
CATERINA MARINO*

SCONFINAMENTI DI GENERE

Judith Butler e la critica alla psicoanalisi lacaniana

Abstract

Starting from the deconstruction of the essentialist conceptions of identity and the binary male/female, heterosexuality/homosexuality relationships, Judith Butler has come to question also the presumed naturalness of ‘compulsory heterosexuality’, questioning the perfect match between biological sex, gender identity and heterosexual orientation. Starting from Butler’s perspective, we intend to deepen the problematic relationship with psychoanalysis, in particular with the crucial phase constituted by the Oedipus complex, which presupposes the incest taboo. Confronting Lacan and his elaboration of the Law of Symbolic, which regulates identity and sexual orientation through the Oedipus interdicts, functioning in reference to the heterosexual paradigm, Butler intends to question its immutable character and the Phallus as the privileged signifier of the symbolic order.

Keywords: Butler, Compulsory Heterosexuality, Lacan, Psychoanalysis, Symbolic

1. *L’eterosessualità obbligatoria*

Una parte della tradizionale denuncia femminista del fallogocentrismo patriarcale¹ riprendeva il discorso strutturalista di Lévi-Strauss, sostenendo che l’indebita egemonia del sesso maschile su quello femminile ha avuto origine dall’esistenza di una struttura universale che ha caratterizzato tutti i sistemi di parentela delle società primitive, basati sullo scambio dell’‘oggetto donna’ offerto in dono da un clan patrilineare a un altro attraverso l’istituzione del matrimonio, tale per cui la sposa diverrebbe un non-soggetto senza identità, funzionante solo quale termine relazionale tra gruppi di uomini, i quali, invece, sarebbero portatori di identità².

È noto che la legge che sta a fondamento di questa economia di parentela, diventata il nesso significativo tra l’antropologia strutturalista e la psicoanalisi, è la proibizione

* Università della Calabria; katiamarino@hotmail.it

1 È importante distinguere, come suggerisce anche Butler, fra le teoriche che sostengono su basi biologiche la necessità della differenza sessuale e le teoriche strutturaliste e post-strutturaliste. All’interno di questo secondo gruppo, alcune hanno trovato utile il paradigma strutturalista poiché fornisce il modo per comprendere le costanti differenze di potere sociale tra uomini e donne. Tuttavia, se per alcune la differenza sessuale è una struttura culturale inevitabile, per altre è comunque necessario contestare la sua forma patriarcale (cfr. J. Butler, *Fare e disfare il genere*, a cura di F. Zappino, Mimesis, Milano 2014, pp. 307-308).

2 Sebbene Lucy Irigaray abbia sostenuto che le relazioni tra clan patrilineari fossero basate piuttosto sul desiderio ‘omosociale’, che lei stessa ha definito «(u)omosessualità», ovvero una repressa relazione tra uomini, che emerge tramite lo scambio eterosessuale delle donne. Cfr. L. Irigaray, *Speculum. L’altra donna*, trad. di L. Muraro, Feltrinelli, Milano 1998.

dell'incesto³, fondata sulla necessità dell'esogamia e considerata la Legge primordiale dell'umanità. Tuttavia, è stata Judith Butler a sottolineare come queste critiche si muovessero ancora all'interno di un'economia eterosessuale dominante, che, a suo avviso, sarebbe l'autentica causa originaria dell'egemonia maschilista, poiché una 'costruzione culturale', qual è la proibizione dell'incesto, avrebbe come suo implicito presupposto una 'eterosessualità incestuosa', spacciata come la matrice 'naturale' del desiderio dell'uomo per la donna e della donna per l'uomo, senza che se ne sia mai stata data alcuna spiegazione, bensì ipostatizzandola come dato naturale:

In che modo l'eterosessualità incestuosa viene costituita come matrice apparentemente naturale e pre-artificiale del desiderio, e il desiderio si istituisce come prerogativa eterosessuale maschile? La naturalizzazione dell'eterosessualità e della capacità maschile di agire sessualmente sono costruzioni discorsive di cui non si dà mai conto, ma che sempre vengono assunte in tale cornice strutturalista fondativa.⁴

L'operazione più originale del pensiero di Butler, la più autorevole esponente all'interno del variegato panorama dei *Gender Studies*⁵, infatti, è l'essersi concentrata – sulla scorta di Michel Foucault – sul concetto di 'norma' e sui processi di normalizzazione, sostenendo la tesi per cui i codici sociali e culturali vigenti, dunque l'intero ordine simbolico (nell'accezione di Lacan) nel quale viviamo, ruotano attorno al modello dell'eterosessualità obbligatoria, che definisce e ontologizza sia l'orientamento che il binarismo sessuale, (maschio/femmina; maschile/femminile), decretando, 'normando', di conseguenza, ciò che appunto è considerato universalmente 'normale' e 'naturale'. Dunque, il postulato di un'eterosessualità costitutiva, secondo Butler, andrebbe letto innanzitutto come parte di un'operazione di fantasia e al contempo di potere⁶, che servirebbe a realizzare la perfetta corrispondenza tra sesso biologico, identità di genere e orientamento sessuale:

3 Non solo Freud ha insistito sull'importanza del tabù dell'incesto; anche per Jacques Lacan, che ne ha trovato conferma dalle teorie di Lévi-Strauss, il divieto dell'incesto assume un ruolo fondamentale per costruire la sua concezione del Simbolico quale principio regolatore che struttura la realtà umana.

4 J. Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, trad. di S. Adamo, Laterza, Bari-Roma 2013, p. 63.

5 In questa sede non si intende chiarire attraverso quali percorsi teorici si è giunti alla formulazione del concetto di "gender" e alla messa in crisi del paradigma della 'differenza sessuale'; per un'approfondita ricostruzione teorica della questione si rimanda a C. Resta, *Sui generis*, in M. Gensabella Furnari (a cura di), *Identità di genere e differenza sessuale. Percorsi di studio*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017 e ai riferimenti bibliografici ivi contenuti.

6 Da una parte Butler tiene a precisare che la sua critica non è diretta all'eterosessualità intesa come pratica erotica e sentimentale, bensì alla 'normatività eterosessuale', quale universale condizionamento sociale, dall'altra sostiene il frequente verificarsi della cosiddetta 'melanconia eterosessuale', ovvero il fatto che la proibizione di certe forme d'amore costituisca la verità ontologica del soggetto: «Il "sono" di "io sono un uomo" codifica il divieto "io non posso amare un uomo", in modo che la rivendicazione ontologica porti con sé la forza del divieto stesso» (J. Butler, *Fare e disfare il genere*, cit., p. 294). Ovviamente, anche per Butler ciò non significa che necessariamente tutta l'eterosessualità si strutturi in questa forma.

L'istituzione di una eterosessualità obbligatoria e naturalizzata richiede e regola il genere quale relazione binaria in cui il termine al maschile è differenziato dal termine al femminile, una differenziazione che si compie attraverso le pratiche del desiderio eterosessuale. L'atto di differenziare i due momenti dell'opposizione binaria sfocia in un consolidamento di ognuno dei due termini, vale a dire la rispettiva e interna coerenza di sesso, genere e desiderio.⁷

Dopo essersi confrontata con le più autorevoli esponenti del pensiero femminista (De Beauvoir, Wittig, Irigaray, Kristeva), Butler ha cercato di fare un passo oltre, tanto da essere considerata una post-femminista. Del resto già Freud aveva portato alla luce il mancato nesso 'naturale' tra l'identità sessuale biologica e l'identità di genere percepita dal soggetto, benché non abbia mai smesso di cercarlo, senza tuttavia trovarlo e ciò dimostra che non esiste una 'legge naturale' che prescriva l'identità e l'orientamento; tanto da poter mettere in dubbio che esista una 'naturale' e pertanto obbligatoria eterosessualità.

Il passo oltre di Butler, allora, consiste nell'affermare che la 'costruzione' dell'identità è il risultato della reiterazione di stereotipi culturali e di processi performativi di normalizzazione. Dunque, non solo non esiste un'eterosessualità naturale, ma neppure un'omosessualità naturale, cioè derivate da 'istinti' (la pulsione, per la psicoanalisi, non equivale all'istinto), bensì entrambe derivano da fattori culturali, per cui la vera dicotomia su cui dovremmo concentrarci non è quella fra natura e contronatura, ma quella fra natura e cultura: gli esseri umani non hanno istinti e perciò sono costitutivamente contronatura e aperti al possibile.

La via teorica perseguita da Butler, che le ha attirato anche numerose critiche, come quella di un eccesso di costruttivismo, è stata quella di sbarazzarsi di ogni residuo naturalistico, a tal punto da portarla ad affermare che anche il dato biologico è già da sempre interpretato all'interno di una cornice culturale, tanto che la stessa distinzione tra sesso (biologico) e genere (culturale) risulta destituita di fondamento:

Il sesso, come fatto apparentemente naturale, è prodotto discorsivamente da diversi discorsi scientifici, al servizio di altri interessi politici e sociali? Se si contesta il carattere immutabile del sesso, allora forse questo costruito detto "sesso" è culturalmente costruito proprio come lo è il genere; anzi, forse il sesso è già da sempre genere, così che la distinzione tra sesso e genere finisce per rivelarsi una non-distinzione.⁸

Il processo di identificazione è un cammino sempre in movimento e aperto, che dura tutta la vita: stiamo parlando di possibilità psichiche, dunque nulla è naturale, ma tutto è costruito, anche se non in modo arbitrario. Essere in cammino non vuol dire, però, divenire se stessi come se il Sé esistesse già da sempre e si trattasse di riuscire ad appropriarsene, bensì essere continuamente alla ricerca di sé senza riuscire a trovarsi mai fino in fondo. La stessa cosa vale per l'orientamento sessuale che, come per l'identità,

7 J. Butler, *Questione di genere*, cit., p. 35.

8 Ivi, pp. 12-13.

può imboccare strade mai prima esplorate nel corso della vita, sebbene non si tratti mai di una scelta 'volontaria', ma di una possibilità 'psichica', la quale non può prescindere dall'inconscio.

Dunque, è solo una grottesca caricatura quella secondo la quale la teoria del genere di Butler sosterrebbe il passaggio da un genere a un altro o da un orientamento all'altro come se si trattasse di mutare abito da indossare a seconda dell'umore del momento; il genere non è «un orpello da mettere e togliere a piacere»⁹; «non è l'effetto di una scelta»¹⁰; «non c'è un soggetto che decide *del* suo genere»¹¹ e «sarebbe un errore associare il "costruttivismo" con "la libertà di un soggetto di formare la sua sessualità a suo piacimento"»¹², perché una costruzione psichica non è un artificio e tutto ciò che riguarda la sfera psichica accade a partire dal proprio inconscio, per cui ciascuno è una singolarità 'unica' nel suo genere. Questo vuol dire che, nonostante gli stereotipi di genere prescritti dalle norme, esistono ed esisteranno sempre delle sfasature, delle crepe, attraverso le quali la reiterazione della norma si inceppa o, addirittura, fallisce. Anzi, in ultima istanza, non vi sarà mai una perfetta aderenza alla normatività di genere, ma solo 'differenti' approssimazioni ad essa. Dunque, i tentativi fallimentari di 'recitare' una identità sessuale puramente apparente e del tutto inessenziale, sconfessano il principio cardine su cui essa dovrebbe fondarsi, quello del binarismo sessuale, aprendolo non all'indifferenza o all'indistinzione dei sessi, ma al proliferare delle differenze singolari¹³.

2. Il tabù dell'omosessualità

Se, da una parte, Butler deve fare i conti con Lévi-Strauss e il tabù dell'incesto, dall'altra le è stato necessario confrontarsi anche con la psicoanalisi di Freud e di Lacan, il cui nodo più problematico, dal suo punto di vista, sarebbe la concezione dell'Edipo, poiché la Legge che lo governa determina sia l'identità di genere¹⁴ che l'orientamento sessuale del soggetto; prima di attraversare la fase edipica, infatti, non si può neppure parlare di differenza sessuale¹⁵.

9 Ivi, p. IX.

10 *Ibidem*.

11 Ivi, p. XVII.

12 J. Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"*, trad. di S. Capelli, Feltrinelli, Milano 1996, p. 86.

13 Come chiarisce Resta: «Se è impossibile saltare fuori da questo dispositivo di potere, d'altro canto è sempre possibile *destabilizzarlo* dall'interno, resistervi: al contrario di quanto sostengono i critici del *gender*, almeno per Butler la contestazione del binarismo di genere, se provoca la neutralizzazione della differenza binaria, non ha come esito fatale l'indifferenza dei generi, bensì, come aveva già affermato Derrida, fin dall'inizio degli anni Ottanta, il proliferare delle differenze al di là della dualità e della contabilità» (C. Resta, *Sui generis*, cit., pp. 288-289). Sulla decostruzione del binarismo della differenza sessuale in Derrida, si rinvia a C. Resta, *Pensare al limite. Tracciati di Derrida*, Guerini, Milano 1990.

14 Naturalmente né Freud né Lacan hanno mai utilizzato la parola 'genere', parlando piuttosto, rispettivamente, di un processo di identificazione psichica e di posizione sessuata.

15 Da non dimenticare la difficoltà di Freud nel venire a capo dell'Edipo femminile: poiché anche per la bambina il primo oggetto amato fu la madre, come farà a trovare una via che la conduca al padre? La

Anche per la psicoanalisi l'identità psichica e l'orientamento sessuale non derivano da una scelta libera del soggetto: non si tratta di una decisione, ma del risultato di una serie di fattori non dominabili e accidentali, che dipendono dal modo in cui il soggetto attraversa il complesso edipico all'interno delle sue relazioni inconsce con la figura materna e con quella paterna. In particolare, per Jacques Lacan l'Edipo segna anche l'ingresso nel mondo simbolico del linguaggio, il passaggio dal registro dell'Immaginario a quello del Simbolico, dunque il passaggio obbligatorio affinché si realizzi un processo di soggettivazione, tenendo ben presente che il soggetto della psicoanalisi è un soggetto post-cartesiano, poiché fa i conti con la dimensione dell'inconscio; Lacan lo indica con una \$, ovvero il soggetto barrato della mancanza a essere e del passaggio obbligato attraverso la castrazione: la 'risoluzione' della triangolazione edipica prescrive, infatti, la rinuncia al godimento senza limiti della fase preedipica da parte del bambino perverso polimorfo, per aprire l'accesso al desiderio, che si nutre della mancanza ontologica e che, perciò, non sarà mai pienamente soddisfatto.

Tornando a Butler, dal suo punto di vista va messa innanzitutto in questione la concezione dell'Edipo che emerge dalla psicoanalisi e il non-detto occultato nel tabù dell'incesto, un elemento implicito, dato per scontato, e quindi ancora più nascosto: è sempre un tabù dell'incesto 'eterosessuale'. Perciò, il tabù dell'incesto, che dà per scontata l'eterosessualità del desiderio, nasconderebbe in sé un interdetto ancora più inviolabile, quello dell'omosessualità, la quale, se non fosse 'cancellata' in modo così silenzioso, attenterebbe alla stessa sopravvivenza della società. Ne consegue che in una donna la paura del desiderio omosessuale si affianca alla paura della perdita della propria femminilità, di non essere più una 'vera' donna, allo stesso modo un uomo teme fortemente di perdere la propria virilità, di essere considerato femminile, dunque di non essere più 'propriamente' un uomo. L'omosessualità è a tal punto temuta, da essere già da sempre esclusa, denegata, tanto da costituire, per Butler, una perdita originaria, che provoca un lutto misconosciuto, neppure dicibile, sul quale si fonda quella che Butler chiama «melanconia di genere»¹⁶:

Se si ammette che la proibizione dell'omosessualità sia la cifra costitutiva di una cultura egemonicamente eterosessuale, allora la perdita degli oggetti e degli scopi omosessuali

bambina, secondo Freud, dovrebbe cambiare il proprio oggetto libidico, senza neppure la spinta della paura della castrazione, dal momento che fa il suo ingresso nell'Edipo già da sempre castrata. Forse anche per questo, come lui stesso ha ammesso, la sessualità femminile, e tutto quel che ne consegue, rimarrà per lui un «continente nero». Per approfondire la questione si rimanda a due celebri testi freudiani: S. Freud, *Sessualità femminile*, trad. di S. Candreva ed E. Sagittario, in *Opere (1930-1938)*. *L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti*, vol. 11, ed. dir. da C.L. Musatti, Boringhieri, Torino 1979; S. Freud, *La femminilità*, trad. di M. Tonin Dogana ed E. Sagittario, in *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, in *Opere (1930-1938)*. *L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti*, cit.

16 Cfr. J. Butler, *Questione di genere*, cit., § III, «Freud e la melanconia di genere», pp. 84-96 e J. Butler, *Melanconia di genere/Identificazione negata*, in *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, a cura di F. Zappino, Mimesis, Milano-Udine 2013. Cfr. E. Plonowska Ziarek, *Entre déconstruction et psychanalyse: la mélancolie du genre selon Judith Butler*, in M. David-Ménard (éd.), *Sexualités, genres et mélancolie. S'entretenir avec Judith Butler*, Campagne Première, Paris 2009 e G. Ribault, *De la mélancolie dans le genre? Freud lu par Judith Butler*, in *ivi*.

[...] sembra essere forclusa da sempre. Uso il termine “forclusa”, non a caso, nell’ipotesi che si tratti di una perdita preventiva, un lutto per cose non vissute: se sin dall’inizio questo amore non è possibile, va da sé che non può avvenire, e se avviene certamente si tratta di un errore; se avviene, inoltre, lo fa solo nel segno ufficiale della sua proibizione e del suo disconoscimento.¹⁷

Secondo Butler il complesso di Edipo può, invece, «assumere una molteplicità di forme culturali»¹⁸, il che comporta che, non essendo univoca la sua ‘risoluzione’, non può essere assunto a fondamento universalizzabile della cultura.

3. Il Fallo e l’immutabilità del Simbolico lacaniano

A partire da questi presupposti, si può comprendere anche come la critica di Butler si concentri soprattutto sulla struttura immutabile del Simbolico lacaniano, pienamente sussunto sotto la cosiddetta Legge del Nome del Padre. A essere universali, nella cultura, per Lacan, sono proprio le regole simboliche o linguistiche, e tali regole sono concepite per regolamentare le relazioni di parentela: «Il simbolico rappresenta esattamente ciò che pone limiti a qualsiasi tentativo utopico di riconfigurare e di vivere i rapporti di parentela al di fuori del contesto edipico»¹⁹. Insomma, il Simbolico lacaniano, secondo Butler, prescriverebbe l’eterosessualità attraverso ciò che è stato considerato da Lacan il significante privilegiato, il Fallo, che è ciò che origina, o genera tutti gli altri significati. Lacan, tuttavia, ha sempre sottolineato come il Fallo non abbia nulla a che vedere con l’organo genitale maschile, ma rappresenti appunto un elemento simbolico, un oggetto che manca, che orienta la strutturazione dinamica della sessualità umana²⁰. Butler, da parte sua, non è mai stata convinta dallo *status* di questa particolare differenza ontologica utilizzata da Lacan e si è soffermata proprio sulla negazione per cui il Fallo ‘non’ è il pene:

Se il fallo significa soltanto dal momento che *non* è il pene, e il pene si qualifica come quella parte corporea che *non deve essere*, allora il fallo dipende fondamentalmente dal pene per simboleggiare. [...] Cioè sussiste una relazione di identità fra di essi. E non si trat-

17 J. Butler, *La vita psichica del potere*, cit., p. 159.

18 Id., *Fare e disfare il genere*, cit., p. 200.

19 Ivi, p. 90. Ad ogni modo, Butler precisa che sarebbe sicuramente un errore «ridurre la psicoanalisi in sé e per sé a un momento reazionario, che intende l’eterosessualità come irrefutabile fondamento della cultura» (*ibidem*). In questo senso, è importante sottolineare che le critiche rivolte da Butler alla psicoanalisi non vanno intese come un netto rifiuto nei confronti di un sapere dell’inconscio, ma intendono piuttosto sollecitare la psicoanalisi a un rinnovamento delle sue categorie, che la metta nelle condizioni di comprendere più adeguatamente la vita psichica di chi vive al di fuori dei binari delle norme culturali e sociali dominanti.

20 Lacan afferma precisamente che: «Il fallo è un significante, un significante la cui funzione, nell’economia intrasoggettiva dell’analisi, solleva forse il velo della funzione che occupava nei misteri. Perché è il significante destinato a designare nel loro insieme gli effetti di significato, in quanto il significante li condiziona per la sua presenza di significante» (J. Lacan, *La significazione del fallo*, in *Scritti*, vol. II, a cura di G.B. Contri, Einaudi, Torino 2002, p. 687).

ta, naturalmente, di un discorso puramente logico [...]. La domanda, naturalmente, riguarda il motivo per cui si dà per scontato che il fallo richieda quella particolare parte corporea per simboleggiare [...]. Suggestire che il fallo potrebbe simboleggiare delle parti corporee diverse dal pene è compatibile con lo schema lacaniano.²¹

Dunque, continuare a usare il Fallo come significante privilegiato, per Butler, rappresenta la persistenza di un fallocentrismo e di una versione eteronormativa della differenza sessuale nella quale gli uomini ‘hanno’ e le donne ‘sono’ il Fallo. Sebbene Lacan abbia specificato che ‘essere il Fallo’ voglia dire essere il significante del desiderio dell’Altro, per Butler si tratterebbe comunque dell’Altro di un desiderio maschile eterosessualizzato, che «non costituisce affatto il limite della mascolinità da parte di un’alterità femminile, ma il luogo di un’auto-elaborazione maschile»²², così che la donna avrebbe il compito di garantire l’auto-fondazione del soggetto maschile. Perciò, non è affatto sufficiente che Lacan affermi che il significante Fallo ‘non’ è il significato pene, se entrambi i termini sono comunque legati da una relazione essenziale nella quale è contenuta la loro differenza. Non si tratta, per Butler, di sostituire il Simbolico maschile con un Simbolico femminile, il Patriarcato con il Matriarcato; occorre piuttosto decostruire non solo il fallocentrismo, ma anche il binarismo e il fantasma normativo dell’eterosessualità obbligatoria che agisce «attraverso la naturalizzazione e la reificazione delle norme eterosessiste»²³.

Un punto essenziale della critica di Butler alla psicoanalisi di Lacan riguarda perciò l’universalità e l’immutabilità del Simbolico, come se si trattasse di qualcosa che opera alla stregua di «una divinità inaccessibile ma omnideterminante»²⁴.

Secondo Butler, il Simbolico non dovrebbe essere un blocco monolitico senza il quale non si possa accedere all’intelligibilità dell’umano, ma bisognerebbe rinegoziare questa versione dimostrandone la fallibilità, proprio a partire da quelle deviazioni del desiderio che non si conformano all’Edipo; le identificazioni, infatti, sono molteplici, appartengono all’immaginario e «possono evitare certi desideri o fungere da veicolo per il desiderio»²⁵. Ma se è vero che un’identificazione si realizza sempre in relazione a una legge, il fallimento di questo fantasma identificatorio, nonostante l’integrità della legge, costituisce il luogo di resistenza alla legge stessa; questa è stata la tesi sostenuta dalla psicoanalisi per contestare le posizioni sessuali rigidamente opposte e gerarchiche. Tuttavia, questa versione della resistenza, secondo Butler, dimentica proprio di considerare lo status del Simbolico lacaniano quale legge immutabile, perciò «sembra cruciale chiedersi se la resistenza a una legge immutabile sia sufficiente come contestazione politica di un’eterosessualità obbligatoria, dove tale resistenza è circoscritta all’immaginario e dunque trattenuta dall’entrare nella struttura del simbolico stesso»²⁶.

21 J. Butler, *Corpi che contano*, cit., pp. 77-78.

22 Id., *Questione di genere*, cit., p. 65.

23 Id., *Corpi che contano*, cit., p. 85.

24 Id., *Questione di genere*, cit., p. 83.

25 Id., *Corpi che contano*, cit., p. 92.

26 Ivi, p. 98.

Butler, in ultima istanza, chiede alla psicoanalisi una riarticolazione sovversiva del Simbolico²⁷, il cui compito non sia solo quello di moltiplicare il numero dei soggetti riconosciuti al suo interno, anche se questo è assolutamente necessario dal punto di vista del loro riconoscimento civile e politico.

4. In difesa di Lacan

L'ampia risonanza e la crescente egemonia delle teorie del genere, in particolare il pungente attacco alla psicoanalisi, per lo più discredita come paladina della differenza sessuale e del binarismo di genere, oltre che dell'ordine eterosessista, e quindi, in ultima istanza, complice di istanze normalizzatrici, non poteva non suscitare reazioni da parte degli psicoanalisti, soprattutto di coloro che, con Lacan, hanno inteso, più di altri, radicalizzare il carattere *sovversivo* del 'ritorno a Freud'.

Jacques-Alain Miller, depositario dell'ortodossia lacaniana, oltre che curatore testamentario delle opere di Lacan, ricorda come, dopo il 1968, quando Deleuze, Guattari, Foucault, Derrida iniziarono a muovere delle forti critiche alla psicoanalisi, Lacan formulò quello che ha chiamato «il discorso dell'Università», rispetto al quale distingueva «il discorso dell'Analista»²⁸. Fu da allora, secondo Miller, che i lacaniani smisero di leggere gli universitari²⁹.

Se Lacan non ha di certo fatto del 'genere' una parola chiave del suo insegnamento, la incontrò nell'opera dello psichiatra americano Stoller, uno dei primi, negli anni '50, a occuparsi di casi di transessualità e a osservare che l'identità sessuale è spesso sganciata dagli elementi biologici e dipende piuttosto da fattori culturali, sociali, ambientali, dunque dalla costruzione del genere. Stoller, con il suo *Sex and Gender*, fu il primo a distinguere sul terreno della psichiatria il sesso dal genere e Lacan fu il primo a farlo conoscere in Francia³⁰. Pur non ignorando Stoller, Lacan e la sua scuola

27 Da questo punto di vista, Butler trova più convincente la posizione di Foucault, per cui è vero che la legge limita o proibisce certi atti, certe pratiche e certi soggetti, ma contemporaneamente fornisce l'occasione per risignificare e potenzialmente sovvertire la legge stessa.

28 Nel seminario XVII Lacan inventa la categoria di 'discorso' per indicare le strutture dei quattro legami sociali nei quali un soggetto può trovarsi ad essere preso. Il discorso dell'Università è assimilato a quello della scienza, dove il 'sapere' è venuto a trovarsi al posto di comando, a discapito della 'verità', che resta schiacciata sotto questo imperativo: «*Continua. Cammina. Continua a saperne sempre di più*» (cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi 1969-1970*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2001, p. 126).

29 Cfr. J.-A. Miller, *Colloquio su Il sesso dei moderni*, in «Lacan Quotidien», n. 927, 2021. Si veda la traduzione italiana pubblicata su «Rete Lacan», n. 27, 2021: <https://www.slp-cf.it/publicazioni/rete-lacan/rete-lacan-n-27-edizione-straordinaria/>. Articolo in cui Miller discute, in modo molto critico, a proposito delle teorie di Judith Butler, con l'autore de *Il sesso dei moderni*, Éric Marty.

30 Lacan cita Stoller nel seminario XVIII, ribadendo che, a partire da Freud, tutto quello che riguarda il funzionamento dell'inconscio non ha nulla di biologico. Tuttavia, rispetto alla questione sul genere, se ha il merito di sganciarla dal determinismo biologico, resta ancora ambiguo dal lato del binarismo: «L'importante è questo: l'identità di genere non è nient'altro se non quello che ho appena espresso con i termini *l'uomo e la donna*. [...] In età adulta è destino degli esseri parlanti suddividersi in uomini

non hanno comunque adottato il concetto di genere che, dal punto di vista di Miller, servirebbe solo a:

Sminuire, pluralizzare, guastare, cancellare, far dimenticare la funzione della differenza sessuale, ovvero il fatto che c'è un sesso e un altro, il che fa due, e non *n* sessi [...]. È fatto anche per far dimenticare che non esiste da nessuna parte un rapporto pre-programmato tra questi sessi che sono due. Si c'è un rapporto biologico tra lo spermatozoo e l'ovulo come tra le gonadi dell'uno e dell'altro sesso. Al piano superiore, invece, laddove si è delle persone sessuate, degli "esseri", e non degli organi né delle cellule o dei cromosomi, non esiste una formula universale. [...] Sono molto precisamente dei significanti giacché [...] bisogna passare attraverso [...] la parola, attraverso un discorso, attraverso il senso.³¹

Dunque, Miller legge nei teorici del genere l'ambizione di passare dal regime della diade sessuale al molteplice del genere e critica Butler perché resterebbe ingabbiata in una tensione continua tra l'anarchismo delle possibilità di genere e un sociologismo inflessibile, dimenticando ciò che, invece, la psicoanalisi intende difendere: i desideri individuali e soggettivi, che non possono essere ridotti al malfunzionamento dell'interazione sociale fra l'individuo e la comunità di appartenenza. La sua posizione, fatta propria dagli psicoanalisti lacaniani più ortodossi³², è quella per cui la differenza sessuale non si può cancellare, ma occorre reinterpretarla alla luce dell'ultimo Lacan, per il quale occorre operare una distinzione tra il godimento femminile che, nel suo eccesso, va al di là della Legge, e quello fallico maschile, tenendo conto che entrambe queste differenti modalità di godimento prescindono dal sesso biologico dei soggetti.

Dunque, Lacan proporrebbe ancora una volta un binarismo? Secondo Miller non è affatto così, poiché ciò che Lacan «ha intravisto per mezzo del godimento femminile è arrivato a generalizzarlo fino a farne il regime stesso del godimento»³³, mentre fino a quel momento la psicoanalisi aveva pensato il godimento solo a partire dalla sua forma maschile. Adesso il godimento 'in quanto tale' sarebbe ascrivibile solo a quello

e donne. [...] Bisogna rendersi conto che ciò che definisce l'uomo è il suo rapporto con la donna e viceversa» (J. Lacan, *Il seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante 1971*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2010, p. 25). Secondo Lacan, inoltre, i comportamenti sessuali sono da riportare alla dimensione del «sembiante», ovvero di una sorta di «parata», in cui ciò che conta non è crederci uomo o donna, ma tenere conto, per l'uomo, che esistono le donne, e per la donna che esistono gli uomini, seppure la donna sia molto più libera dell'uomo rispetto al sembiante.

31 J.-A. Miller, *Colloquio su Il sesso dei moderni*, cit.

32 Per approfondire l'ampio dibattito in corso nell'ambito della psicoanalisi lacaniana in merito alla questione del genere, mi limito a rimandare a F. Fajnwaks, C. Leguil (dirigé par), *Subversion lacanienne des théories du genre*, Michèle, Paris 2015 e a C. Leguil, *L'essere e il genere. Uomo/donna dopo Lacan*, trad. di A. Aldrovandi, a cura di P. Bolgiani, Rosenberg & Sellier, Torino 2019; nel contesto italiano si rinvia a M. Recalcati, *Desiderio, godimento e soggettivazione*, Cortina, Milano 2012, pp. 467-549 e all'approfondito lavoro di E. Perrella, *Il sesso non è il genere. La psicanalisi e la liberalizzazione del diritto di famiglia*, IPOC, Milano 2016.

33 J.-A. Miller, *L'uno-tutto-solo. L'orientamento lacaniano*, a cura di J.-A. Miller e A. Di Ciaccia, Astro-labio, Roma 2018, p. 70.

femminile, ovvero quel «godimento non-edipico concepito come sottratto all'edipo»³⁴, cioè un godimento fuori-legge. Lacan non ha smentito l'incidenza del divieto edipico nella donna, ma ha isolato una parte di godimento che non risponde a questo schema, un «godimento non simbolizzabile, indicibile, che presenta delle affinità con l'infinito [...], un godimento fuori-significante»³⁵. Un godimento che sfugge al Simbolico e riconduce al Reale.

L'aspetto decisivo della riflessione di Miller, quindi, è che l'ultimo Lacan esplorerebbe l'al di là dell'Edipo a partire dalla donna, ma non al solo beneficio della donna, perché il 'non-tutto', il godimento eccedente quello fallico, il godimento fuori-legge è in realtà «la legge dell'essere parlante in quanto tale»³⁶.

È vero, tuttavia, che la pratica analitica continua a fondarsi sull'Edipo, poiché offre la possibilità di una funzione universale, sebbene di fatto si possa constatare che esistono dei resti, perché il 'non-tutto', adesso esteso a ogni essere parlante, è quel godimento che non risponde mai pienamente all'Edipo. Per l'ultimo Lacan, secondo Miller, l'Edipo non è niente di più che «il fatto di non poter tenere insieme tutti i significanti»³⁷.

Sul versante del lacanismo filosofico, invece, troviamo le interessanti riflessioni di Slavoj Žižek, secondo cui il focus della critica di Butler a Lacan riguarderebbe il fatto che quest'ultimo avrebbe ridotto la resistenza all'ordinamento simbolico a un fraintendimento 'immaginario' del soggetto che, sebbene di fatto ostacoli la realizzazione del Simbolico, continua a dipendere da esso e, opponendosi, non farebbe che continuare ad affermarlo, essendo incapace di riarticolare i suoi termini. Butler addirittura arriverebbe a considerare lo stesso inconscio lacaniano come 'immaginario', contraddicendolo in modo lampante, visto che, per Lacan, l'inconscio è innanzitutto «il discorso dell'Altro», ovvero è simbolico.

Dunque ci si trova di fronte a uno scenario esattamente opposto a quello descritto da Butler poiché: «Non è l'inconscio a costituire una resistenza immaginaria alla Legge simbolica; al contrario, è la coscienza, l'io cosciente, a essere l'agente del misconoscimento immaginario e della resistenza alla Legge simbolica inconscia»³⁸. D'altra parte, per Žižek una riarticolazione del Simbolico sarebbe assolutamente possibile attraverso l'intervento del Reale di un 'atto etico', un atto irriducibile a quello linguistico-simbolico, proprio perché il Reale è ciò che non può essere simbolizzato³⁹. Per Lacan non c'è 'atto etico' vero e proprio senza il rischio di una «momentanea "sospensione del Grande Altro", della rete sociosimbolica che garantisce l'identità del soggetto»⁴⁰, così che si dovrebbe criticare Butler per aver confuso questo atto nella sua dimensione più radicale

34 *Ibidem*.

35 *Ivi*, p. 71.

36 *Ivi*, p. 75.

37 *Ibidem*.

38 S. Žižek, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, a cura di D. Cantone e L. Chiesa, Cortina, Milano 2003, p. 326, nota 18.

39 Ad esempio, nella lettura lacaniana dell'Antigone, questa eroina è vista come colei che sfida il potere socio-simbolico della Città incarnato da Creonte. Ciò la porta a cadere in una specie di morte simbolica appunto.

40 S. Žižek, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, cit., p. 329.

con la riconfigurazione performativa della propria condizione simbolica. Si dovrebbe, piuttosto, mantenere una netta distinzione tra una riconfigurazione performativa che, però, rimane dentro il campo egemonico del Simbolico e l'atto radicale di una completa riconfigurazione delle condizioni stesse della performatività sociale⁴¹:

Il concetto lacaniano di atto si concentra sul gesto che retroattivamente cambia le proprie (pre)condizioni discorsive, il “Grande Altro” da cui dipende, lo sfondo sul quale esso ha luogo: un atto vero e proprio cambia “miracolosamente” gli standard stessi con i quali misuriamo e valutiamo la nostra attività; in altre parole esso è sinonimo di ciò che Nietzsche chiamava “transvalutazione dei valori”.⁴²

Per Žižek, quindi, la psicoanalisi lacaniana possiede un'etica e un atto decisamente sovversivi, per cui la differenza sessuale è il nome di qualcosa che resiste a ogni tentativo di simbolizzazione, così come ogni soggetto, qualunque sia il proprio sesso o il proprio orientamento, sarà sempre un soggetto barrato e segnato da un eccesso senza nome.

Infine, una posizione forse ‘conciliativa’ – e, per questo, particolarmente interessante – è quella di Fabrice Bourlez, filosofo e psicoanalista francese dichiaratamente omosessuale, per il quale la psicoanalisi sarebbe ancora in grado di offrire una bussola importante anche per i ‘popoli minori’, i cosiddetti *queer*, coloro che vivono ai margini del binarismo di genere e della legge dell'eterosessualità obbligatoria.

Bourlez, attraverso l'equivoco contenuto nel francese *qu'ouïr psychanalyse* (‘cosa udire psicoanalisi?’ cioè ‘cosa udiamo noi psicoanalisti del mondo?’) propone una ‘queer psicoanalisi’, poiché «c'è del *queer* nella psicoanalisi, dell'inquietante, del bizzarro»⁴³ ed è possibile elaborare un'operazione di traduzione culturale tra alcuni concetti nati dalle teorie *queer*⁴⁴ e la psicoanalisi freudiana e lacaniana. Ovviamente Bourlez sa bene che oggi non è possibile parlare de ‘la’ psicoanalisi, poiché esistono innumerevoli orientamenti diversi; Bourlez propone di distinguerli in una ‘clinica maggiore’ e una ‘clinica minore’. La prima sarebbe la rappresentante di una sorta di conservatorismo teorico, ergendosi a istanza moralizzatrice e di buona condotta, operando attraverso categorie diagnostiche valide universalmente: sarebbe questa la psicoanalisi contro la quale giustamente si scaglierebbero i teorici del genere. La seconda, invece, sarebbe una versione ‘altra’ dell'esercizio psicoanalitico, pronta a interrogarsi sulle proprie categorie e sulle conseguenze politiche del proprio dispositivo, così come suggeriva anche Derrida⁴⁵, mettendo in discussione la «fondatezza di determinati dogmi – l'Edipo, il fallo, la legge

41 Cfr. *ibidem*.

42 Ivi, p. 333.

43 F. Bourlez, *Queer psicoanalisi. Clinica minore e decostruzione del genere*, Mimesis, Milano-Udine 2022, p. 14. Anche Paul Preciado ha da tempo lanciato diversi appelli in questa direzione alla psicoanalisi: cfr. P.B. Preciado, *Sono un mostro che vi parla. Relazione per un'accademia di psicoanalisti*, trad. di M. Balmelli, Fandango, Roma 2021.

44 Per una ricognizione della vasta costellazione delle teorie queer si rimanda a L. Bernini, *Le teorie queer. Un'introduzione*, Mimesis, Milano-Udine 2017.

45 In proposito si veda J. Derrida, *Stati d'animo della psicanalisi. L'impossibile aldilà di una sovrana crudeltà*, trad. di C. Furlanetto, ETS, Pisa 2013.

Il tema di B@bel

del simbolico e la castrazione, il reale come impossibile»⁴⁶, spingendoli al limite per capire se effettivamente producono effetti normativi eterosessisti, come sostiene anche Butler. Si tratterebbe dunque di una psicoanalisi ‘a-venire’, finalmente disposta ad andare oltre alcuni concetti eteronormativi. Una clinica che, però, dovrebbe continuare a seguire le orme di Freud e di Lacan, rilevando ciò che di continuo impedisce al soggetto di incontrare il suo desiderio unico e singolare, una clinica, soprattutto, che implica «un altro tipo di responsabilità: [...] poiché resta uno dei rari luoghi – forse l’unico? – in cui il soggetto è autorizzato a rispondere alla sua difficoltà di essere in maniera autenticamente singolare»⁴⁷.

46 F. Bourlez, *Queer psicoanalisi*, cit., p. 21.

47 Ivi, pp. 33-34.