello scambio simbolico. La vita delle persone non è più regolata

dall'Ideale verticale del Padre, di struttura edipica. Lacan insiste sulla funzione fondante del Padre, sulla figura del Padre-fondamento, che istituisce la Legge in quanto ne è un'eccezione, il sovrano che trascende il sistema del cui funzionamento è artefice.

Dopo il sessantotto, ammette Recalcati, la funzione fondante, costitutiva, normativa del padre è evaporata. Ma la decapitazione del Padre non ha contribuito al rafforzamento orizzontale dei legami sociali, né alla realizzazione della singolarità delle persone, né all'affinamento del senso critico e della padronanza concettuale della realtà esterna e di se stessi; al contrario i fenomeni che la caduta dell'Ideale verticale ha provocato rappresentano sintomi di una stessa patologia globale: «Parcellizzazione molecolare del legame sociale, narcisismo, indifferenza, ipnosi collettiva senza alcun vertice apertamente totalitario, diffusione capillare dell'imperativo del godimento, isolamento crescente dei soggetti ridotti a monadi individuali, esclusione dell'Altro a vantaggio della creazione di comunità di simili, prevalere della compunzione all'identità sullo scambio tra le differenze, svuotamento nichilistico del senso della vita, eclissi del desiderio sommerso dalla marea montante di un godimento compulsivo dello Stesso, sentimento diffuso di inesistenza, vuoto, apatia, indifferenza, fatica di esistere» (1., p. 37). Per quanto universali, diffusi capillarmente, questi aspetti non vanno a determinare alcuna pluralità democratica, ma al contrario moltiplicano le barriere tra etnie chiuse in se stesse, ghettizzando comunità votate all'isolamento ermetico all'interno della medesima società, sul territorio dello stato che accoglie diverse comunità, ma è ridotto di fatto a un coacervo di etnie diffidenti e incattivite dalla barriera psicologica dell'autoisolamento. Sia la compulsione edonistica che l'identificazione solida e congelata nella chiusura autistica sono fenomeni di ripetizione dell'identico, conseguenza dell'evaporazione del Padre e dell'annichilazione del desiderio come autentica disponibilità allo scambio simbolico e all'interazione con l'Altro. Lacan introduce il discorso del capitalista quale nuova norma dopo la scomparsa del Padre. Non più l'asservimento edipico all'Ideale funziona nella società ipermoderna, bensì il godimento elevato a comandamento sociale, a Ideale proteso unicamente alla volontà cinica di godere (1., p. 38). Nell'impossibilità di ritornare alla situazione precedente, la soluzione del problema consiste nell'introdurre una qualche forma di limite per ristabilire il desiderio. Il fondamentalismo autoritario, liberticida, l'oltranzismo della censura terroristica, non è la soluzione del problema, ma la reazione di segno opposto all'evaporazione del Padre. Il Padre che resta, avverte Recalcati, deve rimanere terzo, irriducibile sia al consumismo edonistico e alla blindatura identitaria, sia alla restaurazione

del vecchio spettro autoritario imposto da ogni specie di fondamentalismo. Recalcati invoca la responsabilità etica di unire il desiderio alla Legge, una responsabilità radicalmente decisiva, che è in ultima istanza ciò che resta del Padre. Quel che resta del Padre istituisce un solido legame tra Legge e desiderio. Non va dimenticato che il soggetto è sempre in una condizione di mancanza, aspira sempre a un legame con qualcuno che possa colmare tale mancanza. La precarietà della condizione umana spinge alla costruzione del legame sociale. I legami sociali sono «supplenze all'inesistenza del rapporto sessuale, ovvero dell'assenza di legame tra il godimento dell'Uno e il godimento dell'Altro» (1., p. 44). Freud registrava nella nevrosi questa funzione protettiva del legame, che si manifesta nella dipendenza dal legame, sintomo facilmente osservabile al pari dell'angoscia per la precarietà. Il nevrotico tende a vivere il proprio desiderio come se fosse incapace di concludere, di realizzarsi, di ottenere soddisfazione; il nevrotico però soffre e gode insieme di questa inconcludenza del desiderio. Il soggetto nevrotico si sente sempre impotente, inadeguato, incapace di realizzare il proprio desiderio e quindi preferisce assecondare la realtà, la quale finisce col diventare strapotente e invincibile. La malattia del desiderio favorisce l'utopia, rinvio all'infinito nella realizzazione del desiderio: il vagheggiamento di un ideale così elevato lo giustifica nel suo disimpegno ad affrontare la questione cruciale della sua impotenza. «In questo modo l'utopia disimpegna il soggetto dall'assunzione etica del proprio desiderio in nome di un al di là evocato in realtà come un rifugio rispetto all'angoscia relativa all'assunzione del proprio desiderio» (1., p. 45). Un soggetto siffatto non si sente mai a suo agio nel legame, ma vive un'insoddisfazione da impotenza che lo spinge a sconfessare il legame reale per uno utopico, sempre diverso da quello in cui si trova. La malattia del desiderio porta il soggetto alla deriva, spinto dalla pulsione di morte come sintomo e manifestazione della precarietà.

Il desiderio del soggetto soffre della separazione di godimento e amore, Thanatos e Eros. Il desiderio ridotto alla pulsione di morte, ecco la patologia che rinchiude il soggetto in se stesso, quando il legame rescisso è quello tra Thanatos e Eros, tra l'Uno e l'Altro. La melanconia manifesta la natura mortifera del godimento, un godimento che, sganciato da Amore, sciolto da ogni legame con l'Altro, si rivela essenzialmente autistico ed escludente. «Se il desiderio è desiderio dell'Altro, il godimento non sarebbe forse sempre godimento dello Stesso, godimento della Cosa senza l'Altro, godimento come rifiuto dell'Altro?» (1., p. 48). La psicoanalisi dovrà allora proporsi di riannodare il legame tra Eros e Thanatos. L'amore è infatti una sintesi, una convergenza di desiderio e godimento: qui è il fondamento del rapporto autentico in senso lacaniano tra gli esseri umani.

Recalcati assegna alla psicoanalisi il compito di ricostituire l'alleanza di Eros e Thanatos, desiderio e godimento, per far sì che al godimento si accompagni l'apertura del desiderio verso l'Altro. Data l'impossibilità del rapporto sessuale in se stesso e quindi l'insuperabilità di questa precarietà di fondo, la sola alternativa rimane quella di istituire il desiderio come luogo di apertura all'Altro. Il segreto della vitalità dei legami consiste nel riferimento all'Altro come al non tutto nel desiderio. Il desiderio permette al soggetto di sperimentarsi come incompiuto, aperto e progrediente verso il nuovo, l'inedito.

L'analisi di una malattia come l'anoressia si inserisce in questo quadro epistemologico. L'anoressia non è una malattia dell'appetito, avverte Recalcati, ma una scelta e precisamente una scelta per il rifiuto. Il paziente anoressico presenta sempre un rifiuto inflessibile, espressione di una forza di volontà ai confini della più assoluta ostinazione, che è espressione di un progetto: l'anoressico mira a governare il corpo e a imporgli una disciplina totale, oltre i limiti imposti dalla fisiologia. La scelta radicale, in cui l'anoressico persevera nel suo rifiuto di ogni tentativo di influenzamento dall'esterno, esprime un movimento opposto a quello che si riscontra in chi è affetto da bulimia o schiavo dell'alcol o delle droghe. La volontà di realizzare una padronanza assoluta, nell'anoressico, si compie mediante il rifiuto di ogni forma di dipendenza dall'Altro. Se il tossicomane vive in una dipendenza totale che, se interrotta, scatena un'angoscia terribile, l'anoressico è travolto dal panico solo se la separazione dall'oggetto e la sua autonomia e autarchia sono messe in discussione o incrinata da cedimenti sul piano alimentare. L'anoressia è l'esatto opposto della schiavitù, è la celebrazione dell'indipendenza del soggetto nei confronti dell'Altro. L'anoressico appare disumano per la sua volontà di separarsi da tutto, di fare a meno di tutto, la sua volontà è così inflessibile che riesce a vivere come se l'Altro non ci fosse. L'Altro al quale si rapporta l'anoressico non è che l'immagine idealizzata di se stesso: questo Altro al quale si rapporta l'anoressico non è che l'icona di se stesso. «Il solo Altro che conta per lui, spiega Recalcati, è l'altro dell'immagine speculare, è l'altro immaginario, il simile idealizzato, l'altro in quanto proiezione ideale del proprio corpo elevato alla dignità di un'icona, l'altro come incarnazione riflessa del proprio Io ideale, come doppio narcisistico del soggetto, l'altro idealizzato dell'immagine speculare del proprio corpo magro» (1., p. 74). Nell'anoressia la separazione non produce alcuna esperienza di separazione o perdita o mancanza. La separazione anoressica è senza lutto e porta a un rafforzamento dell'Io e a un irrigidimento identitario. Recalcati definisce l'anoressia «separazione come difesa della

separazione, separazione come scongiuro, raggio, evitamento della separazione, poiché si tratta di una separazione che non è fondata sulla perdita ma che agisce come una negazione ostinata della perdita» (1., p. 75). Nell'anoressia la separazione è la conseguenza del rifiuto come esclusione e rottura con l'Altro e dunque esclude il lutto. Per staccare da sé l'oggetto cattivo e perturbatore, per operare la differenziazione tra sé e l'Altro, il soggetto dispone del movimento somatico primordiale dello sputare, che Freud indica come antecedente somatico espressivo dell'odio. L'anoressico deve esternalizzare tutto ciò che gli impedisce di essere se stesso e separato, autonomo, autosufficiente e perfettamente padrone di se stesso. Essendogli ignoti i confini con l'Altro, ogni forma di assimilazione è percepita dall'anoressico come una minaccia, come la catastrofe di essere inghiottito dall'Altro. L'anoressico prova orrore della relazione con l'Altro perché teme di perdere se stesso e di essere travolto dall'intrusione dell'Altro. Recalcati pone quindi l'esigenza della differenziazione all'origine dell'espulsione dell'Altro e della separazione dall'oggetto. Normalmente un soggetto vitale alterna dialetticamente movimenti di separazione a movimenti di ritorno all'Altro; nell'anoressico invece la separazione si pone come totale, esclusiva, definitiva, irreversibile e perfezionistica. Nei casi più gravi, nelle anoressie malinconiche, l'esigenza radicale di separazione da tutto viene a coincidere con una spinta alla morte. L'anoressia esprime la sua esigenza di separazione non a caso privilegiando l'età dell'adolescenza. Infatti è questa la fase della vita in cui più forte si fa sentire l'esigenza di separazione diretta a consentire il processo di formazione dell'identità peculiare di un soggetto ancora alla ricerca di una definizione, di una cifra di se stesso.

Al contrario l'obesità si configura come patologia legata alla posizione infantile del bambino che dipende dall'Altro e vive l'impossibilità della separazione. Nell'obesità il deficit riguarda il movimento della costruzione della propria soggettività, l'individuo tende a mantenersi in una posizione di oggetto della volontà e della domanda dell'Altro, in una passiva accumulazione di godimenti senza soggettivazione. L'anoressia può anche manifestarsi come reazione di compensazione rispetto alla dipendenza dall'Altro, nella ricerca di una padronanza estrema e abnorme come risposta alla mancanza di spazio soggettivo e di identità. L'anoressia esprime la volontà di separarsi per essere finalmente se stessi, soggetti autonomi, padroni di se stessi, indipendenti da ogni influenza, assolutamente liberi. Ma essendo unilaterale, la volontà emancipatrice dell'anoressico esclude ogni scambio con l'Altro e si limita a rivendicare una sterile quanto ostinata distanza dal mondo circostante, rifiutando per principio ogni proposta che venga dai

genitori e dalla comunità circostante, in sostanza dalla cerchia di persone sovrastanti, invadenti e onnipresenti che rappresentano una minaccia per la sua identità. Nell'anoressia la separazione «in quanto alternativa secca e non dialettica all'alienazione, è solo, come quella che troviamo in certe vicende adolescenziali, una pseudoseparazione, cioè una separazione che non scaturisce dalla soggettivazione del debito simbolico ma dal suo rifiuto antidialettico» (1., p. 78). In pratica l'anoressico decide la separazione respingendo ogni forma di alienazione. L'ipertrofia della volontà, tuttavia, non priva l'anoressico del godimento, ma riesce a trasformare la stessa privazione in mezzo di godimento e la volontà di controllo può manifestarsi direttamente come pulsione di morte. Spesso l'anoressico si profila come rovesciamento reattivo di una condizione di totale dipendenza dall'Altro. Dopo che per lungo tempo il soggetto ha sopportato ogni forma di violazione, intrusione e assimilazione da parte dell'Altro, l'anoressia può diventare la contromisura che consente la separazione tra il soggetto e lo sfruttamento abusivo da parte dell'Altro. Nell'anoressia il rifiuto può fungere da appello, determinando consapevolmente una pressione sull'Altro (i genitori) che li fa precipitare in una condizione di impotenza e angoscia; può valere come difesa, in quanto negazione oppositiva dell'Altro; può funzionare come appetito di morte, quale si rivela unilateralmente nella volontà di separazione senza alienazione e senza debito, senza scambio simbolico: una volontà antidialettica che punta alla separazione assoluta, alla libertà che nega l'esistenza dell'Altro. Che cosa può generare il processo anoressico in tal modo se non follia, autodistruzione e morte?

L'anoressia è una condizione opposta alla bulimia e alla dipendenza da droghe. A differenza di tutte le forme di dipendenza, che sono espressione della liquefazione dei legami, l'anoressia rappresenta una forma esemplare di solidificazione del soggetto, che tende a compensare il carattere aleatorio e fluttuante delle condizioni alternative, in cui il soggetto è disponibile a farsi condurre dalla tumultuosa successione di stimoli e fonti di eccitazione di ogni genere. L'anoressia solidifica il soggetto, ma in modo artificioso, isolandolo dalla dimensione sociale dei legami, con la pretesa di istituire un'autosufficienza perfetta, ma chiusa, sterile e mortifera. Il soggetto anoressico mira a rapportarsi non con l'Altro, che invece esclude categoricamente, ma con l'icona della propria immagine. Il soggetto anoressico è asservito all'Ideale incarnato nell'immagine del proprio corpo, come suggerisce Lacan, in una relazione ipnotica con la propria immagine, in cui l'anoressico è schiacciato dal senso di inadeguatezza rispetto all'ideale del corpo magro. L'immagine alla quale l'anoressico è asservito assume i tratti di una divinità esigente e

spietata, persino incontentabile, che fa dell'anoressia una variante di culto religioso. L'esperienza dell'anoressico, spinta all'estremo, diventa così esperienza del vuoto feticizzato; il vuoto del corpo desensibilizzato procura un'ebbrezza tossica, «un godimento del vuoto, godimento della desensibilizzazione, dello spegnimento delle passioni, godimento nirvanico» (1., p. 94). L'anoressico fa proprio il valore sociale della magrezza identificata con la bellezza, un'equivalenza riconosciuta che offre al soggetto l'illusione di possedere un'identità solida. La bellezza-magrezza è tuttavia anonima, è uno stereotipo in cui scompaiono i tratti specifici che differenziano il maschio dalla femmina. L'universale del corpo magro è l'universale della morte, esclama Recalcati: «gli scheletri appaiono in effetti tutti uguali (...) ciò che appare nel corpo emaciato, negli scheletri anoressici, è la democrazia austera della morte» (1., p. 95). Senza contare che lo sforzo dell'anoressico di differenziarsi, di essere un soggetto singolare e unico, è vanificato dalla massificazione del modello seguito e del risultato ottenuto. Il corpo disincarnato e ischeletrito dell'anoressico è il risultato della volontà di autonomia assoluta nei confronti dell'Altro; un corpo non più umano, dissolto dall'illusione autopoietica e autotrofica.

A integrazione dell'analisi di Recalcati, si potrebbe coerentemente osservare che l'anoressia si presenta come un frutto tardivo e un'espressione estremizzata dell'umanesimo classico, per il quale l'uomo si distingue radicalmente dagli altri esseri viventi, ai quali si oppone per i suoi caratteri di autofondazione, autopoiesi, totalmente irrelato e indipendente da ogni alterità. La farneticazione dell'anoressico è sostanzialmente la stessa dell'umanesimo, per il quale l'identità del soggetto è concepita adialetticamente come un'essenza statica e separata, che si deve proteggere da ogni forma di contaminazione e alterazione. L'autosufficienza autarchica dell'anoressico è la stessa proclamata dall'umanesimo classico riguardo alla natura dell'uomo in se stesso. Troviamo la stessa riduzione a monade dell'uomo, la stessa preoccupazione di evitare l'interazione con l'alterità, la stessa mortifera presunzione che possa mai svilupparsi un'identità viva e vera che prescindano dall'interazione con l'alterità. Nell'anoressico il corpo viene rifiutato infatti come luogo di incontro con l'Altro ed è quindi rifiuto del corpo dell'altro sesso e del proprio corpo in quanto sessuato. L'anoressico aspira quindi a realizzare una condizione di corporeità eterica asessuata, in un regime di separazione assoluta che esclude l'interazione con l'altro. La

riflessione della psicoanalisi sulle forme del disagio psichico obbliga ad affrontarne una – il panico – per la sua peculiare natura rivelatrice della condizione umana «di abbandono, di inermità, di Hilflosigkeit, come direbbe Freud, che nessun Altro, nessun ordine di senso, ha il potere di riscattare integralmente» (1., p. 121). Che cosa rivela il panico se non l'inaffidabilità e inconsistenza ontologiche dell'Altro, la sua sostanziale impotenza a guarire le ferite della morte, della sessualità e della violenza? L'epoca del panico è tuttavia l'epoca dell'evaporazione del Padre. In seguito alla scomparsa del Padre, vale a dire dell'Ideale con la sua direttiva verticale, i legami tra i membri del gruppo si sfaldano e il panico dilaga. L'epoca della caduta irreversibile del capo, del tramonto del Padre, è anche l'epoca, inevitabilmente, del panico come dispositivo permanente. Recalcati riprende un luogo freudiano, che esplora l'archetipo di questa crisi nella morte del capo in battaglia, alla quale segue uno sbandamento delle truppe e un crollo della fiducia in se stessi. Ma il ruolo del Padre è decisivo nel mantenere la tensione tra legge e desiderio, nel mantenere aperto lo spazio di apertura all'Altro, nel processo di superamento della pulsione di morte che si confronta con l'Ideale dell'io.

Il tramonto del Padre è all'origine di una serie di conseguenze psicopatologiche, tra cui in particolare la chiusura autistica del soggetto in un mero meccanismo di godimento decomposto in espressione della pulsione di morte. Un soggetto in preda al panico, disorientato e senza confini, sradicato e sbriciolato, senza Ideali, va alla deriva oscillando tra liquefazione e rigidità, dipendenza illimitata e indipendenza autistica, bulimia e anoressia. Abolita la Legge dall'orizzonte della coscienza, il soggetto scivola lungo un crinale di narcisismo iperedonistico senza altro scopo se non quello di una ripetizione infinita di godimento senza l'Altro, quindi auto-godimento. Recalcati constata che «il narcisismo sembra dissociarsi dall'Ideale dell'Io e configurarsi come pura spinta autistica al godimento, come una declinazione possibile della pulsione di morte dando spazio a una clinica dove in primo piano sono sintomi caratterizzati dal ritiro narcisistico, dalla sconessione dall'Altro, dall'antiamore, dal godimento monadico, dal rifiuto dell'Altro» (1., p. 123). Tempo di accelerazione convulsa che abolisce ogni esperienza autentica, il nostro è anche tempo del panico, di smarrimento e arresto del desiderio in una condizione di congelamento e insieme di fibrillazione ossessiva della stimolazione. Possiamo allora collegare il panico permanente al declino del grande Altro, garante del senso dell'esistenza, una riserva cui attingere per conferire un qualche significato, per rendere comprensibili traumi e catastrofi individuali e collettivi. Un'esistenza immersa nel panico è senza senso, il panico in quanto tale è vissuto come assenza di significato,

disorientamento. Il crollo di ogni sostegno, fondamento, che mantiene il soggetto in rapporto organico con il mondo, fa sì che al panico si accompagni la depressione. Panico associato a depressione: è questa la condizione dalla quale il discorso del capitalista promette il “divertimento illimitato” e un godimento compulsivo, «fumogeno psichico, dissolto il quale resta solo la vertigine dolorosa del sentirsi non appartenere a nulla, abbandonati e senza scampo, alla deriva» (1., p. 125). Solo l’apertura all’Altro in ogni sua forma può salvare dalla condizione di deriva, sbandamento e non senso in cui le esistenze sono gettate; non la forza dell’anoressia, né la permeabilità illimitata e nichilistica del soggetto possono compensare il tramonto del Padre.

Uscire dalla condizione di isolamento solipsistico le cui basi ideologiche troviamo nell’umanesimo tradizionale, rappresenta la vera soluzione per gli esseri umani. Escludere il rapporto con l’alterità è il primo e fondamentale sviamento, che imbocca una via senza uscita. Infatti l’anoressico che mette in discussione le barriere che ha innalzato è travolto dal panico. E questo mette in luce la patologia strutturale della sua psiche, oscillante tra due estremi opposti, anoressia e panico. Se nell’anoressia il rifiuto dell’Altro riduce il soggetto a un vuoto fortitizio, il panico svela un soggetto in decomposizione, alla deriva, in liquefazione. Nel panico il timore di morire o di impazzire rivela l’esperienza di un corpo fuori controllo, senza direttive, che sovrasta e vanifica ogni possibilità di ordine e di senso. Anoressia e panico sono due modi diversi di rifiutare l’Altro. L’anoressico mira a sterilizzare il corpo e a renderlo inoffensivo, mentre chi è preso dal panico deve fare i conti con la minaccia sempre incombente di un corpo pulsionale che resiste alla sua integrazione nello spazio narcisistico della propria immagine.

Recalcati insiste sul dualismo psicologico che si instaura nell’epoca segnata dall’evaporazione della figura paterna: l’anoressia come ipertrofia della volontà, da una parte, e le dipendenze patologiche di ogni genere (dipendenza dal cibo, dalle droghe, dall’alcol, ecc.) come infiacchimento estremo della volontà, dall’altra. Nell’anoressico l’idolo del corpo magro, dematerializzato, sostituisce l’Ideale capace di orientare il soggetto; non alimenta il desiderio dell’Altro, ma erige una fortezza che isola il soggetto dalla realtà, lo congela e lo esclude da ogni forma di esperienza dell’alterità, di contaminazione e di scambio. Non a caso l’idolo della magrezza estrema, scheletrica, «esige lo spianamento di tutti i rilievi erogeni del corpo, il rifiuto del corpo come rifiuto del proprio corpo in quanto erotico-sessuale e rifiuto del corpo dell’Altro in quanto corpo animato da un desiderio» (1., p. 132). L’attacco di panico si profila come l’opposto dell’anoressia. A differenza dell’anoressico, vittima di una

volontà inflessibile e dell'ideale narcisistico della padronanza perfetta, il soggetto esposto ad attacchi di panico è disorientato, il cui io non acquista, ma perde sempre più padronanza. Il panico sospende ogni rapporto con la realtà; come la bulimia, è segnato da una perdita di padronanza da parte di un soggetto smarrito, ma a differenza della bulimia, che è in rapporto con l'oggetto pulsionale dell'oralità, il panico è senza un oggetto definito. Nell'attacco di panico il soggetto non è travolto dalla pulsione fuori controllo, ma da dall'angoscia di perdizione e di abbandono. L'angoscia del panico non ha oggetto: è la risposta al disvelarsi della nuda esistenza del nostro corpo come in via di decomposizione, abbandonato alla dissoluzione di ogni senso della vita stessa. La solidificazione narcisistica dell'Io nell'anoressia, così come la frantumazione dell'Ideale dell'Io nel panico sono i due aspetti e conseguenze della profonda crisi dell'Edipo e dell'uscita di scena della minaccia di castrazione. Questo spiega perché anoressia e panico non sono alternativi, e il trattamento efficace di un caso di anoressia possa determinare uno stato di panico e come, all'opposto, il soggetto possa trarre sollievo spegnendo gli attacchi di panico con l'adozione del volontarismo intransigente tipico dell'anoressia. Clinicamente si può trattare l'angoscia con l'anoressia, poiché l'indifferenza apatica dell'anoressia può essere un antidoto all'angoscia scatenata dal panico (1., p. 135). Ma un trattamento di questo tipo non va in profondità, è transitorio ed effimero, poiché sullo sfondo di questa diffusione epidemica del disagio dell'anoressia e del panico troviamo la crisi storica della caduta del Padre edipico e della sua funzione orientativa. Sul piano più generale dei comportamenti della società contemporanea, appare del tutto evidente come l'inibizione sia stata sostituita da una disinibizione che si presenta in un agire spudorato, esibizionista, con il godimento come inedito imperativo categorico: molti casi di corruzione e di condotte immorali, oltre che illegali, di vario genere si segnalano per l'amoralismo dei protagonisti, per la loro esibita refrattarietà alla vergogna e al senso di colpa. Dinanzi al venire meno della centralità della rimozione quale conseguenza della crisi dell'Edipo, la clinica si interroga sull'applicabilità della psicoanalisi della società ipermoderna. È ancora possibile, si chiede Recalcati, sottoporre ad analisi soggetti che hanno perduto il loro centro di gravità, che hanno assimilato il discorso del capitalista (che impone la gratificazione del consumo immediato e ripetuto senza freni, inibizioni o esitazioni) e per i quali la parola non ha più alcun valore? Sono soggetti deprivati della capacità di simbolizzazione e quindi insensibili al discorso psicoanalitico, all'analisi che è fatta di parole, il cui significato rinvia a un inconscio che, oggi, non c'è o appare come un relitto del passato. Che senso può avere una pratica psicoanalitica che ha a

che fare con soggetti senza inconscio, che parlano senza attribuire alcun valore e significato a quello che dicono? Nell'epoca in cui si è perduta la dimensione dell'ordine simbolico, la funzione normativa del grande Altro, il soggetto appare destrutturato e la nuova clinica non può basarsi sul conflitto tra l'esigenza pulsionale e gli ideali sociali, ma dovrà mettere in conto che in primo piano c'è l'oggetto di godimento, sia esso cibo, droga, psicofarmaco, oltre all'identificazione rigida con i sembianti della società, con gli idoli correnti.

La crisi della funzione normativa dell'Altro simbolico ha fatto decadere lo stesso concetto di limite connesso all'Edipo. In sostanza, scomparsa la minaccia di castrazione – la castrazione come limite per antonomasia – non c'è più alcun limite, alcun confine, alcuna misura. Senza inibizione e rimozione, l'inconscio non esiste; e un soggetto senza inconscio non presenta sintomi che facciano parlare simbolicamente il rimosso, secondo l'impostazione psicoanalitica freudiana. Non più decifrazione /interpretazione/analisi dei sintomi che costituiscono il linguaggio della nevrosi, quale sarà il compito della psicoanalisi? La nuova clinica deve fare i conti con la mancanza fondamentale o l'esiguità del sintomo come metafora e simbolo: «Nell'oscillazione anoressico-bulimica non si dà sintomo come metafora ma incollamento olofrastico del soggetto all'identificazione idealizzante (anoressia) o alla dipendenza dall'oggetto pulsionale (bulimia)» (1., p. 152).

Recalcati conferisce al dualismo psicologico sopra delineato un respiro più largo, commentando in parallelo le tesi sostenute da Massimo De Carolis (*Il paradosso antropologico*, 2008), di Lacan e di Bion. De Carolis parte dalla doppia esigenza degli esseri umani: esigenza di protezione, ordine, sicurezza, e insieme di apertura, rischio, avventura, spinta verso l'incertezza e l'insicurezza (contingenza). Le due esigenze, secondo De Carolis, per quanto diametralmente opposte, devono trovare soddisfazione, l'una non può essere sacrificata a beneficio dell'altra; infatti la prima esigenza, da sola, condurrebbe a chiudersi in un recinto statico e difensivo, di paranoide ostilità nei confronti del mondo; la seconda esigenza, da sola, sarebbe di contingenza illimitata e porterebbe alla dissoluzione di ogni forma di prevedibilità, impedendo la formazione di istituzioni stabili. Lacan individua nell'alienazione e separazione il doppio movimento della soggettivazione: l'apertura all'Altro è possibile solo partendo dal doppio movimento di identificazione/alienazione e separazione/distacco; essa è ricerca dell'Altro da cui mi sono separato. Bion definisce l'esistenza come conflitto permanente tra narcisismo e socialismo, tra affermazione della propria differenza e rivendicazione della propria appartenenza al gruppo. Secondo De Carolis la topica

freudiana che separa orizzontalmente un alto e un basso, l'Io dall'Es, il luogo dell'identità da quello della molteplicità caotica delle funzioni, è quella che ancora si rispecchia nella concezione moderna dello stato come vertice rispetto alla base della moltitudine del popolo. L'Io e lo Stato avrebbero il medesimo compito unificazione di un molteplice differenziato. Tuttavia le forme di vita contemporanee non sarebbero riconducibili a questo schema, a questa topica della scissione orizzontale; si deve invece introdurre la topica della scissione verticale, la quale «non implica più la distinzione netta tra un sopra e un sotto, ma solo una serie che separa irreversibilmente, dunque senza alcuna possibilità di intersezione, ovvero di ritorno di ciò che è stato separato, come invece avviene nel processo inconscio della rimozione, mondi, micromondi, nicchie, parti scisse. La rimozione delle pulsioni e la subordinazione alla Legge, proprie della topica classica della modernità, lasciano così il posto alla dissociazione come erosione della consistenza di ogni principio unificatore» (1., p. 155). L'anoressia illustra bene la dissociazione patologica, non dialettica, per cui la nicchia in cui si rifugia l'anoressico diventa una forma di vita che si oppone staticamente al mondo, istituendo la variante patologica del paradosso antropologico, dacché la ricerca della protezione e della sicurezza si risolve in una permanenza illimitata in una condizione di isolamento dal mondo e di rigetto permanente dell'apertura all'Altro e quindi alla contingenza, al rischio e all'evoluzione della vita stessa. La difesa estrema della vita uccide la vita.

La psicoanalisi affronta in modo problematico il rapporto del soggetto con il proprio corpo, respingendo la tesi per cui il soggetto non ha, ma è il suo corpo. La psicoanalisi insegna che tale coincidenza del corpo con il soggetto non esiste. Il mio corpo non è mai assoggettato alla mia volontà, non è mai mio completamente, come dimostrano il dolore, la malattia, la morte e anche l'eccitazione sessuale. Il corpo non incombe come alterità ingovernabile solo quando gli organi funzionano perfettamente, solo allora riesco a sperimentare senza fatica e senza sforzo la perfetta identità del mio essere con il mio corpo. In linea con le riflessioni di Lacan, Recalcati propone la definizione del corpo umano come *luogo dell'Altro*. In primo luogo, il corpo è prodotto dall'Altro, dato che si configura come risultato di una lunga serie di condizionamenti culturali e di operazioni linguistiche. Il soggetto non è il corpo che abita. Inoltre il corpo è luogo dell'Altro anche nel senso che il soggetto non governa il proprio corpo, gli sfugge; il corpo è tutt'uno con l'inconscio. L'alterità ingovernabile che il corpo rappresenta si configura diversamente a seconda che si tratti del corpo maschile o femminile. A differenza che per Freud, per Lacan avere il fallo non è una condizione di superiorità

nell'uomo rispetto alla donna. Per Lacan il fallo non è il simbolo del potere, quanto piuttosto di una certa idiozia, di un ingombro del soggetto. L'uomo può trattare il proprio corpo come se fosse un fallo (come accade nel culto maschile, del tutto ipermoderno, della muscolatura possente); tuttavia il fallo è qualcosa che si aggiunge al corpo, così che si può dire che l'uomo non è, ma ha il fallo. Di conseguenza il godimento maschile è tendenzialmente circoscritto all'organo fallico. La donna non ha il fallo a disposizione, può essere quindi più esposta alla depressione che consegue al fallimento del discorso amoroso, giacché «la perdita d'amore è una perdita d'essere che riattiva il non avere di fondo della donna, ovvero la traccia reale della castrazione scritta anatomicamente sul proprio corpo» (1., p. 167). Tuttavia, senza l'ingombro fallico, la donna è anche più libera e più ricca, aperta a un godimento senza limiti, non riducibile alla dimensione fallica e non localizzabile nell'organo fallico.

La degenerazione ipermoderna della vita amorosa si rivela, secondo Recalcati, nella «riduzione del carattere infinito e improprio del corpo femminile al corpo definito dalla sessuazione maschile, al corpo caratterizzato dall'ingombro fallico» (1., p. 167). L'immagine che la donna ha del corpo si restringe all'avere-fallico: va di moda un tipo di corpo che, letteralmente, bisogna avere per essere, ma facendo a meno del desiderio dell'Altro. Il corpo alla moda in sostanza è un corpo consumistico, che non entra nello scambio con l'Altro sul piano sessuale. Questo fa sì che la degenerazione della vita amorosa, la scissione di godimento e amore, si sia estesa anche alla psicologia femminile e sia divenuta una specie di pedagogia ipermoderna, per la quale il sesso senza amore viene proposto come una virtù, la liberazione della sessualità dal senso di colpa dopo secoli di oppressione. Recalcati spiega che anche il rifiuto della maternità è un altro effetto della degenerazione della vita amorosa in epoca ipermoderna. «La maternità non è più il modo attraverso il quale una donna si riappropria del fallo assente (secondo la lettura freudiana dell'equivalenza bambino=fallo), ma è diventata per molte donne un handicap che ostacola la carriera e l'affermazione di sé, dunque un motivo di svalorizzazione fallica» (1., p. 169). L'infertilità femminile, non accompagnata da danni organici, è un altro sintomo del rifiuto della maternità da parte della donna, la quale percepisce la maternità come incompatibile con l'immagine fallica della donna divenuta ormai dominante nella società ipermoderna. L'altro fenomeno sintomo è l'esibizione della maternità come manifestazione di potenza fallica. Viene esibito «il corpo della donna che ha il fallo o della donna-madre che manifesta una autoconsistenza chiusa su se stessa, senza implicare il terzo, dunque prescindendo dall'esistenza o meno del padre, rigettando la

castrazione e la differenza sessuale che essa implica» (1., p.169). Il ventre gravido ostentato rinvia all'ingombro fallico, vissuto come fallo immaginario (il figlio generato da sola). Il rifiuto di passare attraverso il desiderio dell'Altro raggiunge il suo culmine nell'anoressia, dove ciò che conta è solo il legame con il proprio corpo. Recalcati definisce l'anoressia come «la glaciazione del carattere liquido del discorso amoroso ipermoderno» (1., p. 171). Viceversa, la modalità opposta di escludere l'Altro dal discorso amoroso consiste nel ridurre il corpo a mero strumento di godimento, in comportamenti oggi molto diffusi, che si segnalano per lo sforzo che rappresentano di superare l'angoscia senza incontrare l'Altro, senza trovare sostegno sul desiderio dell'Altro. La degradazione della vita sessuale femminile consiste proprio nel godere come scarica pulsionale del tutto separata dal discorso amoroso, dove il lasciarsi andare diventa una manifestazione della pulsione di morte.

La nostra civiltà tecnocratica – l'epoca del capitalismo finanziario – ha creato l'illusione della libertà da ogni condizionamento, subalternità, alienazione, servitù. E invece, con Recalcati siamo costretti ad ammettere che l'uomo di questa civiltà, privato dell'inconscio e del desiderio, è un uomo condannato a consumare per godere e a godere per consumare in un circuito di compulsione edonistica, con la pulsione al posto del desiderio e l'appagamento immediato al posto della realizzazione di sé. Rifacendosi al discorso del capitalista, con cui Lacan indicava la matrice della dimensione pulsionale propria della società capitalistica, basata sulla fede nel godimento individuale immediato, Recalcati mette a nudo l'autoinganno di un Io che aspira a diventare assolutamente autonomo e padrone di sé, nella ricerca narcisistica di una felicità consumistica che viene promessa come redenzione tanto più completa e certa quanto maggiore sarà il consumo di beni. Ma il discorso del capitalista non ha liberato il desiderio, lo ha semplicemente ucciso con la prescrizione di un godimento conformistico e privo di reale soddisfazione. La libertà dalla Legge non genera alcuna reale felicità, ma si limita a perpetuare il giogo consumistico sotto il quale prospera l'iperedonismo trionfante che proclama la potenzialità infinita della pulsione – una pulsione che si pretende finalmente libera dalla Legge, ma di una libertà del tutto vuota, apatica e frivola. Il desiderio viene facilmente confuso con il godimento autistico, privo di una dimensione di relazionalità responsabile. Invece il desiderio è in antitesi al godimento compulsivo e sistematico, che è appropriazione, dominio, sopraffazione, sfruttamento. La libertà frenetica

e illimitata del godimento contrasta con la generatività del desiderio: la prima dissipa e consuma la vita, la seconda potenzia la vita in quanto si pone un limite, si contiene e non aspira mai a godere tutto, a sapere tutto, a essere tutto. Il godimento che non brucia la vita è quello che si ottiene rinunciando all'incesto, «ovvero all'impossibilità di *avere tutto, godere di tutto, sapere tutto, essere tutto*» (2., p. 18). Dunque, spiega Recalcati, senza la castrazione simbolica non è possibile alcun desiderio autentico, ma si dà semplicemente una smania sfrenata di godimento incestuoso, incapace quindi di porsi alcun limite. Implicitamente, Recalcati propone una nuova definizione dell'incesto, se vogliamo allargata ma anche più precisa: l'incesto è quella pratica che consiste nella ricerca del godimento di qualsiasi oggetto, in qualsiasi modo e direzione, senza alcun limite. L'incesto riflette la perdita della capacità di concentrare risorse ed energie nella progettualità del desiderio, è l'appiattimento distruttivo sul godimento narcisistico in obbedienza alla mera pulsione, in assenza della figura paterna interiore, istanza di castrazione e capace di arginare, differenziare e disciplinare una libido altrimenti anarchica. «La corsa impazzita della macchina del discorso del capitalista, scrive Recalcati, vorrebbe cancellare il desiderio e fare esistere solo l'utopia nichilistica di un consumo senza soddisfazione e senza Comunità possibile; consumo di Uno solo, godimento di Morte senza Eros, annullamento del soggetto del desiderio nell'individualismo cinico e autistico del godimento dello Stesso» (2. pp. 18-19).

Ma che cos'è più precisamente il desiderio? Riprendendo una conferenza tenuta al Festival della mente di Sarzana il 5 settembre 2010, Recalcati illustra le diverse facce del desiderio, sulle orme del maestro Lacan. Se si dovesse definire l'elemento che accomuna tutte le varietà del desiderio, allora potremmo indicare l'esperienza del sentirsi superati da una forza di cui l'Io non ha il controllo, e che non può essere contrastato dalla volontà cosciente. L'Io non decide il desiderio, ma è deciso dal desiderio; nell'esperienza di desiderio l'Io non è mai padrone di se stesso; Lacan considerava la malattia mentale per eccellenza il credersi un Io, la fede cieca di essere quell'Io che si crede di essere. Ebbene, l'esperienza del desiderio viene a smentire proprio questa credenza dell'Io, nel momento in cui l'Io stesso è spinto, portato, invaso, superato dal desiderio inconscio. La follia più grande è quella di credersi un Io, la sua pretesa narcisistica di governare il desiderio che invece lo assoggetta. Per guarire dalla follia l'Io deve abbandonare la credenza di essere un Io e assumere responsabilmente questa trascendenza del desiderio che è altro dall'Io e insieme è suo. Siamo quindi posti dinanzi a un paradosso, quello per il quale deve poter esistere una responsabilità senza padronanza e deve

essere possibile fare nostro proprio quel desiderio che ci oltrepassa e ci sottomette.

Il primo ritratto del desiderio proposto da Recalcati è il desiderio invidioso, che Lacan esemplifica con l'episodio del fratello di latte rosò dalla gelosia, riferito da Agostino d'Ipbona nelle sue *Confessioni*. I bambini imparano presto a desiderare un oggetto non perché possieda qualità speciali, ma solo perché è desiderato da un altro bambino. L'oggetto è agognato in quanto è oggetto del desiderio di un altro, dove il genitivo soggettivo indica che siamo dinanzi al desiderio mimetico di cui René Girard parla partire da *Menzogna romantica e verità romanzesca*. Recalcati non mette in conto la teoria mimetica, ma l'ambivalenza dell'invidia che già Lacan aveva osservato, corrisponde perfettamente a quella che l'antropologia girardiana ha studiato da vicino. L'invidia non è solo ostilità nei confronti di qualcuno che ostacola la soddisfazione di un desiderio sorto dall'intrusione di un altro, ma è anche idealizzazione dell'oggetto invidiato, concepito come personificazione dell'ideale. Di qui l'oscillazione del desiderio invidioso tra aggressività e idealizzazione. Come nella teoria mimetica coesistono ammirazione e odio per il modello/ostacolo, così nella teoria lacaniana l'oggetto più amato è anche il più odiato. Se nel mio desiderio imito il desiderio dell'altro, allora possedere l'oggetto che lui possiede significa prendere il suo posto e diventare quindi il proprio ideale realizzato nell'altro. Il desiderio invidioso contiene i presupposti del conflitto. Recalcati con Lacan preferisce osservare che il desiderio invidioso non riesce a sopportare la soddisfazione dell'altro, di cui vorrebbe prendere il posto per raggiungere quella soddisfazione che lui non ha. L'invidioso si dispera perché non riesce ad essere quella vita pienamente realizzata che vede nell'invidiato. Ecco perché Lacan avrebbe sostenuto che «il desiderio invidioso non è invidioso di niente, di nessun oggetto, se non invidioso della vita, della vita stessa dell'altro» (2., p. 39). Dall'impotenza tormentata del desiderio invidioso si esce mediante il desiderio dell'Altro. Se il desiderio invidioso rimane sprofondato nella melma di una rivalità del tutto sterile, il desiderio dell'Altro si manifesta come legame positivo, come una domanda o preghiera rivolta verso l'Altro. Questo Altro è il padre, simbolo della Legge, colui che è capace di portare la parola e di preservare una distanza dallo specchio che premunisce dal legame narcisistico con l'altro. «La preghiera come invocazione rompe – come accade per la parola del Padre – la fusionalità narcisistica dello specchio e la distruttività che ne scaturisce» (2., p. 41). Solo la parola del Padre, a tutela delle generazioni, assegna al figlio il suo posto nell'esistenza, iscrivendolo in un orizzonte simbolico di trascendenza. Solo la parola del Padre offre la

possibilità di essere riconosciuti come figli, vale a dire come esseri umani. Il riconoscimento reciproco di padre e figlio – tu sei mio figlio, tu sei mio padre – è la condizione affinché la vita sia sentita come voluta e piena di valore, affinché la propria esistenza sia avvertita come dotata di senso, sia un evento umano irriducibile a un accadimento naturale, puramente biologico. “Io sono tuo padre” significa quindi, né più né meno: “La tua esistenza è voluta e inscritta in una discendenza simbolica, la tua esistenza accade nel mondo non come un fatto di natura – non è pioggia o vento -, ma come un evento che cambia per sempre il senso del mondo”. La vita acquista un senso solo se è inscritta simbolicamente nell’Altro, solo se è desiderata da un altro desiderio. Il desiderio umano è desiderio di riconoscimento. «La struttura simbolica del riconoscimento implica che il desiderio sia desiderio dell’Altro desiderio, desiderio del desiderio dell’Altro, dunque non desiderio di qualcosa, ma desiderio del suo desiderio, desiderio di essere desiderato dall’Altro» (2., pp. 44-45). La parabola evangelica del figliol prodigo esemplifica quella dialettica del riconoscimento in cui convergono Hegel e Lacan. Il conflitto tra generazioni diventa rovinoso quando mancano i presupposti del riconoscimento simbolico del desiderio dell’Altro. Per questo il peggiore equivoco educativo è la parificazione di padre e figlio come amici, la relazione padre-figlio puramente simmetrica, priva del riferimento simbolico alla trascendenza. Perché solo la parola del Padre dà Nome e Senso alla vita del figlio, solo il nome del Padre permette di essere nominato in quanto figlio. Detto in estrema sintesi: «La paternità implica sempre un atto di parola, un atto di responsabilità, l’atto di una adozione simbolica del figlio» (2., p. 46). Il figlio ha una vita piena di senso solo se può esaudire il suo desiderio di essere desiderato dal desiderio dell’Altro, se può iscriversi nell’ordine del mondo in quanto oggetto del desiderio del Padre. In questo caso il desiderio non riguarda un certo oggetto, ma il desiderio stesso: “Desidero che tu mi desideri”. Il desiderio è desiderio di essere desiderato dal desiderio dell’Altro.

Nel cristianesimo essere figli dello stesso Padre, il Dio che abita nei cieli, evoca l’amore di Dio quale carattere fondamentale. Dio ama l’uomo a tal punto da inviare Gesù tra gli uomini per convertirli e salvarli con il sacrificio della sua vita. I credenti pregano Dio Padre esortandolo a fare ciò che già appartiene alla sua stessa natura di Padre: essi gli chiedono di amarli, esprimono il loro desiderio di essere amati da Lui. In termini lacaniani, desiderano essere desiderati dall’Altro, desiderano il desiderio

dell'Altro. Il desiderio dell'Altro è una figura decisiva sia sul piano psicologico/esistenziale, sia su quello teologico. Come il figlio ha bisogno del padre per dare un nome e un senso alla propria vita che altrimenti sarebbe un mero evento biologico, così le comunità umane devono potersi rivolgere a Dio Padre per sapere che sono governate dalla Provvidenza, che il corso degli eventi ha una sua logica interna. In entrambi i casi è posta la necessità del riconoscimento da parte dell'Altro, la condizione affinché la nostra vita sia accettata come buona e vera. Per accettare noi stessi, per dare un senso all'esistenza che abbiamo ricevuto, dobbiamo essere riconosciuti dall'Altro. E come Recalcati sottolinea, l'esperienza del riconoscimento è possibile solo mediante la parola, una parola che si soddisfa dell'ascolto dell'Altro. Di qui la preghiera, che è parola ascoltata dall'Altro. Per questo il dono più grande che possiamo fare al prossimo è l'ascolto della sua parola, né più né meno. Se tu mi parli e io ti ascolto in silenzio, la tua esperienza di riconoscimento sarà piena di riconoscenza; quello che mi dici, dopo avermelo detto, non sarà più così detestabile come prima. La parola ascoltata crea un ponte tra chi parla e la sua stessa vita; è come se quella vita da estranea gli divenisse familiare, da inaccettabile vivibile, da insopportabile gradita, da priva di senso razionale.

Nell'anoressia è portata all'estremo l'esigenza di essere riconosciuti dall'Altro come soggetti e non solo come corpi da nutrire, l'esigenza di essere ciò che manca all'altro, la preoccupazione di avere un posto nell'altro, di possedere un valore per lui, di avere un senso in quanto desiderato dall'altro. La domanda primaria e fondamentale non è richiesta di cibo o beni materiali, ma quella di essere avvertiti come mancanza: "Puoi vivere senza di me?" Chi dona un senso alla nostra vita se non il Padre, quell'Altro al quale possiamo mancare, per il quale la nostra esistenza non è solo un fatto biologico, ma possiede un valore insostituibile? Voler essere un soggetto e non solo un oggetto per l'Altro dell'amore, è la richiesta presente in ogni rapporto d'amore autentico. Questo è il senso di molte anoressie infantili.

Il desiderio che l'altro mi desideri, che io valga per lui e che gli manchi, indica la natura relazionale del desiderio e l'interdipendenza degli esseri umani, in contraddizione con la pretesa autarchica che nega la provenienza e il debito con l'alterità. La struttura del desiderio come desiderio dell'Altro, vale a dire desiderio del desiderio dell'Altro, apre sulla dipendenza di ciascuno dall'Altro nella sua sfera più profonda. Non riconoscere un senso alla propria vita significa non essere oggetto del desiderio dell'Altro, non avere nessuno al quale si manca. L'amore di Dio è la dimensione teologica del desiderio: se Dio mi ama, significa che Lui

crede in me e che Gli manco. Il desiderio di essere oggetto del desiderio dell'Altro, se l'Altro è Dio stesso, non può essere disatteso, perché l'amore di Dio è infinito. Il Dio che si fa uomo entra nel mondo affinché a nessuno sia negato il riconoscimento, affinché ciascuno abbia soddisfatto il proprio desiderio di essere oggetto del desiderio dell'Altro. Quando desidero essere oggetto del desiderio dell'Altro, non posso accontentarmi di un desiderio finito o intermittente. Se il senso della mia vita dipende dal riconoscimento che viene dall'Altro, questo Altro deve precedermi e comprendermi, deve essere la dimensione che compensa il venir meno degli affetti umani, la fonte che guarisce dalle defezioni terrene. L'analisi di Recalcati assume quindi un significato che va oltre le sue stesse intenzioni, se consideriamo il carattere relazionale del desiderio e la trascendenza dell'Altro, che rimane in ogni caso inoggettivabile. Il desiderio di essere oggetto del desiderio dell'Altro è destinato a rimanere insoddisfatto: nessuna prova è mai sufficiente, nessuna attenzione placa la brama di riconoscimento rivolta all'Altro. L'Altro è sempre irriducibile, sfuggente, in una parola: trascendente. Se mi dice che gli manco, devo credergli, non ho alternativa, perché solo Lui può restituirmi il senso della mia vita, solo Lui può rendermi felice. "Di soltanto una parola ed io sarò salvato!" Come potrei verificare l'adempimento del mio desiderio di essere oggetto del desiderio dell'Altro, se è in gioco il senso della mia vita e non la soluzione di un problema banale? Non è forse l'amore, in quanto desiderio di riconoscimento dell'Altro, una fede? E la fede in Dio non è a sua volta il desiderio di un riconoscimento senza confini, incondizionato?

Il desiderio di essere oggetto del desiderio dell'altro può essere soddisfatto dalla parola dell'altro, quando questi confessa: "Mi manchi!" Il desiderio che l'altro mi desideri può essere giustificato dal fatto che io lo desidero. Può esserci un rafforzamento del desiderio dell'Altro, vale a dire del desiderio di essere oggetto del desiderio dell'altro. Il rapporto d'amore si fonda sull'esigenza di essere riconosciuti da un altro, che sta per il Padre, ne prende il posto, per riattivare sul piano della vita adulta l'esperienza del desiderio di essere oggetto del desiderio dell'altro. L'amore restituisce alla nostra vita, per opera del riconoscimento di un altro, il valore, il significato che noi da soli non sapremmo vedervi. Senza l'amore, vale a dire senza il nostro essere diventati oggetto del desiderio dell'Altro, la nostra esistenza sarebbe anonima e brutalmente infelice. L'altro al quale chiediamo di essere riconosciuti nel rapporto d'amore non è però un altro qualsiasi, è qualcuno che irrompe nella nostra vita e ci colpisce per la sua unicità, qualcuno per il quale nutriamo immediatamente fiducia, stima e ammirazione. Non può essere un amico o un conoscente, ma qualcuno che si rivela insuperabilmente capace di

evocare e sostituire la figura paterna in senso non regressivo ma evolutivo. Questo altro ha per noi un valore insostituibile, senza di lui non saremmo niente, finalmente ci sentiamo ricolmi di gioia, la nostra vita è cambiata radicalmente; avvertiamo di esistere come individui solo se amati. E solo in quanto amati, possiamo dare amore a nostra volta. L'amore ci fa sentire vivi appieno perché siamo riconosciuti, senza amore siamo cadaveri ambulanti, povere cose senza senso. L'amore è la prova migliore del fatto che la nostra vita si fonda sul riconoscimento dell'altro. Non è l'essere accuditi e soddisfatti nei bisogni materiali ciò di cui hanno bisogno i bambini, ma del desiderio dell'altro; solo la presenza del desiderio dell'altro permette la trasmissione del senso della vita attraverso la parola. In questa epoca di evaporazione del padre, lamenta Recalcati, il soddisfacimento del bisogno fondamentale, quello di essere oggetto del desiderio dell'altro, è a rischio. Quel bisogno può essere soddisfatto solo dalla parola del padre. Fare esperienza del riconoscimento significa incontrare la singolarità della propria vita; e l'esperienza fondamentale del riconoscimento è quella della parola, la quale si soddisfa «nel sentirsi ascoltata: la parola si soddisfa nell'ascolto dell'Altro. La mia parola è riconosciuta solo quando viene ascoltata» (2., p. 58).

Il desiderio del desiderio dell'Altro può scivolare nella nevrosi quando la dipendenza del desiderio dal desiderio dell'Altro diventa patologica nel senso che il soggetto non riesce a desiderare nulla se non passa attraverso il desiderio dell'Altro. Quindi il mio desiderio del desiderio dell'altro si soddisfa solo mediante il riconoscimento da parte dell'Altro (il padre che dice al figlio: Figlio mio!), ma al tempo stesso io avverto la necessità di avere un desiderio mio proprio, perché sono chiamato personalmente ad assumere la responsabilità del desiderio che mi assoggetta. La contraddizione del desiderio umano – contraddizione destinata a rimanere una tensione irrisolta – consiste proprio in questo: «Da una parte il desiderio è legato al desiderio dell'Altro che è il nutrimento simbolico del desiderio stesso, dall'altra però il desiderio si rivela essere una spinta assolutamente singolare alla propria realizzazione che non dipende dall'Altro» (2., p. 64). La contraddizione, aggiunge Recalcati, riflette la condizione strutturale del desiderio umano, che oscilla continuamente tra il desiderio dell'Altro e il desiderio di avere un desiderio proprio. La nevrosi si configura allora come stallo, prevalere unilaterale del desiderio dell'Altro, come se la meta fosse il riconoscimento da parte dell'Altro e non invece ottenere il riconoscimento dell'Altro nel proprio desiderio. Il

desiderio dell'Altro è appagato solo quando l'Altro riconosce il mio desiderio come mio proprio. La nevrosi sarebbe la mera aspirazione al riconoscimento da parte dell'Altro, senza alcuna soggettivazione del desiderio, senza averlo fatto proprio.

La dialettica del riconoscimento dell'Altro si compie quando l'Altro riconosce il mio desiderio come mio proprio. L'arresto patologico del riconoscimento si verifica quando il soggetto si accontenta di rimanere in una condizione di dipendenza acquiescente dall'Altro. La patologia opposta si presenta invece quando il soggetto si propone come l'unico, senza alcun rapporto con l'Altro e con il suo desiderio: il rifiuto di ogni dialettica del riconoscimento, di ogni forma di debito e dipendenza dall'Altro si esprime in una rivendicazione narcisistica di originalità assoluta. Il riconoscimento dell'Altro è un'esigenza così forte che costringe ad accettare la dipendenza dall'Altro, ma altrettanto forte è l'esigenza di avere un proprio desiderio, di poter generare da sé il proprio desiderio senza dover dipendere dal desiderio dell'Altro. Da una parte l'Altro è sentito come condizione imprescindibile del riconoscimento della mia vita e della sua iscrizione in un ordine di senso; dall'altra l'urgenza di affermare il mio desiderio mi spinge a negare l'esistenza dell'Altro, a concepirmi come autarchico, a misconoscere l'oggettiva interdipendenza degli esseri umani. Nell'ambito di riconoscimento di tale interdipendenza, all'esigenza del riconoscimento dell'Altro corrisponde il bisogno di essere riconosciuti nel proprio desiderio, nel desiderio come proprio. L'esigenza di essere amati dall'Altro assoluto coesiste quindi con lo sforzo di negare l'esistenza di Colui dal quale il soggetto vuole emanciparsi per avere un desiderio proprio. Affermazione e negazione dell'esistenza di Dio sono così i due poli del movimento dialettico del riconoscimento, che è autentico quando il soggetto chiede all'Altro di riconoscere il proprio desiderio come proprio.

Il desiderio di essere desiderati dall'Altro esprime la tensione tra i due poli. Il desiderio non è solo dell'Uno o dell'Altro, ma di entrambi. Se fosse solo dell'Uno, avremmo un (impossibile) solipsismo autarchico, se fosse solo dell'Altro, l'interdipendenza si esaurirebbe nel riconoscimento. Proviamo a istituire un parallelo tra la dialettica lacaniana del riconoscimento ricostruita da Recalcati e l'antropologia mimetica di Girard. L'imitazione del desiderio dell'altro, secondo la teoria mimetica, è il fondamento delle relazioni tra gli esseri umani, che sono interdipendenti e non saprebbero che cosa desiderare se non avessero un modello, qualcuno da imitare. Nessuno però ammette di aver imitato un altro e tutti rivendicano il loro desiderio come proprio, originale. La realtà dell'imitazione rimane dunque occulta a soggetti che agiscono come se gli

altri non avessero alcuna parte nei loro desideri. Ma in tal modo si spongono a una radicalizzazione della dipendenza dal desiderio dell'altro nel momento in cui l'imitazione diventa reciproca. Il modello diventa rivale proprio perché manca nel discepolo il riconoscimento del fatto che il suo desiderio proviene dal modello, e il modello fa lo stesso con il discepolo. Essi non sono in grado di riconoscersi come dipendenti l'uno dall'altro e la violenza reciproca si nutre della convinzione di entrambi di essere unici, originari; si preoccupano parossisticamente di differenziarsi accrescendo la veemenza delle loro reazioni speculari, ma in realtà si stanno abbandonando all'imitazione reciproca automatica. Sentono il bisogno di affermare con la violenza un desiderio che non hanno ancora soggettivizzato, fatto veramente proprio. L'antropologia mimetica riconduce la violenza al misconoscimento dell'origine mimetica del desiderio, poiché i contendenti che si battono in un crescendo parossistico sono vittime dell'autoinganno: ignorano che il rivale contro cui si battono è in realtà il modello ammirato e imitato. La subordinazione al modello e il distanziamento dal medesimo sono momenti distinti, separati da una cesura che impedisce la tensione dialettica del riconoscimento e della differenziazione. L'altro non è il mio padrone al quale devo rimanere sottomesso, ma non è neppure il nemico assoluto, l'ostacolo odioso tolto il quale potrei finalmente essere felice. Acquiescenza e negazione dell'altro sono due poli che, nella teoria mimetica girardiana, rimangono strutturalmente separati, secondo uno schema teorico la cui ragion d'essere risiede unicamente nell'esigenza di sviluppare una genesi della violenza e di accreditare una soluzione – quella indicata dai vangeli – che Girard intende quale unico efficace superamento dello schema vittimario che celebra l'espulsione della violenza con una violenza definitiva. La sfida della teoria lacaniana rivisitata da Recalcati sembra essere invece quella di mostrare come il soggetto possa rimanere in equilibrio tra il riconoscimento del desiderio dell'altro e l'affermazione del proprio desiderio – equilibrio difficile, come abbiamo osservato, sempre sul punto di scivolare a uno dei due estremi: passiva subordinazione all'altro quale unica realtà o negazione della realtà dell'altro. Le due teorie, lacaniana e girardiana, si fondano sul comune presupposto dell'interdipendenza dinamica tra gli esseri umani, per la quale ciascuno impara a desiderare dal desiderio dell'altro, ma rivendica l'esigenza che il suo desiderio gli sia riconosciuto come suo proprio.

Il terzo ritratto del desiderio delineato da Recalcati non è quello dell'invidia né quello del Padre, bensì quello della mantide religiosa, che divora il proprio partner durante l'accoppiamento. Qui è in gioco il carattere enigmatico del desiderio dell'altro, che mette il soggetto in uno stato di angoscia. Lacan invita i suoi allievi a immaginare che tra loro ci sia una mantide e che essi indossino una maschera che raffigura il volto della mantide maschio. La sensazione di essere inghiottiti dalla mantide femmina non scatena forse l'angoscia? E infatti secondo Lacan l'angoscia è scatenata proprio dalla «sensazione di essere in balia del desiderio dell'Altro, di essere ridotti a un oggetto nelle mani del capriccio dell'Altro, di essere l'oggetto inerme del godimento senza limiti e insaziabile dell'Altro» (2., p. 71). L'impossibilità di fuga, essere ridotto a un corpo tra gli altri, questo scatena l'angoscia. Nessuna tensione dialettica è presente in questo ritratto del desiderio, dove il soggetto è del tutto impotente e schiacciato rispetto al desiderio dell'Altro: «Non è il nostro desiderio che si dirige verso l'Altro desiderio, non è il nostro desiderio che ricerca il desiderio dell'Altro, ma è il desiderio dell'Altro che ci investe, ci sommerge, ci lascia sospesi in uno stato di angoscia» (2., p. 72).

Non essere padroni di se stessi, essere in balia dell'Altro, essere consegnati all'onnipotenza dell'Altro, come lo sono i bambini, questa è l'angoscia. Certamente gli esordi della vita dalla nascita sono contrassegnati dalla dipendenza dall'Altro, ma proprio per questo l'individuo crescendo sviluppa una crescente insoddisfazione per questa dipendenza, se l'Altro non ha l'accortezza di riconoscere il desiderio del soggetto di avere un proprio desiderio e di essere indipendente. L'indipendenza ha bisogno del riconoscimento dell'Altro per essere autentica, a sua volta la dipendenza dall'Altro vale solo in rapporto all'esigenza di sviluppare l'indipendenza nel soggetto dipendente. L'interdipendenza è dunque dinamica e dialettica, mentre l'univocità di una dipendenza che è solo dipendenza schiacciante dall'Altro e dell'indipendenza che nega la realtà dell'Altro, rappresentano due deviazioni patologiche dalla normalità evolutiva. Se l'Altro non offre alcun riconoscimento, non è portatore della parola detta e ascoltata, ma solo l'enigma di un desiderio che si dirige enigmaticamente verso il soggetto, questi cade in preda al panico come chi non abbia via d'uscita e si senta in trappola. L'immagine che potrebbe rappresentare al meglio l'angoscia paralizzante dinanzi al desiderio dell'Altro che fagocita, è la scena di progressivo e ineluttabile avvicinamento del pianeta *Melancholia* il quale, nell'omonimo film (2011) di Lars von Trier, alla fine inghiotte letteralmente la Terra mettendo fine a ogni cosa.

Il quarto ritratto del desiderio proposto da Recalcati è il desiderio di niente, incarnato nella figura di Don Giovanni. La struttura fondamentale del desiderio è desiderio del desiderio dell'Altro. Il desiderio può anche presentarsi come minaccia enigmatica di essere divorati dall'Altro. Il desiderio di niente invece non è più in relazione con l'Altro, perché non è più desiderio dell'Altro, è desiderio senza alcun oggetto. Il desiderio infatti non è solo la necessità del legame con l'Altro, ma è anche desiderio d'Altro, che spinge al di là di ogni possibile oggetto e al di là di ogni riconoscimento e soddisfazione. Il desiderio di niente esprime «questa dimensione diabolica e perennemente insoddisfatta del desiderio [...] quella dimensione del desiderio che non s'incarna solo nell'isteria, ma anche nella spinta compulsiva al nuovo, al non ancora visto e al non ancora conosciuto, all'al di là dell'oggetto a disposizione» (2., p. 77). Il desiderio di niente, o desiderio d'Altro, è allora l'opposto del desiderio dell'Altro. Il desiderio di niente affoga in un'insoddisfazione permanente; è un desiderio irrequieto che nessun oggetto può appagare. La figura di Don Giovanni, come quella di certe isteriche, rappresenta bene questa fuga incessante del desiderio d'Altro: alla fine della loro vita si accorgono di non aver concluso niente per aver obbedito alla legge del desiderio d'Altro, del desiderio di niente. L'oggetto a disposizione non è mai sufficiente, la soddisfazione è sempre dopo, altrove, mai qui e adesso, sempre di là da venire. E Recalcati ricorda che Lacan condannava il desiderio utopico: il differimento indefinito della soddisfazione rivela l'intenzione profonda di lasciare insoddisfatto un desiderio che, se si realizzasse, cesserebbe di esistere; il problema di certe isteriche e di certi rivoluzionari di professione è quello di mantenere vivo il desiderio impedendone la soddisfazione. Le mode della società dei consumi sfruttano abilmente il desiderio come desiderio di niente, che è insieme desiderio di nuovi oggetti, subito messi da parte dopo l'acquisto, in una tormentata e rovinosa corsa all'acquisto dell'ultimo prodotto, che ultimo non è mai. Il desiderio di niente come mania dell'oltre, d'altro, si profila come negazione/svalorizzazione di tutto ciò che è disponibile, a portata di mano. Il discorso del capitalista interviene a creare nuovi bisogni, nuove mancanze che alimentano il vagabondaggio inconcludente del desiderio di niente da un oggetto all'altro. L'oggetto disponibile è continuamente annientato in una spirale interminabile che ricorda il movimento dell'hegeliano "cattivo infinito". La figura clinica che meglio rappresenta il desiderio di niente è l'isteria. «Di fronte alla presenza dell'oggetto l'isterica reagisce con disgusto; rifiuta il pezzo di corpo, l'organo sessuale maschile, l'alimento, il godimento immediato, rifiuta di farsi ridurre a un corpo» (2., p. 82). L'isterica è sempre in attesa del segno d'amore,

pretende una prova del desiderio dell'altro e rinuncia all'oggetto pur di avere il segno del riconoscimento. Ma la soddisfazione simbolica del riconoscimento è negata a un desiderio condannato all'insoddisfazione. Il desiderio di niente è desiderio di desiderio, che tuttavia alla fine uccide il desiderio stesso, perché la mancanza da cui nasce non può essere colmata. Il desiderio di niente è un'aspirazione destinata a rimanere perennemente insoddisfatta, dato che non esiste alcun oggetto capace di soddisfarla. Il desiderio di niente insomma rimane insensibile alla soddisfazione simbolica del riconoscimento; essendosi sganciato dalla relazione con l'altro, il desiderio di niente annienta ogni oggetto reale in nome di un Oggetto irraggiungibile, mai adeguato da un oggetto reale.

Il desiderio di godere è il quinto ritratto delineato da Recalcati. La figura che lo illustra è un barbone protagonista di una barzelletta ebraica ripresa da Freud nell'opera dedicata ai motti di spirito: un signore caduto in miseria convince un conoscente benestante a fargli un prestito, ma poco dopo il benefattore si accorge che il mendicante se ne sta comodamente seduto in un ristorante di lusso di fronte a un piatto di salmone con maionese. Al benefattore indignato, che gli chiede spiegazioni ("Lei mi chiede del denaro in prestito e poi ordina del salmone con maionese?"), il barbone risponde: "Proprio non la capisco. Se non ho denari non posso mangiare salmone con maionese. Se ho denari non devo. Ma allora quand'è che riuscirò a mangiare salmone con maionese?" (2., pp. 88-89). L'apologo insegna che il desiderio non è mai mera soddisfazione di bisogni primari, come quelli di respirare, bere, mangiare, dormire. La ricerca di un godimento inutile, dispendioso e nocivo è qualcosa che la clinica conosce molto bene: come il mendicante, anche certe anoressiche rivendicano il diritto di porsi come un soggetto del desiderio e non solo come un insieme di bisogni elementari. In questo caso l'oggetto del desiderio non è inadeguato, come nel desiderio di niente, ma appare come un oggetto di godimento capace di procurare un piacere eccessivo e nocivo, come nel caso dell'abbuffata bulimica. Nel desiderio di godere si celebra lo spreco, la dissipazione e l'inutilità. Il desiderio non è solo desiderio di riconoscimento, ma si rivela anche tendenza al dispendio e allo spreco, tendenza a rovinare se stessi precipitando in un luogo dove l'Altro è assente. Il desiderio di godere fa a meno dell'Altro, infatti «il godimento pulsionale è autistico per struttura, è godimento dell'Uno senza l'Altro, è godimento che non implica alcuno scambio simbolico» (2., p. 93).

Il desiderio di godere non si preoccupa di proteggere la vita, non persegue l'ideale del bene, ma tende a godere oltre ogni limite razionale, non inibito, ma eccitato dalle possibili conseguenze autodistruttive. Ne

sono esempi eloquenti le dipendenze patologiche dalle droghe, dal cibo, dall'alcol: perché un soggetto dovrebbe sottomettersi a un despota che lo distrugge? Perché deve ingurgitare sostanze fino a correre il rischio serio di morte? La tendenza a godere oltre ogni limite, oltre la vita stessa, toglie ogni barriera protettiva di inibizione a lanciarsi in braccia alla morte. Questa morbosa inclinazione spiegherebbe, scrive Recalcati, anche la difficoltà a sciogliere i legami che fanno soffrire in modo patologico, veri e propri incubi relazionali, che tuttavia gli interessati trascinano senza riuscire a liberarsene. Legami che immiseriscono la nostra vita, rimpicciolendola e appiattendola sull'insoddisfazione e angoscia permanente, senza alcun arricchimento, senza più ragion d'essere, nella stasi più assoluta e mortifera. Lo stesso Freud aveva osservato che i pazienti si mostravano morbosamente attaccati alla loro sofferenza, si tenevano abbarbicati al loro stesso male, preferivano la schiavitù alla libertà. Il razionalismo etico incontra un limite nel fatto che gli esseri umani tendono a cercare un godimento illimitato, senza regole, in cui l'ebbrezza miserabile della libertà nella trasgressione nasconde la sottomissione del soggetto a una schiavitù distruttiva. Si dovrà allora ammettere con Freud un al di là del principio del piacere, una pulsione di morte che contraddice ogni omeostasi, ogni equilibrio e ogni vitalismo istintuale. Alla misura del piacere si contrappone l'eccesso distruttivo del godimento: «La vita è contaminata alla radice da una spinta che non è alla sua conservazione ma alla sua esposizione all'incandescenza del godimento» (2., p. 105). Lacan iscrive il concetto di godimento in quello freudiano della pulsione di morte, introducendo a una nuova antropologia di matrice sadiana che contempla l'eccesso come essenza della pulsione, in antitesi all'antropologia aristotelica che legittima e prescrive la temperanza, il giusto mezzo, la misura. Nella nuova concezione freudiano-lacanianiana è un errore attribuire al piacere un fine, perché il desiderio è orientato dall'Altro. Ma orientato non verso un oggetto del desiderio, bensì verso il desiderio dell'Altro. Il desiderio, secondo Lacan, non è mai essenzialmente desiderio di un oggetto, ma desiderio di desiderio, vale a dire desiderio di un oggetto irraggiungibile, cioè di nessun oggetto: desiderio di niente. La dimensione di inutilità è ben espressa dal desiderio che oltrepassa la mera dimensione del bisogno, lasciando emergere la dimensione del godimento come tendenza intrinseca all'autodistruzione, a nuocere a se stessi. La sopravvalutazione del godimento fine a se stesso, portato a un eccesso che distrugge la vita stessa, corrisponde alla svalutazione della vita, allo smarrimento di una gerarchia che da sempre impone di anteporre al godimento la salvaguardia della vita e della salute. Recalcati vede nella convinzione che la vita non sia un bene sufficiente

per sacrificarle il godimento, «l'incubo che definisce la cifra fondamentale del nostro tempo» (2., p. 111). Le istituzioni della finanza, dell'economia e della cultura prescrivono di godere adesso, senza procrastinare nessuna gratificazione, senza sacrificare nulla alla pulsione immediata. La nostra è l'epoca della demonizzazione del risparmio e della colpevolizzazione del risparmiatore, della messa al bando dell'asceta che rinuncia ai godimenti pericolosi per la vita. Il nostro tempo, insiste Recalcati, ha messo fuori servizio la legge della castrazione, lasciando campo libero a un Super-io sociale che esige di godere fino alla morte. Viviamo nella società dei consumi, del puro dispendio, della mera dissipazione in oggetti inutili. La legge di castrazione, che mette un argine e un filtro selettivo al godimento immediato e onnivoro mediante l'interdizione dell'accesso alla Madre, è sostituita dall'abolizione di ogni interdizione che apre la strada al godimento intrinsecamente incestuoso, quella pulsione edonistica che vuole tutto e subito, uccidendo quindi il desiderio. L'uomo ipermoderno è senza desiderio perché travolto e assorbito dalla frenesia permanente del godimento immediato e illimitato, assediato dalla ripetizione compulsiva del godimento, come dimostrano patologie così diffuse come tossicomanie, bulimie, anoressie, depressioni, dipendenze patologiche.

Il desiderio dell'Altrove può essere rappresentato da un corpo genuflesso che prega. Il desiderio dell'Altrove rivela l'insufficienza radicale alla quale è esposta la condizione degli esseri umani. Per usare il linguaggio della metafisica, possiamo dire che l'uomo non è *causa sui*, non ha il proprio fondamento in se stesso. Di qui la preghiera, il volgersi a un Altrove quale fondamento del proprio essere, risposta alla mancanza e al disorientamento provocato dal discorso del capitalista, che impone il godimento senza Legge. Un soggetto ridotto a ripetitore pulsionale di godimenti eterodiretti, a consumatore passivo, ha perduto la creatività e la capacità d'iniziativa che gli compete, persino la volontà di respingere l'abiezione di tal soggezione. Il ritratto del desiderio dell'Altrove proposto da Lacan sottolinea l'esigenza dell'essere umano di non rimanere appiattito sulla mera esistenza materiale. Lacan distingue il desiderio dell'Altrove dal desiderio di niente, che consuma avidamente se stesso, senza mai avere pace. «Il desiderio dell'Altrove, spiega Recalcati riprendendo Lacan, non riflette solo la sua dimensione permanentemente insoddisfatta (che, come abbiamo visto, l'isteria eleva a cifra sintomatica), non custodisce solo la teologia negativa di un desiderio che non conosce mai il suo appagamento, destinato a vagare senza sosta da un oggetto all'altro nell'insoddisfazione perpetua, ma richiama il fatto che senza l'apertura del desiderio, senza la potenza della sua invocazione dell'Altrove, la vita appassisce, si mortifica, si spegne, cessa di essere vita

umana, s'inchioda sterilmente al puro esistente» (2., p. 117). Se il desiderio di niente non è che un passare compulsivo da un oggetto all'altro, senza mai incontrare quello che soddisfa, il desiderio dell'Altrove è invocazione di un'altra possibilità rispetto alla realtà presente, è apertura alla trascendenza. I due poli estremi del desiderio – da una parte il desiderio come apertura alla trascendenza, dall'altra il desiderio come compulsione a godere, in una corsa all'autodistruzione – hanno una radice comune: non esiste oggetto del desiderio. Il soggetto non mira realmente a possedere un determinato oggetto, ma al proprio desiderio, per renderlo produttivo, fecondo e non distruttivo. Il desiderio di niente, abilmente sfruttato dal discorso del capitalista, può tramutarsi facilmente nel desiderio come apertura sull'Altrove. Il desiderio è apertura sull'oltre dell'oggetto. Recalcati enumera una serie di esperienze che alludono alla dimensione dell'altrove: veglia, attesa, rivolta, noia, claustrazione, panico. Secondo Lacan tutte queste esperienze hanno in comune l'apertura all'Altrove. Attesa e veglia sono due modalità della preghiera ed esprimono la speranza che non tutto sia già inesorabilmente determinato. Lacan associa la rivolta a veglia e attesa, infatti «la rivolta segnala una rottura con l'esistente, scaturisce dall'indignazione, rende reale l'Altrove nel rifiuto indignato dell'esistente, nella critica nei confronti dell'esistente» (2., p. 122). La rivolta peraltro nel senso di Lacan non va confusa con l'utopia, non immagina un futuro felice, ma esige che vi sia possibilità di futuro. Noia, panico e claustrazione sono esperienze in cui il soggetto avverte il carattere oppressivo della realtà consolidata, di una ottusità soffocante per quanto priva di sbalzi o di sorprese. Chi fa esperienza di questa oppressione si dispone alla preghiera e alla rivolta.

L'apertura all'Altrove è la conseguenza del sentirsi mancare il respiro. Qui possiamo richiamarci al Kierkegaard de *La malattia mortale*: se la disperazione della possibilità è di mancare della necessità (quando la possibilità diventa sempre più grande, tutto diventa possibile all'io, proprio perché niente è reale, cosicché alla fine all'io manca la realtà), la disperazione della necessità è di mancare di possibilità. Credere in Dio significa confidare che a Dio tutto è possibile. Il disperato della necessità, fatalista triviale, ha perduto il suo io e il suo Dio: ha bisogno della possibilità come dell'aria per respirare. L'io potrà ritrovare se stesso solo dinanzi al suo Dio, al quale tutto è possibile in qualsiasi momento. L'apertura alla trascendenza in Lacan e la fede in un Dio al quale tutto è possibile per Kierkegaard, esprimono in termini diversi la stessa esigenza: non può darsi io o soggetto senza la tensione alla trascendenza. L'uomo non può credere di essere solo ciò che è, di essere già determinato, di non avere alcun futuro, di essere già da sempre in rovina.

Il desiderio sessuale è peculiare dell'essere umano, una delle differenze fondamentali tra l'uomo e l'animale. L'animale ha l'istinto filogeneticamente ereditato, ma non la pulsione, l'eroticismo e la perversione che caratterizzano il desiderio sessuale nell'uomo. Solo nell'uomo la sessualità non è completamente asservita all'esigenza riproduttiva. Lacan dipingeva il desiderio sessuale come surrealista, osservando quanto sia lussureggiante l'immaginazione erotica degli esseri umani: le vie della sessualità umana sono sempre artificiali, contorte e inclini alla perversione. Di qui l'impossibilità di soddisfare il desiderio sessuale come se fosse una semplice questione di fame: ogni volta la sessualità ha bisogno di deviazioni e contaminazioni fantasmatiche, non può funzionare in modo meccanico, ripetitivo e impersonale come l'istinto riproduttivo negli animali. Il desiderio sessuale non comporta il segno del riconoscimento, ma solo la presenza del corpo pulsionale. «Il “desiderio sessuale”, scrive Recalcati, come il “desiderio di niente”, non si soddisfa nell'ascolto della parola, non trova il suo appagamento nella risposta simbolica alla domanda di riconoscimento, ma resta ostinatamente fissato sui dettagli del corpo, dunque non solo sulle scarpe e sui piedi, o sulla scarpa-piede o sul piede-scarpa di cui ci parla Magritte, ma su pezzi, frammenti, ritagli del corpo» (2., p. 134). Il desiderio d'amore può essere rappresentato dalla donna. Lacan vedeva un'opposizione tra desiderio sessuale maschile e femminile, destinati quindi a non armonizzarsi perché il primo ha bisogno del pezzo, del corpo, della penetrazione fallica, la seconda ha bisogno di parole d'amore, del segno d'amore, del segno della mancanza dell'Altro (2., p. 139). Questa disarmonia fondamentale dei due desideri – feticistico quello maschile, amoroso e bisognoso del segno d'amore quello femminile – spinse Lacan a sostenere che il rapporto sessuale non esiste. L'amore per Lacan è infatti la capacità di donare all'Altro quello che non si ha: «Il dono d'amore è dono della propria mancanza, è dono all'amato della mancanza che l'amato sa aprire nell'amante» (pp. 140-141). Una seconda definizione di Lacan merita di essere ricordata: l'amore è sempre amore per il nome, vale a dire che l'amore non è mai seriale, mai concentrato sulla dimensione narcisistica o feticistica; il desiderio amoroso non passa da un oggetto all'altro come il desiderio di niente né si fissa sul godimento feticistico. Il desiderio amoroso ama la singolarità insostituibile, l'unicità e irripetibilità dell'oggetto d'amore, non si estenua in una corsa inutile da un oggetto all'altro, né si fissa sull'universale. Per questo ha bisogno del nome proprio, perché si appropria dell'unico e irripetibile.

Il nono ritratto del desiderio è il desiderio puro o desiderio di morte. Qui la figura è il volto di Antigone, lacerata dal dilemma di decidere tra la

Legge del suo cuore (che la obbliga a dare sepoltura al fratello Polinice) e la Legge della città che prevede la negazione del diritto di sepoltura ai traditori, quale Polinice è accusato di essere stato. Antigone sa che sarebbe condannata a morte se desse sepoltura al fratello. L'inflessibilità di Antigone, il suo rifiuto di accettare un compromesso con la Legge della città, con l'Altro personificato da Creonte. L'intransigenza di Antigone è volontà che prevalga solo la Legge del desiderio e il dovere etico imposto dalla Legge, senza alcuna mediazione con la Legge della città, che quindi sarà chiamata a piegarsi al volere di Antigone. Risulta quindi evidente che «il desiderio di Antigone, il desiderio puro, non è più desiderio dell'Altro desiderio, desiderio di riconoscimento, domanda d'Amore indirizzata all'Altro, preghiera che invoca l'Altrove» (2., p. 147). Lacan chiama puro il desiderio esemplificato da Antigone giacché ha la sua legge solo in se stesso – un desiderio assoluto che non si preoccupa di riconoscere l'Altro, ma va contro la città, contro le sue leggi, contro l'Altro. Chiusa e separata dalla realtà e dagli altri, «Antigone è radicalmente sola, separata dal mondo degli altri, destinata a essere sepolta viva a causa della fedeltà all'intransigenza del suo desiderio puro» (2., p. 148). Hegel aveva già osservato che l'intransigenza ostinata di Antigone rivela la sua incapacità di trovare un punto di mediazione tra le due leggi, del cuore e della città. Antigone però agisce in nome di un legame singolare, quello del fratello morto, che lei sente come insostituibile e irrinunciabile; non ha quindi alcuna volontà di far trionfare una Causa, per quanto accetti di morire. Antigone potrebbe tuttavia contenere una lezione: la sola colpa imperdonabile, secondo Lacan, è quella di non aver agito in modo conforme al proprio desiderio.

Il decimo e ultimo ritratto del desiderio è il desiderio dell'analista, l'autoritratto di Jacques Lacan. Lacan confessa di aver trascorso metà della sua vita ad ascoltare vite che si raccontano, senza mai misurare le vite di chi ha ascoltato. Già Freud assegnava alla psicoanalisi il compito di ascoltare i pazienti ogni volta come se fosse la prima, senza pretendere di colonizzare la loro vita con una teoria, ma al contrario ponendosi nella condizione di praticare l'analisi come luogo di elaborazione della teoria. Il modo in cui Lacan praticava l'analisi ci consegna alla responsabilità etica rispetto al desiderio: «L'analista ascolta la parola del soggetto impegnando il soggetto che parla a riconoscere chi parla davvero in quello che dice, dove è e cosa dice la sua parola, spesso parlata da quella degli altri, spesso ricoperta dagli enunciati degli altri» (2., p. 156). Lacan evita di giudicare la vita degli altri perché persuaso intimamente che non ci sia un solo modo di essere felici, nessuna virtù mediana in senso aristotelico, nessun ideale universale. Un unico criterio del Bene non solo non esiste, ma volerlo

affermare significa cadere nell'integralismo della Causa giusta, che porta presto al totalitarismo e quindi al Male, perché in nome dell'esigenza fanatica di purezza ci si sentirà autorizzati a commettere i peggiori crimini. Per questo Lacan dichiara di non avere titoli per misurare le vite degli altri. Non è un leader, che raduna le masse propinando loro un falso Ideale e una falsa Causa con false promesse; non è un Padre-padrone che si impone come detentore del senso della vita e della morte. Lacan pratica l'ascolto incondizionato seguendo la regola di "tacere l'amore", per consentire alle vite di raccontarsi: l'amore dell'analista deve diventare amore per la vita dell'altro nella sua singolarità irripetibile e quindi non si deve né dichiarare né agire. L'amore va taciuto, secondo Lacan, perché le vite vanno rispettate totalmente, solo a questa condizione possono riuscire a essere se stesse. E l'obiettivo dello psicoanalista non è quello del capitalista o del padrone di turno, che mirano a uniformare, a normalizzare la differenza in base a uno stereotipo. Lo psicoanalista, concorda Recalcati con Lacan, non obbedisce a un ideale di adattamento sociale, non mira a far sì che il paziente riprenda il controllo di sé, ma cerca solo di «rendere possibile un racconto di sé che conduca alla produzione di un desiderio singolare» (2., p. 159); non pretende di stabilire un Bene universale al quale il paziente deve incanalarsi. Lo psicoanalista non ha intenzione di guarire, di istruire, di insegnare, di educare e simili. «Il desiderio dell'analista è "più forte" della tentazione di dichiarare l'amore perché la sua soddisfazione è data dalla generazione del desiderio dell'Altro» (2., p. 160).

1 febbraio 2013