

## Amore

Bruno Moroncini

Un caso esemplare d'incontro fra psicoanalisi e filosofia è senza dubbio il lungo commento – dieci lezioni che vanno dal 30 novembre 1960 al 3 febbraio 1961, cioè poco più di un terzo dell'intero corso – che nel seminario VIII, tutto incentrato sul problema del transfert, Lacan dedica al *Simposio* di Platone. Già Freud per la verità aveva fatto ricorso in più di un'occasione al dialogo platonico: nella maggioranza dei casi per sottolineare la concordanza del concetto dell'eros del filosofo ateniese con la sua teoria della libido e in particolare con l'intera famiglia delle pulsioni erotiche o di vita soprattutto dopo la teorizzazione di quella di morte. In un'unica occorrenza, forse la più importante, il richiamo al *Simposio* è come invertito: nell'*Al di là del principio del piacere* (1920), ignorando volutamente tutto il resto, compresi Socrate e Diotima, Freud si riferisce esclusivamente al discorso di Aristofane e nel desiderio degli amanti di abolire la separatezza e tornare a fare uno, invece di vedere la potenza dell'amore rivolta alla formazione di unità più vaste, coglie quella disgregante e annichilente della pulsione di morte. Il solo fatto di spingere a ritornare a una fase antecedente rubrica l'eros di Aristofane sotto l'etichetta della morte e di più mostra l'opera dell'impasto pulsionale in nome del quale l'amore si fa involontario complice del silenzioso avanzare della dissoluzione (Freud 1977, pp. 242-243).

Tuttavia, mentre il rinvio al campo filosofico resta per Freud sporadico e decisamente conflittuale – salvo i rari accenni a Schelling, Schopenhauer e von Hartmann prevale il disprezzo testimoniato dall'epiteto di 'filosofo della scuola di Wundt' indirizzato al piccolo Hans reo di aver sostenuto che il fapipi della sorellina, adesso piccolo e invisibile, sarebbe in seguito cresciuto e divenu-

to grande –, per Lacan esso invece è costante e si potrebbe dire anche metodico. E non perché psicoanalisi e filosofia siano la stessa cosa o perché la prima debba attendere dalla seconda la sua fondazione e legittimazione epistemologica – la logica inconscia e la discrasia fra essere e coscienza fanno da discriminare fra i due campi discorsivi e provano semmai la superiorità epistemica della psicoanalisi –, quanto perché per Lacan il discorso analitico, come sarà dimostrato esaurientemente nel seminario XVII *Il rovescio della psicoanalisi*, s'iscrive all'interno di una costellazione di discorsi fra i quali, oltre quello isterico che ne costituisce la premessa, si trovano anche il discorso del Maître, coniato sul modello del *Menone* platonico, in continuità quindi con l'uso del *Simposio* a proposito del transfert, e quello universitario in cui il sistema del sapere di marca hegeliana gioca un certo ruolo fondativo. Il rapporto con la filosofia è da questo punto di vista strutturale nonostante il, o a causa del, fatto che la psicoanalisi s'istituisca rispetto ad essa come lo scarto irriducibile imponendo con la sua sola esistenza la necessità di ripensare lo statuto, le competenze e l'uso della ragione dopo l'apparizione dell'evento 'Freud'. Una prova di quanto detto potrebbe essere la convinzione di Lacan, espressa soprattutto nello scritto *La scienza e la verità*, per la quale il soggetto di cui si parla in psicoanalisi, il soggetto dell'inconscio, l'es della seconda topica freudiana, altri non sia che il soggetto della scienza così come viene istituito dalla filosofia moderna, non sia insomma altri che il cogito cartesiano reiscritto però nell'altra scena, la scena dell'inconscio dalla quale viene restituito diviso e lacerato, scisso fra l'esse e il cogitare, impossibilitato d'ora in poi a far coincidere l'esistenza col sapere e la certezza con la verità.

Applicata al *Simposio* questa strategia raggiunge un duplice obiettivo: da un lato rende possibile l'uso libero di categorie e concetti elaborati nel campo filosofico per la comprensione di tutta una serie di costrutti psicoanalitici che altrimenti resterebbero sottomessi all'ambito della scienza psicologica rischiando in tal modo il travisamento e l'inintelligibilità: l'eros platonico è il concetto adeguato per pensare l'amore di transfert; dall'altro proietta di rimbalzo su di un classico della filosofia come il *Simposio* (ma lo stesso discorso si potrebbe fare per Aristotele, Agosti-

no, Cartesio, Spinoza, Kant, Hegel, Bentham, Kojève, Sartre) le coordinate del discorso analitico e lo sottrae in tal modo alla trasmissione accademico-universitaria mostrando come la contestazione del primato del sapere e del suo soggetto agiti anche il testo filosofico più insospettabile e canonico: nel caso del *Simposio* ad esempio ciò significa non fermarsi come fa il classico commentario filosofico al discorso di Diotima destituendo l'irruzione di Alcibiade al rango di una prova supplementare della superiorità di Socrate, ma a leggere il *Simposio* dalla fine, vale a dire dalla prospettiva dell'uomo del desiderio – ché tale è Alcibiade per Lacan – e non da quello del soggetto della scienza – posizione su cui si attesta Socrate.

La prima affermazione del commento lacaniano del *Simposio* e che è d'altronde tratta dal discorso di Fedro, il discorso cioè che inaugura la sequenza degli elogi di eros in cui si articola fino a un certo punto il testo di Platone, è che l'amore è una metafora. La potenza, divina o demonica che sia, dell'amore consiste nel trasformare l'amato, l'*eromenos*, in amante, *erastés*, di trasportare cioè un termine del discorso da un registro a un altro dandogli in tal modo una significazione nuova che lo sottrae alla fuga metonimica. Nella retorica inconscia elaborata da Lacan, metonimia e metafora che traducono i freudiani spostamento e condensazione, rappresentano i due dispositivi che regolano il desiderio in base ai due processi, primario e secondario, in cui si articola il funzionamento dell'apparato psichico. La metonimia indica il fatto che il desiderio, essendo privo di un oggetto proprio attraverso il quale pervenire alla soddisfazione o, il che è lo stesso, sperimentando sempre questo oggetto come fondamentalmente perduto, si sposta orizzontalmente lungo la sequenza dei significanti che costituiscono l'inconscio inseguendo l'impossibile ripetizione di un godimento tanto primordiale da risultare immemorabile.

Quest'ultima considerazione può aiutare anche a comprendere in che modo Lacan può fare propria la strana citazione freudiana del *Simposio* nell'*Al di là del principio del piacere* in cui l'eros platonico letto attraverso il racconto di Aristofane era equiparato alla pulsione di morte. Tenendo conto del fatto che per Lacan la pulsione di morte non ha nulla a che fare con una ridu-

zione energetista del funzionamento dell'inconscio, ma al contrario rappresenta il dispositivo che, iscrivendo la pulsione attraverso il significante nell'apparato psichico, la apre al registro storico-simbolico cui appartiene l'essere parlante, si comprende come la legge che regola il processo inconscio, vale a dire il principio del piacere, che ha il suo scopo nell'identità di percezione, nella ricostituzione cioè di un 'primo' godimento, implichi già, richiedendo un ritorno indietro, la spinta alla ripetizione, in altri termini l'attivazione della pulsione di morte. Non si comprende il principio del piacere senza la ripetizione.

Di fronte alla fuga metonimica del desiderio, del suo spostamento da un significante all'altro senza che mai sia possibile una tregua o una soddisfazione anche se minima – e di questa fuga metonimica del desiderio la vita di Alcibiade è la testimonianza più eclatante nel *Simposio* e oltre: pur di continuare a desiderare si fa di tutto, ci si abbandona ai peggiori delitti compreso il tradimento della patria –, la metafora rappresenta l'alternativa, l'unica possibile per la condizione umana. Invece di continuare a rotolarsi – come gli uomini palla di Aristofane – lungo l'asse sintagmatico del linguaggio, il desiderio si muove in verticale in quello paradigmatico assumendo una nuova veste e installandosi in altre costellazioni di senso. Nel seminario di tre anni prima (1957-1958) sulle formazioni dell'inconscio Lacan aveva collocato il sintomo nevrotico sotto la rubrica metaforica: il sintomo lungi dall'essere soltanto un mero segno del disagio psichico è al contrario l'inizio possibile della guarigione. Il trasporto del desiderio da un registro della significazione ad un altro lo rende in linea di diritto interpretabile. Prima di mettere l'accento negli anni settanta su quel che nel sintomo resta ininterpretabile, sul residuo di reale che sfugge alla significazione, per Lacan il sintomo si muove dall'inizio nella sfera della significazione e dell'interpretabilità.

Da questo punto di vista l'amore di transfert è un sintomo, l'ostacolo che rischia di far fallire il trattamento. Ma sarebbe errato coglierlo solo come una spia della resistenza attivata dal paziente contro gli effetti della cura. È vero, come dice Freud, che ogni paziente, pur di non rinunciare al tornaconto della malattia, s'illuda di poter guarire attraverso l'amore e usi di conseguenza l'amore di transfert contro l'analisi; è altrettanto vero però che

implicando il trasporto dei fantasmi inconsci dal registro metonimico della domanda del paziente a quello in cui si situa l'analista, metaforizzando dunque il desiderio, l'amore di transfert apre la strada all'interpretazione che può attuarsi in due modi: o rinviando al paziente il suo messaggio invertito o scandendo attraverso una punteggiatura il suo discorso metonimico.

Il *Simposio*, insistendo sul potere metaforizzante dell'amore rispetto al quale la pretesa di Diotima che Socrate passi volando dai bei corpi ai bei discorsi e da questi all'idea del bello conserva nonostante tutto un tratto metonimico per quel suo non abbandonare mai il registro dell'oggetto cui non basta per non essere impossibile e perduto che gli siano riconosciuti gli attributi della perfezione e dell'immortalità, offre le coordinate per pensare l'amore di transfert sottraendolo da un lato ai travisamenti di un'analisi dell'io centrata su quella delle resistenze e dall'altro alle ideologie amorose romantiche e sentimentali.

Dall'inizio del seminario Lacan pone la questione dell'amore (senza più specificazioni: in analisi o no l'amore è sempre un amore di transfert, è sempre una metafora) in riferimento ad un tema decisivo della filosofia e della psicologia contemporanea, quello dell'intersoggettività. Tema moderno come pochi dal momento che la domanda sulla dimostrabilità dell'esistenza degli altri soggetti o addirittura della loro preesistenza rispetto all'io diviene decisiva solo a partire dalla centralità che il pensiero moderno attribuisce al cogito. Come passare dalla certezza di se stessi come cogito alla verità che esistono altri soggetti come me fuori di me?

Se l'intersoggettività è chiamata a far da fondamento alle forme di sapere sostituendo in questo compito il cogito cartesiano, una delle conseguenze dell'abbandono della posizione di superiorità assunta da quest'ultimo – il cogito che guarda agli altri soggetti come a delle macchine senz'anima – sarà la tesi che fra i soggetti in questione vengano eguaglianza e riconoscimento reciproco, che fra di essi non vi siano differenze di rango e di posizione. Nella misura in cui l'amore fa da modello della relazione intersoggettiva – già dal *Simposio* d'altronde: non è per Aristofane che l'amore riunisce le metà in cui si sono frammentati gli esseri umani ricostituendo in tal modo la relazione intersog-

gettiva originaria? –, anch'esso dovrebbe presentare la stessa struttura egualitaria, gli amanti dovrebbero essere, come dice Hegel nel giovanile *Frammento sull'amore*, «eguali in potenza» (Hegel 1972, 529).

Tutto l'insegnamento del *Simposio* che corrisponde all'esperienza clinica del transfert dimostra esattamente il contrario: la relazione intersoggettiva è caratterizzata dalla disparità (Lacan 2008<sup>2</sup>, 6). Ciò spiega l'insistenza di Lacan sul fatto che tutte le teorizzazioni sull'amore dallo stesso *Simposio* fino ai trattati umanistico-rinascimentali mettano l'accento sulla dissimmetria delle posizioni nella relazione erotica ed elenchino con un'acribia inflessibile i diversi comportamenti che sono richiesti dalle differenti posizioni. Quello che si chiede all'amante non è ciò che si possa pretendere dall'amato. Fedro ad esempio critica Eschilo per aver detto che rispetto a Patroclo Achille era l'amante mentre al contrario occupava la posizione dell'amato: tanto più quindi è da lodare per aver scelto un comportamento non richiesto all'amato come quello di rischiare la vita pur di vendicare l'amico.

Tralasciando il fatto che una tale critica dell'intersoggettività aiuti anche a prendere distanza dalle concezioni dell'analisi come relazione dialogica alla pari, tale cioè da porre fine alla distanza fra medico e paziente, spingendo invece l'uno e l'altro, come dice Lacan, a fare «a gara per intersoggettivarsi» (Lacan 2008<sup>2</sup>, 14), il punto essenziale è che se l'intersoggettività fosse veramente paritaria, ciò avrebbe come conseguenza la caduta da parte di ciascuno nella posizione di ciò che incarna per ogni altro uno spostamento metonimico dell'oggetto impossibile del desiderio con il risultato di rendere impraticabile qualunque modalità di sublimazione della pulsione erotica che si troverebbe consegnata mani e piedi alla pulsione di morte. Un'intersoggettività immanente si vota alla distruzione.

Mantenere la differenza di rango significa al contrario dare spazio al sintomo e in tal modo aprire alla possibilità della metafora e da lì all'interpretazione. Come aveva già dimostrato il seminario dell'anno precedente, il seminario VII sull'etica della psicoanalisi, con quel suo forte e decisivo riferimento all'esperienza artistico-culturale dell'amor cortese, in Lacan l'amore svolge sempre una funzione civilizzatrice. Quando non sia schiacciato

da un certo umanesimo contemporaneo sulla ideologia della complementarità dei sessi o sull'annusarsi reciproco dei corpi, l'amore bonifica il campo del desiderio, rende sopportabile l'assenza strutturale dell'oggetto e soprattutto fa da supplenza all'impossibilità del rapporto sessuale. I sessi non s'incontrano né si completano a vicenda e le forme del godimento restano asimmetriche: solo l'amore *di lontano* attutisce il disagio costitutivo della condizione umana.

Tutto il *Simposio* è la messa in scena del rapporto, necessario da un lato, e necessariamente conflittuale dall'altro, fra il soggetto della scienza e l'uomo del desiderio, fra Socrate e Alcibiade. Se quest'ultimo ha bisogno del primo per riuscire a sapere che cosa lo spinga così imperiosamente da non poter mai fermarsi per riflettere se ciò che vuole è veramente quello che desidera – Alcibiade desidera ma non sa né cosa né perché –, è costretto poi ad opporsi al tentativo di raddrizzamento cui il soggetto della scienza vorrebbe sottometerlo indirizzando il suo desiderio verso un oggetto ideale esangue e disincarnato. Se Socrate affascina Alcibiade, è perché nell'oceano del suo non saper nulla spicca l'isola dell'unico sapere di cui è certo, quello dei *pathemata* d'amore. La prestazione socratica consiste, infatti, per Lacan nella promozione del significante in quanto tale: se Socrate può smontare il discorso mitico-poietico in cui si offriva fino a quel momento la natura metaforizzante dell'amore, è perché prende i termini dell'argomentazione non come delle sostanze cui vanno aggiunti secondo regole certe i predicati, ma come dei significanti; e dal momento che il significante non è un segno che indichi il significato o il referente, ma ciò che rappresenta un soggetto presso un altro significante, chiedersi che cosa sia l'amore vuol dire individuare il suo ruolo nel linguaggio. Amore è amore di qualcosa o di nulla? E se, come è evidente, è amore di qualcosa, desidera ciò di cui è amore? E se la risposta è affermativa, allora ciò che desidera lo possiede o ne manca? Poiché non avrebbe senso desiderare ciò che già si ha, non resta che concluderne che il desiderio è la mancanza. L'amore allora è il significante con il quale il soggetto desiderante, cioè mancante, si rapporta agli altri significanti, cioè agli altri soggetti.

Sottoponendo l'amore al registro epistemico Socrate mette in evidenza ciò che nel discorso mitico era nascosto, vale a dire la natura metonimica del desiderio, la sua tendenza a cercare di saturare la mancanza con il ricorso all'oggetto. Ma allo stesso tempo la natura irrisoria di quest'ultimo: infatti nella risposta che dà alle *avances* di Alcibiade, lui stesso si coinvolge nel declassamento generale; per quanti meravigliosi 'agalma' l'altro creda di vedere in lui, Socrate non è un oggetto degno del suo desiderio. La difficoltà di Socrate nel gestire il desiderio di Alcibiade è la spia del limite del discorso della scienza nei confronti dell'amore la cui collocazione adeguata si trova nella sfera etica. Il passaggio di testimone a Diotima è lo scacco di Socrate come soggetto della scienza di fronte alla natura metaforizzante dell'amore.

È per questo che alla fine del *Simposio* l'uomo del desiderio riacquista i suoi diritti e smonta l'operazione pedagogica attraverso la quale Socrate cercava di distoglierlo dal suo desiderio: egli tiene fermo all'imperativo etico di non cedere sul proprio desiderio scambiandolo con il piatto di lenticchie di un oggetto ideale fosse esso anche il bello in quanto tale. Continuerà a desiderare fino alla morte rifiutando quell'immortalità apatica, quella felicità senza desideri, che l'altro gli promette. Se Socrate assomiglia per un tratto all'analista perché resiste alla seduzione del paziente e interpreta correttamente la deriva metonimica del desiderio – come quando rinvia Alcibiade da se stesso ad Agatone –, ne incarna però anche la distanza più abissale: l'idea di possedere la scienza sexualis lo rende insensibile alla natura etica della relazione amorosa come modello di una intersoggettività dispari.

#### Riferimenti bibliografici

- Allouch, J.  
2009 *L'amour Lacan*, epel, Paris.
- Badiou, A. - Dragonetti, R. - Grosrichard, A. - Jacques, B. - Méla, C. - Roubaud, J.  
1999 *De l'amour*, Flammarion, Paris.
- Freud, S.  
1977 *Al di là del principio del piacere*, in *OSF*, vol. 9.

- Hegel, G. F. G.  
1972 *L'amore*, in Id., *Scritti teologici giovanili*, ed. it. a cura di E. Mirri, Guida, Napoli.
- Lacan, J.  
1974 *La scienza e la verità*, in Id., *Scritti*, vol. II, ed. it. a cura di G. Contri, Einaudi, Torino;  
2004 *Il seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio. 1957-1958*, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino;  
2008<sup>1</sup> J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi. 1959-1960*, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino;  
2008<sup>2</sup> J. Lacan, *Il seminario. Libro VIII. Il transfert. 1960-1961*, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino.
- Le Brun, J.  
2002 *Le pur amour de Platon à Lacan*, Seuil, Paris.
- Miller, J. A.  
1997 *Logiche della vita amorosa*, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma.
- Moroncini, B.  
2010 *Sull'amore. Jacques Lacan e il Simposio di Platone*, Cronopio, Napoli.
- Moroncini, B. - Petrillo, R.  
2007 *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan*, Cronopio, Napoli.
- Platone  
*Simposio*, tr. it. di F. Ferrari, Bur, Milano, 1985.
- Robin, L.  
1973 *La teoria platonica dell'amore*, Celuc, Milano.