



## DAL SINTOMO AL SINTHOMO. PSICOANALISI E INCARNAZIONE

FELICE CIMATTI

1. L'*altro* desidera per me. Secondo una formula diventata celebre, il desiderio dell'animale umano, l'unico animale che parla (gli altri animali, infatti, comunicano; Hauser, Konishi 1999), è infatti «il desiderio dell'Altro» (Lacan 2013: 25). In queste pagine proverò ad interpretare alla lettera questa formula, cercando di mostrare come contenga, nell'ordine: 1) Una definizione di che tipo di animale sia l'animale umano: il vivente 'marchiato' dall'Altro; 2) Una diagnosi dello specifico (in senso biologico) *affetto* umano; quello che si chiama sintomo, in senso psicologico, è infatti la traccia psico-somatica che l'Altro lascia sul corpo umano; 3) Una possibile indicazione terapeutica: imparare ad usare il sintomo. Quello che Lacan indica con il termine tecnico di *sinthomo* è appunto la trasformazione del sintomo da ostacolo contro la vita a possibile risorsa per la vita.

2. Dalla bocca dell'animale umano esce quasi ininterrottamente un flusso sonoro. Quello stesso animale definisce questo fenomeno come un "parlare"<sup>1</sup>. È una constatazione ovvia, ma proprio per questa ragione troppo spesso dimenticata. Non ci sarebbe psicoanalisi se l'animale umano non parlasse, cioè se dalla 'sua' bocca non uscisse questo continuo brusio verbale. Una constatazione ovvia non nel senso che la psicoanalisi sia una terapia fatta di parole (*talking cure*), anche se la linguisticità è la caratteristica distintiva della psicoanalisi: nel senso molto più radicale che l'animale umano si costruisce intorno al fatto biologico del linguaggio (Cimatti, 2000; Lo Piparo, 2003); un umano radicalmente non linguistico non proverebbe quel particolare

1 Considerazioni simili potrebbero farsi per le lingue segnate (Alibert, 2017). In questo intervento, tuttavia, prenderò in considerazione solo le lingue verbali.

disagio che la psicoanalisi cerca a suo modo di 'curare'. La psicoanalisi è impossibile con un cavallo non perché questo vivente non parli, piuttosto perché la sua specifica *soggettività* (Wolfe, 2012; Cimatti, 2015; Cimatti, 2018) non si costruisce intorno alla facoltà del linguaggio.

C'è un equivoco, al riguardo, che va chiarito preliminarmente: quando si parla di facoltà del linguaggio non ci si sta riferendo alla capacità di comunicare, universalmente diffusa nel mondo animale (Hauser *et al.* 2014; Cate, Scharff, 2019). Quando si dice che l'animale umano parla non si sta sostenendo che l'animale umano è in grado di comunicare. Il linguaggio umano è *anche* comunicazione, ma non è soltanto, e tanto meno principalmente, comunicazione. Qualunque sistema di comunicazione mette in relazione da un lato un insieme di contenuti dall'altro un insieme di segnali che 'trasmettono' quegli stessi contenuti. La comunicazione quindi presuppone che i contenuti da 'comunicare' e i segnali che li 'trasmettono' siano separati e indipendenti. Al contrario nel linguaggio il significato *non esiste* indipendentemente dal significante a cui è legato nel segno (non esiste significato senza significante, e viceversa). Per questa ragione chi usa una lingua pensa e immagina in quella lingua. Ma siccome il linguaggio viene confuso con un più elementare codice comunicativo, ne segue che gli esseri umani non si rendono conto che i 'loro' pensieri sono di fatto pensieri linguisticizzati. Con un corollario importante: un codice è nel controllo di chi lo usa; una lingua no, dal momento che nessuno controlla la 'sua' lingua (il codice è convenzionale, la lingua è radicalmente arbitraria). Questo equivale a dire che i 'nostri' pensieri (linguisticizzati) non sono a nostra disposizione. Pensiamo pensieri che non possiamo controllare. La psicoanalisi esiste solo perché i pensieri sono incontrollabili (Cimatti, 2015).

La psicoanalisi, in fondo, nasce da questa constatazione biologica, prima ancora che filosofica: *Homo sapiens* è l'animale del linguaggio (Tattersall, 1998; Lo Piparo, 2003; Virno, 2003), nel senso che la facoltà del linguaggio si infiltra in *ogni* capacità e competenza umana. Questo significa che il fatto di parlare modifica permanentemente il *corpo* dell'animale umano. Per essere ancora più espliciti facciamo un esempio: gli occhi del vivente segnato dal linguaggio funzionano diversamente da quelli, che altrimenti sarebbero molto simili (Kano, Tomonaga, 2010; Ushitani, Imura, Tomonaga 2011), di un animale il cui sguardo non è 'disturbato' dal linguaggio. Quando un essere umano osserva un oggetto, infatti, non lo guarda solo con gli occhi, contem-

poraneamente lo ‘osserva’ attraverso le parole con cui nella sua lingua quell’oggetto è nominato o potrebbe essere nominato: si stabilisce così fra «*percezione e linguaggio* [...] una stretta correlazione» (Garroni 2005: 41)<sup>2</sup>.

Si comincia a capire, allora, perché sostenere che l’animale umano parla è molto più specifico che dire che l’animale umano semplicemente comunica. Uno strumento comunicativo, ad esempio un segno, serve ad uno scopo molto determinato: attraverso quel segno un animale rende noto ad un altro animale un certo contenuto, ad esempio una minaccia, oppure gli fornisce una indicazione sulla direzione in cui muovere. Un segno è al servizio di chi lo usa. Al contrario, è questa la tesi antropologica implicita nella formula di Lacan, il linguaggio non è al servizio dell’animale umano. Se un’ape comunica con un’altra ape mediante una particolare danza, nel caso del linguaggio non è l’umano che si serve della parola, bensì è il linguaggio che – letteralmente – lo attraversa da parte a parte, *lo* parla.

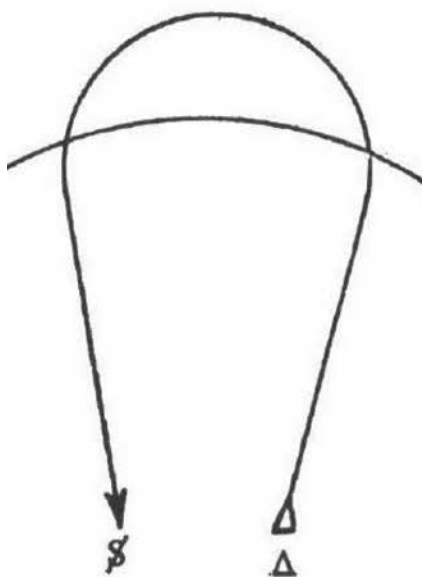
3. Come e quando si *diventa* umani per la psicoanalisi (Cimatti, 2012; 2018)? Secondo Laplanche quando un piccolo della specie *Homo sapiens* viene assorbito in quella che chiama, con una formulazione molto efficace, la «situazione antropologica fondamentale», ossia «la relazione adulto-neonato, adulto-*infans*» (Laplanche 2019: 95). Una situazione che è «fondamentale» perché nessun *infans*, altrimenti, potrebbe sopravvivere (a meno di non essere adottato da qualche altro animale, ma in questo caso non sopravviverebbe più come *umano*, ammesso che qualcosa del genere possa davvero succedere; cfr. Aroles, 2007). Ora, è un fatto che l’adulto che si prenderà cura dell’*infans* parla; o meglio, per essere più precisi, l’ambiente ‘naturale’ dell’*infans* – il suo ambiente specie-specifico, cioè quello propriamente *umano*, non quello di un qualunque altro mammifero – è un ambiente impregnato dal significante sonoro. Il piccolo umano viene accolto in una comunità umana, che gli preesiste e che sopravvivrà alla sua scomparsa, una comunità segnata dal linguaggio. Secondo Laplanche il piccolo umano nasce *senza* inconscio (qui Laplanche è affatto lacaniano), che

---

2 Il fatto stesso che possiamo parlare di ciò che vediamo attesta la necessaria esistenza di un piano concettuale comune fra percezione e linguaggio: «if there are multiple levels of representation, there must be a way for them to interact computationally. For instance, there has to be an informational pathway between visual and linguistic representations. If there were not, one could not talk about what one sees» (Jackendoff 2019: 7).

si formerà proprio a contatto con i messaggi – verbali ma soprattutto non verbali – che gli arrivano dall'adulto (che a sua volta non si rende conto di questa comunicazione inconscia) e che non è in grado di comprendere. I «resti» di questi messaggi «enigmatici» formeranno il nucleo del 'suo' inconscio (Laplanche 2019: 190-191).

All'inizio, un inizio che peraltro non cessa di iniziare, c'è la «situazione antropologica fondamentale», cioè un *infans* 'gettato' in un mondo segnato dal significante sonoro. Lacan, negli *Scritti*, rappresenta questa situazione con lo schema riprodotto qui sotto, che appunto rappresenta la «cellula elementare» dello sviluppo umano (Lacan 2002: 807):



In questo grafo ci sono due linee che si intersecano, quella del «vettore  $S.S'$ » e quella del «vettore  $\Delta.S$ ». La prima linea rappresenta l'ambiente linguistico, l'inesauribile flusso sonoro che riempie di sé ogni momento della vita umana, sia sotto forma di 'rumore' linguistico che sotto forma di silenzio, cioè assenza di lingua (si tratta di un silenzio, cioè, che comunque rientra nell'ambito del linguaggio). Il secondo vettore, scrive Lacan, indica dove «si situi il desiderio in rapporto ad un soggetto definito dalla sua articolazione ad opera del significante» (Ibid.). Da notare come Lacan usi metaforicamente il concetto di vettore, cioè di un ente matematico usato per rappresentare un fenomeno che ha una grandezza e una direzione. Quello psichico è cioè analogo ad un campo vettoriale, un campo di forze in tensione. In questo caso da un lato c'è la forza istintuale del vivente

umano, dall'altra quella pulsionale del significante che lo afferra. Il soggetto, quello che Lacan indica con il simbolo \$ (S barrato, cioè un soggetto che viene posto solo come negato, cioè come non sussistente come entità autonoma), è il risultato della 'cattura' del corpo dell'*infans* da parte dalla catena significante, cioè appunto quella che Laplanche chiama «situazione antropologica fondamentale»: in cui «ci si limita a vedere [...] il pesce che aggancia, e che afferra sì nel suo vivo nuoto, ma ben altrimenti dall'intenzione che si sforza di annegarlo nel flusso del pretesto, cioè la realtà immaginata nello schema etologico del ritorno del bisogno» (Ibid.). Il soggetto è come il pesce intrappolato dall'amo della lenza. La lenza, a sua volta, rappresenta il desiderio che da questo momento trascinerà il soggetto barrato, che è barrato proprio perché prende per suo un desiderio che invece è di altri, cioè della lenza (ossia della catena significante). La «situazione antropologica fondamentale» non è altro che questa cattura che non cessa di catturare il corpo dell'animale parlato dal linguaggio, cioè dell'«Altro in quanto compagno di linguaggio» (Lacan 2004: 13).

Torniamo al vettore del soggetto barrato,  $\Delta.\$$ : che cosa rappresenta, in fondo, se non il tentativo sempre di nuovo frustrato di \$ di fare i conti con la catena significante che lo parla e che non smette mai di parlarlo? Che cos'è il soggetto se non questo stesso tentativo? In questo senso il vettore del desiderio di \$ «è una sorta di frase che il soggetto non può articolare, [e] che dobbiamo aiutarlo» – la psicoanalisi dovrebbe essere questo aiuto – «ad articolare e che struttura insomma l'insieme della nevrosi» (Ibid.: 485), cioè appunto del soggetto barrato. Nel punto in cui il corpo dell'animale umano viene intercettato dal linguaggio, in quel punto si situa la singolarità di ogni esemplare della specie *Homo sapiens*. Un punto, come precisa Lacan, «che si presenta come articolato» – perché non è altro che l'effetto del linguaggio in quanto catena articolata di significanti – ma che tuttavia non è «articolabile» (Ibidem) dal soggetto. \$, infatti, è un soggetto proprio perché non può articolare ciò che lo individua come corpo segnato dal linguaggio. Il soggetto comincia in quel punto, e per questo il soggetto può dire tutto, ma non la sua stessa origine. Un'origine che in realtà è sempre in azione, perché \$ non smette mai di essere afferrato dall'amo del linguaggio.

Quel punto che tuttavia non è puntuale è il *sintomo* caratteristico del soggetto barrato, cioè «qualcosa che delinea nei comportamenti, nei rapporti con l'Altro e con gli altri un certo movimento che si ritrova sempre uguale, una scansio-

ne, un certo modo di passaggio dall'altro all'Altro, e ancora a un Altro, che si ritrova sempre e senza sosta» (Ibidem). Il sintomo, in senso psicoanalitico, è il marchio affatto singolare che la catena significante lascia sul corpo dell'animale umano nel momento in cui lo ghermisce. Il soggetto barrato è nient'altro che il sintomo che incarna, e che non può non reiterare in ogni suo gesto o pensiero. Ma che cos'è, in definitiva, questo stesso sintomo?

In fin dei conti è una parola. La somma dei comportamenti del nevrotico si presenta come una parola [...]. È una parola piena, ma è interamente crittografica, sconosciuta al soggetto in quanto al senso, benché egli la pronunci con tutto il suo essere, con tutto quello che manifesta, con tutto quello che evoca e ha realizzato ineluttabilmente in una certa via di compimento e di incompiutezza, se non interviene qualcosa di quell'ordine di oscillazione che si chiama analisi. È una parola pronunciata dal soggetto barrato, barrato a sé stesso, che chiamiamo inconscio. È quel che rappresentiamo con un segno, \$ (Ibid.: 486).

4. Torniamo ora alla formula lacaniana, il desiderio dell'umano è «il desiderio dell'Altro». Questo «Altro» è appunto l'adulto che parla, la comunità all'interno della quale l'*infans* viene inserito, e che lo assorbe completamente, un «Altro [che] è invocato ogni volta che c'è parola» (Ibid.). Questo «Altro» non dipende dall'*infans*, c'era già prima della sua venuta al mondo, e continuerà ad esserci quando lei o lui non ci sarà più. In questo senso è un «Altro» radicale, del tutto indipendente dalla sua volontà e dai suoi desideri. L'«Altro» c'è già. È questa la «situazione antropologica fondamentale»: «la psicoanalisi», dice Lacan con una chiarezza esemplare, «essenzialmente ci mostra ciò che noi chiameremo la presa dell'uomo nella componente della catena significante» (Lacan 2013: 19).

Lacan è preciso, non parla genericamente di lingua o di linguaggio, parla di «catena significante». Qui il riferimento esplicito è a Saussure, e alla sua rivoluzionaria e sempre di nuovo misconosciuta teoria del segno (de Saussure, 1922; cfr. Cimatti, 2010). Il significato di un segno di una lingua *non* è la cosa a cui si riferisce (il suo referente), come invece succede nei sistemi di comunicazione degli animali non umani. Prendiamo il caso della danza comunicativa delle api (von Frisch, 1967). Ogni particolare danza ad otto comunica alle altre api bottinatrici la distanza e la posizione precisa dei fiori rispetto all'alveare. Ad ogni segno corrisponde un oggetto; non c'è segno senza un oggetto corri-

spondente: le api non mentono (Wray *et al.* 2008). E non perché le api siano oneste, perché il loro sistema di comunicazione non prevede la presenza di un segno a cui non corrisponda un oggetto nel mondo. Le api sono impossibilitate a mentire (non c'è nessun merito nell'essere naturalmente oneste). E difatti la danza delle api è innata. Ora, è evidente che le lingue umane funzionano in base ad un dispositivo *completamente* diverso. La possibilità della menzogna non è un caso eccezionale, è la caratteristica distintiva delle lingue. Un altro modo per mostrare questa radicale differenza è la possibilità della *negazione*, del tutto sconosciuta nel mondo della comunicazione naturale degli animali non umani (Hauser, Konishi, 1999). Un'ape non è in grado, ad esempio, di trasmettere un messaggio come "dietro la collina *non* ci sono fiori". La danza comunicativa delle api è sempre in presa diretta con il mondo, non se ne distacca mai. I messaggi delle api sono trasformazioni del mondo in segni; le parole, al contrario, costruiscono mondi che non esistono (questa è l'origine trascendentale del *fantasma* di cui si occupa la psicoanalisi).

5. Se il significato di una parola non è la cosa che indica (se non si prende sul serio questo punto la psicoanalisi è impossibile perché non ha più un 'oggetto' di cui occuparsi), che cosa significa allora? La risposta di de Saussure è che il valore semantico di un segno linguistico dipende dalla sua differenza rispetto agli altri segni del sistema della lingua. Immaginiamo una lingua che abbia due sole parole per i colori, "bianco" e "nero". In questa lingua il colore del sangue è "nero", mentre il colore di un limone è "bianco". Qual è il significato di "nero"? La risposta sarà: è "nero" tutto ciò che non è "bianco", e viceversa. "Nero" si applica cioè a *qualunque* cosa a cui non si applica "bianco". Mentre nella danza comunicativa delle api prima vengono le cose, e poi i segni corrispondenti, nel caso della lingua succede il contrario: prima i segni e poi le cose. Se poi in questa lingua entra un terzo termine cromatico, ad esempio "rosso", si sposteranno anche i confini di "bianco" e "nero"; ancora una volta il significato non dipende dalle cose, bensì dalle relazioni fra i segni. Il significato di un segno linguistico dipende quindi da quello degli *altri* segni linguistici con cui si confronta e da cui si differenzia. Il significato di un segno linguistico, allora, non è né la cosa né il concetto corrispondente.

È la conseguenza più paradossale, e ancora non assimilata, della scoperta saussuriana: l'identità di un segno linguistico è l'insieme delle 'sue' differenze dagli altri se-

gni della lingua: «il meccanismo linguistico ruota tutto intero su identità e differenze, queste non essendo altro che la controparte di quelle» (de Saussure 1983: 132). Di fatto, per de Saussure, questo significa che la psicologia non ha niente a che fare con il funzionamento del linguaggio. Non sono i pensieri a determinare i segni, al contrario, è il «meccanismo» della lingua a determinarne i significati, e quindi i concetti. Per questa ragione Lacan parla del vettore  $S.S'$ , perché si tratta di un movimento che non si arresta mai, dal momento che ogni segno, per significare qualcosa, deve differenziarsi da un altro segno, e così via senza fine. Il soggetto barrato è l'effetto di questo trascinamento.

Lacan trae un'ulteriore conseguenza da questa teoria del linguaggio. Le uniche «entità concrete» (Ibid.: 125) della lingua sono, di fatto, i *significanti*; è con questi che abbiamo a che fare, e solo con questi. Ecco perché Lacan parla di «catena significante» e non di lingua. Questo vale soprattutto per l'*infans*, che all'inizio è alle prese appunto con significanti. La «situazione antropologica fondamentale» è la «presa da parte del linguaggio» della «soggettività» umana (Lacan 2013: 20). Ogni antropologia che non parta da questo dato di fatto è illusoria. Ma questo significa che ogni corpo umano è segnato, come scriveva più sopra Lacan, da un vero e proprio marchio, cioè da un significante che si imprime sulla carne del soggetto barrato (in effetti il significante è una *cosa*). Che non è altro che questo stesso marchio. Lacan definisce questo marchio come «significante padrone», cioè «il significante da cui il soggetto si fa rappresentare nel simbolico e che lo introduce nella catena significante» (Miller 2008: 392). La cattura dell'*infans* da parte del significante lascia sul suo corpo una traccia, un vero e proprio marchio. Siccome questo marchio è caratteristico di ciascun essere umano, questo significa che il «significante padrone» è ciò che rende unico e inconfondibile ogni essere umano. Il «significante padrone» è il modo che ha ciascun corpo umano di essere affetto dal linguaggio: cioè è il modo con cui 'reagisce' alla infezione del linguaggio.

Questo marchio coincide allora con il sintomo del soggetto: di conseguenza  $\$ =$  sintomo. C'è un ultimo passaggio da compiere, in questa catena di equivalenze. Il sintomo è l'effetto incarnato della catena significante, cioè della «vita umana [...] presa nella condizione della parola» (Lacan 2004: 486-487). Ma la parola è sempre la parola dell'Altro «a cui siamo sottomessi [...] dalla condizione della domanda, ma senza sapere cos'è per lui la nostra domanda» (Ibid.:



487). Quindi,  $\$$  = sintomo, sintomo = affetto dell'Altro; in definitiva «l'inconscio è il discorso dell'Altro» (Ibid.), dal momento che l'Altro si innesta sul corpo dell'*infans* al di qua della possibilità che questi possa comprendere che cosa gli sta accadendo. In questo senso l'Altro è inconscio, è l'impossibilità radicale di comprendere che cosa sia l'Altro. Questa è la diagnosi lacaniana: l'umano è 'malato' di linguaggio/Altro, cioè è affetto dall'inconscio. Ne deriva anche una possibile prognosi: per 'curare' questo corpo occorrerà 'liberare'  $\$$  dal 'suo' sintomo, cioè dall'inconscio. Ma cos'è un soggetto barrato senza barra, dal momento che  $\$$  coincide con la sua barratura?

6. La «situazione antropologica fondamentale» è quella di un animale che, oltre alla dotazione istintiva caratteristica di ogni vivente, è attraversato dai «significanti». Un «istinto» (equivalente a quello che nelle scienze cognitive viene chiamato «modulo»; concettualmente è la stessa cosa; cfr. Robbins, 2010) è un dispositivo che garantisce ad un animale di risolvere un problema ambientale senza dover cercare da solo la soluzione (Tinbergen, 1951): ad esempio la macchia rossa sotto il becco dei gabbiani adulti 'impone' ai piccoli nel nido di colpire con il proprio becco esattamente in quel punto, così l'adulto rigurgiterà nella loro gola il cibo che era nel suo stomaco. In questo modo, innato e tendenzialmente al riparo dal rischio di equivoci, il piccolo gabbiano sopravvive, e l'adulto garantisce la sopravvivenza del 'suo' genoma (in realtà vale piuttosto il contrario, è il gabbiano che è lo strumento del genoma per garantirsi il passaggio da una generazione all'altra: cfr. Dawkins, 1976). L'umano è un animale singolarmente povero di istinti, o meglio, è un animale i cui istinti 'naturali' sono plastici e modificabili (Ridley, 2003). La plasticità degli istinti umani è la diretta conseguenza del fatto che il comportamento dell'*Homo sapiens* è segnato a tutti i livelli dalla «catena significativa»: come dice Lacan, «le pulsioni» – ecco perché è così importante non confonderle con gli istinti – «sono l'eco nel corpo del fatto che ci sia un dire» (Lacan 2006: 16).

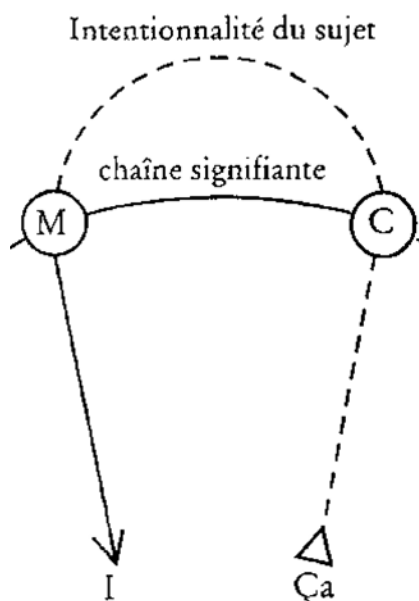
Per essere ancora più espliciti: pulsione = istinto + «catena significativa». L'effetto dei «significanti» sul corpo istintuale è di spezzare la rigida connessione che esiste fra lo stimolo (la macchia rossa sotto il becco dei gabbiani) e la conseguente risposta comportamentale (beccare la macchia per ottenere il cibo). Fra stimolo e risposta si interpongono, attraverso i pensieri trascinati dalle catene linguistiche, movimenti e azioni semplicemente possibili, non dettati dalla

situazione ambientale. In questo modo al corpo, e alla sua 'normale' fisiologia, si sovrappone il fantasma. L'unitarietà animale del corpo si spezza una volta per tutte. L'effetto principale – l'umano in fondo non è altro che questa ferita che non smette di sanguinare – di questa operazione è la possibilità di un godimento corporeo immediato, cioè non mediato da un interdetto: è questo l'oggetto della psicoanalisi, «il divieto fondamentale del godimento, causato dal linguaggio, a partire dal divieto dell'incesto, che per entrambi i sessi riguarda la madre. In questo senso la madre diventa metafora del godimento barrato dal linguaggio, ragion per cui Lacan afferma che il godimento è proibito a chi parla in quanto tale. Per un soggetto che si colloca nel luogo dell'Altro, il godimento è di per sé barrato» (Miller 2008: 139-140).

Miller riprende a suo modo, a questo proposito, la distinzione fra «carne» e «corpo»: la prima è capace di un godimento pieno, non barrato, cioè non sottoposto al regime del significante. Il secondo, invece, è il «corpo» dell'organismo umano «significantizzato», ossia appunto barrato: «esiste la carne del godimento da una parte e il corpo dall'altra; da un lato c'è la carne che gode, e si contrappone dall'altro lato, alla carne significatizzata» (Ibid.: 140), cioè il corpo umano. Si pone quindi l'opposizione radicale fra Altro e Godimento, cioè fra corpo e carne:  $\frac{\text{Corpo}}{\text{Carne}}$  (Ibid.: 141). Lacan formula questa relazione in un modo affatto spiazzante, se si pensa a quanto ancora faccia presa l'ingenua idea fenomenologica del corpo umano, del corpo cosiddetto vissuto: «L'Autre, à la fin des fins et si vous ne l'avez pas encore deviné, l'Autre, là, tel qu'il est là écrit, c'est le corps!» (Seminario inedito *La logique du fantasme*, lezione del 10 maggio 1967). Il corpo umano è il corpo «significatizzato», cioè il corpo marchiato dal significante, quindi il corpo barrato: in questo senso il corpo umano è sempre il corpo dell'Altro. Il corpo 'proprio' non esiste, il corpo è sempre alieno.

7. Torniamo al desiderio, che è sempre il «desiderio dell'Altro». Questo «Altro» è appunto il campo occupato dalla «catena significante» e dai suoi rappresentanti, i corpi degli esseri umani che parlano. In effetti Lacan propone anche un'ulteriore e ancora più straniante definizione del soggetto umano: «un significante è ciò che rappresenta il soggetto per un altro significante» (Lacan 2002: 822). È una definizione che mette al centro non il soggetto umano – come una secolare tradizione antropocentrica e umanistica ci ha abituato – bensì il «significante», cioè appunto

la *materia* del linguaggio. All'inizio c'è l'«Altro», ossia c'è la «catena significante». Il «soggetto» è il mezzo attraverso cui ogni «significante» si collega ad un altro «significante». Il «soggetto» è, concretamente, il corpo umano che parla, e che parlando permette alla lingua di continuare ad essere parlata. I «significanti» si muovono attraverso di noi, come i virus hanno bisogno dei corpi degli 'ospiti' che infettano per potersi riprodurre (Deacon 1997: 112). Lo schema qui sotto – che sviluppa ulteriormente il grafo che abbiamo già incontrato – illustra in modo esplicito questa situazione (Lacan 2013: 21):



Il vettore del desiderio umano  $\overline{D.S}$  si sviluppa dove la «catena significante» (che si snoda attraverso il messaggio M e il codice C) intercetta il vettore dell'intenzionalità psichica  $\overline{\text{Ça.I}}$ , cioè quello fra l'inconscio e l'Io. Quello che presuntuosamente ci piace pensare essere il Soggetto con la maiuscola (l'«intenzionalità del soggetto»), in realtà non è che un *effetto* linguistico. Il soggetto barrato 'appare' quando prende la parola, perché attraverso la parola può *dire* di sé d'essere un "Io" (Cimatti, 2000). Qui è ancora la lezione di de Saussure a guidare Lacan: il soggetto non è altro che il corpo umano che prende la parola (è quello che de Saussure chiama atto di «parole»). Chi parla davvero, quando parla il soggetto, in realtà è il linguaggio/inconscio (Ça, l'Es): «D rappresenta la catena significante. Questa struttura di base,

fondamentale, sottomette a sé ogni manifestazione del linguaggio a questa condizione, d'essere regolata dalla successione, detto altrimenti da una diacronia, da qualche cosa che si sviluppa nel tempo. E la S maiuscola è il *significante*» (Ibid.). La «catena significante» si sviluppa nel tempo, in realtà è il tempo del soggetto che parla. Ecco perché è anche il desiderio dell'animale che parla. Il desiderio è appunto lo spostamento in avanti del corpo, che viene inconsciamente proiettato, spostandosi lungo il vettore  $\overline{D.S}$ , oltre e fuori di sé. Propriamente  $\$$  è costitutivamente fuori di sé.

8. In questo schema vediamo la rappresentazione precisa di quello che Freud indica come la «duplice pretesa» (Freud 1976: 293) a cui è sottoposto il corpo umano. Per un verso il corpo è questa massa di carne e sangue che occupa una certa posizione di spazio e di tempo; il corpo è sempre da qualche parte, è sempre *qui* o *là*, *ora*, perché dopo starà da qualche altra parte. Questa è la sua natura, il corpo occupa un certo spazio, come la lucertola ferma sul davanzale a riscaldarsi al sole, o il gabbiano che vola sopra la discarica dei rifiuti. Questo è il corpo semplicemente animale (quello che più sopra abbiamo indicato con il termine «carne»). Il problema, per il corpo umano, è che la sua condizione *non* è soltanto questa. Essere attraversati dalla «catena significante» significa essere anche, e soprattutto, un corpo *pulsionale*, cioè appunto un soggetto che *insegue* il desiderio. Il *soggetto* umano è desiderio, come scrive Spinoza, il maestro di Lacan: «*cupiditas est ipsa hominis essentia*» (Spinoza 2010: 214).

Riepilogando: all'inizio, nella «situazione antropologica fondamentale» c'è la «catena significante», che è l'«Altro» radicale rispetto al corpo dell'*infans*. Per diventare *umano* questo corpo deve essere completamente assorbito dal campo del linguaggio. Il principale effetto di questa susunzione è – come scrive Freud – che il corpo umano diventa «contemporaneamente servitore di due padroni», l'istinto e la pulsione, la carne del godimento e il corpo del divieto. Da qui il disagio costitutivo dell'essere umano. Il segno di questo disagio è il *desiderio*, cioè il sentimento che il corpo come è non basta mai, non può mai bastare, perché la verità del soggetto è fuori di sé, è nell'Altro, che tuttavia è irraggiungibile. L'Altro è come l'orizzonte, si sposta e si allontana mentre cerchiamo di avvicinarci ad esso: «questa è la prima realizzazione di un ideale in cui [...] il soggetto riceve il primo segno, *signum*, della relazione con l'Altro» (Lacan 2013: 23). Il baratto che si stabilisce fra carne e corpo

è che il primo può accedere al significante solo rinunciando al godimento del corpo: infatti «è il trattamento del godimento che contrassegna l'entrata nel sociale» (Miller 2008: 141). È umano quel vivente in cui «il godimento è stato sostituito dal significante» (Ibid.). Ecco allora, in una formula essenziale, in che consiste la 'cura' psicoanalitica: si tratta di promuovere un movimento contrario rispetto a quello ontogenetico: non più dal corpo alla lingua, bensì dal significante alla carne, cioè al godimento non interdetto. Ma siccome l'umano è umano da prima ancora di nascere (non a caso il nome proprio precede la venuta al mondo), allora una «carne» umana non è mai esistita. Non si tratta quindi di ritrovare la carne nascosta nel corpo, piuttosto si tratta di 'trasformare' il corpo in carne. La psicoanalisi, nonostante il luogo comune che la descrive come una prassi dell'autocoscienza e della riflessione, è una prassi dell'*incarnazione*. Obiettivo dell'analisi è dare carne e vita al corpo del significante.

9. All'inizio abbiamo scritto che la formula: il desiderio dell'uomo è «il desiderio dell'Altro» contiene sia una definizione dell'umano che una diagnosi, che è questa; il corpo umano è *malato* di desiderio, cioè di significante e quindi di Altro. È il desiderio, infatti, che impedisce al corpo umano di liberarsi dell'agitazione e della sofferenza che il fatto di essere una soggettività comporta e non può non comportare: il soggetto può esistere solo a spese del corpo carnale che gode. In questo senso la questione dell'*animalità* del corpo umano è il grande rimosso della psicoanalisi (Cimatti, 2013), che invece troppo a lungo si è attardata nella convinzione di essere una pratica del dialogo e dell'intersoggettività, se non addirittura un umanesimo (cioè di avere a che fare solo con il corpo e non appunto con la carne). Nonostante tutta la retorica sull'inevitabilità del desiderio e della trascendenza (Dio è l'«Altro», in questo senso quella del sacro è una ineliminabile pulsione umana; cfr. Cimatti, 2009), questa condizione è patologica. L'Altro ci chiama in causa, e tuttavia non risponde alle nostre domande, questa è la sua essenza. Lacan, per definirlo, usa una domanda riportandola in italiano, «Che vuoi?» (che riprende da un romanzo di Jacques Cazotte, *Le diable amoureux*, 1772, ambientato a Napoli): «si pone all'Altro la domanda di ciò che vuole. Questa domanda è posta laddove il soggetto fa il suo primo incontro con il desiderio, il desiderio che è da subito il desiderio dell'Altro» (Lacan 2013: 25). *Che vuoi?* chiede il soggetto all'Altro, che non risponde, e non perché

sia insensibile o distratto, perché l'Altro è proprio questo silenzio, l'Altro è la *mancanza* di risposta a questa domanda. In fondo l'Altro è mancanza. Ecco perché il desiderio è una malattia, per di più una malattia incurabile.

Ma in quella formula c'è anche una prognosi. Che cos'è, alla fine, l'Altro? È una «catena significante», è una successione di suoni, è un flusso temporale. Dall'altra parte c'è la carne, pesante e vitale, qui, proprio qui. Di là, oltre il corpo, nel tempo e nella trascendenza, c'è l'Altro. Che però non è altro che l'anonimo dispositivo del linguaggio. Questo «è il grande segreto della psicoanalisi» (Miller 2013a: 7). *Tutto qui*: «l'Altro dell'Altro, se dovessimo dargli un nome, era il nome per eccellenza, il Nome del Padre» (Ibid.: 9). Appunto, «era». Quel Padre non c'è più, ed è curioso che la psicoanalisi, il sapere irriverente e iconoclasta di Freud (per non parlare di Lacan), oggi si schieri dalla sua parte. Miller racchiude in una formula elementare la contrapposizione fra Altro e carne:  $\frac{\Phi}{x}$  (Miller 2008: 136): da un lato l'operatore  $\Phi$ , cioè la castrazione, il significante, il «corpo significantizzato»; dall'altro il «non so» della «carne», senza senso e senza desideri, che non ha bisogno dell'Altro e dei suoi interdetti. La psicoanalisi lacaniana è dalla parte di quella incognita che non vuole né può essere calcolata.

Quel Padre non c'è più, lasciamo che siano gli psicoanalisti a rimpiangerlo, al contrario gli allievi e gli eredi di Freud dovrebbero festeggiare la sua scomparsa. La psicoanalisi, come pratica terapeutica, aiuta il soggetto nello «smantellamento metodico, costante, accanito, della pseudo-armonia dell'ordine simbolico» (Miller 2013a: 14). E cosa c'è alla fine di questo percorso? La «carne» del corpo. Un corpo che ha attraversato la «catena significante», un corpo che è diventato un corpo pulsionale, un corpo lanciato fuori di sé, un corpo che ha imparato a controllarsi e a disprezzarsi (perché il corpo è sempre troppo *corporeo* per il soggetto). In questo senso il corpo della psicoanalisi è un corpo del tutto nuovo, che il corpo umano è da subito, da prima ancora di nascere, il corpo dell'Altro, il corpo del desiderio, il corpo estraneo a sé stesso. La psicoanalisi è quella pratica che permette al *corpo* umano di venire al mondo (perché la prima nascita è sotto il segno del simbolico) semplicemente come «carne», e nient'altro. Al corpo e al suo godimento, che non può che essere perverso (e qui torna il Freud rivoluzionario e rimosso dei *Tre saggi sulla teoria sessuale*, 1905), perché «ogni desiderio» corporeo «è perverso nella misura in cui il godimento non è mai al posto che vorrebbe il se-dicente ordine simbolico» (Ibid.: 20).

Su cosa si appoggia, infine, la psicoanalisi per permettere al «corpo» di diventare «carne», cioè di incarnare l'altrimenti incorporeo  $\$$  (che infatti non è fatto d'altro che di significante)? L'operazione di «significanzizzazione» del corpo umano non è completa: lascia sempre un residuo, un resto, propriamente uno scarto che il significante non riesce a metabolizzare. Lacan, nella sua peculiare notazione 'algebrica', indica questo scarto come  $a$  piccolo, che appunto si contrappone ad  $A$  grande (quello dell'Altro), quello del desiderio e del significante. Tutto ruota intorno ad  $a$ . Se lo si prende in considerazione dal lato dell'Altro, allora  $a$  = sintomo. Tuttavia  $a$  può essere preso in considerazione anche in sé stesso, non come semplice scarto, bensì come punto di partenza con cui provare a fare qualcosa. In questo modo  $a$  non è più un sintomo – cioè un segno, la traccia di una mancanza – bensì un «sinthomo» (Lacan 2006). Si pensi, per fare un esempio banale, all'uso che faceva Duchamp degli oggetti quotidiani. Quello del *ready made* non è un nuovo senso che si aggiunge a quello comune, al contrario, è la messa in crisi estetica di ogni senso. Duchamp non cerca nuovi e misteriosi significati, cerca piuttosto di farla finita con il bisogno di attribuire un senso ad ogni attività umana (Cimatti, 2018a). In questo senso il «sinthomo» è possibile solo una volta che il corpo si è liberato dall'Altro, cioè quando si trova nella situazione «S(A)» (Lacan 2004: 498): «nella misura in cui l'Altro non risponde più, il soggetto è rinviato alla propria domanda. [...] È l'orizzonte di questa non-risposta dell'Altro che vediamo profilarsi nell'analisi» (Ibid.: 488). La psicoanalisi è la prassi che mette  $\$$  di fronte all'evidenza di S(A), cioè all'evidenza che non esiste un significante per l'Altro, cioè l'Altro in fondo non esiste. In questa situazione il corpo non ha più bisogno dell'altro, quindi cessa di essere un «corpo» e accede per la prima volta alla possibilità di essere «carne». Il passaggio dal «corpo» significanzizzato alla «carne» che gode non consiste in altro, in fondo, che nell'esperienza di S(A). Ma questo significa che quello che per l'Altro era soltanto uno scarto, diventa invece una risorsa, come la ruota di bicicletta di Duchamp che si trasforma in evento estetico.



Ma che cos'è, propriamente,  $a$ ? È quella parte del corpo umano che l'Altro non riesce a significanzizzare, cioè a sottomettere al regime del divieto di quello che sempre Lacan chiama il «Nome del Padre». In questo senso  $a$  incarna ciò che di singolare esiste in ogni essere umano. Una singola-

rità che è prodotta dall'azione di A, e che tuttavia A non riesce ad eliminare né digerire. In quello scarto c'è ciò che rende unico un essere umano. La psicoanalisi è il tentativo di trovare un uso 'innovativo' di quello scarto, cioè appunto di trasformare un sintomo in un «*sinthomo*»:

Quel che Lacan chiama oggetto (a) è precisamente quel che sempre solleva un'obiezione al Nome del Padre e rimane come elemento scambussolante. Il controllo totale nell'ordine umano è impossibile: bisogna localizzare quel che non si lascia simbolizzare e manovrare attraverso il Nome del Padre. [...] Forse si può dire che ogni creatività è in relazione con l'oggetto (a) (Miller 2008: 321-322).

10. Il percorso che proponiamo, dal corpo al linguaggio e quindi alla carne, è che la «fine della analisi sia l'assunzione da parte del soggetto del niente che egli è» (Ibid.: 17). Questo significa rinunciare al desiderio, e alla frustrante rassicurazione garantita dall'Altro. Perché che non c'è Altro dell'Altro significa, alla fine, che c'è solo questo corpo qui, e nient'altro appunto. Se infatti «l'Autre c'est le corps», allora la «carne» è senza Altro, cioè senza significante e desiderio. Soprattutto si tratta di un vivente senza desideri, perché non manca di nulla, questa carne. La carne è piena, infatti, solo il corpo simbolico manca di qualcosa, è lacunoso, vuoto. Una carne che appare solo dopo essere passati oltre il «muro del linguaggio» (Miller 2013b: 186), e quindi del senso e della interpretazione. La psicoanalisi è una *talking cure*, è vero, ma una cura linguistica che ha come obiettivo liberarsi del linguaggio e del suo incanto, non quello di indulgere nel gioco della parola e della intersoggettività dialogica. Perché la carne non sa che farsene delle parole, se è davvero carnale:

È la deflazione del desiderio, che il proseguimento di un'analisi permette di ottenere. A partire da un desiderio gonfiato, [...] che si rivolge a oggetti differenti, che si moltiplica o che si nasconde, a un certo punto si ottiene qualcosa che si presenta come un rattrappirsi, in inglese *shrink*, con cui si designa comunemente lo psicoanalista, ossia come strizzacervelli, qui diventa uno strizza desiderio. Correlativamente, il soggetto che si istituiva a partire dal fantasma che alimenta il desiderio, si trova in effetti destituito: e questo può passare per una soluzione del desiderio (Ibid.: 202).

FELICE CIMATTI  
Università della Calabria  
(felice.cimatti@gmail.com)



- ALIBERT, Julia-Flore, "Voyage d'une psychanalyste au pays des sourds...", in *Revue française de psychanalyse*, 2017, 3, pp. 200-209.
- AROLLES, Serge, *L'Enigme des enfants-loups - Une certitude biologique mais un déni des archives 1304-1954*, Editions Publibook, Paris 2007.
- CATE, Carel, SCHARFF, Constance, "Key Issues and Future Directions: The Comparative Approach to Language", in Hagoort Peter (ed.), *Human language: from genes and brains to behavior*, The MIT Press, Cambridge 2019, pp. 713-718.
- CIMATTI, Felice, *La scimmia che si parla. Linguaggio, autocoscienza e libertà nell'animale umano*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.
- CIMATTI, Felice, *Il possibile e il reale. Il sacro dopo la morte di Dio*, Codice, Torino 2009.
- CIMATTI, Felice, "Concetto e significato. Saussure e la natura umana", in *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 3, 2010, pp. 89-101.
- CIMATTI, Felice, "La zecca e l'uomo. Antropologia e linguaggio fra Wittgenstein e Lacan", *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 7 (2), 2012, pp. 38-52.
- CIMATTI, Felice, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013.
- CIMATTI, Felice, *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Quodlibet, Macerata 2015.
- CIMATTI, Felice, *La vita estrinseca. Dopo il linguaggio*, Orthotes, Salerno-Napoli 2018.
- CIMATTI, Felice, "Il gesto assoluto. Duchamp, l'opera d'arte e il linguaggio", in *Lebenswelt. Aesthetics and philosophy of experience*, 13, 2018a, pp. 144-155.
- DAWKINS, Richard, 1976, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford (trad. it. *Il gene egoista*, Zanichelli, Bologna 1979).
- DEACON, Terrence, *The symbolic species. The co-evolution of language and the brain*, Norton, New York 1997.
- FREUD, Sigmund, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Deuticke, Leipzig und Wien 1905 (trad. it. *Tre saggi sulla teoria sessuale*, a cura di A. Luchetti, Rizzoli, Milano 2010).
- FREUD, Sigmund, 1910, "Die psychogene Sehstörung in psychoanalytischer Auffassung", in *Ärztliche Fortbildung, Beiheft zu Ärztliche Standeszeitung*, 9(9), pp. 42-44 (trad. it. "I disturbi visivi psicogeni nell'interpretazio-

- ne psicoanalitica", in *Opere*, vol. 6, a cura di Cesare Musatti, Boringhieri, Torino 1976, pp. 285-295).
- VON FRISCH, Karl, *The Dance Language and Orientation of Bees*, Belknap Press of Harvard University Press, Harvard 1967.
- GARRONI, Emilio, *Immagine. Linguaggio. Figura*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- HAUSER, Marc, KONISHI Mark (eds.), *The Design of Animal Communication*, The MIT Press, Boston 1999.
- HAUSER, Marc, YANG, Charles, BERWICK, Robert, TATTERSALL, Ian, RYAN, Michael, WATUMULL, Jeffrey, CHOMSKY, Noam, LEWONTIN, Richard, "The Mystery of Language Evolution", in *Frontiers in Psychology*, 5 (401), 2014, pp. 1-12.
- KANO, Fumihiro, TOMONAGA, Masaki, "Face scanning in chimpanzees and humans: Continuity and discontinuity", in *Animal Behaviour* 79(1), 2010, pp. 227-235.
- JACKENDOFF, Ray, "Mental Representations for Language", in Hagoort, cit. 2019, pp. 7-20.
- LACAN, Jacques, *Écrits*, Seuil, Paris 1966 (trad. it. *Scritti*, a cura di Giacomo Contri, Einaudi, Torino 2002).
- LACAN, Jacques, *Le séminaire livre V. Les formations de l'inconscient*, Seuil, Paris 1988 (trad. it. *Il seminario. Libro V, Le formazioni dell'inconscio 1957-1958*, a cura di Antonio Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2004).
- LACAN, Jacques, *Le séminaire livre XXIII. Le sinthome*, Seuil, Paris 2006 (trad. it. *Il seminario. Libro XXIII, Il sinthomo*, a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma 2006).
- LACAN, Jacques, *Le séminaire livre VI. Le désir et son interprétation*, Éditions de La Martinière. Le champ freudien, Paris 2013.
- LAPLANCHE, Jean, *Sexual*, Presses Universitaires de France, Paris 2014 (trad. it. *Sexuale. La sessualità allargata nel senso freudiano*, a cura di A. Luchetti, Mimesis, Milano 2019).
- LO PIPARO, Franco, *Aristotele e il linguaggio: cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Bari-Roma 2003.
- MILLER, Jacques-Alain, *Lacan elucidado*, Editora Jorge Zahar, Rio de Janeiro 1997 (*Delucidazioni su Lacan*, Antigone, Torino 2008).
- MILLER, Jacques-Alain, "L'Altro senza Altro", in *Attualità lacaniana. Rivista della Scuola Lacaniana di Psicoanalisi*, 17, 2013a, pp. 7-22.
- MILLER, Jacques-Alain, "L'essere e l'Uno", in *La psicoanalisi*, 53/54, 2013b, pp. 177-227.
- RIDLEY, Matt, *The Agile Gene: How Nature Turns on Nurture*, Harper Perennial, New York 2003.

- ROBBINS, Philip, "Modularity of Mind", in Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University Press, Stanford 2010.
- DE SAUSSURE, Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris 1922<sup>2</sup> (trad. it. *Corso di linguistica generale*, a cura di Tullio De Mauro, Laterza, Bari 1983).
- SPINOZA, Baruch, *Ethica* 1677 (trad. it. *Etica*, a cura di Paolo Cristofolini, ETS, Pisa 2010).
- TATTERSALL, Ian, *Becoming Human: Evolution and Human Uniqueness*, Harcourt Brace, New York 1998.
- TINBERGEN, Nikolaas, *The Study of Instinct*, Clarendon Press 1951.
- USHITANI, Tomokazu, IMURA, Tomoko, TOMONAGA, Masaki, "Object-based attention in chimpanzees (*Pan troglodytes*)", in *Vision Research*, 50(6), 2011, pp. 577-584.
- VIRNO, Paolo, *Quando il verbo si fa carne: linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- WOLFE, Cary, *Before the Law. Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*, Chicago University Press, Chicago 2012.
- WRAY, Margaret, KLEIN, Barrett, MATTILA, Heather, SEELEY, Thomas, "Honeybees do not reject dances for 'implausible' locations: reconsidering the evidence for cognitive maps in insects", in *Animal Behaviour*, 76(2), 2008, pp. 261-269.