

La passione dell'essere. Traiettorie e patologie del desiderio tra Lacan e Girard

di Michele Gallone

1. Negatività, trascendenza, riconoscimento

Se è vero che le lezioni tenute tra il 1933 e il 1939 a Parigi da Alexandre Kojève sono state un laboratorio determinante per buona parte degli sviluppi della filosofia continentale, il profitto che ne ha tratto Lacan è senza dubbio l'esempio più lampante dell'importanza storica rivestita dalla rilettura di Hegel operata dal filosofo franco-russo. Rilettura che si caratterizzava, in questo anche largamente intessuta dell'influenza di Heidegger, per il privilegio filosofico accordato al vivo dell'esistenza umana¹. Il punto di partenza di Kojève è la valorizzazione dell'idea di uomo come *negatività* fondamentale rispetto al dato, come obiezione originaria, potremmo dire, all'essere, in quanto essa «scinde quest'Essere in Oggetto e Soggetto, creando l'Uomo contrapposto alla Natura»², intesa come identità a sé, staticità senza nome, *semplice-presenza*. «La sorgente e l'origine della realtà umana, è il *Nulla* o il potere della *Negatività*, [...] in cui l'agente non è ciò che è (come dato) ed è ciò che non è»³. L'uomo si costituisce come trascendenza, manipolazione, superamento del dato. La realtà umana introduce il divenire storico nella compattezza cieca della natura. Per Kojève, in questo senso, l'uomo è da concepirsi come una sorta di asimmetria fondamentale, di inceppamento, una scheggia impazzita, un'eccedenza cancerogena⁴ rispetto all'immediatezza del dato naturale, e questo perché «vive in funzione dell'*avvenire*, che gli si presenta sotto forma d'un *progetto*»⁵. L'uomo è una presa di distanza dal dato, dunque un *prendersi cura*, se volessimo fare eco ad Heidegger. E se questo accade è anzitutto perché l'uomo è fondamentalmente *Discorso*, *Logos*⁶: parlando, egli opera una torsione riflessiva rispetto al dato, torsione che non è altro che il pensiero come tale.

¹ «La filosofia non deve accontentarsi d'essere una Filosofia della natura; deve essere anche un'antropologia; oltre che le basi ontologiche della realtà naturale, essa deve cercare quelle della realtà umana, che è la sola capace di rivelare sé a sé stessa mediante il Discorso» (A. Kojève, *L'idea della morte nella filosofia di Hegel*, in Id., *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 2010, p. 657).

² *Ibidem*, p. 659.

³ *Ibidem*, p. 715.

⁴ «L'Uomo è la malattia mortale della Natura» (*ibidem*, p. 689).

⁵ *Ibidem*, p. 661.

⁶ Cfr. *ibidem*.

Alla Natura si sovrappone così «un Mondo storico, in cui l'uomo può “convertirsi” e diventare radicalmente *altro* da quello che è come essere naturale dato»: egli non è semplicemente un funzionario della specie, bensì «è creato e si crea, come un *individuo* unico nel suo genere»⁷. Il mondo umano, mondo della cultura, delle leggi, della storia, è «un Mondo reale contro-natura»⁸. Nei termini di Lacan, è un mondo riorganizzato dal simbolico. In effetti questi presupposti avranno tanta eco nell'esistenzialismo quanto nell'insegnamento lacaniano. Lacan denuncia ogni concezione dell'individuo inteso come unità armonicamente sviluppatasi in seno alla “natura” o all'ambiente. Il tema della mancanza di un programma di sviluppo naturale e istintuale dell'uomo, per cui egli deve costantemente *inventarsi*, arrangiarsi, come un'eccezione e una eccedenza continua rispetto al dato, soprattutto nei riguardi della sessualità, è un punto su cui Lacan non cesserà mai di insistere.

Mentre la tradizione greca concepiva l'uomo come un essere “statico” e identico a sé, inserito nella totalità delle cose come un tassello tra gli altri⁹, la tradizione giudaico-cristiana avrebbe ben visto, secondo Hegel-Kojève, il carattere asimmetrico e inquieto, cioè finito, “fuori posto”, in *esilio*, dell'uomo rispetto al naturale, ma ne avrebbe subito sminuito la portata asserendo l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima. In questo modo la finitezza fondamentale dell'uomo, cioè la morte, avvertita e presupposta in virtù del suo essere autocoscienza riflessiva, si risolverebbe nella perfezione ordinata e risolutiva della vita eterna. Il che è un modo per non fare i conti con la temporalità e la libertà (angosciante) della condizione umana. È l'uomo (il linguaggio, direbbe Lacan) a introdurre Dio, la trascendenza e la morte nel mondo: «lo Spirito è l'Uomo-nel-Mondo: l'Uomo mortale che vive in un Mondo senza Dio e parla di tutto ciò che vi esiste e di tutto ciò che ci crea, compreso sé stesso»¹⁰. L'uomo è il *discorso* che si insinua e si apre nel cuore della natura, lacerandola.

Ma che significa che l'uomo introduce la morte nel mondo? In primo luogo, significa che egli non solo è cosciente di dover morire (benché eluda continuamente questa consapevolezza, come notava Heidegger), ma *arriva a farlo*, al di là del bene e dell'utile: egli arriva a negare sé stesso, fa la sua comparsa nella natura accettando il rischio della morte, «è un essere che si suicida, o che perlomeno possiede la facoltà di suicidarsi»¹¹. Vale a dire che nel momento in cui qualcosa della natura si distacca da essa al punto da mettere in questione la propria stessa sussistenza, nonché da sospendere l'inerzia dell'essere in quanto tale, ivi nasce l'umano in quanto libertà, cioè emancipazione da ogni vincolo del dato. La negazione estrema, ultima, per eccellenza, è il darsi la morte. «Se l'Uomo non fosse mortale e non potesse darsi la morte senza “necessità”, non sfuggirebbe alla determinazione rigorosa da parte della totalità

⁷ *Ibidem*, p. 665.

⁸ *Ibidem*, p. 678.

⁹ Kojève contesta a Hegel l'eccesso opposto: dopo aver pensato l'uomo in termini dialettici, cioè autenticamente antropologici, ha finito per estendere indebitamente gli stessi termini alla totalità del reale, dunque anche alla filosofia della natura (*ibidem*, p. 665, in nota a piè di pagina).

¹⁰ *Ibidem*, p. 668.

¹¹ *Ibidem*, p. 710.

data dell'Essere»¹², vale a dire che non si configurerebbe come *possibilità* di svincolarsi da qualsiasi inquadramento statico e dato dell'esistenza.

Nella fattispecie, questo distacco dalla natura in cui l'uomo consiste è introdotto dalla potenza dell'Intelletto di isolare e *astrarre* i singoli elementi dalla continuità inscindibile del reale. In tal senso la negatività, o libertà di dissociarsi e opporsi al mondo, «è l'Uomo che "appare", come un individuo libero storico *parlante*»¹³. Dacché esiste il linguaggio, un cane o un tavolo non sono più dei "pezzi di mondo" nella loro immediatezza *hic et nunc*, bensì elementi separabili dal mondo e validi in sé come titolari essenziali, categorie, concetti, parole. Questa svolta produce una libertà di manipolazione del dato potenzialmente infinita: l'uomo «può collocare questo cane sotto questo tavolo, anche se in realtà, in questo momento, essi sono separati da una distanza di mille chilometri. Ora, questa potenza del pensiero di separare e di ricombinare le cose è effettivamente "assoluta", giacché nessuna forza reale di connessione e repulsione è tanto potente da resisterle»¹⁴. Per questo il linguaggio non può essere inteso semplicemente come un sistema di segni che servono alla comunicazione: dopo l'intervento del linguaggio, nulla è più come prima. È questa la novità dello Spirito rispetto alla Natura. «Così questo cane reale, in quanto concetto, è non solo "questo cane", ma anche "un cane qualsiasi", "il cane in generale", "quadrupede", "animale", ecc., finanche "Essere" puro e semplice»¹⁵. Se l'uomo è quell'ente per cui si apre la possibilità di avere a che fare con l'Essere e con il Niente è perché grazie al linguaggio ogni cosa può essere sospesa e messa in questione. In altri termini, può essere rivelata. La parola annienta e rigenera l'immediatezza del dato: è attività creatrice e separatrice, *discorso* che produce un mondo contro-natura, *libertà* da cui propriamente deriva la possibilità dell'*errore*¹⁶. Per usare una celebre formula di Lacan: «il simbolo si manifesta in primo luogo come *uccisione della cosa*, e questa morte costituisce nel soggetto l'eternizzazione del suo desiderio»¹⁷.

In Lacan, che "il simbolo uccida la cosa" va inteso sia nel senso qui accennato, cioè in riferimento al potere del linguaggio di trasfigurare il mondo e permettere ricombinazioni e relazioni infinite, sia nel senso che il simbolo uccide *la Cosa*, cioè l'oggetto perduto del godimento. Il linguaggio recide il legame tra il soggetto e il godimento, interdice l'incesto, e così erotizza il corpo. Ma la Cosa del godimento non esisteva già: l'esistenza appare con il simbolico. Il richiamo nostalgico alla pienezza di godimento è solo un effetto retroattivo del linguaggio e dell'alienazione che esso impone. La Cosa non è mai esistita, eppure sopravvive come un fantasma, *come se fosse esistita*, ed è per questo che il desiderio si *eternizza*, all'insegna di una insoddisfazione nostalgica che ricerca un oggetto non più (né mai stato)

¹² *Ibidem*, p. 692.

¹³ *Ibidem*, p. 678.

¹⁴ *Ibidem*, p. 673.

¹⁵ *Ibidem*, p. 673. Ciò che, nell'ottica hegeliana, rende possibile questa separazione tra essenza (concetto) ed esistenza (cosa) è il tempo (cfr. *Ibidem*, p. 675).

¹⁶ «Infatti, questa "libertà" permette ai "significati" incarnati nelle parole di combinarsi in maniera diversa dalle essenze corrispondenti, legate ai loro supporti naturali» (*ibidem*, p. 677).

¹⁷ J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio*, in *Id.*, *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, p. 313, corsivo mio.

reperibile nel mondo. Questo buco, questa assenza strutturale, impregna di un alone fantasmatico, cioè di desiderabilità, gli oggetti che il soggetto di volta in volta investe. Bisognerebbe dunque dire: *il simbolo uccide la Cosa, anche se quest'ultima non è mai nata per poter essere uccisa, pur esistendo come se fosse già da sempre morta.*

L'uomo è dunque negatività, autocoscienza e rivelazione dell'essere, che è trasceso per mezzo del discorso. La negatività scardina e rimuove dall'essere ogni presente, ogni acquietamento, e come tale introduce l'avvenire, l'anelito, il progetto, cioè l'esistenza umana. Vale a dire che introduce un principio e una fine: la morte. Se l'uomo è quell'essere per cui il linguaggio annulla le cose, ne è egli stesso annullato e mortificato, cioè è animato da un'inquietudine che lo porta al di là del dato, al di là degli oggetti, al di là del bisogno e dell'istinto, verso una sospensione assoluta e impossibile. Dovremmo dire, freudianamente, *al di là del principio di piacere.* L'uomo è il solo essere che può rivolgersi alla morte senza alcuna giustificazione biologica o utilitaristica. Egli è in tal senso una morte che, come istanza di sospensione, è già in seno alla vita, morte costantemente differita, «morte la quale vive una vita umana»¹⁸. È solo così, in questo far venire all'essere il Nulla, dato dalla negazione perpetua del dato, che secondo Kojève un individuo esiste *umanamente*. L'uomo è quell'essere per cui si pone l'esigenza assurda di trovare una via di fuga rispetto alla sorda e gratuita intransigenza dell'*essere-gettato* in tutto ciò che gli sta intorno, incluso il proprio corpo. Questo anelito non è un'opzione praticabile a piacimento, ma una spinta irrinunciabile, per il solo fatto che il linguaggio fa sì che il mondo sia in questione, come se questa sospensione creativa del *tutto*, che disvela l'essere e il nulla, fosse a un certo livello insopportabile. Non a caso Lacan insiste sul nesso tra la fissità implicata dal linguaggio e la coazione a ripetere della pulsione di morte.

Questa inquietudine fondamentale che abita l'uomo si può denominare *mancaza*, intesa come un vuoto fondamentale che sostiene e sospinge la vita. Il movimento di trascendenza che ne deriva, e che si rifiuta, proprio perché è strutturale, di accontentarsi di qualsivoglia oggetto, è il *Desiderio*. Poiché desidera, l'uomo è *mancaza-a-essere*, secondo la formula di Lacan, perché il desiderio è quel perpetuo slittamento che esprime l'essere di un soggetto in quanto costantemente mancato, mai identificabile una volta per tutte.

Ma facciamo un passo indietro e rivolgiamoci alla fonte. Che cos'è il Desiderio per Kojève? È ciò che sospinge l'uomo a costituirsi come autocoscienza, cioè come soggetto. Non è come conoscenza o contemplazione, che sono modi di essere rapiti esclusivamente dall'oggetto, bensì come desiderio che l'uomo può rivelarsi a sé stesso come soggetto, e perciò distinguersi da ciò che non è, trascendere la vita naturale, che al contrario «resta profondamente inconscia e inconsapevole di sé: essa non si *sa libera*, non si *vede vivere*»¹⁹. Il desiderio è un *inciampo* della natura, così come per la psicoanalisi esso è ciò che si manifesta negli inciampi del discorso. «Solo nel e mediante, o meglio ancora, come, "suo" Desiderio, l'uomo si costituisce e si rivela – a sé e gli altri – come un Io, come l'Io essenzialmente diverso dal non-Io,

¹⁸ A. Kojève, *L'idea della morte*, op. cit., p. 682.

¹⁹ M. Borch-Jacobsen, *A guisa di introduzione*, in Id., *Lacan, il maestro assoluto*, Einaudi, Torino 1999, p. XXXII.

e radicalmente opposto al non-Io. L'Io (umano) è l'Io di un – o del – Desiderio»²⁰. Ma il desiderio si distingue dal bisogno: la mera soddisfazione fisiologica non può mai appagarlo o esaurirlo (non è ciò che consente, nel discorso di Kojève, di conseguire l'autocoscienza). «Dato che il Desiderio è la rivelazione di un vuoto, la presenza dell'assenza di una realtà, esso è essenzialmente altro dalla cosa desiderata, altro da una cosa, da un essere reale statico e dato, eternamente mantenentesi nell'identità con sé stesso»²¹. A cosa mirerà dunque il desiderio umano, se è trascendenza del dato e messa in discussione dell'essere? Soltanto a qualcosa che si colloca nel medesimo registro di sospensione, vale a dire il desiderio stesso: il suo unico possibile oggetto è il *desiderio dell'altro*. Esso può rivolgersi solo a un'altra negatività, un'altra trascendenza, un'altra libertà, e non può trovare appagamento nell'oggetto come semplice-presenza. Si desidera essere desiderati, e non semplicemente possedere l'altro come oggetto; si desidera il *segno* (cioè un niente) dell'altro desiderio. Ciò che è irrinunciabile, ciò che mobilita e incalza, è sempre l'apprensione dell'altro come insondabile e libera volontà.

«Ora, desiderare un Desiderio è voler sostituire sé stesso al valore desiderato da questo Desiderio»²². Che significa, in ultima analisi, voler essere *ricosciuto* nella propria realtà. Come è noto, questo è l'asse portante della rilettura kojèviana della dialettica servo-padrone: se «l'Uomo non è umanamente *reale* se non nella misura in cui è *ricosciuto*»²³, questo intreccio di aspettative porterà all'esplosione di una «lotta di puro prestigio»²⁴, lotta che ha di mira, fondamentalmente, un *niente* (niente di *dato*, o di biologicamente utile). La sola via di uscita è la morte. Non dell'altro, perché annullando il soggetto da cui si vuol essere riconosciuti, che a sua volta deve sussistere come soggetto che vuol farsi riconoscere, si annullerebbe la propria stessa possibilità di esserci, in quanto per un uomo esistere vuol dire appunto esistere *per un altro*; ma di sé stessi, perché solo rinunciando alla conservazione di sé come mero dato si darà una prova assoluta e irrevocabile della propria dignità di soggetto umano. Il desiderio deve soppiantare l'istinto di autoconservazione. Ma poiché la morte in sé risolve tutto senza risolvere nulla, sarà semmai cruciale la *prova* della propria disponibilità a rischiare la morte. Colui che sa rischiare tanto sarà il Signore, colui che retrocede, dunque che *cede* sul proprio desiderio, sarà il Servo. Il processo dialettico proseguirà ulteriormente²⁵, ma qui ci interessa soprattutto che la lotta per la piena attestazione del proprio essere sconfini nella morte. Se, hegelianamente, la lotta per il riconoscimento prepara la realizzazione dell'uomo, è anche vero che questa categoria fornisce le coordinate per pensare il desiderio

²⁰ A. Kojève, *A guisa di introduzione*, in Id., *Introduzione alla lettura di Hegel*, op. cit., p. 18. Qui l'Io va inteso semplicemente come soggetto autocosciente, e non ha a che vedere con l'accezione psicoanalitica del termine.

²¹ *Ibidem*, p. 19.

²² *Ibidem*, p. 21.

²³ A. Kojève, *L'idea della morte*, op. cit., p. 710.

²⁴ A. Kojève, *A guisa di introduzione*, op. cit., p. 26.

²⁵ Il Signore si accorgerà di non poter essere riconosciuto come vorrebbe, in quanto a sua volta non riconosce l'avversario come piena realtà umana, dunque degna di fornirgli il riconoscimento (è la stessa *impasse* del sadismo), in quanto lo ha asservito. Il servo, d'altro canto, avendo vissuto l'angoscia per la morte, non è più vincolato a nulla se non alla forza motrice delle proprie possibilità (realizza l'*essere-per-la-morte*, per dirla con Heidegger). Non ha più niente da perdere, ma solo da riscattarsi.

come qualcosa per cui un uomo può arrivare alla più completa distruttività, proprio perché il desiderio trascende ogni accomodamento, introduce nell'ordine della natura la vanità del *prestigio*, l'incandescenza del *nulla* come attestazione del proprio essere, (mai) intravisto nell'essere desiderati e riconosciuti.

2. Il desiderio dell'oggetto del desiderio dell'altro

Kojève fornisce anche un'importante variante del desiderio fin qui descritto:

«Parimenti, il Desiderio che si dirige verso un oggetto naturale è umano soltanto nella misura in cui è “mediato” dal Desiderio di un altro che si dirige sullo stesso oggetto: è umano desiderare ciò che gli altri desiderano, perché lo desiderano. Così, un oggetto perfettamente inutile dal punto di vista biologico [...] può essere desiderato perché è oggetto di altri desideri [...]: la storia umana è la storia dei Desideri desiderati»²⁶.

Lacan attribuirà un consistente valore a questa versione invidiosa del desiderio, propria del registro immaginario di ambivalenza nei confronti del simile. Il desiderio trae alimento da «una rivalità assoluta con l'altro a proposito dell'oggetto verso cui tende. E ogni volta che in un soggetto ci avviciniamo a questa alienazione primordiale si genera l'aggressività più radicale: il desiderio della scomparsa dell'altro in quanto supporto del desiderio del soggetto»²⁷. È infatti la forma alienata dell'ego «che determina il risveglio del suo desiderio per l'oggetto del desiderio dell'altro [...], ed è da tale forma che nasce la *triade dell'altro, dell'io e dell'oggetto*»²⁸, sicché ciò cui il desiderio si rivolge è costituito «in un'equivalenza astratta per via della concorrenza d'altri»²⁹. Lacan è estremamente preciso su questo punto: «la gelosia umana si distingue dunque dalla rivalità vitale immediata, poiché essa *forma il suo oggetto più che essere determinata da esso*, rivelandosi così come l'archetipo dei sentimenti sociali»³⁰.

Ora, se sostituiamo il termine “modello” a “padrone”, e “discepolo” a “servo”, ne risulta che Lacan anticipa di più di due decenni la centralità dell'intuizione che fungerà da fondamento alla *teoria mimetica* di René Girard. D'altra parte, nota M. Borch-Jacobsen, «le numerose e interessanti coincidenze tra la descrizione girardiana e la descrizione lacaniana del desiderio si spiegano, verosimilmente, con la loro comune provenienza da Kojève»³¹. L'idea di Girard è riassumibile così³²: quando si tratta del desiderio non c'è mai un rapporto duale tra un soggetto e un oggetto. Il rapporto è sempre *triangolare*: ogni desiderio è plasmato sul

²⁶ A. Kojève, *A guisa di introduzione*, op. cit., p. 20.

²⁷ J. Lacan, *Seminario I*, Einaudi, Torino 2014, p. 202.

²⁸ J. Lacan, *L'aggressività in psicoanalisi*, in Id., *Scritti*, op. cit., pp. 107-108, corsivo mio.

²⁹ J. Lacan, *Lo stadio dello specchio*, in Id., *Scritti*, op. cit., p. 92.

³⁰ J. Lacan, *I complessi familiari nella formazione dell'individuo*, Einaudi, Torino 2005, p. 29, corsivo mio.

³¹ M. Borch-Jacobsen, *Lacan, il maestro assoluto*, op. cit., p. 91, in nota a piè di pagina.

³² Per quanto segue rimando direttamente a R. Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca. Le mediazioni del desiderio nella letteratura e nella vita*.

desiderio di un altro soggetto, che funge da modello (o “mediatore”), in virtù della fascinazione esercitata sul primo soggetto. È il modello, il padrone, l’*io ideale*, chiunque esso sia (individuo o gruppo), a indicare gli oggetti e a renderli desiderabili. Gli uomini vogliono le cose che vogliono gli altri, perché il meccanismo che organizza il loro desiderio è l’imitazione. Direbbe Lacan: «Il soggetto si esaurisce nel perseguire il desiderio dell’altro, che non potrà mai cogliere come il desiderio che gli è proprio, perché il desiderio a lui proprio è il desiderio dell’altro. È sé stesso che egli persegue»³³. Ogni uomo è pertanto potenzialmente discepolo di taluni e modello per altri. Quando un modello è abbastanza distante dal discepolo, la situazione si assesterà sui sentimenti di ammirazione nutriti da quest’ultimo per il personaggio in questione (un divo famoso ad esempio, o comunque una persona rispetto alla quale, per differenze di età o di status, vige un’asimmetria invalicabile)³⁴. Girard chiama questa circostanza *mediazione esterna*. Ma quando i due soggetti in gioco diventano troppo pericolosamente vicini (*mediazione interna*), si verifica una delle seguenti situazioni. O il discepolo raggiunge l’ideale, il quale a quel punto decade ai suoi occhi, rinviandolo alla ricerca di altri modelli, e così via fino al termine virtuale dell’insoddisfazione più disperata: il riconoscimento da parte del Servo, in quanto unilaterale, non ha più valore per il Signore, che non ha ottenuto il desiderio dell’altro, ma la compiacenza di una “cosa”: l’ideale del padrone è inarrivabile³⁵. Oppure si crea un circolo vizioso di odio e di frustrazione, che ovviamente percorrono il rapporto in entrambi i sensi, perché lo stesso modello a sua volta vuole preservare la propria posizione, la quale però gli è data solo dal riconoscimento come tale del discepolo. «La posizione fondamentale dell’io di fronte alla propria immagine è infatti questa invertibilità immediata della posizione di padrone e di servo»³⁶.

In questo senso, la dimensione del narcisismo non è tanto un amore autistico verso sé stessi, quanto il desiderio di trovare per sé amabilità e pienezza ontologica negli occhi dell’altro. La rivalità che ne deriva è per Girard la principale fonte di violenza nei rapporti tra esseri umani. Si chiama *menzogna romantica* la sempiterna illusione di libertà nella scelta dei propri oggetti, nonché la stessa credenza in una profonda e segreta singolarità del proprio essere e della propria personalità. Paradossalmente, si pretende la profondità ma ci si affanna sulla superficie pubblica, l’immagine che passa di sé agli occhi dell’Altro, perché è questo l’ordine del discorso in gioco, il discorso dell’io così come lo abbiamo esplorato. Si chiama invece *verità romanzesca* la scandalosa rivelazione, che Girard reperisce inizialmente nella grande letteratura ottocentesca, dell’uguaglianza mimetica di tutti con tutti.

³³ J. Lacan, *Seminario I*, op. cit., p. 260.

³⁴ Dio può essere l’esempio estremo di questo tipo di mediazione.

³⁵ Come tale, «il Signore non ha alcun desiderio» (A. Kojève, *A guisa di introduzione*, op. cit., p. 35): è la condizione virtuale di chi non ha più modelli da imitare, è la morte. Specularmente, se il Servo può ancora desiderare è proprio perché il suo ideale è incarnato dal Signore (*ibidem*, p. 36). Si tratta di scegliere tra la concezione dialettica hegeliana, per la quale il Servo si realizza, attraverso il lavoro e la lotta, in una Signoria qualitativamente diversa da quella del Signore, che si limitava a godere del dato prodotto dal Servo (*ibidem*, p. 37), e quella “tragica” girardiana, per la quale, in sostanza, il Servo non può che farsi Signore andando incontro alle sue stesse disperate *impasse*.

³⁶ J. Lacan, *Seminario II*, Einaudi, Torino 1991, p. 336.

Il desiderio mimetico non è altro che una definizione del desiderio nella misura in cui a un certo livello dell'esperienza esso è sempre pervaso e distorto da quella che nel linguaggio di Lacan si chiama *specularità immaginaria*, cioè la dimensione iconica dell'esperienza, il desiderio di incarnare l'immagine ideale di noi stessi. Nella vita quotidiana il modello, cioè il simile, qualsiasi altra persona che io ammiri ed elevi a uno status di stimabilità e desiderabilità, è la personificazione intersoggettiva di un'immagine speculare: «ogni volta che il soggetto si apprende come forma e come io, ogni volta che si costituisce nel suo statuto, nella sua statura, nella sua statica, il suo desiderio si proietta al di fuori. Ne consegue l'impossibilità di ogni coesistenza umana»³⁷. Questa concezione affonda le radici nella famosa teoria lacaniana dello *stadio dello specchio*³⁸: tra i sei e i diciotto mesi, secondo Lacan, il bambino inizia a nutrire un particolare interesse per il riflesso del proprio corpo allo specchio. Mentre un animale ne rimane indifferente, il bambino nutre una sorta di ossessione per la propria immagine, arrivando quasi a infatuarsene. Il riflesso speculare gli mostra una collocazione, un'individuazione chiara e definita del proprio corpo, che contrasta con il caos frammentario dei vissuti infantili e assume le forme di un miraggio di padronanza e di potenza. Mentre la vita neonatale è assediata dall'angoscia primordiale dovuta alla pluralità di impulsi e di bisogni che attraversano il corpo (Lacan chiama questo disordine originario *corpo in frammenti*), lo specchio produce l'individuazione. Il soggetto vede sé stesso al di fuori di sé, e in questa restituzione visiva si sviluppa tutto ciò che ha a che fare con l'identità, l'identificazione, l'autocoscienza.

Potremmo dire che allo specchio mi percepisco come una cosa tra le altre, collocabile, dai contorni definiti. In altre parole, mi scopro come *Io* in relazione al *non-io*. Sia ben chiaro che la completezza dell'immagine non dipende necessariamente dallo specchio come superficie riflettente. Come suggeriscono le ipotesi di Winnicott, anche il volto ricettivo e *responsivo* della madre è una restituzione virtuale di un'immagine di sé³⁹. Quello che conta, per Lacan, è che la costituzione visiva dell'*io* produce un'impressione fortissima, ma questa impressione è marchiata da un'*impasse*, da uno strappo, un'impossibilità logica ed empirica di fondo: quell'immagine è altra da me, è fuori di me, è bidimensionale. Questo è precisamente lo statuto del narcisismo nell'esistenza umana: ciò che vorrei essere, ciò che mi dà l'illusione di essere, è sempre a un passo da me, separato da un filo invisibile dal luogo in cui sono.

Secondo Lacan, è a partire da qui che possono svilupparsi elementi come l'invidia e l'aggressività. È per via di questo paradosso originario che i rapporti intersoggettivi saranno sempre pervasi da tutte quelle conflittualità, frustrazioni e ambivalenze che non hanno bisogno della psicoanalisi per essere chiaramente individuate nelle vite e nelle storie di ciascun individuo. Una delle principali indicazioni su cui Lacan ha tanto insistito rispetto alla clinica psicoanalitica sta proprio nella cautela rispetto ai fenomeni dell'immaginario. Se si approccia il disagio psichico in termini di emozioni, empatia, proiezioni, meccanismi di difesa e contenuti

³⁷ J. Lacan, *Seminario I*, op. cit., p. 203.

³⁸ Cfr. J. Lacan, *Lo stadio dello specchio*.

³⁹ Cfr. ad es. D. Winnicott, *La funzione di specchio della madre e della famiglia nello sviluppo infantile*, in Id., *Gioco e realtà*.

nascosti da spiegare e far fuoriuscire nella relazione tra terapeuta e paziente, come accade in larga parte dei modelli psicoterapeutici, si finirà sempre per impantanarsi nelle trappole dell'immaginario. Laddove invece la psicoanalisi dovrebbe incidere sul modo in cui la trama del discorso e del sintomo incontra il godimento. Il registro immaginario si pone in contrasto con il desiderio inconscio. L'auto-percezione monolitica dell'io che si crede padrone di sé è per Lacan un carattere di follia di ciascun soggetto. Credere di essere "sé stessi", e anzi dovremmo dire, filosoficamente, credere di *essere*, è un nucleo paranoico e delirante di ogni essere umano. Siamo in un terreno ben distante dalla retorica della conoscenza di sé e dell'approfondimento interiore tipica non solo di tanta psicologia, ma in generale di un certo clima discorsivo e ideologico del nostro tempo. Questo attacco all'illusione dell'identità accomuna ulteriormente il modello di pensiero lacaniano a quello girardiano.

3. *Mimetismo e immagine speculare*

Girard e Lacan sono d'accordo sul fatto che mentre l'*aggressività* animale è regolata da una sorta di coordinamento inibitorio, per l'uomo è diverso: la disposizione alla violenza è propriamente un'altra cosa, che «non ha nulla a che vedere con la realtà vitale; è un atto esistenziale legato a un rapporto immaginario»⁴⁰. E in che misura la teoria lacaniana dello specchio incorpora e giustifica le intuizioni di Girard? La spiegazione può a mio parere prendere le mosse da questo punto: quando Girard descrive la fascinazione che un modello esercita sul discepolo, indicandogli l'oggetto del desiderio, tale indicazione si fonda sia sul fatto che lo stesso modello desidera quell'oggetto, sia sull'eventualità che già lo possieda. Girard non fa una distinzione tra le due situazioni perché per lui, ragionevolmente, la distinzione sarebbe superflua. Quello che conta è il potere suggestivo del modello. Costui può desiderare un oggetto o averlo già, poco importa: il discepolo è animato, in segreto, non dal desiderio dell'oggetto, ma dal desiderio di *essere* come il modello⁴¹. Essere il padrone, essere l'ideale, essere lo specchio. È ciò che si manifesta con esiti drammatici quando il mimetismo raggiunge i livelli di parossismo che Girard qualifica come *desiderio metafisico*, che è poi il desiderio mimetico nella sua natura propria. Il modello desidera l'oggetto, oppure lo ha già.

Proviamo dunque a pensare una sorta di fenomenologia del modello in questi termini: egli desidera l'oggetto, ma *allo stesso tempo* lo ha già. Lo desidera avendolo. Lo desidera ma non ne ha bisogno, poiché egli *ha* già, per definizione. Lo desidera ma fino a un certo punto, senza serietà, senza impeto: senza *mancanza*. Egli gioca, non si strugge per nulla, è un dio, può manifestare improvvise esplosioni di interesse ma stancarsi subito dopo, non bisogna prenderlo sul serio, si fa beffe di tutto. Dietro il suo avere si cela infatti la pienezza lucente del

⁴⁰ J. Lacan, *Seminario I*, op. cit., p. 210.

⁴¹ Più che il concetto "comportamentale" di imitazione (il "fare come"), nel mimetismo è dunque in gioco quello di identificazione ("essere come"), cioè un'assimilazione virtuale e dinamica che forma la *personalità* del soggetto (cfr. J. Lacan, *Aldilà del principio di realtà*, in Id., *Scritti*, op. cit., pp. 82-83).

suo essere: il modello non manca. Quell'oggetto che desidera, o che ha, non è lo stesso oggetto che il discepolo cerca nel modello: il discepolo vi cerca un *altro oggetto*, che sta al di là di ogni semblante. Il discepolo non lo sa fino in fondo, pur sapendolo (si auto-inganna nella menzogna romantica, ma non può farlo al punto da misconoscere del tutto la verità romanzesca del proprio mimetismo, ed è questo a farlo disperare e infuriare). Che cosa non sa, ma sa? Che non è un oggetto dell'avere che cerca. Cerca *l'essere*, un oggetto impossibile da possedere, perché è di un altro ordine. Ecco perché l'oggetto indicato dal modello è accidentale, ed è indifferente che lo abbia o che gli manchi: il suo segreto è il suo essere, l'oggetto è solo un inganno, un miraggio, un infelice e beffardo fraintendimento. Il suo desiderio, paradossalmente, non segnala una mancanza, non è il significante di un vuoto, non è, miracolosamente, soggetto a castrazione. Il modello non è intaccato da nulla: perfetto e algido, potente e tragicamente solo. Ma, per contraccolpo, la sua potenza fallica non castrata ricorda costantemente al discepolo proprio la sua mancanza. Che vi sia una potenza fallica "non castrata" è un paradosso dell'immaginario, visto che la *castrazione* in psicoanalisi è ciò che permette l'accesso all'esercizio del desiderio, e infatti il modello non è solo qualcuno che possiede il *fallo* (che nei termini lacaniani è l'oggetto/significante del desiderio) in misura sovrabbondante, ma lo può *essere*, nel senso che è identificabile con una pienezza inviolata. Poiché il soggetto è di fronte a qualcuno che è il fallo, cioè l'ideale speculare, la mancanza gli è restituita nel registro immaginario della frustrazione, e non in quello simbolico della castrazione da parte di qualcuno che non è, bensì *possiede* il fallo (funzione simbolica del padre). La pienezza imperturbabile del modello rispecchia la mancanza del discepolo. Infatti, come si è visto, non è il termine di un'equazione a essere riflesso dallo specchio, non vi vedo la mia stessa immagine, bensì un'immagine dotata di un *surplus*, un *di più*, non castrata ma piena, non frammentata ma completa. È di null'altro che di questo che si tratta nel desiderio mimetico: quel *più* che reperisco nello specchio non solo non posso raggiungerlo, ma, in quanto è lì, mi rimanda la significazione del suo contrario. Se lì vi è un *di più*, esso sarà restituito come un *di meno*, perché lo specchio riflette al rovescio! Il *più* appartiene all'*altro* che appare al di là dello specchio, il *meno* appartiene al *me* collocato al di qua.

René Girard ha dedicato gran parte della sua opera a mostrare la centralità del mimetismo nei rapporti umani, sostenendo che molti fenomeni generalmente classificati secondo le categorie della psicopatologia possono essere agevolmente interpretati come sue esasperazioni. Il che impone di disfarsi di ogni forma di demarcazione netta tra normalità e follia. Lacan la pensa allo stesso modo. Naturalmente, come psicoanalista e lettore di Freud, egli non avrebbe potuto accontentarsi di una chiave di lettura così univoca, sia rispetto al desiderio, che non smetterà di teorizzare in forme diverse e complementari tra loro, e dunque non solo secondo l'accezione mimetico-invidiosa, sia rispetto alla lettura e al trattamento delle patologie psichiche. Ma non c'è dubbio che, soprattutto nella prima fase del suo percorso, in ciò che Lacan teorizza a proposito della paranoia è del desiderio metafisico di Girard che si tratta⁴². Quest'ultimo a sua volta legge nella psicosi un esito delirante e allucinatorio della

⁴² Si potrebbe sviluppare un'analogia continuità rispetto al *désir d'être* di Sartre.

conflittualità tra *doppi mimetici*⁴³. Ritengo che si possano altresì rintracciare interessanti analogie tra il desiderio così come Girard lo descrive nel contesto della cosiddetta *civetteria* o dell'infatuazione sessuale per il modello e alcuni riscontri della clinica dell'isteria⁴⁴. Psicoanalisi e teoria mimetica si intrecciano, nonostante Girard abbia costruito la sua teoria anche su un lavoro di contestazione dell'Edipo freudiano.

Se si vuole ricorrere a un esempio per illustrare nel concreto le assonanze, basti prendere in considerazione la lettura girardiana del fenomeno dei disturbi alimentari. Scriveva già nel suo primo testo l'antropologo: «L'ascesi in funzione del desiderio è una conseguenza ineluttabile del desiderio triangolare»⁴⁵, anzitutto perché affinché il gioco mimetico regga bisogna che il discepolo non ammetta, nemmeno nel proprio intimo, di essere un emulatore: piuttosto, meglio non desiderare. D'altra parte, rinunciando, non sto forse portando a compimento proprio il proposito di essere "qualcuno" senza prelevare dall'altro le mie sembianze? L'anoressica sarebbe un soggetto che prende questa formula tanto alla lettera da incarnarla⁴⁶. La rinuncia e il sacrificio del godimento (in cui per la psicoanalisi il soggetto reperisce un altro godimento, superegoico, cioè sadico), possono diventare un modo per riaffermare la propria originalità e la propria libertà, che è lo scopo latente al mimetismo. Bisogna tenere presente che mimetismo e individualismo sono due facce della stessa medaglia: l'imitazione implica per sua essenza il desiderio di distinguersi (farsi ammirare e desiderare, cioè essere il modello), a partire da ciò che Freud chiama *narcisismo delle piccole differenze*⁴⁷, o, gli fa eco Lacan, dalla «passione di dimostrare a tutti la propria unicità, foss'anche nell'isolamento della vittima in cui trova nell'ultimo atto la propria soddisfazione amaramente giubilatoria»⁴⁸. Ciò che intende dire Girard, parlando dapprima dell'anoressia alimentare, per poi estendere il discorso all'ipotesi di

⁴³ Come Girard, anche Lacan in tal modo allarga e "desessualizza" alcune tesi di Freud. Così la paranoia non deriva più solo dall'attribuzione esorcizzante all'altro di impulsi (ad esempio omosessuali) appartenenti al soggetto, ma dal narcisismo che vede allucinatoriamente nel modello un persecutore.

⁴⁴ «La civetta non vuole abbandonare la sua preziosa persona ai desideri che suscita; ma non sarebbe così preziosa se non li suscitasse. La preferenza che la civetta accorda a sé stessa si fonda esclusivamente sulla preferenza che le accordano gli *altri*. Perciò ricerca avidamente le prove di tale preferenza; tiene vivi e rinfocola i desideri dell'amante, non per abbandonarvisi, ma per meglio rifiutarvisi» (R. Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Bompiani, Milano 2009, p. 93). Girard qui insiste sull'atteggiamento "egocentrico" della civetta, ma è opportuno mettere in luce la struttura di fondo che ne emerge: la "civetta", come la chiama Girard, è qualcuno che può desiderare solo al prezzo di mantenersi insoddisfatta. Ella suscita il desiderio dell'Altro, per poi sottrarvisi fatalmente. In tal modo ella si preclude il godimento, solo per continuare ostinatamente a leggere negli occhi dell'altro-specchio il segno della propria desiderabilità: è la sola soddisfazione che riesce a reperire, ma è sempre insufficiente. Il desiderio mimetico può d'altra parte trovare per Girard uno sbocco sessuale nei confronti del modello così come nell'isteria può esserci un'erotizzazione del rapporto con un modello che incarnerebbe la soluzione ontologica all'inquietudine del quesito: "Come posizionarsi rispetto alla sessualità per poter essere?". Sulla clinica dell'isteria cfr. ad es. M. Recalcati, *Jacques Lacan* (vol. 2), Cortina, Milano 2016, pp. 283-332.

⁴⁵ R. Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, op. cit., p. 139.

⁴⁶ Su questo punto e su quanto segue cfr. R. Girard, *Disturbi alimentari e desiderio mimetico*, in Id., *Il risentimento. Lo scacco del desiderio nell'uomo contemporaneo*.

⁴⁷ Cfr. S. Freud, *Il disagio della civiltà*, in Id., *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bompiani, Milano 2009, p. 249.

⁴⁸ J. Lacan, *Discorso sulla causalità psichica*, in Id., *Scritti*, op. cit., p. 168.

un'anoressia "culturale" ed estetica che permea il minimalismo dell'occidente contemporaneo anche, ad esempio, nell'architettura e nelle arti, è che il dominio della *rinuncia* si presta facilmente al registro della competizione. In un mondo in cui tutti fanno a gara nell'affermazione di sé adoperando la positività dell'esibizione (di averi, di poteri ecc.), il logico passo successivo, quando si è ormai troppo consapevoli che il gioco non funziona più, che le differenze cadono e che l'uguaglianza di ciascuno con tutti nel perseguire il medesimo obiettivo mimetico affiora pericolosamente all'evidenza soggettiva e pubblica, è invertire la rotta e utilizzare a titolo distintivo il primato della capacità di rinuncia. La strategia anoressica consiste nell'elevare «la rinuncia pulsionale a un vero e proprio stile di vita, a una forma rovesciata di dandismo, dunque di regolazione estetizzante della pulsione»⁴⁹.

Del resto, l'ascesi e la mortificazione sacrificale della vita come camuffamenti risentiti della volontà di potenza erano già stati un grande tema di Nietzsche. Il sacrificio è legato da un filo invisibile al desiderio di affermazione della propria identità, e c'è un nesso sotterraneo tra la rinuncia ascetica, l'affermazione dell'uguaglianza nella distribuzione del godimento e il risentimento invidioso. Il mimetismo si propaga per contagio: nel momento in cui non solo il corpo magro diventa il modello da seguire, ma la capacità di rinuncia è il segno di una virtù dell'originalità e della padronanza, il digiuno assume i connotati patologici che conosciamo, in una sorta di caricatura moderna dell'ascetismo religioso che ritorna in una versione aggiornata alla notizia della morte di Dio. Si tratta di connotati così stranamente diffusi e pervasivi da mettere in discussione ogni linea di demarcazione tra consuetudine e patologia. Per Girard l'anoressia non è un disturbo, bensì un carattere della contemporaneità⁵⁰.

4. La passione di consistenza

Farsi un niente, annullarsi, è un risvolto del dramma dello specchio, nella misura in cui vi fa capolino il volto scabroso della pulsione di morte. Il narcisismo sfocia in una sorta di invidia ontologica, perché implica il desiderio di farla finita con l'ingovernabilità del corpo e con la mancanza: «se non è possibile mangiare la Cosa, se lo svezamento simbolico imposto dalle

⁴⁹ M. Recalcati, *Fame, sazietà e angoscia*, in Id., *Un cammino nella psicoanalisi. Dalla clinica del vuoto al padre della testimonianza*, Mimesis, Milano 2016, p. 51.

⁵⁰ Il culto della rinuncia, della buona forma, dell'autonomia rispetto agli appetiti ai bisogni, è un aspetto complementare della voracità consumistica. Questa ambivalenza può essere spiegata pensando il godimento maniacale dell'acquistare tutto e il godimento ascetico del disfarsi di tutto come due facce della stessa medaglia. «Niente costringe qualcuno a godere, tranne il superio. Il superio è l'imperativo del godimento: *Godi!*» (J. Lacan, *Seminario XX*, Einaudi, Torino 2011, p. 5). Una famosa tesi di Lacan è infatti che il "Devi!" categorico e il "Godi!" sadico siano l'uno il rovescio dell'altro. Il Super-io è come tale un'istanza cieca, sadica, senza rigore e senza senno, una forma impazzita e immaginaria della Legge, un'abolizione, come tale incestuosa, della Legge stessa. Esso può comandare ugualmente la rinuncia più inflessibile e un godimento altrettanto schiavizzante, come accade oggi: si tratta in realtà dello stesso movimento. L'intuizione di Lacan è dunque che la legge in senso super-egoico non è semplicemente un precetto schiavizzante, bensì l'indicatore del godimento dell'Altro.

leggi del linguaggio ha staccato irreversibilmente il soggetto dalla Cosa materna, se il godimento di “tutto” è impossibile all’essere umano, allora meglio vivere assolutamente di “niente”»⁵¹. Questa idolatria del corpo magro cela un voler diventare una sorta di “puro spirito”, un’unità di governo assoluto di sé che satura la mancanza-a-essere e ricomponi il corpo in frammenti. Il delirio di controllo e di purificazione, oltre a essere un fantasma adolescenziale e paranoico, instaura un nesso tra questi sintomi e la pretesa di unicità e di libera autodeterminazione (la *menzogna romantica*) che Girard non può fare a meno di scovare anche qui⁵². Questa nuova clinica è infatti una vera e propria clinica dello specchio, del «sintomo non come cifratura della verità dell’inconscio, ma come maschera, come personificazione dell’identità; esso non incrina l’identità narcisistica dell’Io ma la realizza pienamente»⁵³. Per restare sull’esempio dell’anoressia, in essa è dunque in gioco «una *passione di consistenza*: farsi essere identica alla sua immagine ideale, coincidere con ciò con cui per struttura è impossibile coincidere»⁵⁴.

L’esorcizzazione della pulsione si intreccia al fantasma mimetico-speculare dell’identità, in un sodalizio infernale, potremmo dire, tra il godere e l’essere: *godere dell’essere*, cioè del vuoto. Rinunciare per distanziarsi dall’altro e farsi riconoscere, sacrificarsi per staccarsi dall’eccedenza reale e angosciante del proprio corpo. Distinguersi sia dall’altro che da sé, in assoluto, senza passare da uno statuto all’altro, diventare *pura distinzione* senza termini, una soglia impalpabile, irraggiungibile e inimitabile, una sorta di scacco matto incarnato che mette una volta per tutte fuori gioco qualsivoglia concorrenza. Scompare, piuttosto che apparire in maniera perturbata dal carattere incompiuto dell’immagine. Questa paralisi del desiderio si presenta in fondo come un’attestazione dell’attualità del rovescio che Lacan fa di una famosa frase di Dostoevskij: «Sappiamo bene, noi analisti, che *se Dio non esiste, allora più niente è permesso*. I nevrotici ce lo dimostrano ogni giorno»⁵⁵. Lacan vuole dire che il soggetto contemporaneo non si presenta più come qualcuno che è abitato da desideri proibiti rimossi, ma, al contrario, nel momento in cui c’è una crisi simbolica (per esempio la crisi del discorso religioso), allora è molto probabile che i desideri e la padronanza di sé siano apparentemente emancipati e ottimizzati, mentre proprio le proibizioni sono il rimosso che ritorna reclamando

⁵¹ M. Recalcati, *Il disagio della civiltà alimentare e il fantasma del seno*, in Id., *Un cammino nella psicoanalisi*, op. cit., p. 45.

⁵² «Detto altrimenti, la vera follia è quella di rifiutare la follia, l’alienazione immaginaria» (M. Borch-Jacobsen, *Lacan, il maestro assoluto*, op. cit., p. 83).

⁵³ M. Recalcati, *La clinica del vuoto*, in Id., *Un cammino nella psicoanalisi*, op. cit., p. 67. Alcune nuove forme di anoressia somigliano quindi più alla posizione psicotica che a quella nevrotica, che rimane impregnata dell’ordine del senso. «La separazione anoressica è infatti innanzitutto una *separazione dall’inconscio* perché è l’Ego che assume il posto di comando auto-ponendosi nuovamente – in contrasto con la *sovversione freudiana del soggetto* – come Padrone in casa propria» (*ibidem*, p. 69). Per questa ragione l’ascetismo anoressico ha un’anima perversa, e non ha nulla di antitetico al godimento compulsivo promosso dal *discorso del capitalista*, come lo chiama Lacan: «Il sogno perverso è infatti quello di governare l’eccesso, di essere padroni dell’eccesso», e l’ascetismo dell’anoressica «è solo apparente perché ciò che conta è una forma mondana di autocelebrazione dell’Io» (M. Recalcati, *Il disagio della civiltà alimentare*, op. cit., pp. 47-48).

⁵⁴ M. Recalcati, *Fame, sazietà e angoscia*, op. cit., p. 50.

⁵⁵ J. Lacan, *Seminario II*, op. cit., p. 165, corsivo mio.

un limite che argini l'aspirazione compulsiva nel godimento⁵⁶. Si è atei insomma, ma "si crede" inconsciamente. Il che significa anche che il senso di colpa non deriva più dal perseguimento di piaceri illeciti, ma proprio dalla sintomatica incapacità di farlo.

«I nostri disturbi alimentari sono causati dalla distruzione della famiglia e delle altre reti protettive che fanno fronte alle forze della frammentazione mimetica e della competizione, scatenate dalla fine dei divieti»⁵⁷. È una classica tesi girardiana: quando, in virtù dei processi storico-culturali, le differenze simboliche che arginano le rivalità si indeboliscono, le società si espongono al rischio della violenza intestina⁵⁸. La principale ipotesi antropologica di Girard è che, soprattutto in assenza di istituzioni solide, i gruppi umani che sono sopravvissuti alle *crisi mimetiche* lo hanno fatto concentrando l'ostilità di tutti contro tutti su un capro espiatorio, il cui linciaggio avrebbe l'effetto di dissolvere la violenza dilagante⁵⁹. Con l'eliminazione della vittima la comunità raggiunge l'apice della confusione immaginaria: è nella paranoia pura, la stessa paranoia di purificazione immaginaria che contrassegna l'essenza dell'ego. Nessuno è più in grado di capire nulla, ma tutti, nell'allucinazione generalizzata, credono di aver finalmente compreso tutto in assoluta chiarezza. Il meccanismo del capro espiatorio, che dopo l'uccisione verrebbe, di regola, divinizzato, costituirebbe il fondamento della religione e della civiltà, perché ha restaurato le differenze. Da viva, la vittima era la causa di ogni male; da morta, diventa retroattivamente il responsabile della quiete ritrovata. In quanto *causa-espulsa-della-crisi*, cioè *causa della non-crisi*, diventa il significante sia della possibilità di essere salvaguardati dal male sia del male stesso, cioè il *sacro*.

Di fatto, il ruolo di fondamento della struttura sociale che Girard ascrive, sul piano fattuale, al meccanismo sacrificale, è giocato in Lacan, sul piano strutturale, da un altro tipo di sacrificio, cioè dall'attraversamento del complesso di Edipo. Lo strutturalismo di Lacan è volto ad evitare la sovrapposizione tra il padre *rivale* e il *Padre* come veicolo della legge, tra l'identificazione mimetica e quella simbolica. Se esistesse solo rivalità mimetica sarebbe impossibile che proprio l'Edipo permetta di accedere a una modalità di esistenza che non si riduca alla violenza immaginaria, perché esso prevede che ci si identifichi a qualcuno con cui non bisogna identificarsi, proprio per *imparare a non identificarsi*. In effetti, nell'occidente moderno colui

⁵⁶ «Se un tempo fingevamo pubblicamente di credere, mentre nel profondo eravamo scettici o addirittura impegnati a burlarci delle nostre credenze pubbliche, oggi tendiamo pubblicamente a professare il nostro atteggiamento – scettico, edonista o rilassato che sia – mentre dentro di noi rimaniamo abitati da credenze e rigide proibizioni» (S. Žižek, *Leggere Lacan*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, p. 112). Vi è anche l'altra faccia della medaglia: il fondamentalismo religioso dimostra che, per certi versi, se Dio esiste allora tutto è permesso, tutte le azioni più efferate sono giustificabili (*ibidem*, p. 109).

⁵⁷ R. Girard, *Disturbi alimentari e desiderio mimetico*, Cortina, Milano 1999, p. 168.

⁵⁸ Tesi parimenti condivisa da Lacan: «Supponiamo infatti che lo "Stato universale e omogeneo" sognato da Kojève si realizzi davvero. Ebbene, dice Lacan, in questo caso, la rivalità tra gli *ego* diverrà ancor più feroce e velenosa: i *sapienti* invidieranno coloro che si divertono nei locali di musica jazz, e questi a loro volta» (M. Borch-Jacobsen, *Lacan, il maestro assoluto*, op. cit., p. 93). Insomma, il desiderio non può trovare alcun appagamento nella reciprocità tra *ego*. Sulla crisi contemporanea delle differenze, cui Lacan peraltro riconduce, come fosse un sintomo, la stessa nascita della psicoanalisi, cfr. anche J. Lacan, *L'aggressività in psicoanalisi*, p. 116 e Id., *I complessi familiari*, p. 51.

⁵⁹ Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*.

che vieta l'identificazione è anche il primo rivale, ma non necessariamente, come insegna l'etnografia, si hanno questa sovrapposizione e questa vicinanza nevrotizzante del figlio con il padre naturale (sostituito ad esempio, presso alcune società primitive, dallo zio materno). L'Edipo freudiano è insomma l'Edipo di una società desacralizzata, de-simbolizzata, più mimetica⁶⁰, ed è per questo che a Girard riesce facile vedere nel padre il primo rivale mimetico, anziché il censore di un desiderio propriamente incestuoso che precede la competizione.

Con la teoria lacaniana del *Nome-del-padre* si aprirà una distinzione essenziale in ciò che prima era condensato nell'immagine. Lacan reintegra così nel romanzo familiare moderno una separazione simbolica che nelle società primitive appare anche di fatto. E se il contemporaneo è invaso da massicci tassi di crisi paranoica delle differenze e dalla spinta edonistica al godimento, è a causa di un rifiuto narcisistico della mancanza legato all'incapacità di separare il padre rivale dal padre simbolico, vero detonatore della *crisi mimetica* di Girard. Fin dai suoi primi studi, Lacan è esplicito su questo punto: la nevrosi contemporanea si incrementa nella misura in cui l'"anomia" che investe «le forme di comunione sociale della nostra cultura» e la struttura del gruppo familiare si affianca a «un imbastardimento narcisistico dell'idealizzazione del padre, che mette in risalto nell'identificazione edipica l'ambivalenza aggressiva immanente alla relazione primordiale con il simile»⁶¹. La distinzione lacaniana tra registro immaginario e registro simbolico è la chiave concettuale che permette di non appiattare la triangolazione edipica nel romanzo familiare cui Girard, giustamente, ascrive il ruolo di prima piattaforma delle ambivalenze mimetiche. Alla relazione immaginaria occorre per Lacan che si sovrapponga il livello simbolico della legge. È come indicatore della legge, cioè come funzione simbolica, che il padre (dunque non più solo il padre come modello in carne e ossa) assolve un ruolo "anti-mimetico".

Se ne può concludere che sia Lacan sia Girard, con le dovute differenze, ascrivono l'uscita dalla crisi mimetica al potere (traumatico) di *verticalizzazione* del simbolo. L'introduzione di limiti e di differenze, la funzione simbolica dell'Edipo, le strutture e i tabù sociali nati dalla esorcizzazione-sacralizzazione della violenza, così come tutti gli elementi simbolico-culturali che raffreddano l'incandescenza immaginaria e portano il soggetto a riconoscere la propria mancanza e il carattere universale e allucinatorio del narcisismo, sono i dispositivi necessari a evitare che il desiderio degli individui, e quindi la comunità, degenerino in patologia e in distruttività generalizzata.

⁶⁰ «Il nevrotico (o l'uomo moderno) preferisce infatti rivaleggiare con l'*alter ego* immaginario, che frustra, così egli pensa, il suo godimento, piuttosto che affrontare il vuoto mortale del suo desiderio (o la castrazione, come dirà in seguito Lacan). In tal senso, la rivalità edipica è un puro *alibi* nevrotico» (M. Borch-Jacobsen, *Lacan, il maestro assoluto*, op. cit., p. 98).

⁶¹ J. Lacan, *I complessi familiari*, op. cit., p. 68. Bisogna notare che al tempo dei *Complessi familiari*, senza teoria strutturale, per risolvere il problema dell'aggressività sociale Lacan si affida, freudianamente, a un'identificazione-sublumazione al medesimo padre-modello che interrompe l'identificazione mortifera e incestuosa, come in una sorta di mediazione ri-esteriorizzata *ad hoc*, inemendabile e salvifica. Ciò che interverrà nello sviluppo successivo della teoria lacaniana sarà il primato simbolico, e non più identificatorio, del Nome-del-Padre.

Bibliografia

- M. Borch-Jacobsen, *Lacan, il maestro assoluto*, Einaudi, Torino 1999
- S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bompiani, Milano 2009
- R. Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Bompiani, Milano 2009
- R. Girard, *Il risentimento. Lo scacco del desiderio nell'uomo contemporaneo*, Cortina, Milano 1999
- R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 2009
- A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 2010
- J. Lacan, *I complessi famigliari nella formazione dell'individuo. Saggio di analisi di una funzione in psicologia*, Einaudi, Torino 2005
- J. Lacan, *Scritti*, Einaudi, Torino 1974
- J. Lacan, *Il Seminario, Libro I, Gli scritti tecnici di Freud, 1953-1954*, Einaudi, Torino 2014
- J. Lacan, *Il Seminario, Libro II, L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi, 1954-1955*, Einaudi, Torino 1991
- J. Lacan, *Il Seminario, Libro XX, Ancora, 1972-1973*, Einaudi, Torino 2011
- M. Recalcati, *Un cammino nella psicoanalisi. Dalla clinica del vuoto al padre della testimonianza*, Mimesis, Milano 2016
- M. Recalcati, *Jacques Lacan – La clinica psicoanalitica: struttura e soggetto*, Cortina, Milano 2016
- D. Winnicott, *Gioco e realtà*, Armando, Roma 2006
- S. Žižek, *Leggere Lacan. Guida perversa al vivere contemporaneo*, Bollati Boringhieri, Torino 2015