

## ***La società delle pulsioni e il declino della plasticità***

Giovanni BOTTIROLI

1. Il concetto di *pulsione* è uno dei più difficili e problematici della psicoanalisi; nello stesso tempo, è irrinunciabile per chi vuole comprendere le dinamiche del desiderio in maniera non ingenua; se pensiamo la condizione umana – condizione, e non natura – nella prospettiva del desiderio, il concetto di pulsione assume un'importanza decisiva.

Da questo *incipit* si può certamente inferire che tutte le società umane sono state società delle pulsioni; in effetti è così, ma lo sono state in misura diversa, e forse nessuna tra le società del passato potrebbe venir indicata correttamente, e senza forzature, con l'espressione che compare nel titolo di quest'articolo. Bisogna aggiungere subito, però, che questa designazione non pretende di abbracciare tutti gli aspetti del mondo contemporaneo: non vuole etichettare un intero orizzonte, come ha preteso di farlo il termine *postmoderno*. Le etichette sono irrimediabilmente equivoche e vaghe; io vorrei conferire all'espressione "società delle pulsioni" la maggior precisione possibile, caratterizzando un fenomeno in continua espansione da qualche decennio, e probabilmente destinato a rafforzarsi, almeno in un futuro prossimo; ma non come un sociologo che descrive massicciamente i fenomeni e propone generalizzazioni. Ciò che qui si propone è un'analisi. Il punto di vista è quello della teoria.

Più precisamente, il discorso muove dalla distinzione – non facile da pensare – tra *pulsione* e *desiderio*. Consideriamo anzitutto le principali tesi di Freud sulla nozione di *Trieb*:

(a) la pulsione è un concetto-limite tra somatico e psichico. Da qui la tesi, sviluppata da Lacan, di un corpo pulsionale distinto dal corpo biologico, e dalle funzioni organiche.

(b) La pulsione è un montaggio di quattro fattori: spinta, fonte, oggetto e meta. L'oggetto è estremamente variabile, le mete sono più di una.

(c) Le mete sono indicate da Freud come *i destini* delle pulsioni. Dovrebbe essere evidente che qui il termine *destino* non ha nulla di deterministico, anzi: le mete della pulsione sono le sue possibilità, e nessuna possibilità è mai decisa in anticipo. Le pulsioni sono definite dalla loro *plasticità* (o flessibilità).

(d) Però le pulsioni non sono tutte egualmente plastiche: le pulsioni dell'Io o autoconservative (come la fame e la sete) presentano una maggiore rigidità rispetto alle pulsioni sessuali. È di straordinario interesse ciò che Freud afferma sul rapporto tra i due tipi. Inizialmente, le pulsioni sessuali *si appoggiano* a quelle autoconservative, poi si svincolano da esse e iniziano a esprimersi in una molteplicità di vie, con forme anche

bizzarre e sconcertanti<sup>1</sup>. Ritengo che si debba conferire il massimo risalto alla nozione di *Anlehnung*: chiamerò *principio di appoggio* la possibilità che il flessibile si emancipi dal rigido (o dal quasi rigido), senza rinunciare a includerlo. Tale principio sembra promettere agli esseri umani una libertà illimitata: non è così, perché la rigidità – a partire dal 1920 Freud l’ha indicata con la nozione di *Todestrieb*, pulsione di morte – restringe la nostra esistenza anche quando ci offre l’illusione di espanderla<sup>2</sup>.

E il desiderio? Perché Freud ha sentito la necessità di aggiungere al desiderio un concetto per alcuni versi così enigmatico come quello di “pulsione”? Ancora una volta, va ribadita la complessità di questa distinzione: tuttavia, per cominciare a chiarirla, potremmo dire che la pulsione indica tutto ciò che viene indicato come desiderio, ma da un punto di vista che accentua l’energia, la forza. Si ricordi che la pulsione è anzitutto spinta (*Drang*): una spinta costante, che non conosce né giorno né notte, né primavera né autunno<sup>3</sup>. In secondo luogo, il concetto di pulsione favorisce l’introduzione di un altro concetto decisivo, l’*oggetto parziale*<sup>4</sup>. A rigore, l’oggetto della pulsione è sempre parziale: una parte del corpo oppure un oggetto collegato a una parte (come avviene nel feticismo). La somma degli oggetti parziali non crea mai una totalità, bensì un insieme la cui infinità è concentrata in uno di questi oggetti (infinità non numerica, ma di intensificazione). Vale la pena di aggiungere subito che l’oggetto che causa il desiderio, e che Lacan chiama oggetto *a*, non è un oggetto empirico: l’intensità che esso emana, e da cui l’individuo si sente soggiogato, dipende dal legame con *das Ding*.

2. Quando la pulsione incontra il linguaggio diventa desiderio<sup>5</sup>. Con ciò non si afferma l’esprimibilità completa del desiderio da parte del linguaggio – una tesi insostenibile –, ma senza dubbio l’attrazione verso la parola, eventualmente fino alla coazione (l’esigenza instancabile e propriamente non appagabile che il desiderio venga dichiarato: “dimmi che mi desideri”, “dimmi ancora che mi ami”).

A questo punto dovrebbero risultare comprensibili sia la difficoltà di separare nettamente pulsione e desiderio (in certi contesti, i due termini sono quasi intercambiabili), sia la necessità di distinguerli. La pulsione è e non è il desiderio: lo è in quanto nel desiderio non troviamo nulla che non appartenga alla pulsione e alle sue possibilità di trasformazione – e tra queste possibilità vi è la sublimazione, dunque l’ingresso nel linguaggio; non lo è, perché la pulsione non è dotata né di voce né di

<sup>1</sup> L’esempio paradigmatico è quello della suzione: grazie a quest’attività, le labbra e la bocca vengono erotizzate; così una pulsione autoconservativa diventa la pulsione orale.

<sup>2</sup> Per la concezione freudiana delle pulsioni, i riferimenti minimi sono i saggi che compongono la *Metapsicologia* (in particolare *Pulsioni e loro destini*) e *Al di là del principio di piacere*.

<sup>3</sup> Lacan, *Seminario XI* (1964).

<sup>4</sup> Per ragioni che potrebbero essere soltanto storiche – ma c’è da dubitare che sia così –, il corpo femminile è “più parziale” di quello maschile: *più parziale*, più votato alla scomposizione in quanto oggetto del desiderio. Nel corpo di una donna un uomo cerca sempre “il divino dettaglio”. Quando Barthes afferma che la bellezza è tautologica o feticistica, si riferisce eminentemente al corpo femminile (*S/Z*, 1970).

<sup>5</sup> Qui *linguaggio* va inteso come equivalente del Simbolico in Lacan.

sguardo<sup>6</sup>. Come una forza cieca e al tempo stesso plastica, la pulsione non cerca il proprio oggetto, lo trova – lo trova sempre, immediatamente o sostitutivamente. Ammirabile o ripugnante è la sua capacità di sostituzione. Invece, quando entriamo nel campo del desiderio, iniziano i processi selettivi. Non tutti gli oggetti sono desiderabili, anzi, per alcuni, quasi nessun oggetto lo è. Quando la sorte benevola (la buona *tyke*) reca dinanzi ai nostri occhi l'oggetto che ogni altro oggetto *non era*, si produce una folgorazione: il colpo di fulmine, l'amore assoluto e definitivo per qualcosa di unico e insostituibile, la passione esemplificata dal giovane Werther.

Quest'oggetto non è desiderato per le sue proprietà – non è un oggetto “proprietario”: è desiderato per il suo modo d'essere. Mi sto riferendo a una distinzione che è tra le più importanti di *Essere e tempo*: soltanto l'ente intramondano può venir caratterizzato in modo soddisfacente dalle sue proprietà (*Eigenschaften*); l'Esserci (*Dasein*), l'ente che noi stessi siamo, va pensato invece in base ai suoi modi d'essere (*Weisen zu Sein*). Il che non significa, evidentemente, che l'Esserci non sia *anche* un ente intramondano, ma che le possibilità dell'Esserci si appoggiano a quelle intramondane. Ecco una zona d'incontro tra Heidegger e la psicoanalisi: il principio di appoggio.

Che l'oggetto della passione non sia un oggetto proprietario, è una tesi che trova innumerevoli conferme nella letteratura, e nel cinema. Mi limito a un paio di esempi. Alle obiezioni della signora Touchett, per la quale è incomprendibile voler sposare un uomo che “non ha denaro, non ha nome, non ha peso”, Isabel Archer replica: “Né proprietà, né titolo, né onori, né case, né terre, né posizione, né reputazione, né brillanti attributi di nessun genere. È la mancanza totale di tutte queste cose che mi piace. Il signor Osmond non è altro che un uomo molto solo, molto colto, molto per bene ... non è un grande proprietario”<sup>7</sup>. Qui la concezione intramondana del desiderio viene respinta in maniera particolarmente esplicita, anche dal punto di vista lessicale. Il romanzo di James offre una splendida conferma alla tesi di Lacan, secondo cui si ama qualcuno *per quello che non ha*.

In quanto sceglie il proprio oggetto senza lasciarsi guidare (se non debolmente) dalle proprietà, la passione può ingannarsi. Ci si può innamorare della persona sbagliata (come accade a Isabel Archer) – e forse è la frequenza di questi errori che ha suggerito a Lacan un rovesciamento di percezione per quanto riguarda il fenomeno dell'amore: benché le grandi storie d'amore dell'Occidente (Tristano e Isotta, Romeo e Giulietta) siano storie tragiche, Lacan afferma che l'amore è un sentimento comico: cioè un sentimento che trova nella commedia le sue manifestazioni e i suoi intrecci più tipici, i suoi equivoci, interminabili o terminabili. In un film di Lubitsch, *The Shop Around the Corner* (1940), tra Alfred e Klara, due commessi che lavorano nel medesimo negozio a Budapest, vi è una corrispondenza unicamente epistolare: i due si scrivono ignorando l'uno l'identità dell'altra. Nello scambio epistolare si innamorano, romanticamente, ma nella realtà si detestano. Alfred è il primo a scoprire l'equivoco; più lunga la vicenda di

---

<sup>6</sup> La voce e lo sguardo sono possibili *oggetti* della pulsione, che Lacan aggiunge all'elenco di Freud (seno, feci, fallo).

<sup>7</sup> “No property, no title, no honours, no houses, nor lands, nor position, nor reputation, nor brilliant belongings of any sort. It's the total absence of all these things that pleases me. Mr. Osmond's simply a very lonely, a very cultivated and a very honest man - he's not a prodigious proprietor” (H. James, *The Portrait of a Lady*, 1880, ed. by R.B. Bamberg, New York, Norton 1975, p. 293; trad. it. pp. 336-337).

Klara, destinata a scoprire soltanto alla fine che la persona più amata e la persona più detestata sono la stessa persona<sup>8</sup>.

Nel romanzo di James come nel film di Lubitsch il linguaggio svolge un ruolo fondamentale: favorisce l'inganno e l'autoinganno, apre le porte agli equivoci. Curiosamente, ritroviamo un'affinità tra la passione e la pulsione: se la pulsione è una forza cieca, l'allegoria dell'amore non è forse Eros con gli occhi bendati? E tuttavia, accanto alle affinità, di nuovo le differenze: soltanto nella passione c'è la possibilità dell'errore, e dunque della verità. Se l'espressione "verità del desiderio" ha un significato, anche se non facile da chiarire, è perché il desiderio viene attraversato dal linguaggio.

Dal linguaggio? Certamente, non dal linguaggio come lo intendono Chomsky e le scienze cognitive, non dal linguaggio inteso come un organo e governato dal principio grammaticale: bensì dal linguaggio come flessibilità, o plasticità.

3. È giunto il momento di precisare il concetto che rappresenta il filo conduttore di questa riflessione. La flessibilità si dice in molti modi. Anche nel modo "proprietario", in quanto esistono oggetti flessibili, elastici (dallo schienale di una sedia a una tuta elasticizzata, ecc.). Il nostro corpo può essere più o meno elastico, a seconda dell'età, dell'esercizio fisico, degli sport praticati. Ma questa è soltanto la flessibilità intramondana (direbbe Heidegger), cioè una flessibilità ontica. La *flessibilità ontologica* riguarda l'ente che noi stessi siamo, e che è definito nella sua essenza come *poter-essere*: il che equivale a dire che questo ente non ha un'essenza, nel senso tradizionale del termine. Come chiarire, rapidamente, la differenza tra flessibilità ontica e ontologica? Ebbene, questa differenza dipende dalla *possibilità di non coincidere con se stessi*, una possibilità da cui gli enti intramondani, rigidi o flessibili che siano, risultano esclusi.

Nell'ambito degli studi letterari, il teorico della non-coincidenza è Michail Bachtin. "L'uomo non coincide mai con se stesso. Non gli si può applicare la formula dell'identità: A uguale ad A"<sup>9</sup>. Dunque Bachtin distingue due modi di identità, la coincidenza e la non-coincidenza con se stessi. Si noti però che, per quanto perentoria, questa formulazione non indica la non-coincidenza come una condizione di fatto, bensì come una possibilità permanente e una vocazione degli esseri umani – oltre che dei personaggi di finzione. Che questa sia l'interpretazione corretta, è confermato altrove: "Il personaggio di Racine è pari a se stesso, il personaggio di Dostoevskij non coincide con se stesso nemmeno per un istante"<sup>10</sup>.

Qui Bachtin è ingiusto nei confronti di Racine, ma ciò che conta è la distinzione tra due modi di essere, o di identità. In effetti, gli esseri umani *possono* coincidere rigidamente con se stessi – e questa è la *bêtise*, secondo Bachtin<sup>11</sup>. Ma non è per l'azione del caso che si sentono trascinati oltre i propri confini. Freud, che Bachtin non

<sup>8</sup> Esiste un *remake* di questo film, *You've got mail* (*C'è posta per te*), del 1998, con Meg Ryan e Tom Hanks.

<sup>9</sup> Michail Bachtin, *Dostoevskij. Poetica e stilistica* (1963), Einaudi, Torino 1968, p. 81.

<sup>10</sup> Ibid., pp. 69-70.

<sup>11</sup> L'espressione usata da Bachtin è "la stupida coincidenza con se stessi" (*L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, 1965, trad. it. Einaudi, Torino 1979, p. 47).

apprezzava adeguatamente, offre la spiegazione più adeguata di questa possibilità necessaria: la causa (o la forza) che ci spinge oltre noi stessi è il desiderio di essere.

La psicoanalisi non si è limitata a proporre questa nozione in modo generico; l'ha elaborata, progressivamente. Sembra però che né Freud né Lacan abbiano sottolineato abbastanza la straordinaria novità filosofica che emergeva dalle loro ricerche: se la forza che più di ogni altra decide la nostra identità è il desiderio di essere, allora la nostra identità non si esaurisce in una serie di proprietà o in un insieme di parti (modello proprietario e rispettivamente modello mereologico). *La nostra identità consiste in processi di identificazione*: e l'identificazione è una relazione tra un soggetto e almeno un altro soggetto. Con la psicoanalisi, per la prima volta, viene elaborata una concezione *relazionale* dell'identità. Coincidendo, almeno in parte, con un soggetto *alter*, il soggetto *idem* non coincide più con se stesso: ecco la non-coincidenza come possibilità<sup>12</sup>.

Questa svolta è così radicale – anche per le sue conseguenze logiche – da non essere stata ancora compresa adeguatamente. Se ne vuole una conferma? Si compia una ricognizione nel dibattito attuale sull'identità, nell'ambito della filosofia analitica, e si continui questa ricognizione tra le filosofie della mente: sarà facile constatare che il dibattito si svolge tutto all'interno del modello proprietario e di quello mereologico – Parfit e Dennett sono subentrati a Hume, con argomentazioni più precise e aggiornate, ma senza alcun mutamento di prospettiva. Questi modelli sono “non relazionali”.

Lungo la linea che conduce da Freud a Lacan, invece, il modello relazionale si è ulteriormente arricchito: *la concezione relazionale è diventata una concezione modale*. La teoria lacaniana dei registri (immaginario, simbolico, reale) implica differenti modi di identità.

Perciò la nozione generica di “desiderio” viene articolata anche nella distinzione tra bisogno, desiderio in senso proprio, domanda; in questa sede tuttavia ci interessa la distinzione tra pulsione e desiderio. Abbiamo visto che la distinzione è necessaria, anche se i due concetti tendono continuamente a riavvicinarsi, a sovrapporsi almeno parzialmente; tornano a somigliarsi, dopo ogni differenziazione, e costringono a nuove precisazioni.

Una prima differenza, da tenere ferma, è quella già indicata relativamente all'oggetto: quello a cui mira la pulsione è un oggetto parziale. Il che significa che, quando a toglierci il respiro non è la figura di una persona, la sua bellezza, la sua bella forma, bensì una parte della sua figura, la pulsione trionfa sul desiderio, lo riporta interamente a sé. Il linguaggio si riduce a enunciati elementari, a imperativi osceni. Tra le parti del corpo, gli organi sessuali esercitano una fascinazione ipnotica – e idiota (è un aspetto della pornografia). Per contro, il desiderio può riconquistare l'oggetto della pulsione, la predilezione per la carne della persona amata, con implicita devozione.

Non meno rilevante è la seconda differenza: *soltanto il desiderio è possibilità di identificazione*. L'espressione “pulsione di essere” suona alquanto bizzarra e forzata. La pulsione è la spinta che congiunge un soggetto acefalo e un oggetto parziale. Non si

---

<sup>12</sup> Per una presentazione dei quattro modelli di identità (proprietario, mereologico, relazionale, modale), oltre che del problema della *bêtise* in Bachtin, mi permetto di rinviare a G. Bottirolì, *Bachtin: la ricchezza della teoria. Contro la povertà degli 'studi contestuali' (cultural studies, ecc.)* (2011). Il testo è disponibile in [www.giovannibottirolì.it](http://www.giovannibottirolì.it).

concluda affrettatamente che la pulsione è “possibilità di avere” con piena soddisfazione: l’oggetto della pulsione – analogamente a quello del desiderio: ecco una nuova somiglianza – è impossibile da possedere interamente. Perciò, dice Lacan, la pulsione “fa il giro” dell’oggetto: in questa tangenzialità risiede probabilmente la spinta alla ripetizione. In ogni caso, la pulsione non è relazionale semplicemente perché potrebbe venir descritta come un rapporto con un oggetto (altrimenti ogni concezione del desiderio lo sarebbe): la pulsione è *oggettuale* quanto il desiderio è relazionale. Forse questo punto va ribadito: qui viene chiamata *relazionale* una concezione dell’identità fondata sulla possibilità di non coincidere con se stessi, senza collassare nell’alterità – cioè senza fare dell’alterità un altro modo della coincidenza. Questo è piuttosto il destino, la “volontà” della pulsione di morte.

4. Vi è almeno una terza differenza, che si cercherà adesso di mettere a fuoco. Bisogna ricominciare però dalla somiglianza tra i due concetti, e tra i fenomeni da essi indicati: non si tratta forse di fenomeni in cui prevale comunque la plasticità? Questa formulazione sembra accettabile per la prima fase del pensiero di Freud; ma con la svolta del 1920 la pulsione appare una forza divisa, conflittuale: nella pulsione rigidità e flessibilità lottano senza tregua. Potremmo dire che la pulsione ospita contemporaneamente ciò che vi è di più flessibile e ciò che vi è di più rigido negli esseri umani. Due spinte che si correggono vicendevolmente, che possono integrarsi ma anche scindersi (Freud parla di impasto delle pulsioni, ispirato da Eros, e di disimpasto, guidato da Thanatos).

Il legame tra le pulsioni di vita e le pulsioni di morte rimane oscuro ed enigmatico. Ma non sembra plausibile pensarlo come il conflitto tra due forze contrarie, separate o separabili: soltanto la vita in senso biologico trova il suo contrario nella morte, non la vita a cui Eros impone il compito di oltrepassare se stessa<sup>13</sup>. Perciò Eros e Thanatos sono *correlativi*, cioè opposti definiti dalla reciprocità e dalla co-appartenenza: ciascuno penetrabile dall’altro.

In prima istanza, Eros è la flessibilità. Non è così che compare, per esempio, nel *Simposio* di Platone? Eros dai piedi morbidi – “Egli infatti non cammina sulla terra e neppure sulle teste degli uomini, che non sono precisamente morbide, ma cammina e ha sede tra ciò che vi è di più tenero”<sup>14</sup>. Morbido e flessibile. Per contro, Thanatos è l’irrigidimento arrecato dalla morte. Ma questa opposizione troppo “separativa” viene complicata dalla co-appartenenza.

Si ricordi che la flessibilità di cui stiamo discutendo non è la flessibilità intramondana. Quest’ultima non differisce radicalmente da una proprietà; ma se vengono pensate come semplici proprietà, la flessibilità e la rigidità tornano ad essere forze contrarie e suscettibili di un’opposizione frontale: l’avanzare dell’una implica il retrocedere

---

<sup>13</sup> “E la vita stessa mi ha confidato questo segreto: ‘Vedi, disse, io sono quella che sempre deve superare se stessa (*ich bin das, was sich immer selber überwinden muss*)’”, F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra* (Del superamento di sé).

<sup>14</sup> Platone, *Simposio*, 195-96 a. Chi sta parlando è Agatone.

dell'altra (immaginiamo due individui impegnati in una sfida a braccio di ferro). Una relazione tra correlativi è più complessa: il flessibile prevale sul rigido, e viceversa, non con un'azione respingente, non cercando di esercitare una pressione maggiore, ma creando un vuoto in cui l'antagonista si trova proiettato dal suo stesso slancio. Solo quando l'avversario perde l'equilibrio, diventa realmente vulnerabile. Perciò includere e avvolgere sono azioni più importanti del contrasto diretto (non che quest'azione debba mancare completamente).

Tutto dipende dall'equilibrio: ma l'equilibrio che qui si cerca di definire ha ben poco a che vedere con il giusto mezzo dell'etica tradizionale. Si tratta piuttosto di un equilibrio acrobatico, che differisce dalla saggia medietà come il camminare su una corda differisce dal camminare sul terreno solido. Acrobatico o strategico: in effetti, non si può pensare un rapporto tra correlativi se non strategicamente.

Consideriamo di nuovo il conflitto tra flessibilità e rigidità. Dai chiarimenti appena esposti risulta che la flessibilità può essere vinta non soltanto dalla forza dell'antagonista, che la costringe ad arretrare, ma da un cattivo uso della propria forza, che la conduce a disperdersi, a disorganizzarsi. Ogni rottura dell'equilibrio indebolisce la flessibilità. Ma la flessibilità – di quale equilibrio è fatta?

Molto schematicamente: la flessibilità in senso ontologico è un modo d'essere, e più precisamente una miscela modale, un intreccio di modi. Freud usava il termine *impasto*, ma sembra legittimo parlare anche di "intreccio", "ibridazione", ecc. Abbiamo visto che con Lacan la concezione relazionale del desiderio diventa pienamente una concezione modale, e ciò avviene grazie alla teoria dei registri: immaginario, simbolico, reale sono modi del desiderio (qui in senso lato, anteriore alle precisazioni che abbiamo già ricordato). Potremmo anche dire che i tre registri lacaniani – suscettibili di venire interpretati in più di una versione<sup>15</sup> – sono modi di Eros: senza però dimenticare il legame con Thanatos. Torniamo adesso alla flessibilità, o plasticità, del desiderio e della pulsione.

L'incontro tra le pulsioni e il linguaggio non è un fatto contingente: se così fosse, la pulsione sarebbe semplicemente un istinto, e quindi una spinta orientata a comportamenti "quasi rigidi", dalle variazioni limitate. La pulsione è plastica in virtù della sua posizione-limite tra somatico e psichico: potremmo pensare la psiche senza il linguaggio? Dunque la pulsione incontra il linguaggio con la stessa violenza inesausta con cui le onde del mare si abbattono sulla terraferma. E la terraferma, per continuare la metafora, può costituire un'opposizione in diversi modi: può funzionare come una barriera, oppure lasciarsi sommergere parzialmente. Se torniamo nella dimensione dei concetti, e di una maggiore articolazione, diremo che il primo caso corrisponde al meccanismo della rimozione, il secondo rende possibile la sublimazione; ovviamente la sublimazione non è passività, lasciarsi sommergere, è soprattutto trasformazione, elaborazione.

Il desiderio è l'orlo mutevole di questo incontro. Incontrando il linguaggio, le pulsioni vedono esaltare la loro plasticità. Il desiderio oscilla tra unicità della scelta e

---

<sup>15</sup> Per questa proposta di interpretazione, mi permetto di rinviare al mio libro *Jacques Lacan. Arte linguaggio desiderio*, Bergamo 2002 e alla relazione a un convegno franco-italiano su Joyce che si è svolto quest'anno (31 marzo-1 aprile 2012) a Trieste, "Non serviam". *Tirannia del linguaggio e libertà degli stili*, di prossima pubblicazione sul numero 3 di "LETTERA. Rivista di clinica e cultura psicoanalitica". Il testo è già disponibile nel sito [www.giovannibottiroliti.it](http://www.giovannibottiroliti.it).

volubilità: come dice Woody Allen, “Il cuore è davvero un muscoletto molto elastico”<sup>16</sup>. Di nuovo, la comicità dell’amore. Ebbene, questa oscillazione non ripresenta forse l’eterno conflitto tra flessibilità e rigidità? Un conflitto che la scelta di lunga durata di un partner non esclude necessariamente. Troviamo un elogio della durata e della continuità anche in autori a cui si attribuisce frequentemente la posizione opposta. Nietzsche, il più insofferente alle abitudini, confessava che una vita in cui si cambiassero troppo frequentemente le abitudini gli appariva come un gelo siberiano<sup>17</sup>. E Bataille, il teorico della trasgressione e, per alcuni, dell’informe, scriveva: “senza una segreta comprensione dei corpi, comprensione che si stabilisce solo con l’andare del tempo, l’amplesso è furtivo e superficiale, non può *organizzarsi* (*l’étreinte est furtive et superficielle, elle ne peut s’organiser*), il suo movimento è quasi animale, troppo rapido, e spesso il piacere sperato sfugge. Il gusto del mutamento è senza dubbio morboso, e con tutta probabilità conduce a un continuo rinnovarsi della frustrazione. L’abitudine, invece, ha il potere di approfondire ciò che l’impazienza ignora”<sup>18</sup>. Due aspetti meritano di essere sottolineati: (a) l’organizzazione come forza che intensifica, e non che reprime. Così Bataille evita il pathos del “disorganizzato”, che pure svolge un ruolo nella sua concezione; (b) l’animalità viene respinta, non da un punto di vista moralistico, cioè come “degradazione”, ma come erotismo troppo semplice (troppo rapido): come una forma di godimento idiota?

5. Eros come energia che lega e conduce a formazioni più vaste e complesse grazie alla sua capacità di trasformarsi, di annodare pulsione e desiderio, piacere e godimento. Ma la plasticità di Eros, come si è detto, è minacciata non soltanto da forze esterne, ad esempio la rigidità della Legge, quando la Legge funziona soltanto come meccanismo di proibizione, come divieto permanente; esiste un’altra minaccia, che si fa strada, per così dire, all’interno. Adesso questa possibilità è diventata più chiara: Eros si impoverisce anche a causa della dispersione, della variazione semplice, dell’incapacità a organizzarsi.

Diventa più comprensibile anche la tesi di Lacan, secondo cui “l’arte è un’organizzazione del vuoto”<sup>19</sup>. L’uso di questo termine può sconcertare solo chi intende l’organizzazione come una formazione rigida, e non come un dispositivo elastico, rapinoso e agonistico.

L’arte è lotta, conflitto – non è questo che ci hanno insegnato le estetiche conflittuali di Nietzsche e di Heidegger? Un conflitto nobile, non una rissa: tra l’apollineo e il dionisiaco (Nietzsche), tra la Terra e il Mondo (Heidegger) – tra i registri (Lacan). Nel Seminario VII l’arte viene descritta come l’azione plasmatrice esercitata dal linguaggio, dal Simbolico, nei confronti del *reale*, cioè di un vortice inabissante. Soltanto chi accetta questa sfida, e rasenta pericolosamente l’incandescenza di *das Ding*, crea un’opera d’arte.

<sup>16</sup> “The heart is a very, very resilient little muscle” (*Hannah e le sue sorelle*, 1986). È una delle battute conclusive del film.

<sup>17</sup> “Senz’altro, la cosa più insopportabile, quel che è veramente da temersi, sarebbe per me una vita assolutamente priva di abitudini, una vita che continuamente esige l’improvvisazione: questa sarebbe il mio esilio e la mia Siberia”, F. Nietzsche, *La gaia scienza*, 1882, aforisma 295 (*Brevi abitudini*).

<sup>18</sup> G. Bataille, *L’erotismo*, 1957; trad. it. p. 120.

<sup>19</sup> J. Lacan, *Il Seminario, libro VII. L’etica della psicoanalisi* (1959-1960); trad. it. Einaudi, Torino 2008, p.154.



Pertanto sono due le possibilità di un fallimento estetico: l'arte che si sottrae al pericolo, rifugiandosi in un linguaggio edulcorato, e l'arte che collassa nell'informe.

6. Vorrei soffermarmi su un filo conduttore che permette di cogliere le affinità tra le estetiche di Nietzsche, di Heidegger, e di Lacan: la distinzione conflittuale tra la forma e l'informe. Per ciascuno di questi autori, nella propria elaborazione originale, l'arte è creazione di forma<sup>20</sup>; qui, evidentemente, non si può che ripetere quanto precisato a proposito del termine *organizzazione*: non si parla della forma come involucro, come contenitore, come limite rigido, ma della forza che si impone al caos. “Dominare il caos che si è, costringere il proprio caos a diventare forma ... è questa, qui, la grande ambizione” (Nietzsche)<sup>21</sup>.

Per questi autori, la via dell'informe non è percorribile, né dal punto di vista estetico né da quello etico. E non per un atteggiamento “reattivo”, di semplice fastidio o disgusto, ma per ragioni che vengono enunciate da un'ontologia della non-coincidenza – e della flessibilità, che in senso ontologico, è spinta alla non-coincidenza con se stessi. Vocazione singularizzante, fedeltà al proprio desiderio<sup>22</sup>. Che la via dell'informe non sia percorribile significa: senza dubbio, *possiamo* sceglierla, ma rinunciando alla nostra complessità, e dunque alla nostra plasticità.

Adesso la pulsione e il desiderio tornano a scindersi, non come realtà separabili, ma come spinte divergenti. Riprendiamo la tesi della flessibilità come pluralismo e intreccio di modi: in questa pluralità il linguaggio svolge un ruolo strategico. Quando il Simbolico s'impoverisce, diventiamo meno flessibili. Come si è detto, le pulsioni incontrano il linguaggio in maniera non contingente: in quanto forze plastiche, trovano in esso una dimensione che può confermare e accentuare la loro plasticità. Se fossero unicamente forze plastiche, penetrerebbero nel linguaggio e accetterebbero ogni pressione e ogni invocazione delle forme: ma non lo sono – nella pulsione la rigidità si oppone alle plasticità.

Così nella pulsione si manifesta quella *tendenza a retrocedere*, a tornare in uno stato inanimato, che Freud ha chiamato pulsione di morte, e che viene esemplificata, secondo Lacan, dalla rigidità e stanchezza dell'eroe tragico, ad esempio Antigone. Ma che si manifesta anche nell'euforia ripetitiva, compulsiva e insipida. Cerchiamo adesso, per concludere questa breve riflessione, di delineare uno sfondo per la spinta a retrocedere in quanto determina una rottura di quel “miracoloso” equilibrio, grazie a cui siamo, o diventiamo, flessibili.

---

<sup>20</sup> È la tesi che Massimo Recalcati espone in un libro che è superfluo elogiare, e verso cui ho palesemente dei debiti, *Il miracolo della forma*, Bruno Mondadori, Milano 2007.

<sup>21</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, in *Opere*, vol. VIII, t. III, Adelphi, Milano, p. 37.

<sup>22</sup> Questo è il solo imperativo di un'etica del desiderio – e non più della legge –, come proposta da Lacan nel *Seminario VII*: sii fedele al tuo desiderio. Vale la pena di aggiungere che non c'è fedeltà al proprio desiderio senza interpretazione.

7. La celebre espressione di Nietzsche “diventare ciò che si è” non avrebbe senso se non fosse possibile diventare ciò che non si è. Dunque non abbiamo un’essenza, siamo possibilità in conflitto; e ogni possibilità è *desiderabile*. Se fosse impossibile desiderare la rigidità! Ma non è così, la rigidità è desiderabile e viene desiderata, benché sia la negazione di sé. Perciò ogni società, benché inaugurata e alimentata dalle istituzioni simboliche, può aspirare a retrocedere verso le pulsioni e diventare, non completamente ma nella misura più grande possibile, una società più semplice, meno plastica, una *società delle pulsioni*.

Si tratta di un’aspirazione permanente, benché di intensità variabile. Negli ultimi decenni quest’aspirazione si è rafforzata, allargando i suoi consensi, e ha trovato espressioni intellettuali più numerose che nel passato. La società pulsionale deve perciò diventare oggetto di analisi, di diagnosi, e di critica; ma una critica del presente diventa possibile soltanto a partire dalla teoria, e con tanta più necessità e urgenza in quanto alcune delle terapie presentate come liberatorie, emancipatrici, aggravano il malessere.

Perciò saper distinguere tra pulsione e desiderio è di estrema importanza. Senza questa distinzione restiamo ciechi: non comprendiamo che la rigidità si dice in due modi fondamentali, sul versante dell’uno e su quello del molteplice, sul versante della forma e su quello dell’informe. Restiamo prigionieri di un discorso energetista (o della trasgressione), il cui primo proclama è l’innocenza dell’energia, e il cui eterno auspicio è che l’energia venga lasciata comunque fluire<sup>23</sup>. Quando è iniziato questo discorso? Probabilmente, con la società borghese: ma per lungo tempo, come sappiamo, l’eros borghese è stato dominato da un dispositivo che, se non si limitava a reprimere (Foucault ci ha insegnato a diffidare della versione puritana standard, troppo facilmente accettata), svolgeva comunque un funzione disciplinare. In quella vasta metropoli che è la Legge, la moderna società borghese aveva regole e vincoli, anche per la sessualità; e i territori della pulsione erano circoscritti. La differenza tra pulsione e desiderio veniva esemplificata e confermata, con la rigidità della nevrosi, da quegli individui descritti da Freud come eroticamente scissi tra una corrente di tenerezza e una corrente di sensualità: dove amano, non sanno godere; e godono intensamente al di fuori dell’amore<sup>24</sup>.

La storia della società borghese sembra presentare un indebolimento progressivo del dispositivo disciplinare: questo giudizio potrà venire precisato in altra sede, ma lo ritengo sostanzialmente fondato, soprattutto pensando al periodo dal ‘68 in poi, alla cosiddetta liberazione sessuale. Una fase di ascesa del desiderio o il crescente dilagare della pulsionalità? Nei suoi libri più recenti, Massimo Recalcati ha descritto la condizione ipermoderna come quella in cui *il desiderio rischia l’estinzione*: questa la nuova malattia, sempre più diffusa nella società contemporanea. E poiché il desiderio non è qualcosa che si possa mai portare del tutto a trasparenza, poiché è intessuto di processi inconsci, ecco profilarsi la possibilità traumatica dell’*uomo senza inconscio*<sup>25</sup>.

Vi sono dunque ragioni sociali che spiegano il declino del desiderio – e della sua plasticità, superiore per complessità a quella delle pulsioni – nella società ipermoderna.

<sup>23</sup> Anche nel discorso energetista si può riscontrare una parabola discendente: tra l’enfaticizzazione del molteplice, in Deleuze, e la versione banalizzata del dionisiaco in Maffesoli, la distanza è notevole.

<sup>24</sup> S. Freud, *Contributi alla psicologia della vita amorosa* (1910-1917), in *Opere*, vol. VI, Boringhieri, Torino

<sup>25</sup> I testi di Recalcati a cui faccio riferimento sono *L’Uomo senza inconscio*, Cortina, Milano 2010 e *Ritratti del desiderio*, Cortina, Milano 2012.

Soltanto nel desiderio riscontriamo una complessità autentica e una *plasticità non aporetica*. E soltanto nella teoria troviamo gli strumenti per comprendere queste differenze. Per contro, nessuna descrizione sociologica può aiutarci a comprendere i meccanismi psichici che rendono possibile una società delle pulsioni e, soprattutto, offrire strumenti per contrastare un processo che impoverisce la soggettività individuale, la singolarità, la non-coincidenza che ognuno di noi dovrebbe desiderare. Nella società delle pulsioni si impone “la stupida coincidenza con stessi”. La singolarità collassa anche dal punto di vista logico.