

Stefania Napolitano

L'Altro dell'amore. Declinazioni del fantasma nell'economia del godimento femminile

Abstract

Il fantasma è concetto psicoanalitico che indica la formula singolare mediante la quale il soggetto rappresenta la propria modalità di rapporto al desiderio dell'Altro, formula che organizza dunque la vita sessuale e sentimentale. Profondamente radicato nell'esperienza pulsionale, il fantasma non può essere senza rapporto con la differenza sessuale. Il contributo esplora alcuni luoghi della teoria psicoanalitica suscettibili di mostrare l'incidenza della differenza sessuale sulla vita fantasmatica negli eventi a cui quest'ultima presiede, dal sintomo all'amore.

Keywords: Psicoanalisi, Differenza sessuale, Fantasma, Amore, Desiderio

Il fantasma, implicando nella sua essenza l'oggetto parziale, è sempre "maschile", o per meglio dire sempre fallico. In *Inibizione sintomo e angoscia* (1925), infatti, Freud specifica che il valore libidico degli oggetti parziali è definito in *après coup* dall'angoscia di castrazione, la quale risignifica tutte le precedenti esperienze di perdita, di separazione dal corpo - perdita del seno con lo svezzamento, perdita delle feci con la fase anale - formando così al contempo la serie degli oggetti pulsionali: a (ri)partire dal fallo, oggetto ma anche significante, gli oggetti orale e anale si configurano come oggetti libidici, entrando nell'economia del fantasma.

Quest'ultima, matematizzata da Lacan nella formula $\$ \diamond a$, assolve la funzione di risposta soggettiva al desiderio dell'Altro; da qui la sua natura dialettica, che fa sì che le posizioni occupate dai termini costitutivi della formula del fantasma, le posizioni dunque del soggetto e dell'oggetto, siano sempre reversibili, così come è suscettibile di trasformazioni il suo contenuto manifesto. Può rappresentarne un esempio il *ricordo d'infanzia* di Leonardo da Vinci su cui Freud costruisce una magistrale illustrazione del funzionamento del fantasma (Freud 1910). Questo il ricordo annotato da Leonardo nei suoi taccuini, mentre scriveva del volo del nibbio:

[...] mi pareva che, essendo io in culla, che un nibbio venissi a me e mi aprissi la bocca colla sua coda, e molte volte mi percotessi con tal coda dentro alle labbra (Freud 1910, p. 229).

Nella sua forma manifesta il fantasma potrebbe essere dunque reso con la frase "un nibbio mi mette la coda in bocca"; fantasia orale di carattere passivo che Freud traduce in

primo luogo in termini di *fellatio*, collocandola sul versante omosessuale, per poi riportarla alla scena-tipo dell'*Anlehnung*, la suzione del seno, convertita dall'attivo al passivo, per cui "il succhiare al seno materno si converte nel venir allattato" (ibid. p.243), e infine da qui al ricordo dei baci che la giovane madre Caterina avrebbe dato sulla bocca a Leonardo bambino, divenuto così lui stesso l'oggetto orale dell'altro materno. Da questo fantasma fondamentale, da Freud trasposto nelle sue differenti versioni, sembra discendere la vita intera di Leonardo, l'orientamento omosessuale del suo desiderio, gli oggetti privilegiati della sua arte e della ricerca, la stessa pulsione epistomofilica, quella *sete di sapere* (ibid. p.222) che rimanda nuovamente all'oggetto orale. La veridicità della ricostruzione freudiana, sicuramente opinabile, non è rilevante per il suo valore esplicativo, cioè in quanto individua il ruolo assolto dal fantasma nel determinare la modalità elettiva di godimento del soggetto, chiamata a presiedere ai possibili, o mancati, incontri di quest'ultimo con gli oggetti. La questione riguarda anche l'incontro tra i due sessi, consentito grazie alla comune misura fallica che governa il fantasma, ma in fondo sempre mancato, dal momento che non è il corpo dell'Altro ad essere in causa nel fantasma, ma la sua riduzione a oggetto parziale:

È in quanto l'oggetto *a* da qualche parte – e da un solo punto di partenza, quello maschio- esercita il ruolo di ciò che va al posto del partner mancante, che si costituisce ciò che abbiamo l'abitudine di vedere anch'esso sorgere al posto del reale, cioè il fantasma (Lacan 1972-73 p. 63).

Riduzione che viene coperta da ciò che Lacan designa come il "miraggio" dell'amore, l'aspirazione a "fare Uno" (ibid.), deriva del narcisismo, in quanto questo Uno fusionale dell'amore "è innanzitutto della stessa natura di quel miraggio di Uno che si crede di essere" (ibid. p.47). Ciascuno, dunque, nell'economia fallica del fantasma, "abborda la causa del suo desiderio" (ibid. p.74), l'oggetto *a*, il che valida la tesi freudiana secondo cui non c'è erotismo che non sia fondamentalmente autoerotismo, ovvero perversione. È quanto sostiene Lacan quando dichiara che "l'atto d'amore è la perversione polimorfa del maschio, nell'essere parlante" (ibid.), laddove con "maschio" si indica il versante maschile della sessuazione, l'area di pertinenza del godimento fallico. Da questa riduzione dell'Altro a oggetto *a* provengono "tutte le degradazioni della vita amorosa che vengono individuate e specificate da Freud" (Lacan 1962-63 p.197) e da Freud attribuite all'uomo, fermo restando che, appunto, anche per le donne in quanto partecipi della logica fallica, il funzionamento del fantasma risulta in vigore.

Ci si può chiedere, quindi, se e in che modo la differenza sessuale incida non tanto sulla struttura del fantasma, che rimane immutata, quanto, forse, sui suoi contenuti che sono invece piuttosto variabili. Lo stesso Lacan infatti parla di "fantasma femminile", ad esempio, a proposito della figura di Don Giovanni (cfr. Lacan 1962-63), mentre qualifica come "maschile" il fantasma della donna masochista (ibid.): un maschile e un femminile che, dunque, dovrebbero essere in rapporto con la diversa relazione al fallo che interessa i due sessi all'interno della dialettica. D'altra parte, c'è anche la differenza radicale, quella relativa ai due godimenti: qui, se a rigore non si può parlare di fantasma per quanto riguarda il versante femminile della sessuazione, dove non vige l'economia fallica, c'è però il rapporto della donna con $S(A)$, con la mancanza nell'Altro, che ha le

sue conseguenze sul piano della (non) relazione tra i sessi, e quindi, anche in questo caso, su quella *vita amorosa* che Freud per primo aveva interrogato, denunciandone le derive e i fallimenti.

Fantasmî femminili?

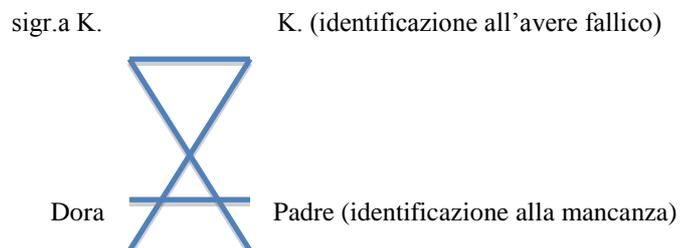
Nonostante ogni fantasma comporti per così dire il suo rovescio, nonostante dunque la reversibilità delle posizioni assunte nel fantasma, Lacan fa coincidere di preferenza la posizione femminile con quella dell'oggetto. Essere l'oggetto del fantasma è un altro modo in cui si declina per Lacan la mediazione dell'Altro per la quale la definizione del desiderio femminile sembra obbligata a passare, in affinità con l'*essere il fallo* che indica il posto della donna all'interno della dialettica sessuale. È questo a motivare la mascherata femminile, che consiste dunque per *una* donna nel "[...] prepararsi affinché il fantasma de L'uomo trovi in lei la sua ora di verità" (Lacan 1974 p.96). Essere l'oggetto, farsi sembante fallico, farsi desiderare o *far* desiderare, farsi causa di desiderio per l'Altro: formule che presuppongono l'antecedenza di un accesso al desiderio altrui, dal momento che è quest'ultimo a designare la funzione di oggetto assunta dal partner; che presuppongono, in altri termini e in maniera apparentemente piuttosto paradossale, un'identificazione della donna al partner maschile, o almeno, a L'uomo, il soggetto la cui universalità è data dalla chiave fallica.

La questione è particolarmente evidente nel "fare l'uomo" dell'isterica (Lacan 1969-70), che già Freud aveva mostrato nella sua analisi del fantasma sotteso a determinate manifestazioni dell'attacco isterico, dove "[...] *la malata* sostiene contemporaneamente entrambe le parti della fantasia sessuale che ne è alla base, e quindi, ad esempio, come in un caso da me osservato, con una mano stringe a sé le vesti (nella parte di donna), mentre con l'altra cerca di strapparsele (nella parte di uomo)" (Freud 1908 p.395, corsivo mio; cfr. anche 1909 p.442). Freud riconduce la pantomima ad una *identificazione multipla* (1909 *ibid.*), ponendola in relazione con la bisessualità, ma forse più che ad un orientamento bisessuale del desiderio, o ancora a una identificazione sul piano immaginario, egoico, al sembante dell'altro sesso, si tratta del necessitato passaggio attraverso l'identificazione al desiderio dell'altro maschile per situarsi come l'oggetto designato a sostenerlo; analoga identificazione rilevata da Lacan nel noto "sogno della Bella Macellaia"¹, in cui la "spiritosa" paziente di Freud si identifica al desiderio insoddisfatto del marito per poter collocarsi come suo significante, il fallo. L'identificazione all'uomo in quanto castrato, non colmato, insoddisfatto, è quella che Colette Soler definisce come "propriamente isterica" (*ibid.* p.55), distinguendola così da un'identificazione che concerne l'aver fallico dell'uomo, nonostante le due possano "essere vicine nello stesso soggetto" (*ibid.*); così sebbene una donna sia in ogni caso costretta a "fare l'uomo" del suo fantasma, in virtù della struttura costituzionalmente fallocentrica di quest'ultimo, è il fare l'uomo castrato che contraddistingue il fantasma dell'isteria.

Il ricorso alla mediazione dell'Altro esplicita un'affinità tra posizione isterica e posizione femminile, ma per l'isterica il fantasma non si ferma alla coppia, arrivando a con-

¹ Per l'analisi lacaniana del sogno, ripreso dall'*Interpretazione dei sogni* (Freud 1900), cfr. Lacan 1957-58; 1958.

figurare “perlomeno un triangolo” (ib.54). Accanto al “fare l'uomo” c'è infatti la questione dell'altra donna, quella mediante cui, o in relazione a cui, l'isterica si interroga sull'essenza della (propria) femminilità, attraverso la quale si chiede “cosa è una donna”, cosa è per l'Altro, quale causa di desiderio. È questo, secondo Miller (1983), l'elemento più nascosto del fantasma isterico, come era nascosto in Dora l'interesse per la sig.ra K di cui decantava la bellezza suprema, “il candore affascinante del corpo” (Freud 1905 p.351), con il tono, racconta Freud, di un'innamorata delusa più che della rivale in amore. La signora rappresenta colei che è presunta detenere l'*agalma*, l'oggetto assoluto del desiderio, quindi anche colei che virtualmente può sapere, e così svelare, qual è il significante del femminile, quello che secondo Freud non esiste. I rapporti di Dora con la signora sembrano girare proprio intorno a quel “sapere sul sesso” su cui verte la domanda del soggetto isterico: non solo la signora, con ogni probabilità, le fornisce i libri su cui Dora si istruisce sulla *fisiologia dell'amore*², ma anche le confidenze destinatele hanno per argomento la vita coniugale dei K.; è soltanto in virtù di questa peculiare presentazione fattale dalla moglie che Dora potrà interessarsi al signor K., identificandosi con lui sulla scorta del comune rapporto intrattenuto con la signora. L'identificazione con il signor K., o meglio, con entrambi i personaggi maschili, K. e il padre, consente a Dora di mantenere una propria posizione soggettiva all'interno del quadrilatero: lei è, per il padre, ciò che la signora è per il marito, e per K. ciò che la signora è per il padre. La situazione è delineata da Lacan (1956-57) mediante lo schema della dialettica intersoggettiva, che si può rielaborare in questo modo:



Dove l'identificazione con K., l'uomo contrassegnato dall' avere fallico, si pone sull'asse immaginario, mentre quella con il padre, l'industriale impotente, marcato dunque dalla castrazione e perciò amato, appartiene al versante simbolico. Si comprende così perché l'equilibrio che sosteneva, per Dora, il gioco delle coppie del suo fantasma si rompa quando K., introducendo le sue proposte sentimentali, dichiara che quel rapporto con la moglie in virtù del quale Dora poteva identificarsi con lui non esiste, dichiarazione resa nella traduzione con *mia moglie non mi dà niente* (Freud 1905 p.383). Ma, sottolinea Lacan, nella locuzione tedesca ciò indica una radicale cancellazione del *luogo* occupato dalla moglie e dunque della sua valenza simbolica, parafrasata con *mia moglie non è nel circuito* (Lacan 1956-57 p.152). A questo punto lo stesso signor K. non è più niente per Dora, non è più il suo supporto identificatorio; ma, ancora, se la signora è per il marito ciò che Dora è per suo padre, allora, escludendo la moglie dal circuito, K. realizza allo stesso modo l'esclusione di Dora dal rapporto col padre:

² È questo il titolo del libro di Paolo Mantegazza che Dora fu accusata di leggere.

Dora può ammettere che suo padre ami in lei, e attraverso di lei, ciò che è al di là, la signora K. Ma, affinché sia tollerabile nella sua posizione, bisogna che il signor K. occupi la funzione esattamente inversa ed equilibrante. Ossia Dora può essere amata da lui al di là di sua moglie ma sua moglie deve essere qualcosa per lui. [...].

Dora non può tollerare che il signor K. si interessi a lei solo perché si interessa unicamente a lei. Tutta la situazione sarebbe rotta all'istante. Se il signor K. si interessa solo a lei, vuol dire che suo padre si interessa solo alla signora K., e allora Dora non può più tollerarlo (Lacan 1956-57 p.152-53).

Se il signor K. disconosce sua moglie sul piano simbolico, non la riconosce simbolicamente, a Dora mancherà lo stesso riconoscimento simbolico da parte del padre, mancanza che la riduce allo statuto di semplice "oggetto di scambio" tra i due uomini.

Fare l'uomo quindi non basta all'isterica per configurare il suo fantasma, occorre l'intervento dell'altra donna, virtuale o reale che sia, della quale possa rappresentare l'al di là, o che possa rappresentare l'al di là di lei. Anche nel contatto sessuale con il partner, nella misura in cui il fantasma lo governa, ciò che è ricercato è la traccia dell'altra donna, l'eventuale segno di una sapienza sul sesso lasciata da lei.

Sembra sia questo il motivo per cui è la figura di Don Giovanni a rappresentare per eccellenza il fantasma del *femminile*, dove al genitivo va lasciata tutta la sua ambiguità. La questione è trattata da Lacan all'interno del decimo seminario, per poi essere ripresa, e in un certo senso risolta, nel seminario XX, con l'introduzione delle due logiche del godimento. Nel primo testo, ciò che Lacan rileva è la qualità prettamente fantasmatica, di "evidente misconoscimento della realtà" (1962-63, p.217) che la figura di Don Giovanni consente di sostenere: quella di un uomo "che non possa perderlo" (ibid.), uno al quale nessuna donna può sottrarre il fallo, proprio come nessuno può sottrarlo alla donna "alla quale evidentemente non lo si può prendere perché non lo ha" (ibid.). Paradossalmente, si potrebbe dire che Don Giovanni *non è un uomo*, senza per questo essere una donna: non è un uomo poiché, non mancando mai del fallo, "il rapporto complesso dell'uomo con il suo oggetto è per lui cancellato" (ibid. p.208), non cerca, nella donna, l'oggetto, e dunque non è, per la donna, fonte dell'inevitabile angoscia che si incontra nella propria riduzione a oggetto del fantasma altrui; non è una donna in virtù del suo avere fallico, che è fuori questione, fuori cioè dalla possibilità della castrazione.

Qual è quindi la sua funzione rispetto al desiderio femminile? Se il suo rapporto con l'oggetto è cancellato, Don Giovanni è però in relazione con qualcosa che Lacan chiama *odor di femmina*, e che forse può chiarirsi ricorrendo a quanto riportato nel seminario XX:

E' abbastanza risaputo come gli analisti si siano divertiti attorno a Don Giovanni, con cui hanno fatto di tutto, compreso, ed è il colmo, farne un omosessuale. Ma imperniatelo su quello che or ora vi ho dato da immaginare, questo spazio del godimento sessuale ricoperto da insiemi aperti, che costituiscono una finitezza e che finalmente si contano. Non vi accorgete che l'essenziale nel mito di Don Giovanni è che egli le possiede una ad una?

Ecco cos'è l'altro sesso, il sesso maschile, per le donne. In questo, l'immagine di Don Giovanni è capitale.

Delle donne, a partire dal momento in cui ci sono i nomi, se ne può fare una lista, e contarle. Se ce ne sono *mille e tre*, è appunto perché le si può prendere una ad una, è questo è l'essenziale.

Ed è tutt'altra cosa dall'Uno della fusione universale. Se la donna non fosse non-tutta, se nel suo corpo non fosse non tutta come essere sessuato, nulla di tutto ciò si reggerebbe (Lacan 1972-73, p.11).

Come per la donna, in quanto non-tutta, così per Don Giovanni non esiste il comune denominatore costituito dall'oggetto a: egli non è alla ricerca dell'impossibile oggetto perduto, sembra anzi che non cerchi nulla, se non forse di contarle; perciò possiede le sue partner una ad una, ciascuna con il suo nome e il suo posto nella lista, nessuna sostituibile poiché ciascuna è "l'Una-in-meno" (ibid. p.129) che "non si addiziona all'Uno" (ibid.), ma "se ne differenzia solamente" (ibid.). Il "sogno femminile" (Lacan 1962-63 p.208) che Don Giovanni incarna non può prendere *una donna per un'altra*, può invece accettare di essere egli stesso "al posto di un altro" (ibid.), perché non è il *proprio* desiderio ad essere coinvolto. *L'odor di femmina* può essere inteso così come un sapere sul sesso che non è un sapere sull'oggetto, ma quello che ciascuna, irriducibile all'altra, lascia perché la prossima ne ritrovi la scia.

L'uomo la donna e il dio

Il secondo seminario di Lacan, dedicato all'*Io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi*, può essere anche considerato, di riflesso, il seminario dedicato all'ordine simbolico, alla presenza del grande Altro, anch'essa rinvenuta nell'opera freudiana (si veda, ad esempio, la lettura dell'automatismo di ripetizione in *Al di là del principio di piacere*) e nella tecnica psicoanalitica, che Lacan tiene a distinguere radicalmente da quel dialogo interegoico, situabile dunque sull'asse immaginario, che caratterizza invece le diverse forme di psicoterapia, nonché quella psicoanalisi istituzionale degli anni '50 da cui l'insegnamento lacaniano prende le distanze e di cui si prende gioco.

Non si è mai in due, tantomeno nella stanza d'analisi; a ogni relazione cosiddetta duale soggiace una struttura triangolare, senza la quale la relazione non reggerebbe, almeno sul piano del senso.

Un esempio particolarmente evidente è il legame coniugale, dove è la dimensione del contratto, del patto simbolico a istituire il rapporto tra i coniugi che era, almeno alle origini - qui Lacan riprende Levi-Strauss -, un patto tra i lignaggi edificato sullo scambio delle donne, da cui si desume la struttura fondamentalmente androcentrica della *Kultur*, nonché il particolare disagio femminile in seno alla stessa:

"Che la donna sia così impegnata in un ordine di scambio in cui essa è oggetto, è ciò che conferisce un carattere fondamentalmente conflittuale, direi senza sbocco, della sua posizione - l'ordine simbolico letteralmente la sottomette, la trascende." (Lacan 1954-55 p.333)

Non che, sottolinea Lacan, la posizione maschile sia esente dal conflitto, e l'uomo non sia sottomesso ugualmente all'ordine simbolico, ma per le donne il rapporto con quest'ultimo è "di secondo grado" (ibid.), mediato cioè dal maschile che è il soggetto dello scambio o patto, laddove il femminile ne è l'oggetto. Lui dà o riceve, lei è data o si dà, a "qualcosa di trascendente" (ibid.), di cui Lacan fornisce la metafora nel "dio"; è per questo che quando poi ha a che fare con un partner umano, troppo umano, "la rela-

zione fondamentale subisce ogni sorta di degradazione immaginaria [...] dato che non abbiamo, e da parecchio tempo, la levatura per incarnare degli déi” (ibid.). Serve a mantenere il patto quindi, ammonisce Lacan, che ogni tanto un dio si introduca con l’inganno nel letto coniugale, come Giove nell’*Anfitrione* di Plauto, e la clinica conferma che non accade tanto di rado.

Infatti, per essere infedele una donna non ha per forza bisogno di tradire con un altro uomo; può esserle sufficiente quell’Altro dell’amore che si situa al di là del partner, e come Giove si sostituisce a lui senza cambiarne le sembianze, risultando in una duplicità della vita amorosa femminile che rievoca quella descritta da Freud a proposito del maschio:

A ben vedere, infatti, lo stesso sdoppiamento si ritrova nella donna, con la differenza che l’Altro dell’Amore come tale, cioè privo di ciò che dà, non si lascia ben cogliere nel ritiro in cui si sostituisce all’essere di quello stesso uomo di cui predilige gli attributi (Lacan 1958 p.692).

Questione che chiama in causa quella relativa al desiderio femminile, se è vero che il desiderio rappresenta l’al di là (o al di qua) della domanda. Quest’ultima può anche essere soddisfatta da Anfitrione, “il signore coperto di gloria che non capisce niente di niente” (Lacan 1954-55 p.342) e che “crede che basti essere un generale vittorioso per fare l’amore con la sua donna” (ibid.) mentre non sa nulla del desiderio, non sa cioè che proprio soddisfacendo la domanda, regalando alla moglie la coppa d’oro simbolo delle sue prodezze, dando dunque ciò che ha e non ciò di cui è privo, rilancia il desiderio verso l’al di là in cui può trovare posto Giove.

Il triangolo tra il marito la moglie e il dio, sebbene formulato per la prima volta in questi termini da Lacan, è rinvenibile in qualche modo già nel saggio freudiano del 1917 *Il tabù della verginità*, terzo dei contributi alla psicologia della vita amorosa. Esempio dello stile argomentativo freudiano, il testo esordisce mettendo in discussione ciò che all’epoca appariva almeno formalmente scontato, ovvero l’elevato valore attribuito alla verginità della sposa al momento del matrimonio. Estensione della regola monogamica al passato della sposa (la quale quindi, per inciso, questa regola subisce, trovandosi come sostiene Lacan in posizione di oggetto), la verginità di quest’ultima sarebbe funzionale al mantenimento di un legame duraturo tra i coniugi, in virtù della quantità di resistenza superata dalla donna nell’iniziare la propria vita sessuale (cfr. Freud 1917 p.433-34), che dovrebbe garantire un successivo intenso investimento sul partner. Ma è davvero così?

Freud si rivolge a studi antropologici che rilevano come presso numerose popolazioni tribali sembrerebbe sussistere una prescrizione opposta a quella in vigore nei paesi occidentali, secondo cui la deflorazione della sposa *non deve essere compiuta dal marito*, ma affidata invece, in via preliminare, a terzi: una vecchia donna, un sacerdote, il padre della sposa o anche, e qui ritroviamo una eco lacaniana, “l’immagine degli déi” (ibid. p. 444). La verginità rimane quindi un oggetto altamente valorizzato, soltanto che in questo caso si tratta di una “valorizzazione sacra” (Laplanche 1974 p. 94), un tabù, a giustificazione del quale Freud ritiene insufficienti spiegazioni generalizzanti come l’orrore del sangue, l’angoscia “nevrotica” di fronte all’inedito o il diffuso timore nei confronti

della donna che sembra caratterizzare su vasta scala la vita sessuale delle popolazioni in questione³; spiegazioni che non rendono conto dello specifico riferimento al legame coniugale contenuto nella prescrizione, che definisce la necessità di un “terzo” per preservare la coppia o *risparmiare al futuro marito*, nelle parole di Freud (1917 p.439), un qualche pericolo inerente al primo atto sessuale. Su quale sia questo rischio è la clinica a informarci, a testimonianza del fatto che anche alle nostre latitudini l’esigenza che “un dio” intervenga a sostenere la coppia coniugale si fa sentire: a questo punto Freud, come rileva Jean Laplanche (1974), passa dalla psicologia dell’uomo a quella della donna, passa in altri termini a parlarci delle sue pazienti, menzionando in primo luogo la frequenza della frigidity femminile durante le prime esperienze sessuali, spesso, dunque, piuttosto deludenti per le donne, e successivamente indicando casi, più rari ma proprio per questo maggiormente esplicativi, in cui al primo atto sessuale segue una scoperta ostilità da parte della donna, che colpisce o insulta il partner. Sarebbero proprio questi “casi patologici” (Freud 1917 p.441) a consentire un chiarimento sul sintomo della frigidity:

Nel caso patologico è, per così dire, scisso nelle sue componenti ciò che nella frigidity, la quale è molto più frequente, è unito a produrre un effetto inibitorio, proprio come da lungo tempo abbiamo riconosciuto nei cosiddetti sintomi ‘bifasici’ della nevrosi ossessiva. Il pericolo in cui si incorrerebbe deflorando una donna consisterebbe dunque nell’attrarre la sua ostilità su di sé, e proprio il futuro marito avrebbe ogni motivo per sottrarsi a tale ostilità (ibid.).

Si risolve così la questione che riguarda il versante maschile della coppia: il marito ha fondate ragioni per temere, in seguito al primo atto sessuale, l’ostilità della consorte, ed è per questo che le popolazioni tribali menzionate, più lungimiranti di quelle occidentali, istituiscono il cerimoniale della deflorazione al di fuori della coppia coniugale. Resta da esplorare la questione dal lato della donna, i motivi cioè dell’ostilità femminile nei confronti del primo partner sessuale, o meglio del primo marito; qui, probabilmente, il triangolo tratteggiato da Lacan può risultare maggiormente illuminante. Tra le diverse determinanti che concorrono alla formazione del sintomo della frigidity o della sottesa reazione aggressiva, Freud enumera in primo luogo la ferita narcisistica derivante dalla distruzione di un organo, dunque l’attacco all’integrità dell’immagine del corpo che costituisce l’*Ideal-Ich*, l’Io ideale, per poi passare ad un elemento che merita di essere evidenziato, a dire di Freud, corrispettivo femminile del bisogno di degradazione dell’oggetto sessuale nell’uomo. Si tratta del divieto associato alla vita sessuale, che fa in modo che “legalità e liceità non sono sentiti come coincidenti in relazione al rapporto sessuale” (Freud 1917 p.442): condizione più generalmente necessaria all’emergenza del desiderio stesso, costitutivamente legato alla Legge che gli impone di realizzarsi come trasgressione, ma che Freud ascrive, appunto, in maniera preferenziale alle donne, riportando che:

³ Quest’ultimo, che dal punto di vista freudiano chiama in causa il perturbante dell’alterità femminile, è stato oggetto di numerosi studi, tra cui ad es. Héritier 1996.

le ragazze dicono apertamente che per quel che le riguarda il loro amore perde valore se altri ne sono al corrente. Talvolta questo motivo può diventare dominante e impedire completamente lo sviluppo della capacità amorosa nel matrimonio. La donna ritrova la sua tenera sensibilità solo in una relazione illecita da tenere segreta, in cui si sente sicura della propria autonomia (ibid.).

Il motivo del divieto sembra quindi appartenere elettivamente alla clinica del femminile: si può forse ipotizzare, seguendo la lezione di Levi-Strauss prima e di Lacan poi, che in una relazione che esuli dalla dimensione del contratto le donne possano sfuggire a quella posizione di oggetto che le consegna a un conflitto difficilmente sostenibile, e giocare invece il ruolo dell'*amante* (*erastes*), di soggetto attivo dell'amore, che rappresenta secondo Lacan il ruolo maggiormente congeniale al femminile nell'amore (Lacan 1960-61 p.37). Senza contare che, al relativo riparo dallo sguardo dell'Altro, l'alterità dei partner stessi può essere più facilmente preservata, secondo quanto sostiene Miller:

Il problema analitico del matrimonio sta nel fatto che costituisce o può costituire uno schiacciamento dell'alterità della donna, sia da parte dell'uomo che da parte della donna stessa. L'ordine simbolico gioca, in questo caso, un gioco pericoloso, poiché forza le somiglianze, dà a entrambi lo stesso cognome, sottolinea tutti i meccanismi dell'identità, dell'identificazione narcisistica tra gli sposi (Miller 1989 pp. 43-44).

Sembra allora giustificarsi l'impegno femminile a mantenere il carattere clandestino, o almeno ufficioso, delle relazioni sentimentali, dal momento che l'amore non si esaurisce nell'investimento immaginario del simile ma ha bisogno dell'alterità (cfr. ibid. p.44).

Tornando al testo freudiano, anche il terzo elemento addotto come causa dell'iniziale frigidity femminile implica il riferimento a una situazione triangolare, in questo caso classicamente edipica: il "dio" lacaniano è per Freud il padre di cui il marito "è per così dire sempre solo un sostituto" (Freud 1917 p.443), tanto più deludente quanto più intenso risulta essere "l'elemento psichico nella vita sessuale della donna" (ibid.); il tema edipico renderebbe conto allora di come il rituale di deflorazione venga compiuto, presso le tribù indicate, da un surrogato paterno, l'anziano, il sacerdote, il dio, come nello *ius primae noctis* del castellano medioevale.

Dopo il tema edipico, il complesso di evirazione: l'ultimo motivo elencato da Freud, da lui indicato come probabilmente il più consistente nell'eziologia del peculiare andamento della vita amorosa femminile, è da ricercare nell'invidia del pene che il primo atto sessuale rievocerebbe, esitando per la donna nel desiderio, inconscio ma ricostruibile mediante l'analisi, di evirare il partner e tenere per sé il pene. I vertici del triangolo sono allora occupati rispettivamente dall'uomo, la donna e il fallo nella sua dimensione immaginaria, determinando una condizione in cui l'*invidia* femminile provocherebbe una nuova ondata di *angoscia* maschile, superata (forse) nel mondo occidentale ma rinvenibile nel tabù con cui si premuniscono le popolazioni tribali. Una sorta di "comunicazione" tra il fantasma dell'uomo e quello della donna risulta quindi ammissibile in virtù dell'iscrizione di entrambi nella dialettica dell'essere fallico, secondo il canone freudiano: è la lotta per il possesso del fallo, comune misura del desiderio.

A conclusione dell'elenco Freud afferma che “la sessualità ancora acerba della donna si scarica sull'uomo che per primo le fa conoscere l'atto sessuale” (ibid. p.445) e a riprova menziona il “numero inatteso di casi in cui la donna rimane frigida e si sente inlice in un primo matrimonio, mentre, sciolto questo, diventa una moglie tenera e capace di rendere felice il secondo marito” (ib. 446). Stando ai discorsi delle donne in analisi, non sembra che la situazione sotto questo punto di vista sia molto mutata dall'epoca di Freud; al di là della questione della verginità, oggetto certamente non più valorizzato, rimane frequente il carattere deludente dei primi rapporti sessuali e il fatto che il primo partner, condannato dal suo ruolo ad essere colui che dà ciò che ha, quasi mai si presta a rappresentare, anche per un breve periodo nella storia di una donna, l'Altro dell'amore, mostrandosi più spesso come passaggio inevitabile da subire, in maniera dunque passiva, per poi accedere in un successivo momento di scelta invece attiva al piacere ed eventualmente anche all'amore.

L'uomo la donna e il dio è anche il triangolo che si trova alle origini dell'umanità, nella Genesi. Riprendendo la formula lacaniana, sembra che sia proprio l'impossibilità del rapporto sessuale, la sempre mancata comunicazione tra fantasma (per antonomasia) maschile e “fantasma” femminile, tra le due logiche di godimento, a marcare l'uscita forzata dal paradiso terrestre.

Lo illustra bene la lettura che Assoun (1983) propone dell'episodio della caduta. Estratta dal corpo maschile secondo un'operazione di scissione “dell'Adamo bisessuale primitivo” (ibid. p.284) che richiama il mito platonico dell'androgino, la donna nasce come oggetto parziale dell'uomo, facendo nascere a sua volta in lui, da questa estrazione che introduce una mancanza nell'Uno, il desiderio⁴. Viene così messa in scena la formula del fantasma, il soggetto diviso, Adamo, nel suo rapporto con l'oggetto che è al contempo causa e presunto rimedio del desiderio, oggetto a lui esterno ma partecipe del suo stesso corpo:

[La donna] non viene promossa all'essere che per esibire la mancanza dalla quale il desiderio dell'uomo prende il volo. Tanto che l'uomo non si riconosce fallico che a partire da questo preciso momento in cui ha di fronte a lui la propria mancanza. E' alla donna, dunque, che deve il suo desiderio, a condizione di porla al posto della mancanza (ibid. p.285).

Il soggetto è l'uomo, la donna è l'oggetto mediante il quale l'uomo accede al contempo al desiderio e alla Legge, a quel desiderio senza il quale “la Legge rischia di restare per lui lettera morta” (ibid. 284). Poiché la donna è posta come oggetto, per l'uomo e per la Legge, non è necessario che parli, o forse è necessario che *non* parli: sarà proprio la sua parola, infatti, a sottrarre se stessa e l'uomo ad un funzionamento senza resti dell'economia del fantasma. O meglio, se la donna “ha voglia di parlare” (ibid. 286) è perché questa economia per lei già non può funzionare, non del tutto almeno; la sua “voglia” emerge infatti proprio nel momento in cui, dopo un rapporto sessuale, Adamo si addormenta, temporaneamente soddisfatto per aver “reintegrato la costola” (ibid.), mentre lei resta sveglia con la sua insoddisfazione:

⁴ Non a caso Lacan definisce “tutto maschile” il mito “che fa della donna l'equivalente di una delle sue costole” (Lacan 1962-63), ovvero, come si è detto, che fa della donna il sostituto dell'oggetto perduto.

[...] Ella si trova, nel momento in cui non esercita la sua funzione di oggetto, posta davanti alla questione della mancanza che è (ibid.).

Questione che trova il suo destinatario nel serpente, rappresentazione di una “lingua fuori-legge e fuori-testo che non ha nulla da dire se non per la donna” (ibid.); pare quindi profilarsi qui la condizione del godimento specificamente femminile, di una soddisfazione altra da quella che può essere iscritta nel fantasma maschile, e che ha a che fare con la parola, nel suo utilizzo peculiare che la rinvia oltre il “testo” del discorso.

La parola del serpente si configura come una promessa di sapere, che implica la transgressione di una legge tesa a preservare l'ignoranza, appunto, dell'impossibilità costitutiva del rapporto sessuale, ignoranza su cui si regge il sogno di complementarità che informa il fantasma maschile. La differenza introdotta dal femminile sacrifica l'Uno per il sapere: da questo punto in poi la coppia, non più autosufficiente, si separa nella divisione dei compiti che una nuova legge assegna a ciascun membro: all'uomo spetta lavorare, alla donna procreare. Ma, stando a quanto detto, parrebbe che il sacrificio sia tale soltanto adottando la prospettiva maschile, per l'appunto: soltanto Adamo conosceva una mitica soddisfazione da poter rimpiangere, mentre colei che nel momento della caduta sarà finalmente nominata Eva, (*Havah*, termine che indica “la madre di tutti i viventi”, ricorda Assoun), a quel tipo di paradiso non è mai (del tutto) appartenuta.

Lo stato di eccedenza. Lou Andreas-Salomé

Quanto l'aspirazione fusionale che tanto spesso esprime il fantasma maschile possa essere estranea per una donna può mostrarlo la lettura di un breve saggio di Lou Andreas-Salomé del 1900, *Riflessioni sul problema dell'amore*, scritto dieci anni prima del suo incontro con la psicoanalisi. Il saggio, dal sapore autobiografico sebbene non dichiaratamente tale, sembra veicolare una versione eminentemente femminile dell'*eros*, che in antitesi con il tradizionale amplesso simbiotico di platoniana memoria, teso alla dissoluzione dei confini e all'annientamento dell'alterità, restituisce l'amore alla dignità della separazione, della differenza, del conflitto tra parti che restano e devono restare estranee, pena l'impossibilità di quel “fertile contatto che non si può paragonare con nessun altro contatto o rapporto di simpatia” (Salomé 1900 p.38, corsivo mio) nel quale consiste l'essenza della relazione d'amore:

Nell'amore si incontrano due estraneità, due contrari, due mondi tra i quali non esistono e non potranno mai esistere quei ponti che ci collegano con ciò che ci è affine, omogeneo, familiare [...] (ibid. p.23).

L'estraneità dei partner ha come conseguenza quello stupore di fronte all'altro, la cui estinzione segnala anche la fine della passione che, si potrebbe dire in termini nietzscheani sicuramente non ignoti alla Salomé, come tutto ciò che è profondo ama la ma-

schera (Nietzsche 1886)⁵. In questo senso, Salomé individua nell'Altro dell'amore ciò che non si può (e non si deve, sembrerebbe, se si vuole preservare la passione) assimilare né autenticamente conoscere, ma soltanto sfiorare per rigenerarsi e tornare di nuovo a se stessi; l'altro è il ponte che consente di raggiungere la vita o meglio, che fa sì che la vita ci raggiunga: questo "orrendo egoismo" (Salomé 1900 p.39) che pone nell'altro il mezzo, lo strumento per vivere più intensamente se stessi, coincide però con l'estrema generosità dell'idealizzazione che eleva l'altro a simbolo e condizione dell'esistenza:

Amare significa conoscere qualcuno di cui le cose devono portare l'impronta per poterci raggiungere, per cessare di essere sconosciute e temibili, fredde e vuote, ma per mettersi docilmente ai piedi della vita come le fiere all'interno di un paradiso (ibid. p.37).

Non si tratta, dunque, di congiungersi all'altro per formare un tutto, ma di rinvenire in tutto le tracce dell'Altro, secondo una concezione che si avvicina alla tendenza "erotomaniacale" attribuita da Lacan alla forma femminile del desiderio (cfr. Lacan 1958); così, continua Salomé, i poeti cantano la donna amata facendola rappresentare dal "mondo intero, l'universo, e anche la piccola foglia che trema sul ramo, il raggio di luce sull'acqua" (Salomé 1900 p.37). L'amante presta alle cose del mondo il nome dell'altro, dell'amato, creando per se stesso uno spazio vitale differente da quello della quotidianità, di volta in volta definito in termini di "ebbrezza", "follia felice", "fiaba meravigliosa" (ibid.), uno spazio inoltre al quale appartiene il paradosso di conciliare la solitudine con la più grande prossimità alla vita: "la passione è solitudine moltiplicata per mille" (ibid. p.30), ma una solitudine che diventa un mondo.

Elemento cruciale, quest'ultimo, del discorso di Salomé, dal momento che l'economia dell'amore è data dallo *stato di eccedenza* (ibid. p.42), un riversarsi fuori di sé (ibid. p.24), traboccare, ed è per questo che l'amore non unisce, piuttosto moltiplica, dispone alla (ri)produzione. *Eros* come atto (pro)creativo, potenza generatrice, fecondità, fertilità, concepimento: termini ripetutamente adoperati dalla Salomé - cari anche a Nietzsche - che delineano un campo semantico ben preciso, riconducibile ad una passione femminile in grado di coniugare felicemente il massimo altruismo con l'egoismo più assoluto (cfr. ibid. p. 24) e che si potrebbe chiamare maternità, intendendo con questo il dare vita, attraverso l'altro, ad un terzo elemento, che sia il figlio o l'opera:

Perciò amare e creare sono alla radice identici. In ogni processo creativo è solo l'irresistibile amore per un oggetto stimolante, la traboccante sensazione voluttuosa da esso suscitata, a dar vita all'opera; si tratta di un vero e proprio atto amoroso, e parimenti ogni amore è un atto creativo autonomo, un entusiasmo creativo procurato, sì, dalla persona amata, ma non per essa, bensì per se stessi (ibid. p.33).

⁵ In realtà l'intero testo si dispone a evocare, implicitamente, alcuni luoghi del pensiero nietzscheano; ciò non toglie, a mio parere, il suo poter essere inteso come rappresentativo di un soggetto *femminile*. Su Nietzsche e il femminile cfr., tra i tanti, Derrida 1978; Oliver 1984.

Mi pare che questo tipo di “maternità”, o generatività, non sia esclusivamente riconducibile alla questione del possesso fallico a cui la riporta Freud, dove il figlio, e in questo caso l’opera, equivarrebbero a oggetti fallici sostitutivi; l’opera che Salomé menziona ripetutamente nel corso del saggio non individua soltanto la produzione di un oggetto discreto, suscettibile di valutazione, ma una generale produttività psichica indotta dall’incontro con l’altro, che prescinde dalla consistenza del suo prodotto. *Eros* rende gravidati, e a volte sembra che sia la psiche stessa il vero frutto del concepimento, l’opera: in maniera che non sarebbe certo dispiaciuta a Freud, Lou Salomé pone nell’amore l’evento che presiede a un “[...] processo di nascita della categoria psichica in tutta la sua pompa dal grande, onnicomprensivo corpo materno della fisicità” (ibid. p.26): nuovo riferimento alla nascita e al materno per indicare stavolta la “misura delle operazioni” (Freud 1915)⁶ che l’eros rappresenta per lo psichico, secondo una concezione che se da un lato rileva con insistenza la struttura di sublimazione propria a ogni amore, non per questo rinuncia a sottolinearne il carattere pulsionale.

È una prerogativa del *tipo femmina* (Salomé 1914), infatti, quella di saper mantenere intatta la tensione erotica anche al culmine dell’astrazione, spontaneamente associando, come insegnano le mistiche, sensualità e santità o, nella terminologia freudiana ormai nota alla Salomé, conciliando pulsioni sessuali e pulsioni dell’Io in maniera più netta di quanto non riesca all’uomo. Un dono che appartiene al femminile (inteso anche, Salomé lo sottolinea, come potenzialità femminile dell’uomo) ma pure, in certi casi, un rischio (in particolare, secondo Salomé, il rischio dell’abnegazione), in quanto implicati entrambi dall’aggiunto valore egoico conferito all’oggetto erotico: il narcisismo femminile si impiega per Salomé non tanto nel freddo egoismo e nell’aspirazione ad essere amate che affascinava Freud (Freud 1914), ma nella tendenza a fare dell’oggetto erotico il *proprio* ideale. Qui infatti Salomé dialoga col Freud dei *Contributi alla psicologia della vita amorosa*, che cita più volte - ma, sembra, anche con la *Introduzione al narcisismo*, da cui deriva la questione dell’*ideale dell’Io* come oggetto d’amore - sottolineando quanto nell’uomo la scissione tra le due correnti, tra amore e desiderio, faccia in modo che “mai nel partner sessuale è realizzato allo stesso tempo il suo ideale dell’io” (Salomé 1914, 57), piuttosto cercato sul versante omosessuale; mentre per la donna la convergenza tra le stesse correnti sarebbe assicurata dall’amore edipico verso il padre, al contempo ancestrale dell’ideale e oggetto libidico della bambina:

[...] si troverebbero garantiti per la donna religiosità ed erotismo, raggi di luce e di calore nello stesso astro, nello stesso sole, poiché la pulsione sessuale orientata passivamente può abbandonarsi a ciò che alla pulsione dell’io appare come massimo incentivo (ibid.).

Torna ad affacciarsi il dio che Lacan invitava a tutela degli sposi: religiosità, santità, spiritualità di un amore non disgiunto dall’erotismo sarebbero i talenti tutti femminili di cui discute Salomé; confluenza di amore e desiderio sullo stesso oggetto, o, nella terminologia lacaniana più tarda, assunzione di un godimento che non fa a meno dell’amore

⁶ Il riferimento è alla definizione del concetto di pulsione che compare in *Pulsioni e loro destini*: “Se ora ci volgiamo a considerare la vita psichica dal punto di vista biologico, la “pulsione” ci appare come un concetto limite tra lo psichico e il somatico, come il rappresentante psichico degli stimoli che traggono origine dall’interno del corpo e pervengono alla psiche, come una misura delle operazioni che vengono richieste alla sfera psichica in forza della sua connessione con quella corporea” (Freud 1915 p.17).

ma in qualche modo vi si lega e sembra anzi trovare così il suo maggiore incentivo; come in quella modalità singolare di amare e di godere, rappresentata dal misticismo al quale sia Lou Salomé che Lacan, mezzo secolo dopo, fanno riferimento.

Così, il discorso di Salomé designa l'amore femminile come l'unico in grado di rendere autenticamente felici – anche quando è infelice (Salomé 1900 p.29) - se si sostiene la tesi freudiana secondo cui “un amore felice vero e proprio corrisponderebbe all'originaria situazione in cui non è possibile distinguere tra libido d'oggetto e libido dell'Io” (Freud 1914 p.470). La felicità, argomento su cui l'autrice stessa si dichiara maggiormente competente.

Bibliografia

- Assoun Paul Laurent (1983) *Freud et la femme*. Payot, Paris.
- Derrida Jacques (1978) *Sproni. Gli stili di Nietzsche*. Adelphi
- Freud Sigmund (1895) *Studi sull'isteria*. OSF vol.1, Torino: Boringhieri.
- Freud Sigmund (1900) *L'interpretazione dei sogni*. OSF vol.3 Torino: Boringhieri
- Freud Sigmund (1901) *Frammento di un'analisi di isteria (caso clinico di Dora)*. OSF vol.4, Torino: Boringhieri.
- Freud Sigmund (1905) *Tre saggi sulla teoria sessuale*. OSF vol.4, Torino: Boringhieri.
- Freud Sigmund (1908a) *Fantasie isteriche e loro relazione con la bisessualità*. OSF vol.5, Torino: Boringhieri
- Freud Sigmund (1908b) *Osservazioni generali sull'attacco isterico*. OSF vol.5, Torino: Boringhieri
- Freud Sigmund (1910) *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*. OSF vol. 6, Torino: Boringhieri
- Freud Sigmund (1912) *Totem e Tabù*. OSF vol. 7, Torino: Boringhieri.
- Freud Sigmund (1914) *Introduzione al narcisismo*. OSF vol. 7, Torino: Boringhieri
- Freud Sigmund (1915) *Pulsioni e loro destini*. OSF vol. 8, Torino: Boringhieri.
- Freud Sigmund (1917) *Il tabù della verginità*. OSF vol.6, Torino: Boringhieri.
- Freud Sigmund (1925) *Inibizione, sintomo e angoscia*. OSF vol. 10, Torino: Boringhieri
- Heritiér Françoise (1996) *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*.
- Lacan Jacques (1954-55) *Il seminario. Libro II. L'Io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi*. Torino: Einaudi, 1991.
- Lacan Jacques (1956-57) *Il seminario. Libro IV. La relazione d'oggetto*. Torino: Einaudi, 1996.
- Lacan Jacques (1957-58) *Il seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio*. Torino: Einaudi, 2004.
- Lacan Jacques (1958) *La direzione della cura e i principi del suo potere*. In *Scritti* vol.II, Torino: Einaudi, 1974.
- Lacan Jacques (1960-61) *Il seminario. Libro VII. Il transfert*. Torino: Einaudi, 2007.
- Lacan Jacques (1962-63) *Il seminario. Libro X. L'angoscia*. Torino: Einaudi 2007.
- Lacan Jacques (1972-73) *Il seminario. Libro XX. Ancora*. Torino: Einaudi, 1975.
- Lacan Jacques (1974) *Radiofonia. Televisione*. Torino : Einaudi, 1982.

Laplanche Jacques (1980). *Problematiche II. Castrazione. Simbolizzazioni*. Bari-Roma: La Biblioteca, 2000.

Miller Jacques-Alain. (1989) *Logiche della vita amorosa*. Roma: Astrolabio, 1997.

Oliver K. A. (1984) Woman as Truth in Nietzsche's Writing. *Social Theory and Practice*, 10:2, 185.

Salomé Lou. (1900) Riflessioni sul problema dell'amore. In *La materia erotica*. Edizioni delle donne, Roma, 1977.

Salomé Lou. (1914) Il tipo femmina. In *La materia erotica*. Edizioni delle donne, Roma, 1977.

Soler Colette. (2003) *Quel che Lacan diceva delle donne*. Milano: Franco Angeli, 2005.

Stefania Napolitano, psicologa e dottore di ricerca in Studi di Genere, è docente a contratto presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Napoli Federico II. Lavora al tema della differenza sessuale in psicoanalisi, con particolare riferimento all'orientamento lacaniano.