

Marcela González Barrientos

*Corpo femminile e Alterità nel tempo del declino del padre. Un contributo dalla psicoanalisi postlacaniana*

Abstract

L'articolo assume il punto di vista femminista nel criticare le "mistificazioni" che ruotano intorno alla figura della Donna, mettendo in discussione la presunta neutralità del discorso razionale e anche del discorso psicoanalitico, e dimostrare come esso sia uno strumento storico al servizio del potere. A questo punto, cercheremo di seguire un breve percorso rispetto a due problematiche che sono alla base della questione femminismo-psicoanalisi: il problema dell'alterità femminile e la questione del declino del padre, per finire con il proporre l'approccio della prospettiva postlacaniana.

Keywords: Femminismo, Psicoanalisi lacaniana, Alterità, Patriarcato

Se il femminismo nasce e si sviluppa attraverso l'azione di denuncia del luogo di subordinazione che la cultura ha costruito per la donna, la psicoanalisi è stata una delle istituzioni del simbolico che ha contribuito – volente o nolente – a collocare le varie rappresentazioni della donna in una posizione di subordinazione. Pertanto, il tentativo di mettere a confronto i contributi provenienti dal femminismo con quelli provenienti dalla psicoanalisi è stato non senza polemiche, contraddizioni e tensioni che sicuramente non sono riuscite a esaurire l'interesse che i teorici e le teoriche di entrambi i campi di studio nutrono verso la possibilità di sviluppare uno spazio di pensiero comune, in grado di arricchire e rendere produttive le proprie scoperte.

Indubbiamente, nonostante questa tensione onnipresente, il femminismo, pur sempre condannando il forte androcentrismo della psicoanalisi, ha puntato a riconoscere quest'ultima come strumento privilegiato di critica e di decostruzione del fallogocentrismo, collegandosi ai contributi psicoanalitici riguardanti la sessualità femminile, la differenza tra i sessi e le costruzioni di significato che supportano e/o confutano queste esperienze. Tutto questo per trovare in tale alleanza terreno fertile per assumersi il compito femminista di criticare le "mistificazioni" che ruotano intorno alla figura della Donna, intesa come elaborazione dell'immaginazione dell'uomo, di sovvertire la sistematica dequalificazione e denigrazione del soggetto femminile e di mettere in discussione la presunta neutralità del discorso razionale per dimostrare come esso sia uno strumento al servizio del potere.

In effetti, mentre la psicoanalisi continua a considerare l'alterità femminile come un concetto strutturale della costruzione umana della psiche, l'altruità – in modo meno e-

splicito – è il concetto che per le femministe sembrerebbe appropriarsi storicamente delle considerazioni che riguardano le donne.

A questo punto, cercheremo di seguire un breve percorso rispetto a due problematiche che sono alla base della questione femminismo-psicanalisi: il problema dell'alterità femminile e la questione del declino del padre, per finire con un approccio a partire dalla prospettiva femminista postlacaniana.

*Femminilità e alterità: Essere l'Altro*

Il problema dell'alterità femminile, può ricondursi alla questione sull'altruità e l'alterità. L'altruità è stato un concetto sviluppato per fare riferimento al processo attraverso il quale le società o i gruppi escludono coloro che considerano non-identici – e di solito subordinati – a coloro che detengono il potere (delimitandone quindi l'identità). Questa nozione di altruità verrà utilizzata per distinguere ciò che è familiare e confortevole da ciò che è ripugnante, incerto o minaccioso.

D'altro canto, il concetto di alterità è orientato verso il "tra", verso una relazione con Altro, che, anche se considerato dalla posizione dell' "uno" – dell' "io" che enuncia – implica ugualmente la possibilità di alternare, cambiare il proprio punto di vista con quello dell'"altro", considerando come possibile e meritoria tanto l'ideologia dell'altro quanto il suo punto di vista, i suoi interessi, la sua concezione del mondo.

Da questo punto di vista, sembrerebbe che, rispetto alla situazione e condizione delle donne, è l'altruità a rappresentare il concetto fondamentale nell'approccio socio-storico e politico.

In effetti, per l'antropologa Françoise Héritier (2002), l'incomprensibile situazione di svalutazione universale delle donne raggiunge livelli critici se si pensa che la loro "inferiorità sociale" non è un dato biologicamente fondato. Secondo la suddetta autrice, il segreto della necessità maschile di appropriarsi del corpo delle donne, nonché l'inferiorità di queste e il dominio su di esse, non ubbidisce unicamente al vantaggio di generare individui di entrambi i sessi, ma piuttosto al fatto che "per riprodursi identico, l'uomo è costretto a passare attraverso il corpo di una donna. Non può farlo da solo. È proprio questa incapacità ad assicurare il futuro all'umanità femminile" (p. 22-23).

Questo bisogno maschile di appropriarsi della fecondità femminile per riprodurre se stesso, implicherà la posta in gioco di una serie di misure volte ad aggravare il confinamento della donna nel ruolo riproduttivo e di accudimento. In tal modo, le donne non hanno storicamente ottenuto lo status di persone giuridicamente indipendenti, in quanto confinate alla condizione di genitrici che le lega a una presunta "naturalità".

Pertanto, se da una parte la dominazione maschile si manifesta in maniera risaputa e violenta nelle nostre società, dall'altra essa si manifesta in maniera simbolica e inopportuna e ci viene inculcata sin dall'infanzia come qualcosa di naturale e ovvio, cosa che rende molto più difficile la sua visibilità.

A questo scopo, Héritier propone il concetto di valenza differenziale dei sessi, e cioè: "[...] il luogo diverso che entrambi i sessi ricevono universalmente in una tabella di valori e che segna il predominio del principio maschile su quello femminile" (2002, p. 114).

In questo stato di cose, è necessario ridimensionare il ruolo della differenza biologica come fondatore della dominazione, in quanto, anche se sembra essere sufficiente non per questo è necessaria.

Da questo punto di vista, anche se la valenza differenziale dei sessi appare come un dato naturale non discutibile, essa deve essere messa in discussione affinché non si converta in un dato esplicativo anziché in un dato da spiegare e modificare. Il fatto che le donne siano state storicamente confinate al ruolo riproduttivo e domestico, venendo escluse dall'ambito politico e simbolico, deve farci considerare con sospetto l'alta considerazione di questo ruolo riproduttivo e della donna in quanto madre:

“Proprio come la sessualità femminile è stata e continua a essere monopolizzata dagli uomini, spesso con violenza, nella maggior parte del mondo, il secondo aspetto del suo essere e che rappresenta poi la sua specificità, vale a dire la maternità, è diventato un catenaccio, la cui manipolazione esperta, sia intellettuale che ordinaria nel contesto della dominazione maschile, conduce le donne alla dissoluzione e alla scomparsa delle loro restanti potenzialità” (Héritier, 2002, p. 309).

Per l'autrice, un evidente ostacolo alla liberazione delle donne è da riscontrarsi nella maternità e nell'uso che di essa viene fatto con lo scopo di giustificare il trattamento discriminatorio tra i sessi. A ragione, l'autrice propone una strategia politica per poter smantellare la trappola della dominazione maschile e il suo insediamento nel corpo e nella maternità delle donne, un problema che continua a portare altri problemi ai quali ci suggerisce di prestare attenzione: "I sistemi attuali, il modello dominante, sono chiaramente fondati sul riconoscimento dell'asimmetria, ma si avvalgono di esso per stabilire la gerarchia. Ciò che ci si propone qui è di avvalersene per distruggerla" (Héritier, 2002, p. 317).

Allo stesso modo, la necessità di plasmare il contesto storico e politico in cui si sviluppano le condizioni delle donne non si sottrae alla necessità di dare una collocazione all'aspetto incosciente essenziale rispetto alla sessualità e alla conformazione del desiderio, che si riferisce all'interiorizzazione delle forme della dominazione patriarcale molto difficili da percepire e, quindi, reiterate dagli stessi soggetti sottomessi, in questo caso, le donne.

Da questo punto di vista, quando crediamo di conoscere la realtà, conosciamo ciò che siamo in grado di percepire e questo comporta un filtro o censura, dato da un sistema di significati attribuiti, significati sessualmente gerarchizzati che causano il mantenimento dello status quo (Bourdieu, 1998).

L'immersione nella logica patriarcale fa sì che le donne, per quanto riguarda la loro partecipazione all'ordine simbolico che le violenta, non abbiano altra via d'uscita se non quella della profezia che si auto-avvera:

“In tal modo, la visione androcentrica viene continuamente legittimata dalle stesse dinamiche che determina. Dato che le sue disposizioni sono il prodotto dell'assimilazione del pregiudizio sfavorevole nei confronti del femminile che è iscritto nell'ordine delle cose, le donne non hanno altra alternativa che confermare costantemente questo pregiudizio. Questa è la logica della maledizione o, in senso stretto, della pessimistica self-fulfilling prophecy, che cerca la sua stessa dimostrazione e finge l'esatta realizzazione di ciò che pronostica” (Bourdieu, 1998, p. 48).

*Corpo femminile e Alterità nel tempo del declino del padre. Un contributo dalla psicoanalisi postlacaniana*

Per Bordieu (1998), la causa della dominazione maschile deve essere rintracciata nella permanente riproduzione degli agenti responsabili della sua perpetuazione: Famiglia, Chiesa, Scuola, Stato. Pertanto, il triste ruolo – anche se inaspettato e sconosciuto – che tocca ai dominati, è quello di reiterare la propria situazione. Come conseguenza, Bordieu mette in guardia contro le difficoltà che il femminismo deve affrontare quando cerca di lottare contro il patriarcato e la violenza simbolica che esso rappresenta, perché non solo le donne sono vittima di un sistema che riproduce la dominazione, ma anche gli uomini – nella loro evidente situazione di vantaggio – soffrono la costante tensione di dover affermare, in ogni momento, la propria virilità. Per quanto riguarda la formazione della femminilità, le donne sono disposte a fare qualsiasi cosa per adattarsi all'immagine che la società si aspetta da loro, immagine e rappresentazione che porta chiaramente il segno dell'aspettativa maschile.

Con le parole della femminista italiana Lidia Cirillo possiamo dire:

“L'uguaglianza formale è praticamente raggiunta, ma i limiti della sua realizzazione impongono necessariamente una riflessione sulla differenza, perché non esiste un'uguaglianza astratta che possa concretizzarsi mentre la differenza resta nascosta o disprezzata e perché solo un soggetto autonomo e diverso può definire in cosa consiste l'uguaglianza concreta, solo lui è autorizzato concettualmente a esistere se la sua differenza si basa su qualcosa di oggettivo e riconoscibile, in grado di unire i singoli membri” (Cirillo, 1993, p. 45).

Come è già stato osservato precedentemente, la spia femminista si accende dinanzi alla semplice ma ambigua identificazione del femminile con il corpo e la maternità, cercando di trovare qui la differenza rivendicata: "la dominazione patriarcale ha privato la donna della possibilità di essere più di corpo, sesso e madre, attribuendo all'uomo le caratteristiche di pensiero, potere e dimensione sociale" (Cirillo, 1993, p. 104).

Ecco perché le femministe vedono con grande sospetto la reificazione della maternità e delle virtù femminili.

*Essere l'Altra, della psicoanalisi*

Conosciamo bene il percorso che Freud (1923, 1924, 1925, 1931, 1933) – e anche Lacan – designa per la formazione della femminilità. Per la bambina il passaggio alla situazione edipica è caratterizzato dalla difficoltà di dover cambiare il suo primo oggetto d'amore omosessuale per collocarsi dalla parte che la legge (eteronormativa) designa.

Affinché si realizzi un tale cambiamento di oggetto, è importante che abbia agito la castrazione con tutta la forza della sua delusione concomitante. Essa non possiede l'organo di valore né tantomeno la madre, essendo probabilmente quest'ultima la responsabile della sua mancanza.

Al contrario, il padre lo possiede e, forse, da lui può ottenerlo. Per Freud, a causa della percezione della sua castrazione compiuta, la donna resta intrappolata nel complesso di Edipo fino al compimento della maternità, l'unico modo per interrompere la ricerca a cui la costringe la sua mancanza fallica; così, il figlio arriva a diventare nella realtà del suo corpo un sostituto simbolico dell'organo invidiato durante l'infanzia.

È qui che si rende necessario, per capire il concetto centrale di fallo e di castrazione nella teoria lacaniana: fare riferimento al fondamento strutturale che comporta l'ingresso del soggetto nel linguaggio e nel desiderio.

Il complesso di Edipo consente l'inserimento del bambino nel circuito simbolico e la sua separazione dal rapporto diretto con la madre. Tuttavia, questa relazione non è duale – come suppongono i teorici delle correnti anglo-nordamericane – ma piuttosto è mediata dal fallo, l'oggetto del desiderio della madre, che permette l'introduzione di una distanza salvatrice per il figlio, anche se esso vuole occupare la posizione di questo oggetto desiderato dall'Altro.

In seguito ai suddetti eventi durante l'Edipo, in particolare nella sua seconda fase, al bambino viene imposta la "prova" della castrazione che è, prima di tutto, la castrazione dell'Altro, localizzata nella madre, che fino ad allora appariva al figlio come fallica (onnipotente). Come conseguenza di questa "prova", al bambino viene permesso di affidarsi a qualcuno che va oltre la madre, a quel luogo simbolico che chiamerà il Padre, che potrebbe dargli ciò che essa desidera (il fallo). In tal modo, il Padre diventa garante dell'ordine simbolico:

“La privazione della donna è ciò che, espresso in termini di difetto del discorso, significa la castrazione. Proprio perché inconcepibile, l'ordine parlante istituisce come interprete questo desiderio, definito come impossibile, che fa della madre l'oggetto femminile privilegiato fin quando essa viene proibita” (Lacan, 1975 a, p. 165).

Infatti, la castrazione simbolica non si riferisce al passaggio dal dominio della madre al dominio del padre, come di solito si pensa, ma consiste nella creazione del fallo come qualcosa che è al di là di qualsiasi personaggio (padre o madre), qualcosa che non si può possedere. È, insomma, il problema dell'onnipotenza non riuscita. Pertanto, il fallo si afferma come un'entità rispetto alla quale tutti sono simbolicamente castrati. Effettivamente, la castrazione simbolica separa la madre dal figlio e implica una perdita per entrambi. Per quanto riguarda il figlio, egli cessa di essere il fallo della madre; per quanto riguarda la madre, essa cessa di averlo.

È ora il caso di analizzare alcune conseguenze della proposta lacaniana sulla sessualità femminile.

a) Positivizzare la mancanza: essere il fallo, essere l'oggetto del desiderio.

Di fronte alla lettura freudiana della femminilità, Lacan cerca di positivizzare la mancanza femminile nel suo rapporto con l'uomo, affermando che la mancanza fallica della donna diventa il vantaggio di essere il fallo, cioè, di essere ciò che manca all'Altro. Questo 'essere il fallo' designa la donna fin tanto che, nel rapporto sessuale, essa è chiamata a occupare il posto dell'oggetto: "in amore, per la grazia del desiderio del partner, la mancanza diventa di conseguenza quasi compensativa: essa arriva a diventare ciò che non è" (Soler 2004, pp. 42).

Tuttavia, Colette Soler ha criticato il fatto che tutte le formule lacaniane enfatizzino il ruolo della donna come partner del soggetto maschile: “[...] essere il fallo, e cioè il rappresentante di ciò che manca all'uomo, quindi essere l'oggetto che causa il suo desi-

derio, e, infine, essere il sintomo in cui viene focalizzato il suo godimento. Notiamo che tutte queste formule definiscono la donna come legata all'uomo, non dicono nulla del suo possibile essere in sé stessa e non solo il suo essere per l'Altro. Questa distanza è alla base di tutti gli sviluppi sulla sessualità femminile" (Soler, 2004, pp. 42-43).

b) La donna come Altro per entrambi i sessi.

Visto che l'inconscio non ha alcun simbolo per il sesso femminile, dalla parte del soggetto dell'inconscio, l'Altro sesso manca tanto per l'uomo quanto per la donna. In altre parole, a partire dalla logica fallocentrica, il sesso femminile è l'Altro assoluto per entrambi i sessi.

In Freud, l'espressione 'l'anatomia è destino' si riferisce al fatto che non è indifferente nascere in un corpo maschile o femminile. Si potrebbe dire che in Lacan "il significante è destino", ma bisogna considerare fino a che punto questo significante non continua a essere determinato ugualmente dall'anatomia, pensando ad esempio che la differenza anatomica diventa il rappresentante della differenza sessuale, dove si colloca l'averlo o il non averlo il valore, il prestigio, il potere fallico. Per Lacan si tratta del marchio del significante primario sul corpo. L'esperienza di averlo o meno, acquista significato in funzione di una costruzione simbolica.

Dunque, in base a quanto detto sopra, per la psicoanalisi lacaniana la questione dell'essere donna implica un'impossibilità intrinseca: essa non sa come significare il suo sesso in ciò che del suo corpo appare a occhio. Vale a dire, nella sua immagine speculare (ordine immaginario), ciò che la induce a una mancanza di significante (ordine simbolico), che produce una privazione nel reale (Santos Velasquez, 2009).

c) Godimento Altro: la "via di uscita femminile".

A partire dal XX Seminario, chiamato *Encore*, sviluppato da Lacan tra il 1972 e il 1973, vi è un'importante svolta nella teoria per quanto riguarda la severa omologazione uomo-donna nella dialettica della castrazione. In effetti, per quanto riguarda la castrazione non esiste equivalenza tra l'uomo e la donna, dal momento che il fallo, innalzato al rango di significante, simboleggia il sesso dell'uomo, mentre per il sesso della donna il simbolico manca di materiale.

"Nessuna sorpresa quindi se Lacan riformula la differenza tra i sessi per opposizione alle due logiche, quella del tutto fallico per gli uomini e quella del non-tutto fallico per le donne; e, dall'altro lato, l'opposizione di due tipi di godimento, uno fallico e un altro chiamato *supplementare*" (Soler, 2004, pp. 26).

Tornando alla questione del godimento, per Lacan femminile e maschile sono due modi di posizionarsi di fronte a essa, e propone quindi due modalità logiche in relazione alla differenza sessuale (cfr. Lacan, 1975b, pp. 97-99): dal lato maschile, essere 'tutto' nella funzione fallica significa che non gli sarà possibile ottenere un godimento che vada oltre quello fallico e la sottomissione a un padre immaginario non soggetto alla ca-

strazione; dal lato femminile, essere 'non tutta' nella funzione fallica significa poter accedere a un godimento supplementare.

Tuttavia, essere "non-tutta" nella funzione fallica non significa potersi liberare completamente dalla castrazione. Ovviamente, la donna è dovuta passare attraverso la castrazione simbolica, vale a dire, lasciare il posto di chi completa la madre, riconoscere il suo posto nella differenza sessuale, affrontare la perdita dell'onnipotenza originale e, come conseguenza dell'ingresso nel linguaggio, porsi di fronte al significante fallico in un rapporto di esteriorità: essa non lo possiede, c'è qualcosa in lei che non rientra nell'ordine del significante fallico, un godimento Altro, supplementare, che va al di là del godimento dell'organo, quindi per Lacan, il non-tutta fallico non è un meno, ma un eccedente.

Così, la donna non rappresenterà la sua mancanza né cercherà di riempirla attraverso l'ostentazione genitale, ma piuttosto cercando di trovare nell'Altro (la madre innanzitutto, poi colui verso cui si dirige il suo desiderio) un semblante con cui legarsi: un partner, un figlio, oppure, i sostituti che offre la cultura. Anche se a livello anatomico nulla manca alla donna, alla madre e alla bambina, è così, in quanto desiderante, per il semplice suo ingresso nel linguaggio e nell'ordine sociale della differenza sessuale. Questo è interessante perché pone la questione della mancanza come una condizione strutturale, una conseguenza dell'essere entrati nel linguaggio.

La donna, pertanto, come essere parlante è soggetta alla funzione fallica (alla castrazione), cosa che viene dimostrata nel modo in cui nel suo incontro con l'uomo essa cerca il significante fallico, il significante della mancanza e del desiderio. Ma la scommessa lacaniana è che, essendo non-tutta fallica, il suo godimento può andare oltre. Non-tutta nella funzione fallica implica anche un non-tutta nella parola, quindi, non esiste conoscenza di questo godimento, ma piuttosto l'impossibilità di sapere/parlare di esso.

d) La femminilità come mascherata. "La donna non esiste". L'aforisma lacaniano de "La donna non esiste", significa che non esiste un significante della femminilità nell'inconscio. Dal momento che l'inconscio non conosce la differenza sessuale, la donna deve usare il sotterfugio della mascherata. Dal punto di vista della psicoanalisi lacaniana non è possibile distinguere tra una femminilità "genuina" e una "apparente": "c'è una potenzialità per la femminilità, ma questo non può che manifestarsi in questa forma difensiva. Pertanto, non esiste un'essenza della femminilità, un "eterno femminile" [...] (Wright, 2000, p. 46). Così la "mascherata" rivelerebbe "una struttura: si tratta di una risposta, non al desiderio dell'uomo, ma a un fantasma maschile, una identificazione con il desiderio dell'uomo nel suo stesso fantasma" (Wright, 2000, p. 47).

Dal punto di vista lacaniano dunque, "qualsiasi definizione positiva, qualsiasi tentativo di definire la donna come essenza, come ciò che è "in se stessa" non può che condurci a ciò che essa sta attuando, a ciò che essa è "per l'altro" [...] (Wright, 2000, p. 48).

In altre parole, la mascherata femminile “può essere pensata come una velatura della mancanza, un occultare il suo nulla” (Wright, 2000, p. 49).

In effetti, con l'aforisma ‘la donna non esiste’, senza dubbio uno dei più controversi della concettualizzazione lacaniana, Lacan intende dire che vi è un punto di incertezza legato all'assenza del significante del femminile nell'inconscio. C'è una impossibilità dell'universale nella donna. Da questo punto di vista, una donna si sdoppia, invece di unificarsi, dinanzi al significante fallico. La donna definisce la sua sessualità tanto in relazione al fallo che rappresenta per lei un uomo (o qualcuno che si trovi in posizione maschile), quanto in relazione al significante della mancanza nell'Altro, significante di un godimento Altro, diverso, non rintracciabile.

“Non esiste La donna, perché La è un articolo determinativo che indica l'universale. Non esiste donna esclusa dalla natura delle cose che non sia la natura delle parole. Se viene esclusa dalla natura delle cose è proprio perché, non essendo tutta, essa ha, rispetto a ciò che la funzione fallica designa come godimento, un godimento supplementare (non complementare perché non saprebbe ricadere sul tutto)” (Tubert, 1996, p. 115).

Con questa concettualizzazione, Lacan permette alla donna una via di uscita diversa da quella stabilita da Freud rispetto alla controversa ‘invidia del pene’. Un'altra via di uscita, che non nega la prima, ma la riconosce come una delle vie di espressione dell'inesprimibile della femminilità e non più il suo ‘scandalo’.

Lacan sottolinea la questione del piacere femminile e non dell'identità femminile, vale a dire, è più interessato alla divisione che il primato del fallo introduce nella ragazza che alle rivendicazioni successive alla castrazione. Così, la donna resterebbe divisa tra un godimento fallico e un Altro godimento irriducibile a qualsiasi significato stabile.

Per quanto riguarda questo enigmatico significante della mancanza nell'Altro a cui si rivolge la donna, viene spiegato che appartiene all'ordine dell'inesprimibile, cioè, non può essere espresso né definito dal momento che la sua qualità essenziale è proprio quella di evadere l'ordine del sapere, necessariamente fallico nella sua costruzione teorica. Si è cercato di definire questa situazione come ‘godimento del corpo’, cercando di evidenziare i modi inaspettati e illimitati attraverso cui una donna può godere del suo corpo, ma il concetto non si limita a questa esperienza. Lacan l'ha messo in relazione al godimento mistico, estatico, piuttosto simile alla morte.

Quanto appena detto apre nuovi sviluppi per la teorizzazione della femminilità, che non sono esenti da polemiche.

“In effetti, una cosa è riconoscere che vi è qualcosa della realtà della differenza tra i sessi che non riesce a essere simbolizzato e che resta, in quanto reale, enigmatico, materiale grezzo di cui il significante non può tenere pienamente conto, e altra cosa molto diversa è, invece, [...] definire questa realtà come il femminile” (Tubert, 2001, p. 139).

Inoltre, se esiste un godimento proprio della donna, che non può essere assunto da una conoscenza che lo riguarda, in quanto manca di significante, che posto avrebbe nell'esperienza femminile e come potrebbe essere trasmesso ad esempio tra madre e figlia?

Tuttavia, resta l'essenza dell'approccio freudiano della sessualità femminile. Per Lacan, i campi eterogenei del femminile e del maschile si articolerebbero unicamente intorno a una mancanza, il cui significante sarebbe il fallo. Ancora una volta, il fallo sim-

bolico è definito non come organo sessuale maschile, ma come significante destinato a designare nel suo complesso gli effetti di significato, di cui il pene è solo una rappresentazione particolare.

Si noti che la definizione lacaniana del corpo, come corpo parlante, conduce a sganciare il problema della sessualità – e quindi della femminilità – da ogni matrice biologizzante. Considerando il soggetto come abitante del linguaggio e l'inconscio come conseguenza di esso, l'uomo e la donna, la mascolinità e la femminilità, non hanno nulla a che fare con le essenze, ma piuttosto con lo sviluppo di una differenza che delimita due possibili sedi rispetto alla stessa. La scelta della posizione del soggetto in uno di questi due luoghi non sarà determinato da un destino anatomico, ma dal gioco delle identificazioni sessuali (Tubert, 1996, p. 114).

A tal proposito, è impossibile fare riferimento al godimento come un effetto esclusivamente corporeo e, quindi, più “puro” o “naturale” nell'umano.

“Il concetto di godimento, che sfugge nella sessualità, è inseparabile dal concetto di significato, che sfugge nel linguaggio. La sessuazione dell'essere umano diventa la dimensione dell'enunciazione. Ripetiamo, non si tratta di una differenza anatomica: quando nasce un bambino, possiamo solo dire che ha o non ha un pene, ma non che è maschio o femmina: deve arrivare a esserlo” (Tubert, 1996, p. 116).

Così, la determinazione della posizione sessuale maschile o femminile non è stabilita dallo stesso soggetto, ma dall'Altro, l'altro sesso. Per Lacan, infatti, la donna lo è senza possederlo, che Tubert (1996) interpreta come, la donna è fallo (luogo in cui viene mantenuto il desiderio dell'uomo) senza avere il pene. Poi, anche per Lacan, l'uomo non lo è senza possederlo, cioè l'uomo non è fallo (luogo in cui viene mantenuto il desiderio di una donna) senza avere il pene, a meno che diventi fallo in un'altra dimensione.

Lacan è ironico nel notare la contraddizione insita nell'ingresso nel linguaggio e la perdita di godimento che questo comporta.

“Dal momento che disponiamo del significante, è necessario andare d'accordo, e proprio per questo non c'è nessuno che vada d'accordo. Il significante non è fatto per le relazioni sessuali. Dal momento in cui l'essere umano parla, siamo perduti, termina questa perfezione, armonica, dell'accoppiamento, che del resto è impossibile vedere in altro luogo in natura” (Lacan, 1975a, p. 34).

#### *Alcune critiche dalla lettura postlacaniana sul conflitto femminilità-alterità*

Per quanto riguarda l'alterità dal punto di vista della psicoanalisi, essa si riferisce al riconoscimento dell'altro come diverso dall'io, che è indissolubilmente legato al modo in cui ciascuno costruisce la sua identità e il suo orientamento sessuale, lasciando l'onnipotenza del godimento asessuato primordiale, l'indifferenziazione del narcisismo primario.

Pertanto, la differenza sessuale stabilita inizialmente nel linguaggio viene assunta attraverso un processo di identificazioni, necessarie per la costruzione di un Io che unifici in una identità le potenzialità della pulsione sessuale umana.

La prima identificazione è quella di essere l'oggetto del desiderio per qualcuno che si trova nel luogo della madre. Questa identificazione primordiale permette la costruzione

della prima di tutte le finzioni che può successivamente credere(si) il soggetto: l'Io ideale del narcisismo primario, della totalità con l'oggetto, della mancanza di limiti. Tuttavia, per quanto riesca a entrare nella cultura, per azione del significante e attraverso il passaggio per l'Edipo, il soggetto entrerà nell'ordine simbolico in cui vengono stabilite le differenze e, tra queste, in primo luogo, la differenza sessuale.

Per quanto riguarda l'etica psicoanalitica è necessario ricordare che questa si focalizza sulla valutazione delle incongruenze o non-coincidenze della soggettività, lo straniero interno che impedirebbe di pensare a una identità completa e chiusa su se stessa. In altre parole, l'Altro abiterebbe nel cuore stesso dell'io. Pertanto, la dimensione dell'alterità è una questione fondamentale per la psicoanalisi, una dimensione da tutelare, per entrambi i sessi.

In effetti, all'interno della teoria psicoanalitica, la questione dell'alterità s'incarna in ultima istanza nella Donna, che, come si è notato, sarebbe l'Altro anche per se stessa. Questo ha continuato a causare tensioni nelle aree psicoanalitiche non lacaniane.

“Non solo la donna viene identificata con l'Altro, ma essa viene anche relegata al suo ambito, è la diversa, il corpo, l'istinto, è priva di fallo, è castrata. Se siamo nei nostri corpi e ne beneficiamo, siamo perennemente fuori da questa cultura e da tutte quelle possibili. La donna nella teoria lacaniana viene collocata in un doppio dilemma. La si accusa di introdurre la “differenza” nell'esperienza umana. Tuttavia, come donne, non possiamo parlare letteralmente, non conosciamo ciò che viviamo e non possiamo dire nulla agli uomini (significanti?) che costituiscono la cultura” (Flax, 1990, p. 195).

È chiaro quindi, che la questione non ha lasciato incolumi le psicoanaliste vicine al femminismo, dal momento che rappresenta un impasse teorico, clinico e anche politico, che rende necessario affrontare altre possibilità di pensare e praticare la psicoanalisi che, di fatto, non comportino la ripetizione della subordinazione di un sesso all'altro, stabilita e difesa dal patriarcato.

In questo senso appare necessario distinguere precisamente tra alterità e altruità, concetti che potrebbero fare riferimento entrambi alle donne, ma che da una parte escludono e gerarchizzano e dall'altra includono senza gerarchia. Incorporando una lettura critica femminista all'originale corpus teorico psicoanalitico, Tubert (2001, p. 98) ha potuto inoltre notare quelle convergenze tra psicoanalisi e femminismo che consentono loro di progredire nei rispettivi approcci e che riguardano:

- a) lo sforzo di comprendere la costruzione culturale della differenza sessuale;
- b) individuare le cause dell'oppressione e della violenza sessuale;
- c) decostruire le forme in cui ci vediamo influenzati dal nostro inserimento nell'ordine simbolico patriarcale.

Da questa posizione, non sembra banale ripeterlo, anche se è certo, Lacan ha difeso attraverso il suo lavoro l'importanza della castrazione come operazione fondamentale di conformazione strutturale creando, per la sua corretta comprensione, la differenziazione delle dimensioni reale, simbolica e immaginaria, e non è meno certo che la castrazione ha finalmente un correlato innegabile nel corpo, nella presenza/assenza del fallo, il cui rappresentante immaginario non smette di essere il pene, ciò che sembra riportare tutta la complessità del costruito teorico a un vero e proprio impasse corporeo di presenza/assenza dell'organo maschile.

Nel tentativo di comprendere la differenza tra i sessi, è inevitabile notare che mentre la castrazione è un'operazione simbolica che riguarda uomini e donne, non è la stessa cosa possedere l'organo fallico o meno. È proprio da un'osservazione reale – certamente legittimata e dimostrata da una particolare disposizione dell'Altro a carico del bebè – che si crea il tessuto psichico dell'unicità umana, nel quale il modo in cui si affronta la castrazione determinerà posizioni desideranti diverse nei confronti dell'Altro.

"[...] come si potrebbe spiegare la differenza tra i sessi se non mediante una logica binaria che limita le possibilità alla presenza o assenza del significante fallico, che continua a menzionare, anche se si afferma il contrario, l'organo maschile come parte dell'organismo? È impensabile per la psicoanalisi una spiegazione dell'organizzazione della differenza sessuale che non consideri il fallo come unico referente, ma che piuttosto cerchi di articolare somiglianza e differenza?" (Tubert, 2001, p. 138.)

In altre parole, il riferimento al fallo come significante primordiale in un ordine androcentrico, ci permette di ricordare che "il fallo non è solo un significante, ma anche un segno che, come è evidente, non può smettere di avere connotazioni immaginarie, anche se ci rendiamo conto che il referente è anche una costruzione e non un fatto naturale" (Tubert, 2001, p. 138).

Le riflessioni da qui dedotte affrontano la necessità o la contingenza della funzione fallica, mettendo in discussione i fondamenti dell'edificio teorico lacaniano.

"[...] la funzione fallica non ci rivela l'essere, ma la contingenza, cosicché tale funzione non sia concepita come una necessità – in senso filosofico – ma come una modalità della contingenza. Credo, pertanto, che possa essere giustificata anche la definizione dell'ordine fallocentrico come una modalità dell'ordine simbolico e non come l'ordine simbolico per eccellenza" (Tubert, 2001, p. 109).

#### *Conseguenze del "declino del patriarcato" e svalutazione della figura del padre*

Il declino della figura del padre – che era stato per decenni l'aspirazione politica e bandiera di battaglia del femminismo e di altri gruppi defraudati del loro potere dalla tradizione patriarcale – pone tuttavia la psicoanalisi (e in particolare le psicoanaliste) dinanzi a un grave problema politico e concettuale.

Il problema alla base di questa situazione può essere collocato all'incrocio tra la messa in discussione della funzione paterna derivata dall'Edipo come supporto necessario a una funzione simbolica che struttura fisicamente i soggetti, e il riconoscimento della necessità politica di parità di diritti tra i due sessi di fronte alle arbitrarietà e ingiustizie che il patriarcato ha attuato per secoli per mantenere il proprio potere.

"Il Padre è una soluzione storica, che sta cedendo il posto ad altre combinazioni di relazioni tra i sessi e di forme di potere. Il Padre designa, né più né meno, il nodo che, in Occidente, unisce religione e politica. La questione del padre unisce indissolubilmente la questione del potere e quella del soggetto: rappresenta un modo per definire un rapporto con il potere, ricalcato sui legami che si stabiliscono con la figura paterna e anche secondo la modalità di alcune società" (Tort, 2007, p. 77).

Sicuramente, considerare il padre come una soluzione storica non indispensabile apre tutta una serie di questioni che, prima di tutto, richiedono di iniziare a distinguere

rigorosamente la figura del Padre per la psicoanalisi. In altre parole, se per la psicoanalisi il Padre è emerso come figura centrale della configurazione della psiche umana come può, dunque, essere evitata l'accusa che molti gruppi di femministe hanno lanciato contro la psicoanalisi per considerarla una teoria e una prassi reazionaria e conservatrice per quanto riguarda il mantenimento dell'ordine fallocentrico, senza lasciare alcuna possibilità alla ribellione come via di uscita liberatoria e non patologica verso il cambiamento sociale e politico? Come si fa a non perdere di vista le contraddizioni di un soggetto politico, libero e consapevole, in contrapposizione a un soggetto 'barrato', diviso, determinato dal suo inconscio?

Innanzitutto, al di là del percorso storico, sociale e familiare di questo declino paterno è importante, in tale sede, affrontare il problema dal punto di vista del padre simbolico, fondamentale per la psicoanalisi, distinguendolo dal padre immaginario, odiato o amato, che è toccato in sorte a ciascuno.

A partire dalle prospettive critiche della psicoanalisi, iniziano a sorgere domande riguardanti l'inconscio e la femminilità, che continuano ad aprire posizioni diverse tanto cliniche quanto teoriche.

“Pertanto, potremmo chiederci, se determinate proprietà attribuite all'inconscio non siano, in un certo qual modo, riconducibili al sesso femminile censurato della logica della coscienza. Se il femminile ha un inconscio o, se è l'inconscio, etc. Dove la sospensione di queste domande si traduce nella convinzione che psicoanalizzare una donna equivalga ad adattarla a una società di tipo maschile. Ovviamente, da ciò risulta interessante sapere che cosa ne sarebbe delle nozioni psicoanalitiche in una cultura che non reprime il femminile. Dal momento che il riconoscimento di una sessualità femminile “specificata” mette in discussione il monopolio esclusivo del valore da parte del sesso maschile, e, dunque, da parte del padre, che significato può avere il complesso di Edipo in un sistema simbolico diverso dal patriarcato?” (Irigaray, 1977, p. 54).

Perciò, la controversia tra il valore teorico dei principi psicoanalitici per la sessualità femminile e l'importanza politica di questi per le stesse donne, continua a essere presente e a generare l'impasse, costringendo più volte la psicoanalisi a rivisitare le relazioni tra i concetti fondamentali di Padre, funzione paterna, Legge e desiderio, i quali, prima di essere in contrasto, sono profondamente uniti da un riferimento comune all'impossibile.

“La posizione del padre è proprio come Freud la articola ossia, come un impossibile cosa che consente che il padre sia immaginato necessariamente come privatore. Non siete voi, né lui, né io, coloro che lo immaginiamo, è qualcosa che si deve alla sua stessa posizione. Non è affatto sorprendente che ci troviamo costantemente con il padre immaginario. Si tratta di una dipendenza necessaria, strutturale di qualcosa che ci sfugge e che costituisce il vero padre. È assolutamente escluso che il padre reale sia definito in modo sicuro, se non come un agente della castrazione” (Lacan, 1975a, p. 136).

Allora, dal punto di vista classico lacaniano e secondo Freud, infatti, se il divieto della Cosa materna – che la Legge della castrazione stabilisce – mette in funzione il movimento del desiderio, la Legge non sarà più una minaccia, ma una condizione del desiderio.

In altre parole, se per la psicoanalisi la parola continua a essere l'elemento fondamentale del lavoro che un soggetto deve effettuare per riconoscere il suo desiderio, si com-

prende che la tutela della funzione paterna è un tema che al soggetto interessa mantenere e promuovere dal momento che la funzione paterna è dunque affine a quella del linguaggio “[...] in quanto introduce una mancanza nel soggetto, limitando il godimento immediato della pulsione (decretando, secondo Lacan, la morte della Cosa) e generando come effetto di questa limitazione (castrazione simbolica) il movimento del desiderio” (Recalcati, 2010, p. 40).

Attualmente, come già detto, viviamo in un’epoca di svalutazione diffusa della dimensione simbolica, che corre parallela a questo declino della funzione paterna dell’Ideale. Pertanto, molti psicoanalisti – con tutte le controversie che possono nascere in una società che ignora gli ideali – mantengono la propria posizione teorica circa l’importanza di questa funzione paterna, che evidentemente non riguarda la difesa della persona del padre, come la psicoanalisi cerca di chiarire.

“La funzione logica del Padre è quella che salvaguarda, per quanto riguarda l’omogeneità simmetrica dell’identificazione e del diritto al godimento uguale per tutti, un luogo asimmetrico. Terzo, eccentrico, in grado di inserire una Legge, un limite, una linea di confine necessaria per introdurre la dimensione della differenziazione simbolica” (Recalcati, 2010, p. 39).

Abbiamo dunque la figura del Padre come incarnazione dell’Altro della cultura, il terzo che permetterebbe l’inserimento del soggetto nell’universo simbolico del linguaggio e delle perdite, tanto importante da sottolineare per il pensiero psicoanalitico, e non la persona del padre, questo altro simile, immaginario, nel senso che ci siamo costruiti una certa immagine di lui, che ci permette di amarlo o odiarlo per le sue caratteristiche personali. Così, per la psicoanalisi lacaniana, il concetto di Padre o Metafora Paterna s’intreccia con il concetto di desiderio, costituendo il motore della soggettività umana, così come il funzionamento simbolico della castrazione è legato alla struttura del linguaggio.

“Le leggi del linguaggio sono piuttosto semplici. Ci troviamo, con il linguaggio, di fronte a un sistema di elementi – i significanti – che, riferiti l’uno all’altro, non significano nulla in quanto tali. Il desiderio dell’animale umano, che passa necessariamente per il linguaggio, si organizza dunque intorno a ciò che è da questo momento una perdita, in quanto questo sistema non viene “chiuso”, non è mai “completo”, non viene mai terminato. Nessun oggetto potrà quindi riuscire a colmare perfettamente e a soddisfare il desiderio umano, così come nessuna parola potrebbe mai essere l’equivalente perfetto di una cosa” (Melman, 2002, p. 96).

Tuttavia, questa preminenza di ciò che è Paterno come funzione, non deve indurci in errore rispetto a qualche presunta autodeterminazione che oltrepasserebbe l’influenza materna nella formazione psichica del bambino; al contrario, Lacan, nello spiegare il posto della madre, non lascia dubbi sulla sua importanza fondamentale nella formazione psichica dei soggetti.

L’intreccio simbolico “linguaggio-perdita-desiderio” che il concetto di metafora paterna ha reso possibile rappresentare, ci costringe, inoltre, ad affrontare oggi le mutazioni nel patto simbolico che riguarda tutte le relazioni – non solo con un partner, ma anche con un oggetto – rispetto alla partecipazione reciproca a questa perdita che costituisce il desiderio umano.

In questo senso, la psicoanalisi sostiene che la logica che anima il discorso capitalista istituisce nell'aspirazione falsamente democratica di parità nel godimento, la cancellazione del carattere di eccezione del Terzo, sviluppando modi del tutto singolari e sconosciuti di relazionarsi socialmente e portando a interrogarsi sulla possibilità che non sia sempre il sesso questo "impossibile" legato al linguaggio.

In altre parole, la questione problematica che non è stata lasciata fuori dal dibattito si focalizza su come prescindere dall'Edipo e abbandonare il riferimento al Nome-del-Padre che dà un significato sessuale al represso – immaginando così un inconscio che non avrebbe un significato sessuale né sarebbe incoraggiato da questo (Melman, 2002). Tuttavia, all'interno della psicoanalisi lacaniana sono altresì emerse voci che cercano di mettere in discussione la nostalgia legata al declino del padre. In questo senso, Michel Tort (2007) ha tentato di storicizzare il concetto per evitare ciò che a suo avviso sarebbe una sorta di incoronazione di una "metapsicologia" del padre, che deriverebbe dalla collocazione della psicoanalisi come "portavoce delle religioni del padre".

L'autore presenta con ironia le sue critiche verso coloro che condividono la dottrina della funzione paterna (Tort, 2007). A ragione, ritiene necessario iniziare a non considerare le trasformazioni come regressioni: "non vi è alcun motivo per fare del patriarca, alias "il Padre", un modello: si tratta di una figura storica, è in fase di completamento; il declino è positivo, non c'è spazio per i lamenti" (Tort, 2007, p. 56).

Quindi, dal suo punto di vista, la cosa migliore da fare sarebbe di guardare con rispetto le posizioni che considerano il declino paterno in base alle sue conseguenze negative, visto che probabilmente ciò che stanno facendo è di garantire i principi del patriarcato. Invece, propone di considerare come le nuove relazioni di genere, con le loro contraddizioni permanenti, possono essere un passo avanti nella libertà e nell'uguaglianza. A tal proposito, Tort (2007) si rivolge direttamente ai suoi colleghi psicoanalisti e alla loro storica difficoltà ad ammettere tanto la contingenza delle relazioni di sesso/genere quanto la storicità delle concezioni del padre, presentando un inconscio conservatore che si fa detentore di tutte le concettualizzazioni dominanti rispetto ai gruppi dominati (p. 93).

Una possibile risposta a tale problema del padre proviene dagli ultimi apporti italiani della psicoanalisi lacaniana (Recalcati, 2011) se consideriamo che, dal momento che gli esseri che abitano il linguaggio non possono sfuggire alla dipendenza strutturale dall'Altro; "elaborare il lutto del Padre" non significherà esaltare la sua inutilità, né enfatizzare la sua nostalgia, ma piuttosto cercare di rispondere alla domanda sulla trasmissione, sulla possibilità di ereditare la necessaria facoltà umana di desiderare.

Il padre sarà dunque pensabile non come ideale normativo, ma come residuo singolare, incarnato, come testimone contingente della propria soluzione possibile dinanzi all'unione di desiderio e legge, cioè, come offerta di un gesto di responsabilità – senza nessuna garanzia né rifugio – dinanzi al proprio desiderio. Pertanto, continua a esistere la domanda fondamentale per la comprensione della grande controversia venutasi a creare tra psicoanalisi e femminismo: È psichicamente necessario il patriarcato?

Tubert (2001) sottolinea come nella teoria e nella pratica della psicoanalisi freudiana-lacanianiana, la femminilità si muove paradossalmente tra due estremi di rappresentazione: a) come la negativizzazione-menomazione rispetto al maschile; b) come l'assolutamente eterogeneo, che il linguaggio non riesce a cogliere, descritto come un godimento supplementare.

Se per Freud (1933) ciò che si presenta come l'enigma della femminilità non sarà risolto fino a quando non viene compiuta un'indagine su come sia nata la differenziazione dell'essere vivente in due sessi, secondo Silvia Tubert (2001) l'accento si deve spostare dallo studio della donna al problema della differenza stessa in cui, tanto gli uomini quanto le donne, si affermano come soggetti sessuati, vale a dire, prodotti di una divisione. Al contrario, mette in guardia la stessa autrice, se si colloca l'enigma della differenza nel corpo della donna, la differenza si ontologizza e si essenzializza, venendo così spogliata della sua storicità.

Secondo tale prospettiva critica psicoanalitica, se la sessualità comprende una molteplicità di pulsioni parziali che ricercano indipendentemente il proprio godimento (dove neanche la genitalità garantisce un'unità e identità sessuale definitiva) crolla la concezione essenzialista della mascolinità e della femminilità.

Da questo punto di vista, dunque, mascolinità e femminilità non sono punti di partenza ma di arrivo, e mai abbastanza garantiti, che si strutturano attraverso le particolari modalità di attraversamento del complesso di Edipo cioè, le vicissitudini dell'esperienza della castrazione (fase fallica dell'organizzazione genitale infantile). Pertanto, non avrebbe senso ricercare le caratteristiche della femminilità senza fare riferimento all'altro di essa, in quanto: “femminilità e mascolinità sono termini relazionali che hanno significato solo in riferimento alla differenza tra i sessi. La sessuazione si inserisce nel corpo di ogni soggetto fondamentalmente come differenza e non come termine assoluto legato a determinati organi sessuali o all'identificazione immediata con la madre” (Tubert, 2003, p. 35)

Si tratterebbe dunque di iniziare a pensare in termini di differenza sessuale, intesa come operazione simbolica che prende forma in alcuni organismi anatomicamente distinti, producendo effetti immaginari (rappresentazioni essenzialiste storiche del femminile) (Tubert, 2001), cosa che consentirebbe di prendere in considerazione lo sviluppo di tre dimensioni o registri:

1. materialità dei corpi;
2. effetti strutturanti dell'ordine simbolico, discorsi costruiscono e influenzano la realtà;
3. produzione immaginaria derivante dallo sviluppo del simbolico e del reale (creazione di fantasie che mettono in scena il desiderio dei soggetti che le generano).

Per Tubert, se la femminilità sembra enigmatica è perché svolge la funzione di rappresentare, nell'ordine simbolico, l'enigma biologico della differenza dei sessi. Questo autentico enigma è la vera differenza tra i sessi, ciò che genera tutta una serie di significati immaginari sociali, istituiti nel corpus simbolico in cui il soggetto si sviluppa. Tali significati, nel nostro sistema egemonico di genere, sono inevitabilmente androcentrici.

Il femminismo psicoanalitico ha messo in guardia contro il rischio di cercare di definire il femminile con rappresentazioni che inevitabilmente lo immaginerebbero (come il

vecchio “continente nero della femminilità”), creando stereotipi che genererebbero i classici effetti regressivi sia per la costruzione teorica del femminile che per la percezione sociale e i suoi effetti sulle condizioni di vita delle donne.

Secondo questa corrente critica, i concetti come ‘enigma della femminilità’ faranno dunque riferimento all’incapacità del maschile di conoscere, comprendere, circoscrivere e controllare il godimento femminile, determinando le immaginarizzazioni che conosciamo (e che sono state egemoniche fin quando lo è stato l’ordine androcentrico) della femminilità.

Allo stesso modo, la Tubert (1996) è chiara nell’insistere che, sebbene la struttura del femminile e del maschile si basi sulla pura differenza, la cultura incarna questa differenza nel corpo della donna, che diventa così il suo significante, il significante della differenza, l’Altro.

Dalla suddetta critica nata nella nicchia del femminismo psicoanalitico, si diffonde il tentativo di mettere in discussione e di decostruire anche la confusione sancita dalla psicoanalisi tra l’ordine simbolico e l’ordine fallocentrico. La stessa autrice (Tubert, 2001) nota che da tale confusione nascono due posizioni ugualmente discutibili. Da un lato, l’accettazione acritica, dal momento che è necessaria la mediazione simbolica, lo è anche il fallo come unica possibilità di rappresentare la differenza; dall’altro lato, il rifiuto indiscriminato, in quanto viene criticato il fallicismo, viene anche eliminato il riferimento simbolico. Quest’ultima è la scommessa delle teorie che sostengono l’esistenza di un rapporto essenziale della donna con la natura, con il corpo o di una femminilità già sviluppata in uno spazio prediscorsivo, presimbolico.

Tubert (2001) insiste sul fatto che è l’ordine simbolico a stabilire la differenza tra i sessi, ma questa differenza, essendo assunta da un soggetto storico incarnato in un corpo sessuato, produce effetti immaginari che risultano tanto nella ‘configurazione dell’ ‘identità femminile’ quanto nelle definizioni teoriche della donna e della femminilità.

In questo senso, molte domande teoriche e cliniche derivano dallo studio della femminilità e della differenza sessuale in psicoanalisi. Il femminismo psicoanalitico non ha smesso di renderle note per poi procedere alla loro decostruzione. È possibile concepire – almeno teoricamente – un ordine simbolico che non sia necessariamente patriarcale?

A partire dalla sua concezione lacaniana della conformazione psichica dei soggetti, Tubert (2001) riconosce l’importanza del ruolo metaforizzante – il Nome-del-Padre; eppure, sulla base della sua concezione femminista e storica, cerca di attuare una svolta che consenta di pensare a una possibilità per i soggetti di sesso femminile diversa dalla sottomissione all’ordine maschile dominante.

Così, a poco a poco, l’interesse di psicoanalisti e psicoanaliste interessati alla questione della differenza tra i sessi si è spostata dai tentativi iniziali di affermare la bontà e la necessità della differenza femminile (Luce Irigaray) alla possibilità di affermare la necessità di decostruzione delle differenze (Tubert, 2001). Dal punto di vista femminista psicoanalitico postlacaniano, diventa dunque necessario contribuire alla decostruzione di tutte le definizioni di genere, sia maschile che femminile, che cerchino di costruire una pretesa essenza.

Per quanto riguarda la proposta femminista di concepire la differenza senza ricorrere a opposizioni binarie che la gerarchizzano, Tubert solleva un altro tipo di possibilità.

“Ciò che possiamo fare è dimostrare che l'organizzazione della soggettività di uomini e donne come posizioni diverse rispetto al fallo (fallocentrismo) è un correlato della subordinazione sociale delle donne e della sua costruzione come mancanza nel simbolico, come luogo extrasimbolico, extralinguistico o naturale. Non è il complesso di Edipo a determinare le caratteristiche sociali di ciascuno dei sessi, ma è l'ordine simbolico a generare narrazioni o modelli edipici che ne orienteranno i processi formativi” (Tubert, 2001, pp. 140-141).

Inoltre, quando nella psicoanalisi lacaniana s'insiste a fare riferimento alla donna come sintomo dell'uomo, ci si riferisce proprio a questa qualità di essere il suo oggetto, di prestarsi a essere l'oggetto dell'uomo scelto; qualità attraverso cui l'uomo potrà godere fallicamente.

Riguardo al problematico rapporto che intercorre tra psicoanalisi e femminismo conviene pertanto precisare che – per le femministe – una lettura decostruttiva di Lacan dovrebbe cercare di dimostrare la partecipazione della psicoanalisi alle componenti fallocentriche nella comprensione del soggetto (maschile e femminile), ma anche le psicoanaliste femministe dovrebbero tenere conto dei rischi connessi specificamente all'analisi del soggetto femminile, per quanto il femminismo mira a raggiungere la parità tra i sessi e, quindi, una posizione autonoma per ciascuno di essi; mentre per la psicoanalisi, la dimensione fondamentale dell'Alterità – in cui inconsciamente abita la donna per entrambi i sessi – si comprende dal momento in cui un corpo non parla per se stesso ma, piuttosto, è necessario che sia abitato dal desiderio dell'Altro. Dunque, non si può considerare un corpo come autonomo, che significhi per se stesso. Perciò la psicoanalisi cercherà le tracce del desiderio dell'Altro nelle “voci” del corpo.

A causa di quanto detto, le femministe continuano ad avere grande diffidenza nei confronti della psicoanalisi. Per la maggior parte di esse, se il pensiero libero e autonomo parte dall'esperienza delle stesse donne, esperienza concreta e materiale dei loro corpi, sarà difficile essere considerate autonome fin quando questo corpo resta protetto, controllato, salvaguardato dal dominio patriarcale e meno sarà presa in considerazione questa libertà; al contrario, il linguaggio, per fare riferimento a questa esperienza, deve essere necessariamente un linguaggio occupato fin dal luogo dell'usurpazione visto che, in questo senso, ogni donna parla a partire da un linguaggio maschile.

In questo compito di forzatura del simbolico, alla donna non resta che imparare ad abitare il proprio corpo, un corpo unico, che è stato ignorato perfino da se stessa, venendo ridotto al materno o ad ornamento per sedurre. In altre parole, il considerare il corpo come un substrato materiale d'identificazione costituirebbe per le donne una strategia politica volta a sovvertire la posizione che il corpo della donna ha ricevuto storicamente come oggetto di rappresentazione maschile, associato tanto al suo degrado quanto alla sua idealizzazione.

Ebbene, piuttosto che occupare il luogo dell'Altro, sarà possibile occupare la funzione dell'Altro, come un possibile luogo di ricostruzione del femminile, avendo cura di considerarlo come un luogo di esilio condiviso con altri gruppi, un luogo di esilio che eviterà di cadere in essenzialismi identitari nefasti per la mobilità soggettiva delle donne.

Sarà inoltre necessario, quando si utilizza il binomio Stesso/Altro, di per sé utile per stabilire paragoni relazionali tra i sessi, analizzare le strategie di potere che operano nell'eterodesignazione egemonica, così come l'abbiamo conosciuta storicamente (desi-

gnando la donna come l'Altro e offuscando questo movimento come strategia di controllo della femminilità).

Ad ogni modo, è richiesta precauzione non solo per conservare i meccanismi di potere in cui si è storicamente consolidata la separazione Stesso/Altro, ma anche la reificazione dell'Altro come elemento salvatore dell'umanità attraverso il sacrificio delle donne, come fortino "naturalmente" incontaminato. Cioè, appare ancora una volta il complicato riferimento alla "natura".

## Bibliografia

- Bordieu, P., (1998). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 2007.
- Cirillo, L. (1993). *Mejor huérfanas. Por una crítica feminista al pensamiento de la diferencia*. Rubí (Barcelona): Anthropos, 2002.
- Flax, J. (1990). *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios*. Madrid: Cátedra.
- Freud, S. (1923). *La organización genital infantil*. In S. Freud, *Obras Completas (pp.561-567)*. XIX. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1924). *El sepultamiento del complejo de Edipo*. In S. Freud, *Obras Completas (pp.25-33)*. XIX. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1925). *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los cuerpos*. In S. Freud, *Obras Completas (pp.205-217)*. XIX. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1931). *Sobre la sexualidad femenina*. In S. Freud, *Obras Completas (pp.61-80)*. XIX. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1933). *33ª Conferencia. La feminidad*. In S. Freud, *Obras Completas (pp.219-241)*. XXII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Héritier, F. (2002). *Masculino/Femenino II. Disolver la jerarquía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica Argentina.
- Irigaray, L. (1977). *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Akal.
- Lacan, J. (1975a). *El seminario de Jacques Lacan: Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1975b). *El seminario de Jacques Lacan: Libro 20: Aun. 1972-1973*. Buenos Aires: Paidós.
- Melman, Ch. (2002). *El hombre sin gravedad: Gozar a cualquier precio. Entrevistas con Jean Pierre Lebrun (p. 82)*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario.
- Recalcati, M. (2010). *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Recalcati, M. (2011). *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Santos Velásquez, L. (2009). *Masculino y femenino en la intersección entre el psicoanálisis y los estudios de género*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Soler, C. (2004). *Lo que Lacan dijo de las mujeres. Estudio de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Tort, M. (2007). *El padre y el psicoanálisis. Una historia política*. Santiago: Palinodia.

Tubeert, S. (1996). *La Sessualità femminile e la sua costruzione immaginaria*. Roma: Laterza.

Tubert, S. (ed) (2003). *Del Sexo al Genero. Los equivococ de concepto*. Madrid: catedra.

Wright, E. (2000). *Lacan y el posfeminismo*. Barcelona: Gedisa, 2004.

*Marcela Gonzalez Barrientos, Psicologa Clinica ad orientamento psicoanalitico. Dottoranda in Studi di Genere, Università degli studi di Napoli Federico II (Italia). Professore di "Psicoanalisi e Genere", Universidad Diego Portales (Chile). I suoi interessi sono la psicoanalisi lacaniana, il femminismo contemporaneo e la letteratura. Tra le pubblicazioni più recente, si segnala "Escribir la falta de (la) madre: Un conjuro contra la melancolía del femenino" (2011), "Trabajando contra la violencia de sexo/genero" (2011).*