Collana IL CORPO E IL SENSO

Vol. 2

In principio era il corpo

Laura Montani

INDICE

IN PRINCIPIO ERA IL CORPO **2**

1. LA PSICOANALISI E IL CORPO 3
2. IL CORPO PULSIONALE 4
3. IL CERVELLO (UN ALTRO PIANO DI LETTURA) 5
4. QUESTO CORPO... QUESTO FUOCO 7
5. GLI SGUARDI FEMMINILI 8
6. ANTEFATTO 8
7. CHORA-IRIGARAY 9
8. CHORA SEMIOTICA IN KRISTEVA 11
9. CHORA - DERRIDA 14
10. CORPO-TESTO 15
11. IMENE (2) 17

BIBLIOGRAFIA **23**

EDITING A CURA DI
CLAUDIO CASSARDO

In principio era il corpo

Cominciamo guardando come la psicoanalisi sia stata una spina nel fianco nelle scienze, sia le nomotetiche sia le idiografiche[1] e le abbia costrette a farvi i conti. Dal 1900, dal*l'Interpretazione dei sogni*, il testo che inaugura la scoperta dell'inconscio, si sono svolti scontri cruciali, tra i quali, il più vistoso tra lo psicoanalista Grumbaum e il filosofo della scienza Popper. Grumbaum, dopo *I fondamenti della psicoanalisi* (1984), critica le posizioni filosofiche presenti nel '900 nel dibattito sul rapporto tra psicoanalisi e scienza, sdogana la psicoanalisi dallo statuto di non scienza poiché non falsificabile in cui la aveva posta Popper collocandola nel novero delle scienze *tout-court,* restituendola alle sue responsabilità: "*… La psicoanalisi di fatto è una scienza anche se, allo stato attuale della ricerca, non si può dire che essa "goda di buona salute*"[2]. Io sono con Grumbaum e quindi non tra quanti si chiedono che tipo di scienza sia oggi la psicoanalisi. C'è stato un dibattito fiume sulla scientificità della psicoanalisi; bisogna riconoscere che la psicoanalisi ha a lungo preteso di essere scientifica senza fornire alcuna 'vera' prova a sostegno, ma oggi, finalmente, la ricerca empirica di esito e di processo ha dimostrato un fatto molto importante: la psicoanalisi e la psicoterapia psicoanalitica curano, funzionano in senso forte, causale, e non casuale, come sostengono alcuni critici in base a pregiudizi che, come è facile prevedere, non saranno mai confutati da alcuna prova. Oggi inoltre la distinzione tra scienze 'dure' e non, è meno netta. La discussione attualmente in corso poggia sul confine sottile che sembra separare la psicoanalisi dalla filosofia come scienza idiografica, e dalle discipline dure o nomotetiche: questo confine è più labile, diverso da ieri, quando la psicoanalisi era al suo sorgere e si identificava nella parola di Freud: se essere scienza ha migliorato la sua salute, rimane comunque da studiarne la specificità rispetto alla ricerca di senso che la caratterizza, proprio perché essa non può riconoscersi come pura scienza ermeneutica. Assistiamo in questo scenario a un rivolgersi degli analisti alla filosofia per comprendere, a volte, gli stati d'animo dei propri pazienti, e a un rivolgersi della filosofia alla psicoanalisi per uno svelamento di senso.
La filosofia, in effetti, a sua volta, sembra non riuscire più a costruire grandi narrazioni, si è indebolita, rimanda il tema dell'essere - tema dell'ontologia classica - al tema dell'essere *abbandonato* (Nancy, 1983), e guarda la psicoanalisi come sapere da cui aspettarsi uno svelamento di senso. Speriamo che questa mutua domanda non si perda, anche se il rischio che la psicoanalisi corre ora è giocarsi su questa linea di confine la propria specificità, diventando un elastico teorico per le più disparate letture del reale.

---

[1] L'impostazione epistemologica nomotetica si propone di studiare i fenomeni secondo regolarità e cercando solo gli elementi generali. Si parte da una ipotesi, quindi da una predizione. Si può riconoscere e prevedere ciò che accadrà al ripresentarsi delle medesime circostanze. L'impostazione epistemologica idiografica si propone invece di studiare i fenomeni secondo individualità, cercando solo alcuni elementi specifici. Si ottiene una spiegazione alla fine del percorso, perciò si parla di retroazione: si studia un episodio e come sia potuto verificarsi, ma dopo che è successo.

[2] Grünbaum, 1993, p.23.

In merito, va detto che dopo il 1923, quando si sparse la notizia del cancro di Freud, la comunità analitica reagì con un'ingessatura dottrinaria per evitare la dispersione della teoria, rigidità assente nello stile flessibile di Freud. Molti ex pazienti suoi ne scrivono e si può ricordare ad esempio la cura a Gustav Malher[3] a passeggio in vacanza, certo una tra le prime terapie brevi. E in verità la rigidità non impedì il pluralismo, e in effetti proprio il pluralismo, la varietà di letture della Metapsicologia, ha permesso un uso esteso delle idee di Freud via via a varie patologie.
Altre radici storiche di questo pluralismo si possono rintracciare anche prima della morte di Freud, appunto, nella diaspora della psicoanalisi europea causata dalle persecuzioni naziste e in ciò che ne è seguito: psicoanalisi diverse coltivate da diverse tradizioni socio culturali nei vari paesi in cui il metodo freudiano ha attecchito e si è sviluppato negli ultimi ottanta anni.
Alle origini di questo benvenuto pluralismo vale comunque un preciso evento. Freud morì tre settimane dopo l'inizio della seconda guerra mondiale, in un momento in cui la maggior parte degli analisti emigrava in altri paesi. A fronte di una svelta chiusura della teoria, a cui egli contribuì, prima della sua scomparsa, con costituzione dell'Istituto di Berlino, la diaspora dette invece luogo a tante psicoanalisi quanti erano i seguaci impegnati a elaborare sia in senso emancipativo sia in senso conservativo il lutto, con una varietà sia dovuta alla valenza metaforica delle idee in campo, sia dovuta alle differenti culture in cui esse sono ricresciute.
Il *corpo* in questo quadro teorico assume un suo particolare statuto. Come le parole assumano valore semantico secondo il contesto, lo evidenzia R. Barthes nel 1973, all'Associazione Culturale Italiana.: "*….Sul piano del messaggio più semplice il linguaggio (il discorso) esplode, si fraziona, si distingue: esiste una divisione dei linguaggi di cui una semplice scienza della comunicazione non può rendere conto; la società, con le sue strutture socio-economiche e nevrotiche, interviene a costruire il linguaggio come un «teatro di guerra*»" [4]

Così, in ugual modo, si stanno svolgendo (siamo in pieno combattimento) teatri di guerra intorno al c*orpo e al suo statuto,* secondo le cornici disciplinari da cui si guarda.

Il corpo della medicina non è il corpo della biologia, della fisica, della chimica, pur mantenendosi, queste discipline, tutte in una prospettiva nomotetica che ne cerca le leggi. Quando cambia l'ottica conoscitiva, cambia il profilo del suo oggetto. L'approccio interdisciplinare tenta di ricomporre la complessità di *questo corpo in frammenti,* senza negare ai vari ambiti la propria unicità. Anche questo libro è animato dallo stesso desiderio.

1. La psicoanalisi e il corpo

Comincerò da un brevissimo ricordo personale. È una mattina di gennaio in un liceo classico, a Roma. Abbiamo tutti diciotto anni, siamo irrequieti. Un omino scuro di capelli e pelle, il nostro insegnante di filosofia, dopo essersi tenuto la testa tra le mani, sollevandola di scatto dice: "*Oggi vi parlo di inconscio*". Poi, rivolgendosi a un'opera di noi, chiede: "*Mi sai dire perché stai seduto in quella posizione*?". Stupefatto il mio compagno risponde: "no"… "*Ecco, l'inconscio è questo, è il corpo",* svela l'omino scuro.

[3] Jones, 1955.
[4] R.Barthes, 1973, p.215

Ma cosa vuol dire l'inc*onscio è il corpo?* Quale corpo, dei tanti che ho sopra nominato? Per comprenderlo è necessario introdurre, accanto al nome, un aggettivo: *pulsionale*. *Corpo pulsionale...* Questo è il corpo della psicoanalisi.

2. Il corpo pulsionale

Trieb è il termine con cui Freud indica il 'misterioso salto dal corpo alla psiche'. Non usa *instinct,* con cui le traduzioni inglesi lo rendono, svisandone il significato. Non solo, ma nelle lingue anglosassoni questo termine tradotto prima con 'instinct', divenne '*drive*' e più recentemente '*motivation*', allontanandosi sempre più dalla complessità della originale intenzione.
Trieb, pulsione, è ciò che distingue l'umano dall'animale e il corpo biologico da quello psicoanalitico.
Trieb è la rappresentanza del corpo non come corpo animale, ma umano; è la marca del *desiderio,* che condanna l'umano a staccarsi dal suo puro essere parte della *zoé*, come indicato dal pensiero dell'antica Grecia che distingue tra *zoé* (vita naturale) e *bios* (una particolare forma di vita).
Ma *Tribe* e anche ciò che lo condanna ad andare anche *contro* il suo essere biologlco.
Comunque, l'essere umano, come l'animale rispetto ai suoi istinti, *nulla sa delle sue pulsioni*. Esse sono inconsce, come inconscio è il corpo che organizzano quale *corpo desiderante*. Lo schema pulsionale non è ordinato alla sopravvivenza, come invece quello istintuale, e non si cura dei grandi bisogni, come la fame e la sete, tant'è che un piccolo neonato può smettere di piangere con un ciucciotto: gli importa di succhiare più che mangiare (certo, se ha fame, poi ricomincia...)
Oscar Wilde, a cui si chiedeva perché fumasse, rispondeva: "*Perché è un piacere… inutile "* [5]

La pulsione non è rappresentazione del corpo, ne è *rappresentanza*, è il modo in cui il corpo si presenta come psichico e dunque come inconscio.
La psicologia corrente ci ha abituati all'illusione che attraverso la r*appresentazione* si risolvano i nostri conflitti. *Ma, tra rappresentanza*, vale a dire presenza viva del corpo psichico inconscio, se si vuole, del nostro proprio inconscio, e rappresentazione, c'è un enorme divario epistemico.
D'altra parte con la psicologia siamo fuori dalla psicoanalisi freudiana. Con le varie psicologie, comportamentiste, gestaltiane e le infinite altre che sorgono a ogni piè sospinto, siamo fuori dalla *part maudite* dell'essere umano, torniamo alla filosofia della coscienza delle chiare e distinte idee cartesiane: la coscienza, a cui si dedica gran parte della ricerca nelle neuroscienze le quali, peraltro, al contempo, stanno confermando con la loro lingua che la nostra vita è prevalentemente inconscia.
Qui a ogni modo non è in discussione la necessità di conoscere la ricerca neuroscientifica e mettere insieme le due lingue. È in discussione come farlo.
Vediamo.
La fine delle certezze, assunta dal fisico Prigogine [6], come fondamento etico della scienza contemporanea, non è una profezia apocalittica, piuttosto, al contrario, apre alla sfida della complessità raccolta da molti scienziati, quali il premio Nobel E. Kandel. Si fa avanti l'ipotesi non tanto di un linguaggio unificato (ogni disciplina, secondo l'epistemologia tradizionale, deve mantenere i propri obiettivi separati), ma di *consilience*, una discussione

[5] aforismioscarwilde *http://aforismi.meglio.it/aforismi-di.htm?n=Oscar%2BWilde,).*
[6] Prigogine, 1983

tra aree di conoscenza.
Un esempio: Freud fu il primo a sottolineare che gran parte della nostra vita psichica è inconscia e si rivela solo attraverso la coscienza, ossia attraverso la portatrice dei resti dell'*altra logica* (Matte Blanco, 1975), la logica dell'inconscio, la segreta provincia dell'esserci di "*Questo corpo... questo fuoco* " (Foucault,1954)
La recente riflessione sull'esistenza di diversi funzionamenti inconsci è andata ben oltre Freud, ma lo ha fatto nella direzione che egli ha anticipato, nel *Progetto* e nel *Compendio*.
Ricordo a questo proposito che, traslocando in un piano di lettura diverso, il neuroscientifico, a capire il complesso ruolo dei processi mentali inconsci nelle nostre decisioni ha contribuito una serie di esperimenti sulla coscienza condotti da Benjamin Libet, presso l'Università della California a San Francisco (Libet, 1977), definiti dalla filosofa della scienza Susan Blackmore i più splendidi esperimenti mai eseguiti.
La complessità della comprensione fa onore alla complessità dell'oggetto. Questi esperimenti dimostrano come un'azione sia determinata nel cervello (cioè, nel corpo) prima che sia scelta consapevolmente.

3. Il cervello (un altro piano di lettura)

Questo organo è la centralina di comando e tuttavia... Libet vi localizza il seguente processo: l'avvio di un'azione volontaria avviene in una area inconscia del cervello, ma poco prima che l'azione sia avviata, la coscienza, reclutata più lentamente, esercita, in modo *top down*, un si o un no.
Quindi il nostro volere è un'illusione, una razionalizzazione *ex post* di un processo inconscio. L'esperienza cosciente si costruirebbe piano piano, richiedendo centinaia di millisecondi per iniziare l'azione.
Ne viene un'ipotesi che mette in crisi, almeno parzialmente, la nozione di libero arbitrio: attraverso la registrazione del 'potenziale di preparazione', osservando l'attività elettrica del cervello, si può sapere in molti casi cosa farà una persona, prima che essa sia consapevole di averlo deciso.
E d'altro canto, questa volta in tutti i casi, questo esperimento spiega che un'azione, qualsiasi azione, ha due tempi: in un primo tempo essa si svolge e si conclude nel cervello e dunque viene mentalmente sperimentata alla stregua di un atto compiuto dalla persona che ne è ospite; in un secondo tempo essa può essere modulata - sia che si avveri anche sul piano motorio, sia che si sospenda-, dall'intervento della coscienza, provocando una ulteriore esperienza psichica nella persona che ne è ospite. Ma la cosa essenziale è che dunque questa persona-ospite vive di continuo in due dimensioni, di cui una concerne l'aver commesso e compiuto ciò che scatta nel cervello, e l'altra concerne le vicende che I semafori posti dalla coscienza implicano nella sensibilità.

Questa ipotesi pone due questioni cruciali rispetto a una concezione addirittura pre-cartesiana del pensare e dell'agire… La prima: se un'azione è decisa nel cervello prima che sia scelta consapevolmente, dov'è il libero arbitrio? La seconda (*vexata quaestio)*: cos'è la coscienza e dov'è?
Damasio (Damasio 1994) parla di un aspetto soggettivo della coscienza, chiamandolo "*processo del sé*", in base al quale l'uomo, dotato di senso di sé, fa in perpetuo immagini di sé e di stati del suo corpo, con emozioni consce rispetto a essi.
La coscienza di una percezione, in questa prospettiva deriva da una attività sincronizzata in opera nella corteccia, che avviene non durante ma un po' dopo lo stimolo e provvede poi a diffonderlo globalmente, a mantello, nelle aree prefrontale e parietale. È questa diffusione che esperiamo come stato cosciente di percezione, stando a Damasio.

Proprio come ha scoperto Libet, la volontà di fare un movimento inizia nell'inconscio, e così avviene per tutti i processi sensoriali, tra cui la visione.
C'è di più: grazie alla risonanza magnetica funzionale, S. Dehaene, (S. Dehaene,2009), neuro-scienziato cognitivo, ha scoperto che la consapevolezza, così come sottolinea Kandel, (Kandel 2012), di un'immagine emerge da un terzo a mezzo secondo dopo l'inizio della elaborazione visiva... Durante quei primi 200 millisecondi l'osservatore nega di vedere qualcosa. Ma appena la visione varca la soglia della coscienza vi è un'esplosione di attività neuronale simultanea in un'ampia serie di aree cerebrali.

È dunque più che probabile, come aveva previsto Freud, che i processi inconsci siano alla base di ogni aspetto della nostra vita cosciente, compresi la percezione, la creazione, l'apprezzamento di un'opera d'arte.
Sappiamo, o almeno possiamo inferire, dagli studi di Kandel (Kandel, 2012), che il pensiero inconscio opera *bottom-up*, non gerarchicamente, comprendendo un vasto sistema di reti cerebrali specializzate e autonome in grado di trattare un certo numero di processi, con l'esito di una spiccata flessibilità nella ricerca di nuove combinazioni e permutazioni di idee. E sappiamo al contempo, o almeno possiamo inferire, che Il pensiero cosciente, opera invece *top-down*, è guidato da aspettative e modelli interni, ed è gerarchico.
Questo è un esempio di *consilience*.

E d'altro canto, l'uso di una lingua ibridata per dire cose del corpo è ormai prassi comune. Kernberg scrive abitualmente che gli affetti sono strutture neurobiologiche...(Kernberg, 1984).
Io da parte mia, che fino a qualche tempo fa ero sostanzialmente d'accordo con questa sorta di 'monismo' proposto da Kernberg, oggi ho abbracciato l'idea di un'unità chiasmatica mente corpo e, in linea con il linguaggio di questo libro, di un'unità chiasmatica tra medicina e psicoanalisi. Preferisco far incontrare le due lingue salvandone tuttavia le rispettive specificità, e dico, di conseguenza: 'Gli affetti sono anche strutture neurobiologiche'.

Cioè, mi pare importante, per favorire un dialogo fecondo tra psicoanalisi e neuroscienze, tenere a mente che in terreni separati, l'Inconscio è l'oggetto di studio della psicoanalisi, e l'inconsapevole è l'oggetto di studio delle neuroscienze: l'uno rimanda all'altro, ma non sono la stessa cosa.

Torniamo al corpo pulsionale, *luogo* dell'inconscio freudiano.
Esso è un fare. Il primo f*are* inconscio è questa *rappresentanza* del corpo: la pulsione. Dunque il corpo della psicoanalisi è un corpo trafugato, lo si vede bene sia dall'anatomia sia dalla biologia.
L' altro corpo, legato a questo, che la psicoanalisi mette in campo e rende diverso da quelli di altre scienze, è dunque un *corpo desiderante.* Nella stanza d'analisi esso parla con i sintomi, i lapsus, le paraprassie. Lo osserviamo, lo vediamo, questo corpo pulsionale, desiderante, al lavoro, sempre, anche fuori dal lettino: basta guardare gente che chiacchiera. Eccola lì, in bella vista, la pulsione fonica.
"Pulsione" dunque è la chiave per accedere al corpo che Freud presenta.
Nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* viene articolato un corpo pulsionale percorso da oralità, analità, fallicismo e infine genitalità, la quale dovrebbe rioganizzare le altre tre *dimensioni... Dovrebbe, poiché come si vede in analisi e come lo stesso Freud rimarca in Disagio della Civiltà*, si sa che questo ultimo stadio radunante non è così facile a compiersi.

Le pulsioni, che hanno caratteri comuni (L'origine in una zona erogena del corpo, lo scopo, cioè la soddisfazione, e l'oggetto, strumento di questa soddisfazione), sono "*forze peregrine*", come Freud le definisce in "Pulsioni e loro destini" e per caso si mettono al servizio della vita verso la riproduzione.
Oggi però il loro nome ha perso questo significato originario in sempre più vasti indirizzi di pensiero. Il corpo pulsionale che nella concezione freudiana è sociale ma soprattutto erogeno, campo di battaglia di eros e tanatos, viene sostituito da un corpo relazionale tout court.
Un movimento sotterraneo, questo, che tende a riportare la nozione di inconscio a una formulazione pre-freudiana, e che dà vita al paradosso di un mondo della cura la quale continua a dirsi psicoanalitica, ma si regge sul misconoscimento della metapsicologia, di *quell'al di là della psicologia, quel 'meta',* che Freud aprì come panorama inedito alla ricerca di una cura nuova.
Un paradosso che si declina nel proliferare di scuole le quali invece che emanciparsi dal linguaggio del padre, lo usano per darsi una identità, per fondarsi come un suo superamento proseguendo a sancirne, con l'ignorare la valenza affermativa della negazione, la forza teorica.

Al contempo, su un versante meno legato alla comunità psicologica e più allo scenario scientifico, se in parte le neuroscienze riconfermano la potenza trasformativa della parola sulla mente corpo - la epigenesi di Edelman avalla la cura con la parola -, in parte con esse cresce il rischio che un loro abuso banalizzi la scoperta freudiana dell'inconscio come corpo pulsionale all'opera, riducendone lo spessore, per esempio esagerando la nozione di "neuroni specchio" con cui si vorrebbe scoperto una volta per tutte il segreto del fare umano non conscio. Uno studio americano condotto su 45 pazienti con depressione lieve senza farmaci, ha riportato che l'uso di programmi computerizzati diminuisce i sintomi come la cura classica in base al carattere mimetico dell'apprendimento, dovuto all'opera di queste cellule riflettenti. Non importa se sia un corpo vivente o una macchina a dialogare con chi soffre.

Tornando a quella lezione che al liceo romano mi portò via dalle idee chiare e distinte, conducendomi verso l'inconscio, un *ignoto che* l'analisi mi ha poi insegnato a riconoscere, non a conoscere, mi accorgo come essa mi abbia insegnato anche che l'enigma della persona non si scioglie, e che il desiderio, come la sfinge, continua a porre e creare domande, non risposte.

4. Questo corpo... Questo fuoco

Secondo Bocchiola nel suo *excursus* da Platone ad Aristotele fino a oggi, il problema mente-corpo nasce quando si comincia a credere a un fuori (dal corpo) e a un dentro (nel corpo).
Il linguaggio, per esempio, inteso sia come insieme di segni, sia come ordine simbolico, secondo questa credenza, è fuori dal corpo e vi si contrappone, tanto quanto la mente si contrappone al mondo. Come se il parlare discendesse da una decisione intellettuale, fosse disincarnato rispetto alla soglia vivente che siamo, e non avesse a che fare con il mondo. Eppure deriva dal mondo.
Più precisamente, Bocchiola scrive (Necque, 2014 pag ?) : "*Se desideriamo avventurarci nel mind-body problem, non sarà sufficiente prendere consapevolezza della storia, della relatività culturale, delle impasses e dei punti di snodo della questione. Non basterà indagare i dispositivi normativi e biopolitici che da esso discendono. Occorrerà chiedersi*

come si siano prodotti questi oggetti, il corpo e la mente, e quale sia la natura di quel gesto che ha istituito il problema del loro rapporto e i termini della questione. Il nome di questo sforzo è genealogia"(Necque, pag??)

Bene, propongo ora un altro sforzo genealogico, non più sul corpo com'è inteso in questo libro, l'Inconscio, l'in-finito, l'inarrivabile (ciò che si oppone a ogni pratica di scrittura e decifrazione), ma sul corpo *al femminile*.

Provo, con questo discorso genealogico a mostrare e sciogliere le falsificazioni culturali che si sono stratificate sul corpo *al femminile*, per vederne il mistero.
Anche se la nozione di *gender* è stata fatta e disfatta dalle pratiche discorsive di tutte le discipline, in psicoanalisi questo lavoro ha ricevuto una torsione particolare specie da parte delle psicoanaliste, sul senso da dare al termine *femminile* in un contesto -lo psicoanalitico -, costruito affondando nella materia erotica del corpo-donna: *il corpo dell'isterica.*
Dunque riparto da Platone, questa volta dal punto di vista di psicoanaliste che hanno esplorato il suo testo.
Donne, dunque.
Rispetto al discorso platonico, le cose dette da alcune psicoanaliste e in particolare due di esse su cui mi soffermerò, sono state forti e ignorate. La loro indagine si è concentrata su un testo, Il *Timeo,* e su un punto preciso, dove Platone introduce il termine *chôra,* proposto in una enigmatica ambiguità semantica sulla quale si sono soffermati vari pensatori. In particolare, concentrandosi su un passaggio centrale, dal punto 48 al punto 52 del testo, la lezione di Heidegger, il suo confronto con i Greci, e gli sguardi femminili sui nodi che questo tratto pone, sono illuminanti.

Heidegger è metodicamente importante. È consapevole che non può ricostruire il pensiero degli autori che studia, la verità testuale, neppure con la più raffinata filologia... La rilettura dei testi antichi si può fare solo con la violenza necessaria a ricavare quanto in essi è non detto o non pensato. È famosa a questo riguardo la metafora heideggeriana dei "*sentieri interrotti*", secondo cui si deve fare, con il pensiero, come i guardaboschi quando tralasciano i sentieri battuti per cercare quelli interrotti, i quali non portano fuori strada, ma nel non battuto, nel non ancora parlato, immaginato, concepito.

5. Gli sguardi femminili

Luce Irigaray e Julia Kristeva cercano nel frammento una nuova *episteme* sul femminile, cioè un nuovo modo di conoscerlo, di impostare il problema del senso da assegnarvi- ecco la genealogia-; e, entrando violentemente nel sito di *chora,* gli fanno *rendere l' anima*, come direbbe Laplanche, e ne preparano tra l'altro la lettura a Derrida, che avrà, tuttavia, il torto di non menzionarle.

6. Antefatto

Nell'antico greco la parola *chora* ha svariati significati, imprecisi e relativi a spazialità, terra, regione, distretto.
Platone la usa *nel Timeo* per afferrare uno spazio potenziale, un ricettacolo, un *amorphon*, da cui misteriosamente si dispiega una forma possibile.

Prova a farlo con un discorso spurio, perché parla di qualcosa che si sottrae al *logos*, al concetto. Questo qualcosa non è colto dal senso che la tradizione aristotelica dà al termine 'materia', incardinato nella distinzione tra potenza e atto.
Partiamo dalle due psicoanaliste: i loro pensieri non riguardano direttamente il *gender*, lo sfiorano; la posta in gioco è più complessa, non è fare una nuova teoria di cui la donna sia oggetto o soggetto, ma fermare il macchinario teorico psicoanalitico, la sua pretesa di produrre una verità e un senso univoci e *scorporati*.

Ebbene con questa opera di base Irigaray e Kristeva costituiscono un essenziale antefatto, un pavimento su cui si mette a poggiare il pensiero su *chora* come lo incontriamo nelle opere di uomini quali Fedida (Fedida,1968-2012) e Derrida (I Derrida ,1997).
Questo pensiero esce dalla classica equazione origine-madre-donna in seguito alla quale *l'amorphon* contenuto in chora è *l'informe che può dare luogo a ogni forma*, *e propone una visuale diversa in seguito alla quale l'amorphon è matrice, e se in parte rimane connesso all'originario significato, in parte lo trascende. Lo supera, lo sviluppa e rimanda* a un *corpo semiotico,* come un *triton genos dell'umano, un terzo genere.*
Mi spiego.

7. *Chora*-Irigaray

Mi soffermo dapprima sul modo in cui Irigaray tratta *chora* in *Speculum nel 1974*. Questo testo è già semiosi pura, è già linguaggio poetico e per questa sua fisionomia sa sconvolgere, disordinare e riguardare in modo inedito le costruzioni sistemiche di Freud, Kant, Hegel.
Irigaray è un'artista prestata alla psicoanalisi. Chi è l'artista? Sentiamo Artaud, in *L'anarchie sociale dell'artista* (Artaud, 1936…): "*L'arte ha il dovere sociale di dare sfogo alle angosce della sua epoca. L'artista che non ha accolto nel fondo del cuore il cuore della propria epoca, l'artista che ignora di essere un capro espiatorio, che ignora come sia suo dovere calamitare, attirare, far cadere sulle proprie spalle le collere erranti dell'epoca per scaricarla del suo malessere psicologico, costui non è un artista*". (op. cit. pag.161)
In questo senso Irigaray è un'artista e il suo *Speculum* (*Speculum, 1974)* è un testo rivoluzionario, non tanto per cosa dice su *chora*, sul femminile, sulla madre, sulla donna, ma per *come* lo dice. In forza a questo stile Irigaray è stata un *capro espiatorio.*

Ecco il racconto dell'*espiazione*. Nel suo rapporto con Lacan, di fascino e formazione, apprende non solo il ritorno a Freud, ma la ripresa del discorso freudiano.
L'allieva tuttavia usando lo stesso mezzo del maestro, la parola visionaria, erode con il suo dire macerante il cuore del discorso freudiano e lacaniano, sorretto sul fallo, *accoglie nel fondo del cuore, il cuore della propria epoca,* come vuole Artaud, una angoscia culturale saliente nel suo tempo, e mette in scena in prima persona un desiderio fino a quel punto sussurrato ma non reclamato da parte delle psicoanaliste e della donna, di articolare un diverso ordine simbolico.

Irigaray è andata a stanare il lupo nella sua tana, ma ha pagato perché lui era forte e l'ha mangiata. Ha acceso una importante turbolenza nel corpus dottrinale per come si andava raffreddando negli anni 70, ha disturbato la storia della psicoanalisi e ha dato avvio a un'altra genealogia. D'altra parte quando pubblica Speculum nel 74 viene espulsa dall'Ecole freudienne.
Nondimeno *Speculum* diventa via via un *cult* in una nicchia del pensiero psicoanalitico

femminile e in particolare si propaga presso filosofe, cultrici di studi transculturali e storiche. Sono in effetti pagine che mettono in discussione sia il sapere psicoanalitico sia il sapere filosofico rispetto al modo in cui pensano la donna e la sessualità.

Il tema che viene messo a critica è la logica dell'Uno, del Medesimo, elevata a sistema.

Speculum è composto da tre parti: nella prima si rivisita, si 'disfa' in chiave esegetica, una conferenza freudiana sulla femminilità (Freud, 1933), se ne macera creativamente l'argomento, con gli strumenti stessi di Freud.
Il femminile emerge come un corpo silente che è base del discorso di cui, al contempo, è il limite. Non sfuggono a questo meditato disfare Kant, Hegel, e Platone, a cui è dedicata la terza parte del testo.
Platone offre all'autrice, con il mito della caverna, le visioni per fondare un altro racconto esemplare, il mito di una *matrice impossibile: Chora.*
Irigaray fa una lettura psicoanalitica della filosofia dall'antichità a Hegel, in cui vede il mito della caverna come la fucina di ogni metafisica successiva, e la radice della attitudine mai dismessa da parte dell'uomo, a scorporare il pensiero, a negare, a non vedere che il pensiero nasce nel corpo, che il corpo ne è la fabbrica, è il luogo dove si forma il senso.

L'uscita del prigioniero dalla caverna diviene sradicamento del soggetto dalla propria incarnazione, dalla propria carne, per entrare nei giochi di approssimazione a una verità astratta, l'Idea, la quale ha la proprietà di produrre molteplici copie a essa più o meno adeguate stirandosi nella riflessione.

La schisi tra corpo e mente, nella storia del pensiero occidentale, trova qui la sua prima codifica.

Irigaray mostra come *Chora*, il ricettacolo sensibile, non ha specchio né forma, ma sia lei a funzionare come specchio, *speculum*. Sprofondando nelle viscere della terra come riserva a cui attingere, la caverna, l'utero, vengono trasformati dagli artifici di Socrate in modo tale da svalorizzare, annullare la generazione materna, così che "*la Madre-Materia non partorisce che immagini, il Padre-Bene non genera che realtà (op cit, pag.317)".*
Nella descrizione platonica l'antro comunica con l'esterno mediante un lungo corridoio, ma nel trasferimento discorsivo dal piano mitico a quello ontologico questo passaggio, questo corridoio, questo "tra", non appare più.

L'autrice chiama 'vagina dimenticata' (op. cit. pag. 228) questo antro che non appare più, e vede in questa scomparsa la radice, l'origine di tutte le dicotomie, le differenze categoriche, le distinzioni nette.

Nel suo disfare la storia alla rovescia, partendo da Freud e arrivando a Platone, Irigaray mostra come, a partire dalla cancellazione della differenza sessuale (fatta dai vari autori che attribuiscono parti maschili e femminili a entrambi i generi), ogni differenza e pluralità sia stata irretita dal gioco dicotomico tra trascendenza e immanenza, intelligibile e sensibile, forma e materia, spirito e natura, divino e umano.

L'oblio del *tra,* del passaggio nella caverna come ripiegamento, scomparsa del femminile nel materno ha mantenuto, nel discorso maschile, madre e donna in stato di confusione.
Nel mimo isterico si custodisce ancora una possibilità di godimento come "*Lavoro della bambina e della donna per salvare la propria sessualità da una completa repressione e dalla scomparsa*" (op. cit. pag. 67).

Secondo Irigaray, la scienza psicoanalitica, relegandosi in una presunta atemporalità, non ha indagato le proprie componenti storiche e non ha analizzato la sua compromissione con il pensiero metafisico, con il gesto metafisico originario in base al quale il soggetto si alza verso "*una prospettiva che dovrebbe dominare il tutto, il punto di vista più potente, separandosi dalla sua base materiale e dal suo rapporto empirico con la matrice*" (op cit pag.129).
Il materno-femminile rimosso, sacrificato sull'altare del solo materno diviene così l'inconscio del pensiero occidentale.
Troveremo in Kristeva una parziale soluzione della confusione madre-donna, anche se l'ambiguità rimane in *chora,* proprio perché essa è un *amorphov*.

8. *Chora* semiotica in Kristeva

La posizione di questa studiosa intorno a *chora* e alla semiosi non è comprensibile senza un rimando a una teoria del soggetto che tenga conto della posizione freudiana sull'inconscio. Senza questo rimando non si capisce cosa dice Kristeva su chora.
La semiosi è quel fenomeno, tipico degli esseri umani per cui sono in gioco un segno, il suo contenuto, ma non ancora la sua rappresentazione.

La semiosi, di cui *chora* è il primo detonatore, secondo Kristeva è una delle due modalità della significanza. L'altra è il simbolico, ma una non sarebbe possibile senza l'altra :"*Il semiotico è il livello musicale della poesia. Retrospettivamente, è ciò che il bambino articola con il suo balbettio prima di imparare le parole*…" (J. Kristeva, *La rivoluzione del linguaggio poetico*, pag.209).
Il corpo è il luogo della semiosi. Un corpo pulsionale. In questo senso la semiosi e il semiotico possono darci un chiarimento su quel misterioso salto dalla mente al corpo che Freud individuò come *pulsione*.
Leggiamo ancora Kristeva sul semiotico:
"*Si tratta di quanto la psicoanalisi freudiana indica nel postulare il varco e la disposizione strutturante delle pulsioni, ma anche dei così detti processi primari che spostano e condensano sia le energie sia la loro iscrizione. Quantità discrete di energia percorrono il corpo di quello che sarà il soggetto e, lungo la via del suo divenire, si dispongono secondo le costrizioni imposte a tale corpo - già da sempre semiotizzante - dalla struttura familiare e sociale. Cariche "energetiche", e contemporaneamente "marche psichiche", le pulsioni articolano quanto chiamiamo chora: una totalità non espressiva costituita dalle pulsioni e dalla loro stasi in una motilità movimentata quanto regolamentata". (op cit. pag.30)*

Nell'infanzia avviene il vero processo d'apprendimento d'una lingua che si struttura sopra frammenti ecolalici. Infiniti, nella loro varietà, questi frammenti contengono potenzialmente tutte le lingue. Per apprendere la lingua madre il bambino dovrà sacrificare questa molteplicità all'uno. Rimane l'eco di quel balbettio indistinto, immemoriale… L'ecolalia che ancora portiamo in noi.
A quella prima perdita necessaria, di cui non ci dimentichiamo, faranno seguito altre perdite: la perdita degli dei, la perdita di fonemi inutilizzati. Più o meno necessarie, più o meno traumatiche, struttureranno il nostro inconscio e riappariranno nelle espressioni visibili della religiosità e creatività umana, nella poesia.
Il discorso di Kristeva su *chora* si muove in senso contrario alla fenomenologia spaziale geometrica, di fondo, unitaria, a cui tutto il testo platonico tende.
Il corpo pulsionale a cui lei si riferisce è infatti un *corpo spezzettato* (pag. 33). Di esso,

dice: *"… la pulsione è … sempre ambigua e contemporaneamente assimilante e distruttiva; tale dualismo, che può essere rappresentato come … una doppia elica, secondo la configurazione … del DNA, fa del corpo semiotizzato un luogo di scissione permanente" (32).*
E ancora: "*La carica pulsione, frenata dalle costrizioni delle strutture biologiche e sociali, subisce varie stasi: il suo varco si fissa provvisoriamente e marca alcune discontinuità in quelli che possiamo chiamare differenti materiali semiotizzabili - la voce, i gesti* ..." (33).
L'autrice introduce il concetto di chora semiotica in *La Révolution du Langage Poétique* (1974) .
Nella prefazione definisce il suo progetto teorico *contro* la lettura hegeliana della scienza. Tale punto di vista sulla scienza, sottolinea, è il prodotto di archivisti, archeologi e necrofili che separano il soggetto pensante dalla sua presenza incarnata nella storia.
Il suo compito è invece proporre una "teoria del significato", che prenderà in considerazione la formazione del soggetto come *avvento*, all'intersezione di luoghi e pratiche "corporee , linguistiche e sociali ".

La *chora trattata come avvenimento semiotico* consente a Kristeva di concettualizzare l'incrocio prodotto dall'incontro ambiguo di due corpi già socializzati, già interpretati dalla cultura, dalle mentalità, e di spostare l'avvento del soggetto parlante, rintracciando la sua comparsa prima del logos, nel ritorno al corpo materno, al di là del fallo come principio strutturante dell'ordine simbolico.
Il soggetto parlante emerge da una *crisi* del significato, non da una sua imposizione da fuori. L'autrice scorge un esempio di questa crisi nel linguaggio poetico che indaga nei lavori di Mallarmé e Comte de Lautréamont.

La chora semiotica è uno spazio generativo da cui si produce una nuova modalità di produzione del significato sulla base semiotica di tracce e segni: i segni della unità *del corpo parlante*, le tracce di ciò che Freud chiama i processi primari.

Il suo obiettivo è determinare la misura in cui tale semiotica è stata rimossa nella società capitalista post-illuminista, indicando i momenti in cui, dalla rottura di questa rimozione, la *chora* semiotica scoppia e si manifesta in pratiche come l'arte d'avanguardia, la religione, l'esoterismo, il carnevale.
La domanda guida della sua analisi è la seguente: a quali condizioni queste esplosioni corrispondono a un cambiamento socio-economico, a una rivoluzione? Come Deleuze e Guattari, suoi contemporanei, Kristeva riesamina dalla prospettiva dell'inconscio il rapporto tra estetica e politica, arte e rivoluzione.
Il lavoro al contempo è stato accusato sia di teorizzare un soggetto prediscorsivo, sia di fare un'analisi ingenua delle avanguardie artistiche, sia di proporre con la chora semiotica, *un regno quasi mistico* che, come sospetta Gerardine Meaney, coinciderebbe all'eterno femminino. Una moltiplicazione alla meno uno del potere e del dominio concettuale maschile.

Letta come metafora per l'utero materno, la *chora* di Kristeva è criticata come regressione alla idea astorica della femminilità, mentre letta come proposta sovversiva è vista con diffidenza come "un sito al di fuori della cultura stessa", da studiose del *gender* (Butler, 2002).
Ma la portata rivoluzionaria dei 'Preliminari teorici' di questa opera, nella mia veduta, va ancora esplorata. Vediamo.
Così scrive Kristeva: "*Quello che designiamo significanza è la generazione illimitata mai conclusa, il funzionamento senza sosta delle pulsioni verso, entro e attraverso il*

linguaggio “ (21).

Questa può considerarsi la sua più grande lezione. La sollecitazione a ripensare le pulsioni come il semiotico, cioè come la mappa emotiva, affettiva, affetta, avvertibile, del corpo da parte dell’uomo, e a concepirle come una matrice a macchia di leopardo, dalla quale si forma di continuo il significato, come un vulcano attivo forma, forgia di continuo al suo interno la lava; una matrice a maglia larga dalla quale ha luogo di continuo l’esito cognitivo e sensoriale di creare, cercare e donare un senso alle parti del corpo non investite dalle pulsioni e di conseguenza, non avvertite: presenti ma in una condizione di segreto, in una condizione non parlabile. Una matrice dalla quale ha avvio la questione spinosa, difficile, pungente, inarrivabile del corpo come una unità, la quale tuttavia non può essere percepita, e di conseguenza nemmeno pensata, parlata, descritta, come unità, ma solo come parti delimitate, secondo una visione ingenua e per certi versi delirante, e d’altro canto fisiologica. Ossia secondo una visione in base alla quale per noi esseri umani è come se esistesse per davvero in natura una ‘cosa’ come la voce distinta da una ‘cosa’ come il gesto delle mani distinti da una ‘cosa’ come un organo del corpo.
Una matrice da cui si forma la spinta a cercare senso, e in particolare a cercare di continuo, per sempre e in maniera infinita il senso unisono, il senso totale del mio essere vivo ed essere proprio questo, nient’altro.
Una matrice a rete ampia da cui ha avvio una attività obbligatoria e perpetua tesa a colmarne senza potervi riuscire, i buchi, le macchie scoperte.
Una matrice paradossale che si pone come l’origine di un lavorio a cui l’essere umano, questo peculiare mammifero, si trova obbligato, si trova rivolto essenzialmente a colmarla, a occuparla, a raggiungerla tessendo il mantello del senso e del significato. Un lavorio che noi scimmie evolute erette su due zampe abbiamo deciso di chiamare ‘psiche’, utilizzando una specifica e artificiosa delimitazione semantica, e che è invece, semplicemente, il corpo Inconscio.

Con la sua *chora* Kristeva introduce inoltre due particolari problemi la cui portata risulta di grande attualità nel dibattito scientifico.
Il primo è ciò che Zizek indica come: “*The Beginning*”, cioè, “l’atto primordiale”, che fonda l’ordine della parola (S. Zizek *Come cominciare dall’inizio,* in Derive Approdi, Roma, 2011).
Il secondo è la dimensione poietica come produzione del possibile.
Nel testo, Kristeva lavora sul *presentare,* non sul *rappresentare,* e scarta l’idea di verità come *corrispondenza e adeguazione* ai dati.

Questa verità, dovuta alla ontologia poietica dell’oggetto possibile (Borutti, 1999), ossia dovuta alla continua offerta di nuovo senso di cui è capace un oggetto rappresentabile nella nostra mente, è anche ciò che lei indaga nel lavoro sulla semiotica. Di qui il suo interesse per la *chora* platonica e il tentativo di riconfigurare il problema filosofico del ‘Principio’ nei contesti della linguistica e della psicoanalisi, partendo dal corpo pulsionale.

Come Juliet Mitchell ricorda (1976), la questione delle origini, *la nascita dell’animale umano come essere sociale* è al centro della teoria e della pratica psicoanalitica. Kristeva denuncia il logocentrismo del pensiero occidentale e di conseguenza della psicoanalisi, di cui un esito è pensare la Parola come Inizio e ridurre i processi psichici a quelli linguistici, come ha fatto Lacan. E annuncia la necessità di ritrovare un resto, l’extralinguistico, di recuperare *l’eteronomia della nostra psiche.*

9. Chora - Derrida

E veniamo a Derrida. Derrida scrive il *Segreto del nome* nel 1993, ben dopo *Speculum* e *La rivoluzione del linguaggio poetico*, che risalgono agli anni in cui la soggettività femminile si interrogava su se stessa e sulla *differenza,* e ne sono mirabili espressioni. È in effetti da tenere in conto il tempo nella successione dei lavori su *chora:* Derrida li riprende e li screma ricavandone il nucleo; naviga nel mare dei nomi servendosi del nome chora inventato e usato da Platone per intendere il *triton ghenos*, il terzo genere.

Il filosofo decostruisce chora mettendosi a grattare da un senso originario di questa parola, tesa, al principio, nelle probabili intenzioni del suo inventore, a descrivere un oggetto neutro e vago ma comunque di fisionomia femminile; ossia una sostanza magmatica, indifferenziata, preesistente alla natura, composta dal Demiurgo, un principio neutro, terzo, delle cose. Ebbene Derrida vuole smantellare questa fisionomia, prova a demolirne ogni determinazione semantica, ogni tentativo di connotare questa parola, ogni tentativo di darle uno statuto logico, una logica.
Egli vuole ragionare su cosa è il nome e cosa è la parola sfruttando il caso di chora. Egli vuole ragionare sul fatto che il nome, quando giunge, non promette né mantiene, ma resta straniero alla persona, e usa chora come emblema, o matrice di tutti i nomi. Essa disubbidisce la legge del logos, l'idea che il logos sia legato a una legge naturale, e d'altro canto non diventa mito; sta piuttosto a indicare un *luogo* ancora ignoto che ci interroga sulla possibilità stessa di nominare qualche cosa.

Dice Derrida: "*Fra logos e Mytos troviamo Chora"* (Derrida, pag.46). E ancora pp.(54-55): "..*Se noi diciamo chora e non la chora, noi ne facciamo propriamente una persona, qui una donna. Forse a una donna, piuttosto a una donna: ciò non aggrava i rischi da antropomorfismo da cui volevamo guardarci? Questi rischi non sono corsi da Platone stesso quando sembra comparare, come si dice, chora a una madre, a una nutrice?".*
Ma il filosofo avverte: teniamo a bada quell'antropomorfismo che risolverebbe l'enigma di *chora* se accettassimo di considerarla luogo matriciale, origine, donna, femminile. *Chora* è anche un dispositivo concettuale ed ermeneutico a cui ci si può avvicinare solo attraverso ciò che essa non è.
Seguiamo con Derrida il discorso di Platone su *chora*.
Pur evocando tutti questi schemi e contenendoli, *chora* non vi coincide, non ha struttura, non ha essenza. È l'informe che tra logos e mitos *sta come un terzo genere e come altro.*
Se il problema di Platone è non codificare il pensiero in modo definitivo, ma lasciarlo libero nella possibilità di avvicinarsi al vero, la tensione di Derrida è mantenere libero il nome *chôra,* sottraendolo a ogni tentazione classificatoria di genere. Esso non è né maschile né femminile, non è corruttibile né intelligibile e il suo sito è più con *l'essere che non è,* che con l'essere esistente e noto.
Qualunque traduzione: "luogo", "posto", "area", "regione", "contrada" o qualunque figura già indicata da Platone, e cioè "madre", "nutrice", "ricettacolo", "porta-impronta", resta impigliata nei dedali dell'interpretazione, rendendone inevitabile e sospetto l'anacronismo, ossia l'intenzione al contempo di trattare questa parola come un oggetto senza tempo.
Ne consegue la difficoltà a proporre non solo un significato "giusto", ma addirittura una parola giusta per *chôra.*
Chora non ha essenza, anzi, *anacronizza* l'essere, non proponendosi né come soggetto, né come oggetto di interpretazione. Sottraendosi a qualunque determinazione, sfugge a ogni operazione ermeneutica; abbandona l'articolo con il quale la indichiamo, riducendosi a semplice parola non evocatrice di cose, né di concetti.
Ma allora cui prodest? A che scopo Platone la evoca? A che serve? E a che serve in

filosofia? Derrida propone che essa, pur non potendo ricevere per sé nessuna proprietà, tuttavia può *lasciarsi prestare* le proprietà di ciò che riceve: *chôra* non rappresenta alcuna determinazione; si pone tra il sensibile e l'intelligibile; si pone come chiasmo tra tutte le possibili coppie presenti nella vasta *enciclopedia* del Timeo.
Chôra *riceve* ogni determinazione sensibile o razionale, ma solo provvisoriamente, per consentire una *mise en abyme*, utile a considerare l'originario come elemento da cui *si parte sempre di nuovo,* valido in ogni tempo e in ogni luogo.
La sua indeterminatezza serve a dire nel solo modo possibile ciò che non è ancora chiaro alla ragione: *il verosimile*. Il Demiurgo nello svolgere il suo compito segue un paradigma che non lo porterà a far rivivere il vero, ma a raffigurare il verosimile: *chôra* non rappresenta il mito come elemento sostitutivo di una verità non raggiunta, ma è indice di un verosimile che dovrà rimanere tale.
Logicamente corretta, questa analisi scorpora però di nuovo ciò che sia Irigaray, sia Kristeva, avevano reincarnato, articolando il chiasma corpo-senso.
Il corpo pulsionale, lì dove incrociamo il fuoco di chora, è il corpo che fa senso e articola le infinite produzioni del processo primario.

Così in proposito nota Kristeva (*"Tutta l'esperienza dell'avanguardia dalla fine de XIX secolo in poi, dal poeta alla schizofrenia, dimostra la possibilità di un processo della significanza diverso da quello del pensiero concettuale unificante (...) fa scoppiare l'unità concettuale dei ritmi, distorsioni, logiche (Lautréamont), paragrammi e invenzioni sintattiche (Mallarmé) che, cercano attraverso un uso sconcertante del significante, l'oltrepassamento del suo limite (..) D'altronde non si tratta più di angoscia, ma di una così rischiosa separazione dell'unità soggettiva che, come testimonia il testo di Artaud, si perde in glossolalia..." (*op cit*, pag153).*

Derrida in fondo rimane nella *rappresentazione* di un *vero* non coglibile se non attraverso *il verosimile.*
Irigaray, e soprattutto Kristeva, che di Irigaray accoglie la lezione portandola alle estreme conseguenze, si mantengono invece aderenti al *vero originario* che caratterizza il corpo della psicoanalisi: il suo essere *corpo pulsionale* o se vogliamo *corpo e traccia continuamente scrivibili, corpo scritto dalle pulsioni, corpo origine di senso.*

10. Corpo-testo

È essenziale lungo questa scia ripensare gli effetti di senso, l'influenza che la posizione della metonimia origine-femminile-madre ha avuto sulle teorie psicoanalitiche e sulla lingua, sulla formazione della lingua e di conseguenza sulla sensibilità, sul modo di vivere le passioni da parte dell'uomo.
È essenziale ripensarvi perché la teoria aiuta a dare un significato o a trovare un nuovo significato a questa influenza.
Questa posizione del femminile si vede bene come segni la nascita della psicoanalisi, nel passo del *fort-da*, in cui Freud intuisce che la psiche, ossia la simbolizzazione, nasce in rapporto all'assenza del corpo- madre; intuisce che il gesto, il movimento, l'immaginazione, l'emozione, il modo di esprimerla fisicamente e non solo mentalmente, o meglio il modo totale di esprimerla, nasce in rapporto all'assenza del femminile; oppure, vedendo il punto da un'altra prospettiva, intuisce che la psiche nasce, cresce, si sviluppa, si articola in simbolo, diventa significato, a partire da un evento specifico che coincide con una speciale forma dell'assenza la quale ha la *siluette* ed evoca l'atmosfera della madre, del materno, del femminile, dell'origine.

Allora se guardiamo a questo particolare testo di Freud, ma al contempo se guardiamo all'intera opera di Freud, e verosimilmente all'intera vita psichica, possiamo suggerire che in esso, e pure in essa, *il femminile è il corpo assente, è ciò che se ne è appena andato e al contempo è ciò che sta per tornare.* È l'assenza su cui viene costruita l'intera scena psichica, e l'intera scena della scrittura, ossia l'intera scena del vivere che l'uomo prova di continuo a descrivere con le parole da quando è in grado di rappresentarsi a se stesso.
In questa prospettiva il femminile diventa il corpo assente, o presente ma invisibile su cui appoggia il corpo dell'opera, il corpo maschile dell'opera.
Il femminile è l'assente, è il corpo assente: ricordiamolo, Freud intuisce che il nipotino pronuncia a voce alta le parole *fort-da* mentre avvolge e svolge un rocchetto, lasciandolo andare lontano da sé e poi richiamandolo a sé, subito dopo che la madre si è allontanata ed è fuori della sua vista e ipotizza che questi due fatti siano legati. Ipotizza che il bimbo con *quel particolare gesto simula la scena che ha nella testa e che gli sta provocando un complesso sentimento*, cioè simula la paura e la pena dovute all'essere solo, lontano, e al contempo la speranza che tra poco 'saremo di nuovo insieme, vicino'.
Ebbene Freud lascia intendere, o almeno offre ad altri la scia di farlo - e come abbiamo visto le studiose e i filosofi a cui si è fatto cenno l'hanno fatto -, che questa scena, la scena del nipote, è la scena dell'uomo, è la messa in scena magistrale di cosa è, e di come e perché si crea la psiche, la simbolizzazione, la mente, e poi di conseguenza, la parola, il linguaggio, la scrittura, la cultura.

Il corpo assente della madre, questa assenza, è ciò che permette all'uomo di diventare un'uomo, cioè è la matrice senza fine, la condizione che permette la nascita, lo sviluppo, l'articolazione della qualità umana, la sua produzione senza fine e la produzione dell'ignoto. Non solo, diventiamo più precisi: il corpo assente è un oggetto che in base alla sua totale imprecisione, in base al fatto che si può solo immaginare ma non si può misurare, recludere, comandare, vietare, cambiare, controllare, ebbene allora non si può mai raggiungere, si può solo inseguire per sempre. La sua precisione, il cosa è in effetti non si può mai contattare, si può solo all'infinito provare a parlarne in maniere particolarmente o progressivamente toccanti. E proprio per questa ragione esso è il motivo per cui il nostro andare verso l'inconscio è infinito ed è il motivo per cui ci sarà sempre uno scarto importante tra significante e significato, tra una parola e il cosa quella parola vuole descrivere, tra una mappa e il territorio a cui quella mappa si riferisce.
Ma torniamo più stretti al nostro filo.
Allora questa condizione di base vale anche per la scrittura di Freud nel momento in cui lui prova a pensare l'uomo. La sua scrittura, in questa prospettiva, è sensibilmente autobiografica (Lui intuisce il nipote maschio nella misura in cui si può immedesimare nel piccolo con un prodezza della memoria e con nient'altro), e più precisamente è una scrittura fatta per mezzo del ricordo che egli ha via via di sé: e questo è l'aspetto manifesto della sua scrittura.
Ma, ed ecco il punto cruciale, ecco il senso di queste mie pagine, la sua scrittura ha un aspetto latente, ossia è al contempo consentita dal fatto che questo ricordo gli è permesso poiché si svolge, si costruisce a partire da una perpetua assenza, l'assenza del corpo femminile, e possiamo dire del testo femminile.
Possiamo immaginare, supporre, che se Freud fosse stato un donna, la psicoanalisi avrebbe poggiato su colonnati diversi, su parole, su una scrittura diverse. Chissà.
E allora, e così ci lasciano intuire le due studiose che si è prese in esame, forse sarebbe stato diverso da subito il modo di concepire la corporeità, e il rapporto tra mente e corpo.
In effetti nella composizione della psicoanalisi a partire da Freud e a partire dalla scena madre *fort-da*, noi possiamo ben vedere l'origine o almeno la formidabile occasione di disgiungere il corpo e la mente.

A partire da un corpo che se ne va, sparisce, si forma, si erge una grandiosa speculazione, si erge la mente. Per trattenere quel corpo che si è fatto assente.

Le due studiose di cui ci siamo occupati alle pagine sopra è un po' come se avessero provato e come se sollecitassero le loro compagne psicoanaliste e filosofe, ma anche artiste, a ripartire dal corpo al femminile -il corpo assente-, per proseguire finalmente quella storia e allo stesso tempo riscrivere la storia essenzialmente maschile che invece è stata scritta (Anche da Winnicott! Anche da Bion. Anche dagli interpersonalisti e dagli intersoggettivisti nord americani) che ha coinciso con la nostra psicoanalisi.

In questa cornice, sotto questo tipo di sguardo, la psicoanalisi è monca, le manca ancora la mano "al femminile" capace di scrivere cosa l'uomo, solo ispirato dalla sua propria memoria maschile, come Freud con il nipotino, o l'uomo con in testa solo l'idea della donna-madre sufficientemente buona per il suo bambino, o la donna legata strettamente alle rivendicazioni del *gender*, hanno potuto scrivere. E non solo, ma mancando alla psicoanalisi ancora la mano al femminile, *le manca il corpo*, le manca la capacità di scrivere a partire dal corpo che c'è e non solo a partire dal corpo che non c'è. E le manca, per la stessa ragione, la capacità di pensare e di parlare, di inventare 'le parole per dirlo', a partire dall'avere il corpo (Anche quello che non c'è) davanti agli occhi, sensibile, prevalentemente reale, fisico, e non dall'averlo solo dietro, nascosto, al di qua della retina, immaginato, immaginario, prevalentemente simbolico.
Così scopriamo una cifra maschile della psicoanalisi, e un uso autoreferenziale più che esplorativo che fa Freud del corpo femminile; un uso di esso non per sondarlo ma per costruire il suo magnifico discorso sul senso e sull'uomo, in una circostanza in cui dunque esso, il corpo femminile, diventa come si è detto l'ospite assente. Un uso autoreferenziale nel senso che Freud adopera il corpo della donna per aiutarsi ad erigere l'edificio della psicoanalisi, ma sapendo e anche ammettendo che lì, nel femminile, nel corpo della donna, nel capitolo sessuale precipuamente dedicato alla donna, nel capitolo del piacere femminile, pullula una totale area di mistero a cui lui sa solo fare volontario o involontario riferimento, come dimostra il suo ammettere che 'non sa niente del desiderio femminile'. O come dimostra la scelta di istituire la metafora dello scavo archeologico, e dunque del buco, del sempre più a fondo, del principio, e di ciò che non si vede, per descrivere cosa è la psicoanalisi. Freud in una certa misura ammette di non sapere niente riguardo al capitolo donna, e implicitamente dunque ammette di sapere che la sua psicoanalisi soffre di una assenza, l'assenza del contributo femminile. Freud scrive che cosa vuole un uomo, ma non è in grado di scrivere cosa vuole una donna, e lascia allora a noi questo compito, con l'unica vaga indicazione, nei suoi scritti, qui e la, che il mistero della donna, o più al fondo il mistero della vita, quella dimensione che la psicoanalisi non sa agguantare, è bene lasciarlo cercare ai poeti, o alle psicoanaliste donne.

11. Imene (2)

Prendendo alla lettera la consegna freudiana, perciò, propongo *imene*, con lo stesso metodo di un poeta, Mallarmé, che ce lo ha consegnato in *Mimique* (Mallarmé, Ouvres Completès,pp,875-876) come figura esemplare di un velo che riguarda direttamente la condizione epistemica della verità.
Mallarmé usa il termine *imene* per quello che è, un tropo misto, una *sillessi*, una parola dunque che ha un senso primitivo, proprio, e un altro senso, figurato.
Commentando questo testo di Mallarmé, Derrida (Derrida,1972) sottolinea con forza il vincolo che qualsiasi scrittura intrattiene con l'allusione.

La scrittura, non solo la poetica, anche la scientifica, si articola sempre in uno scenario allusivo, dove, come Gödel ha mostrato nel 1931, una proposizione è indecidibile rispetto al suo 'fattore di verità', quando, dato un sistema di assiomi, essa non è una conseguenza analitica o deduttiva di tali assiomi, ne è in contraddizione con essi, ma neppure vera o falsa rispetto a essi.
Ciò detto, in che senso propongo *imene*, questo nome che, come vedremo, non si sa come articolare?
Lo propongo anche (ma non solo) come metafora.
Come dispositivo di chiusura-apertura, infatti, imene si offre alla ricerca sul desiderio come modello di una specifica sessualità, e insieme come un ignoto che la psicoanalisi ha rimosso in termini di *resto*, 'verginità' destinata alla perdita; più interessata, la psicoanalisi, paradossalmente, a seguire la sola lettura biologica, che le derive del senso e dello sfondo, ossia l'assenza di senso.

Su *imene*, su questo elemento di chiusura-apertura ignorato dal discorso analitico e invece privilegiato dal poeta francese come quell'invisibile che mostra la paradossale verità di potere vedere *altro* e *altrimenti*, si impone una considerazione di metodo: se ciò che è nascosto è il luogo d'elezione dello sguardo analitico, 'imene' è chiamato oggi in causa come quel velo che ancora avvolge una teoria illusa di averlo lacerato.

Il corpo pulsionale femminile reca con sé nella sua doppia accezione di carne e traccia, questo velo.
Di ciò che ci si presenta come un 'di più' del corpo femminile, l'imene, luogo di una semiosi originaria, (Cioè di un vedere quell'oggetto, dargli un nome e chiedersi cos'è… Questo vuol dire semiosi), che organizza il corpo-testo secondo iscrizioni segrete, cioè avvertendone un funzionamento e anche una composizione non apparenti, ossia celati nelle proprie pieghe, gli analisti parlano poco: preferiscono parlare di 'seno', il visibile (Forse, i teorici della relazione d'oggetto, i teorici della 'regolazione', gli inter soggettivisti, gli interpersonalisti, in certi loro scritti, rischiano di non riconoscere il debito che hanno con il buio e introducono troppa luce, un eccesso di coerenza sistemica).

Non solo invisibile, ma fragile, lacerabile segno di un *prima* che si colloca ai bordi del 'genitale', l'imene in senso stretto e in senso lato allude a un godimento precedente all'epoca 'genitale'. Allude a un 'prima' inesplorato e ne marca il primo paradosso logico.
Un paradosso che si può formulare così: nonostante la sua collocazione topica pertenga al *genitale* femminile, l'imene si colloca nella storia soggettiva in un tempo *pregenitale*, nel senso in cui la psicoanalisi usa questo termine. Mantenendo d'altro canto il suo diritto di appartenenza al *genitale*, di cui però ostruisce l'accesso, ecco che in capo a esso diversi tempi (pregenitale e genitale), ma anche diverse topiche (dentro-fuori) diverse energetiche (ostruzione-penetrazione) vengono a intersecarsi, e a formare una nuova possibile tramatura simbolica e concettuale in psicoanalisi. Una tramatura legata all'uso, per pensare all'uomo, di questo velo, della temporalità preedipica ad esso connessa, e non solo, dunque, legata all'uso della suggestione edipica.

L'après-coup della teoria infatti risignifica, dell'imene, come traccia, solo il 'sema' dell'aggressività. Su tutto il resto, silenzio.
Chiarisco brevemente.

Un sema (dal greco sêma, "segno") - o tratto semantico - è la più piccola unità di significato individuata dalla semantica.

Poiché ogni teoria cerca la sua interna validazione, in un incessante -a-posteriori, la teoria del fantasma originario di castrazione, per essere universalmente valida, deve essere applicata anche alla donna. La perdita di quel velo che l'imene è, svelerebbe secondo Freud, alla donna, la propria castrazione reale, innescando aggressività (Il sema dell'aggressività) verso l'uomo defloratore, possessore del fallo.
I manuali recitano ancora che l'imene non ha alcuna funzione biologica nota. Ricaviamo qui il suo secondo paradosso: come il fumo, come il dono, essa si dispone in un *al di là del piacere* 'positivo', utile alla vita, alla crescita e alla riproduzione.
Non '*serve*' a niente.
"*L'imene, schermo ineludibile da cui ha inizio l'opera*" - dice Mallarmé (ibidem, pag.353), il suo essere lì come il 'prima' della messa in opera separando e unendo insieme il desiderio e il compimento, come il fumo, come il dono, sta dalla parte di un godimento paradossale che si svincola da qualsiasi valore d'uso e lo eccede.

Al di là e al di qua della biologia, dunque, l'imene *che non serve a niente* sembrerebbe sfidare con la sua presenza "il destino" rappresentazionale che il corpo femminile ha subìto nel discorso psicoanalitico, il quale ce lo ha restituito di volta in volta come un cavo, un accogliente, un aperto, una voragine, un buco, ignorandone il tratto di chiusura originaria che rimane da interrogare.

Imene sta '*tra*', tra il dentro e il fuori, a segnare un godimento che prende su sé le figure del chiuso e dell'aperto, senza che esauriscano la questione del suo paradosso.
Imene obbliga noi analisti a fare i conti con una teoria dove sia lo strumentario archeologico che ricostruisce, sia quello transferale che co-struisce, mostrano la propria insufficenza a cogliere il corpo pulsionale femminile poggiato su questo tessuto.
Forse per cogliere questo testo indecifrabile, il desiderio femminile, è di aiuto la 'strega' e il suo sguardo che non svela.
Se la metapsicologia - la strega -, per dichiarazione stessa di Freud, è un *fantasieren*, questa attitudine al *fantasieren* è ciò che viene ogni volta chiamato in causa quando in psicoanalisi si tenta di articolare un pensiero sulla differenza, la quale è sempre anche differenza sessuale, al di là della psicologia (meta-psicologia); ogni volta che si cerca di restituire al corpo femminile lo scandalo del suo 'fare senso' in quanto sessuato, e nondimeno non riducibile al suo 'genere' e al generare.
Ma è anche, questa attitudine al *fantasieren*, ciò che dà luogo a vaste zone d'ombra.
Queste zone d'ombra sono tuttavia le più adatte a mantenere la ricerca nel campo che le compete: l'*aletheia*, il velato. *Una candela accesa nel buio all'improvviso serve solo a farci vedere la profondità delle tenebre*. Troppa luce, ovvero la coerenza sistemica, rischia di strappare il velo. Con il gesto sistemico c'è il rischio che *aletheia* scompaia per non ritornare.
E ricordiamo che un eccesso d'interpretazione è la versione psicoanalitica del perfezionismo e della coerenza sistemica.
Questa zona d'ombra la incontriamo in psicoanalisi sempre, là dove è all'opera la 'differenza', in un pensiero e in una pratica che inseguono un al di là, un oltre la psicologia. E non la incontriamo dove è all'opera, invece, una spinta compulsiva a interpretare precocemente qualsiasi elemento si presenti all'osservazione.

Allora, proprio come la psicoanalisi, e guardata da una prospettiva psicoanalitica, l'imene è la luce che accesa all'improvviso nel buio mostra quanto siano profonde le tenebre, non quanto diventi chiaro ciò che si illumina.
Hymèn, dice Aristotele, indica una pellicola, che avvolge certi organi del corpo, per esempio il cuore e gli intestini. È anche la cartilagine di certi pesci, l'ala di certi insetti, la

membrana delle zampe di certi uccelli, il rivestimento che avvolge il seme o il grano delle piante.
La semantica profonda di questo avvolgimento e la sua polisemia rimandano a una tramatura del corpo femminile che la psicoanalisi non ha aiutato a incontrare. Il suo senso piuttosto lo cogliamo altrove, là dove la scrittura non rifiuta il debito che essa intrattiene con il velo originario, con la tramatura a doppia faccia che lega in uno il dentro e il fuori della rappresentazione, come accade in *Mimique* di Mallarmé.stessa *différence-différance*: pur essendo la stessa essa varia in forza di un suono. Nel testo di Mallarmé l'imene come incrocio dei differenti, confusione del coito, matrimonio, si confonde con l'imene come schermo, parete vaginale, velo invisibile che davanti all'utero sta '*tra*' il fuori e il dentro della donna, ovvero tra il desiderio e il compimento: scrive Mallarmé (Oeuvres Complètes, Pleiade 1999, pag. 878 ,traduzione mia): "*In un imene (donde procede il Sogno) vizioso ma sacro, fra il desiderio e il compimento, la perpetrazione e il suo ricordo: qui sopravanzando, là rammemorando, al futuro e al passato, in un'apparenza falsa di presente*",

L'imene, con la sua *logica del 'tra',* che Mallarmé ci restituisce, marca l'enigma del desiderio femminile, della sua raffigurazione e si presta particolarmente a essere assunto come figura dell'enigma, in psicoanalisi, del corpo-testo femminile.
Mi chiedo se sia proprio lo specifico essere 'fuori posto' del femminile e del suo desiderio, ciò che fa dell'imene, nel discorso psicoanalitico, un luogo semantico resistente, tanto che testi come *Il tabù della verginità* (Freud 1917) lo forzano nel tentativo di esplorarlo, ma non lo svelano.

O *imene* è addirittura un "fuori luogo" rispetto al linguaggio?
Incontriamo all'ingresso del luogo più segreto del femminile, la vagina, questo dispositivo semantico sconcertante: l'imene, nome maschile (*Mene* o *Imene* è un antico dio del matrimonio), come nome apposto al velo del sesso femminile, secondo velo di ciò che è già di per sé velato.
Di questo dispositivo, che con la parola poetica condivide l'altissimo tasso di ambiguità, senza saperlo, la psicoanalisi - per primo, Freud - si è valsa per introdurre la verità di un sesso, il maschile, dentro un'altra verità, quella del sesso femminile, mandandone in pezzi il velo e, per così dire, otturandola.
L'imene è infatti, come suggerisce Mallarmé in *Mimique*, fuori dalla relazione oppositiva fallico-castrato.
L'imene, questa chiusura originaria del corpo femminile e la sua logica che non spartisce niente con la logica del profitto, del servire a qualcosa, o del produrre all'infinito, chiama la scrittura che se ne occupa a dare conto della sua velatura.

È forse questa convocazione che fa dire a Lacan: "*È in quanto il suo godimento è radicalmente Altro, che la donna ha più rapporto con Dio, che tutto ciò che ha potuto dirsi nella speculazione antica seguendo la via di quel che manifestatamente non si articola se non come il bene dell'uomo" Lacan. 1972 Ancora*, pag.82*).*

La donna non esiste, dice però nello stesso testo, Lacan, proprio come non esiste Dio: così come Dio, la donna non è che il prodotto dell'immaginario di chi su questa inesistenza può costruire il suo testo.
Ma allo stesso tempo, poiché custodisce, molto più del maschio, una fisionomia invisibile, segreta, inconoscibile, e poiché la sua presenza è sparsa nell'aria in forma invisibile a differenza di cosa accade al maschio il quale è perlopiù in mostra, essa è più vicina a Dio.

Con la differenza che di Dio si sa, si condivide questa fisionomia inconoscibile, mentre della donna si dimentica, si rimuove, si nega.
Rileggiamo a questo punto nel capitolo VI di *Ancora*: "*Oggi mi metterò piuttosto a mostrarvi in che senso esiste appunto il vecchio buon Dio. Questo Altro, se non ce n'è che uno solo, deve pur avere qualche rapporto con quel che appare dell'altro sesso... (op cit., pag. 69)*

Detto più semplicemente, dal momento che nel testo di Freud quella che Lacan chiama *la donna* e il suo desiderio, è assente, o compare sotto il titolo di "*maschietto castrato*", lui, come riscopritore del maestro, ne segue la lezione e al contempo rimane interrogato sul mistero del godimento femminile.
Ma con una differenza: Lacan intuisce questa alterità radicale, e la portata del suo senso, mentre Freud l'ha trascurata sebbene ne abbia tratto profitto, come mostra il saggio del 1917 sul *Tabù della verginità*.
Il saggio si apre infatti con i termini *verginità* e *illibatezza* e prosegue ponendosi il problema delle conseguenze psichiche di un atto che viene chiamato *deflorazione*. Tuttavia Freud non si occupa delle origini di questa chiusura, del suo senso originario, della sua natura originaria, e di come si possa pensarla, simbolizzarla, significarla, farla diventare una parte del discorso psicoanalitico. Piuttosto, al contrario, questa chiusura del corpo femminile, la sua presenza anatomica prende la fisionomia di un'appendice imbarazzante, di cui non si capisce perché non ci si possa sbarazzare di colpo. In effetti in un passaggio (Ricorrendo, come gli è abituale, alla omologazione di un sesso con un altro e ignorandone così la radicale differenza) si domanda perché non si ricorra, in definitiva, per l'imene, a un omologo della circoncisione: "...*Non sarebbe perciò sorprendente se l'orrore del sangue venisse superato a beneficio del marito nell'occasione della prima coabitazione"* (Tabù della verginità, pag 437).

Di fatto questa affermazione sorprende perché Freud aveva già lavorato a lungo sul tabù della verginità, ne aveva già trovata la radice nel conflitto originario, ossia nel sentimento di ambivalenza che investe la sessualità, e aveva già genialmente svelato il legame tra desiderio e pulsione di morte.
Allora ci possiamo fare una domanda: il Freud che scrive qui forse più che ingenuo è vittima della verità psicoanalitica secondo cui l'uomo non è padrone in casa sua ed è a sua volta parlato mentre parla?
D'altro canto, se in altri luoghi della sua scrittura, il *Moi, la verité, il Je parle* (un modo provocatorio e affascinante che usa Lacan per dire l'importanza di autorizzarsi a diventare padroni e inventori del proprio pensare) che la percorre, ossia l'essere protagonista del suo dire, l'averne autorità e potenza, assume cadenze di altissima tensione conoscitiva (esemplare in questo senso è *Il Perturbante,*1919), qui, in questo parlare della verginità, l'inventore della psicoanalisi pare qui e là largamente 'parlato' dall'oggetto di cui si occupa.
Il mormorio che si svolge nella mente di Freud qui è un sintomo che assume via via la voce dei primitivi e poi di certi ricercatori che convoca a testimoni dell'orrore ancestrale procurato all'uomo, compresa la donna, dal sesso femminile. Un mormorio di voci che gli arrivano dall'Altro, ossia l'altro con la A maiuscola, il grande altro, che in Lacan si identifica con la Realtà: il simbolico qui, in questo testo, è presente solo per testimoniare la paura che l'uomo ha della donna, e non si trasforma in teoria, in cimento euristico, in tentativo di spiegare, mentre l'immaginario, dal canto suo, non riesce, qui, a produrre le scene catturanti presenti in altri lavori, per esempio in *L'uomo dei Lupi*, che invece ancora ci coinvolgono dal profondo. Così, come lettori, si ha sollievo quando, alla fine del saggio Freud esce allo scoperto con questa affermazione: "*In conclusione possiamo dunque dire che la deflorazione non ha la sola conseguenza … di legare la donna all'uomo; essa*

scatena anche una reazione arcaica di ostilità verso l'uomo, la quale può assumere forme patologiche che si manifestano abbastanza di frequente attraverso fenomeni inibitori della vita amorosa nel matrimonio, e alla quale si può ascrivere il fatto che le seconde nozze così spesso riescano meglio delle prime. Il sorprendente tabù della verginità, l'orrore con cui presso i primitivi lo sposo evita la deflorazione, trovano la loro piena giustificazione in questa reazione ostile (op cit., pag. 447)

La scrittura, qui, più che in altri luoghi dove Freud si confronta con il sesso femminile, questo ignoto rappresentabile solo come castrazione, è sintomo.
Ma la scrittura, questo farmaco, non sparge solo veleni: espressione del sintomo, essa ne rappresenta insieme la cura, e così accade anche in questo saggio che pur indugiando su una scena sadica - la deflorazione -, per un attimo si ferma e abbaglia, là dove Freud, quasi tirando il fiato, scrive: *"Si potrebbe dire che la donna nel suo complesso è tabù"* (*op*. *cit*., pag.438)
Dal tabù della verginità, alla donna come tabù. Molti decenni dopo una donna psicoanalista, Juliet Mitchell, avrebbe costruito la sua ricerca su questo punto. Ebbene il testo arriva a questo rovesciamento, ma lì questo primo chiaro riconoscimento dell'ignoto legato al femminile si arresta.
Perché?
Forse il *Tabu della verginità* è stato per Freud un pre-testo. Qualcosa di simile a un sogno manifesto la cui vera ragione correva latente, ossia poteva esistere solo trasfigurata dalla censura.

Se, in questo saggio, fatta eccezione per un barbaglio, non c'è scoperta, è perché esso è stato un modo sghembo e coperto condotto dalla pulsione epistemofilica, a insaputa del suo autore, di procedere verso un'*arché* differente dall'Edipo. E d'altra parte in questo cammino l'Edipo - vero e prorio Super-Io teorico -, non ha smesso di pesare sulle spalle di Freud. L'Edipo che incatena il discorso psicoanalitico al padre e lo istituisce come primo significante, fa precipitare in un'"*inesorabile rimozione*", e rende "*difficilissimo da afferrare, analiticamente grigio, remoto umbratile, arduo da riportare in vita (Freud,1933 op cit*, pag 515) tutto ciò che viene 'prima'. E non solo riguardo alla donna.

Siamo giunti, alla questione dell'*arché,* del principio. E quindi di nuovo all'imene, che sta lì, al di là della metafora archeologica, in un 'prima' inesplorato, come scarto di un discorso che su esso o sull'*aletheia* del desiderio femminile poggia per fabbricare una grande opera e al contempo un dispositivo di negazione: la psicoanalisi.

Ma *arché* rimanda ad *archivio*. Quel luogo dove viene posto in giacenza ciò che per il fatto di essere archiviato assume un valore 'arcontico', segreto e nascosto, coglibile nella continua decostruzione che i testi mettono in opera segretamente per il fatto stesso di "farsi". Il valore semantico di imene, in questa prospettiva, in questo sfondo, può costituire l'occasione per rivedere la dittatura esercitata sulla psicoanalisi dal tema maschile di Edipo, e l'occasione per affiancare ad esso, o sposare finalmente ad esso, il tema femminile della misteriosità e del corpo.

Bibliografia

AMERICAN JOURNAL OF PSYCHIATRY, VOLUME 28, ISSUE 2, 2007 / 5
D. Anzieu, L'autoanalisi di Freud, Astrolabio,
A. Artaud, *Il Teatro e gli dei,* in Messaggi rivoluzionari, trad. it., a cura di M. Gallucci, Monteleone, Vibo Valentia 1994,
M. Balsamo, F. Napolitano, *Freud, lei l'altro*, Franco Angeli, Milano.
R. Barthes *Il piacere del testo,* Einaudi, 1973
R. Barthes, *La guerra dei linguaggi*, 1973, in "Le conferenze dell'Associazione Culturale Italiana" in Il *Brusio della lingua,* Einaudi 1988
Rosi Braidotti *Femminismo Contemporaneo*, Lisboa: Edicoes Cotovia , 2002
Silvana Borutti , *Filosofia delle scienze umane*, Guerini1,999
J. Buttler(2002), *La disfatta del genere,* Meltemi editore, 2006
M. Cornut, *Sur le corps de l'autre*, in "Bullettin de la Société sychoanalitique de Paris", 7, mars 1985
A,Damasio *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Putnam, 1994
J. Derrida, (1975), *Il fattore della verità*, Adelphi, Milano, 1978
Derrida, *Essere giusti con Freud*, Cortina, Milano
J. Derrida *Il segreto del nome*, Jaka book 1997
J.Derrida *La Disseminazione*, Jaca Book, 1989
Deleuze Guattari, *L'Antiedipo Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi 1977
Fedida *Aprire la parola. Scritti* 1968-2002. Borla, 201
M.Fraire, 1995, *Arte del fare e del disfare*, "Lapis,"28 pp11-14
M. Foucault *La volontà di sapere* in Storia della sessualità vol I, Feltrinell, 1985
S. Freud,1927, *Il feticismo*, in Opere, Boringhieri vol X
S. Freud, 1892-95 *Studi sull'isteria*, in Opere, Boringhieri vol I
S. Freud, *Lettere a W. Fliess* (1887-19O4), Boringhieri, Torino
S. Freud, (1914), *Introduzione al narcisismo*, in Opere, Boringhieri, Torino 1967, vol. VII
S. Freud, (1919), *Il Perturbante*, in Opere, Boringhieri., vol. IXS.
S. Freud, (1933), *Introduzione alla psicoanalisi*, (nuova serie di lezioni) in Opere Boringhieri vol XI
S Freud, 1917, *Il tabù della verginità*,in opere vol VI, Boringhieri
S. Freud 1910 *Un caso di paranoia descritto autobiograficamente(caso clinico del presidente Schreber)* vol VI
S.Freud 1924 *Il notes magico*, , in Opere vol X
S. Freud 1915 *Pulsioni e loro destini*, in opere Vol VIII
M. Garber, Interessi truccati, Cortina,1980, Milano.
A. Grumbaum 1993, *Philosophy of Psychoanalysis*. Madison
Eric R. Kandel, *L'età dell'Inconscio*, Milano: R. Cortina, 2012,
J. Kristeva, (1977), *Materia e senso*, Einaudi, Torino, 1981
J. Kristeva, (1980), *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, Spirali dizioni,
Milano, 1981.
Kristeva *La Rivoluzione del linguaggio poetico* Marsilio.1979
L. Irigaray, 1974 *Speculum*, Feltrinelli, Milano
L. Irigaray, (1980), *Amante marina*, Feltrinelli,
Milano,
L. Irigaray, (1982), *Passions élémentaires*, Editions de Minuit, Pris, 1981
J. Lacan *Ancore 1972-1973*, libro XX, Einaudi 1975
S. Mallarmé *Ouvres Completes*, Pleiade 1999,
J, Mitchell, psicoanalisi e femminismo, Einaudi 1973

C. S. Peirce,1903 1912, Semiotic and Significs: The Correspondence between C. S. Peirce and Victoria Lady Welby Charles S. Hardwick e James Cook, editori,2011
Platone Timeo. Bur
Lou Salomè, *La Materia erotica*, edizioni delle donne, 1979
S. Zizek *Come cominciare dall'inizio*, Derive Approdi, Roma 2011,
Ouvres Completes, Pleiade 1999