

DIMENSIONE SIMBOLICA

Attualità e prospettive di ricerca

A cura di
Vincenzo Rapone

 MIMESIS

Questo volume è pubblicato grazie a un finanziamento di ricerca ("Reges 2018") del Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Napoli "Federico II", fondo il cui titolare è il Prof. Carlo Amatiucci.

INDICE

PREFAZIONE	7
<i>Giuseppe Acocella</i>	
INTRODUZIONE	
IL SIMBOLISMO, OGGI	11
<i>Vincenzo Rapone</i>	
AGGREGAZIONI E DISAGGREGAZIONI NEOLIBERALI	
ATTRAVERSO IL PRISMA LACANIANO	41
<i>Laura Bazzicalupo</i>	
VIOLENZA SIMBOLICA E SOGGETTIVAZIONE.	
SUL RAPPORTO TRA PSICOANALISI E SOCIOLOGIA IN PIERRE BOURDIEU	55
<i>Gianvito Brindisi</i>	
LA FUNZIONE IMMAGINARIA DELL'INCONSCIO	
TRA SCIENZE UMANE E FILOSOFIA	81
<i>Fabio Ciaramelli</i>	
DEI DELITTI E DEI SOGGETTI.	
SULL'APPORTO DELLA PSICOANALISI LACANIANA ALLA CRIMINOLOGIA	91
<i>Deborah De Rosa, Fabrizio Palombi</i>	
EFFERESCENZA COLLETTIVA E FATTO SOCIALE	
DIMENSIONE INCONSCIA E FUNZIONE SIMBOLICA DELLA VITA ASSOCIATA	103
IN ÉMILE DURKHEIM	
<i>Marianna Esposito</i>	
✕ DURKHEIM CARTESIANO, OVVERO, DELLA COSTRUZIONE CRITICA	
DELLA NOZIONE DI "FATTO SOCIALE"	117
<i>Vincenzo Rapone</i>	

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it
Collana: *Filosofia politica*, n. 11
Isbn: 978885753627
© 2018 – MIM EDIZIONI SRL
Via Montalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Il volume curato da Vincenzo Rapone affronta – nei differenti saggi che lo compongono – un tema, fondamentale nella filosofia politica, riguardante, nell'età contemporanea, la crisi dell'autorità e le conseguenze che essa ha comportato nel Novecento, coinvolgendo aspetti psicanalitici (si legga tra gli altri il testo di Sarantis Thanopoulos), di storia della cultura, nonché profili relativi alla riflessione sulle scienze sociali, in specie sulla crisi della figura paterna e del modello da essa incarnata per la rappresentazione dell'autorità politica. Quasi un ventennio prima della pubblicazione dell'illuminante saggio lacaniano su *I complessi familiari nella formazione dell'individuo*, Giuseppe Capograssi, in Italia, nel 1921, scrutando la natura profonda del sommovimento generato dalla prima guerra mondiale, in quel grande saggio di critica storica intitolato appunto *Riflessioni sulla autorità e la sua crisi*, dopo la fine della prima guerra mondiale e dopo aver avvertito che "solo se si riguarda attraverso la famiglia si può vedere al nudo la vera sostanza dell'autorità", precocemente svelava che "l'autorità del padre e della madre nella quale l'unità familiare si fonda, e senza la quale la famiglia non esiste, si può dire che è sperimentazione e *rebus ipsis*, la riduzione vivente dell'autorità alla sua vera essenza", per cui "dal fatto che, soprattutto nell'età moderna e soprattutto nella pratica politica dell'età moderna, l'autorità è stata concepita più come forza e potenza che come creazione etica e come volontà razionale e concreta, è derivata la negazione di ogni valore autonomo e per sé stante di autorità familiare".

La figura del padre come icona della potestà e dell'ordine politico entra in crisi con l'accesso di nuovi attori sulla scena sociale e su quella direttamente istituzionale, mutando non solo la percezione dell'obbligo politico e della autorità dello Stato, ma anche la natura stessa dell'approccio e della ricerca degli strumenti della conoscenza sociale in materia, come documenta il saggio di Rapone su Durkheim e *Le forme elementari della vita religiosa*. Anticipando le riflessioni di Lacan sulla crisi dell'autorità paterna *simbolica*, in una coincidenza, naturalmente non priva di intenzione, con il

1. "L'inconscio è strutturato come un linguaggio": la celeberrima tesi di Lacan, da alcuni considerata espressa nella forma di un aforisma, può essere considerata a buon diritto come il momento terminale di una ricerca che, dipartita da Kant, il quale dà impulso ad approcci razionalmente connotati alla problematica del simbolo, si concretizza successivamente, nel corso dell'800 e del 900, volta per volta, nella "filosofia delle forme simboliche", nei "sistemi simbolici", nell'"ordine simbolico". Ricerca in cui si sintetizza una duplice tensione, avente per oggetto il simbolo, considerato da un lato desostanzializzato, alla stregua del "semplice" prodotto di un rapporto tra segni, dall'altro, come esteriorizzazione di qualcosa che è nell'ordine del legame sociale, "obiettivazione dell'inobiettivabile", come avrebbe detto poi Lévi-Strauss. In quest'ultima accezione, l'antropologo non fa che approfondire quell'intuizione già durkheimiana, che vedeva nel simbolo stesso una modalità di esteriorizzazione del legame sociale, e quindi, ad esempio, nella coazione la simbolizzazione del vincolo normativo prima e della solidarietà sociale nelle sue forme storiche, poi.

Una delle possibili letture della "rivoluzione copernicana" di cui Kant è, contemporaneamente, artefice e corifeo, è quella sulla cui scorta si nega ogni concezione ingenuamente realistico-naturalista del mondo a favore di una considerazione dei fenomeni coscienziali e della conoscenza stessa come strutturantesi a *parte subjecti*: in questa prospettiva, ogni atto, cognitivo, conoscitivo e linguistico che sia, è colto in rapporto non tanto "in sé", nella sua obiettività realisticamente intesa, quanto, piuttosto, in quanto fenomeno, e, quindi, rispetto alle sue condizioni di possibilità.

Poiché l'uomo, secondo Kant, abita, quale ente segnato da duplicità, non solo la sfera del fenomeno ma anche quella del noumeno, i simboli, al pari degli schemi, gli consentono di rapportarsi al mondo fenomenico in una modalità che è del tutto simile a quella in cui ciò che è in potenza (il possibile) si rapporta a ciò che si determina nella coscienza. La dimensione del simbolo costituisce allora una modalità di designazione, ma, al tempo stes-

so, disloca anche un limite, perché insiste (*a parte objecti*) su aree interdet-
te ad una conoscenza propriamente razionale, razionale qui nel senso di
fondabile sull'esperienza. Il simbolo, infatti, per Kant, non riferendosi ad
un oggetto razionalmente configurabile, dev'essere posto in una relazione
oppositiva al concetto, che invece è in un rapporto organico con l'oggetto
cui si riferisce. In questo senso, i simboli consentirebbero all'uomo una
rappresentazione di ciò che, materialmente, non esiste, rendendo possibile
la presentificazione alla coscienza di quelle entità di cui, stando al requisi-
to della sperimentabilità, non sarebbe possibile che si dia conoscenza: la
loro esistenza, o, più generalmente, quella di un'attività simbolica che ha
luogo su base analogica e che si supporta sull'immaginazione intesa come
facoltà, sono, dunque, *anche* il risvolto dell'impossibilità che Dio, anima e
uomo possano diventare oggetto di riflessione in senso proprio: in questo
senso, ha un valore critico. La riflessione sul simbolo è declinata da Kant
su due versanti, soggettivo e oggettivo, che sono affrontati e discussi sepa-
ratamente, rispettivamente, ne *l'Antropologia pragmatica* e nella *Critica
del giudizio*¹.

A parte subjecti: a proposito di quella che Kant stesso definisce facoltà di
designare (*facultas signatrix*), vengono definite, separatamente, le forme
dai caratteri delle cose. Mentre le prime sono considerate già intuizioni,
mezzi per la rappresentazione tramite concetti, i caratteri delle cose non
sono ancora simboli, dal momento che "possono essere anche soltanto segni
mediati (indiretti), che in sé nulla significano, ma conducono a intuizioni
solo per mezzo dell'associazione, e a concetti per mezzo di intuizioni"². In
questo senso, i simboli vengono definiti

soltanto mezzi dell'intelletto, ma semplicemente mezzi indiretti in forza di
un'analogia, che essi hanno per certe intuizioni, alle quali si può applicare il
concetto, per dare ad esso un significato con la rappresentazione di un og-
getto.³

A parte objecti: di questa stessa dinamica, Kant dà le coordinate com-
plesive, delineandole come funzione dell'oggetto ne *La critica del giu-
dizio*:

- 1 I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), trad. it. *Antropologia
Pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 77-82; *Kritik der Urteilskraft* (1790),
trad. it., *Critica della capacità di giudizio*, Garzanti, Milano 1998, vol. I, Libro II,
Sezione II, § 59, pp. 541-551.
- 2 I. KANT, *Antropologia Pragmatica*, cit., p. 77.
- 3 *Ibidem*.

Per provare la realtà dei nostri concetti si richiedono sempre intuizioni. Se si
tratta di concetti empirici, esse si chiamano esempi (*Beispiele*). Se si tratta di
concetti puri dell'intelletto, esse sono delle schemi (*Schemata*). Se poi si pre-
tende che venga provata la realtà oggettiva dei concetti della ragione, cioè del-
le idee, in funzione, anzi, della loro conoscenza teoretica, si vuole qualcosa
d'impossibile, perché ad esse non si può dare un'intuizione adeguata. Ogni *ipo-
tiposi* (esibizione, *subiectio sub aspectum*), in quanto resa sensibile, è di uno
di questi due tipi: o *schematica* (*schematisch*), se ad un concetto colto dall'in-
telletto viene data *a priori* l'intuizione corrispondente; oppure simbolica, se sot-
to a un concetto che solo la ragione può pensare, e al quale nessuna intuizione
sensibile può essere adeguata, ne viene posta una con la quale il modo di pro-
cedere della capacità di giudizio è solo analogo a quella che essa segue nello
schematizzare, in quanto conviene con quello solo secondo la regola di questo
modo di procedere, non secondo l'intuizione stessa, e dunque solo secondo la
forma della riflessione, non secondo il contenuto.⁴

Premesso che, come evidente anche dal passo sopra riportato, l'og-
getto non si dà mai senza ulteriore mediazione, e quindi come correlato
realistico dei concetti, ma solo per il tramite di intuizioni *a priori*, per
Kant si deve necessariamente distinguere tra concetti elaborati in ambi-
to empirico, che sono riferibili ad oggetti concreti, e in questo caso l'in-
tuizione prende il nome di esempio, ed elaborazioni proprie dell'intel-
letto, afferenti all'area del trascendentale, dove l'intuizione prende il
nome di schema. Vi è una terza possibilità: nel caso di idee trascenden-
ti, il cui statuto concettuale è quello dell'impossibile logico, la cui real-
tà non può essere oggettivamente dimostrata, entra in scena il simbolo,
il cui uso non è da contrapporre alla fattispecie intuitiva, essendone,
piuttosto una specificazione. Schematismo e simbolismo non sono altro
che specie dell'intuizione che consente di correlare i concetti a ciò cui
si riferiscono, designando senza che contengano alcunché dell'intuizio-
ne dell'oggetto, cui si riferiscono. Schemi e simboli sono, per Kant,
"mezzi di riproduzione", strutturati e resi possibili dall'immaginazione,
contenenti i primi esibizioni dirette, i secondi indirette del concetto, i
primi in modo dimostrativo, i secondi per merito del ricorso ad un pro-
cedimento di tipo analogico. Kant parla di "esibizioni indirette" (*indi-
rekten Darstellungen*), introdotte per via analogica, portando a titolo
quello Stato monarchico rappresentato talora come un corpo animato
(ove dominato da leggi popolari interne), talora come una macchina
priva di anima. In questi casi, il concetto non rimanda ad alcunché di re-
ale, costituendosi simbolicamente per il tramite della riflessione. La

4 I. KANT, *Critica della capacità di giudizio*, cit., p. 543.

stessa conoscenza di Dio (in questo senso, si intende per conoscenza una semplice specie di rappresentazione) può, per Kant, essere solo simbolica: dominio dei concetti simbolici è quello in virtù del quale termini del linguaggio naturale sono usati in un'accezione del tutto immateriale: in tal modo, l'operazione, portata a compimento nell'*Antropologia da un punto di vista pragmatico* è quella di tenere, contro ogni misticismo, il simbolo all'interno di una costruzione razionalistica della conoscenza, legata alla sua stessa limitazione: per Kant, in maniera del tutto conseguente, alla psicologia razionale è interdetta la sua costituzione come scienza, ma, più in generale, tutto il campo delle scienze umane non è considerato possibile oggetto di obiettivazione.

Leggendo sinotticamente le argomentazioni, ne deriva un'opposizione tra espressione simbolica e concettuale che prelude all'iscrizione della problematica nell'ambito dell'Illuminismo, iscrizione il cui portato è una critica razionalistica dell'ideologia, intesa alla maniera di Bacone, quale attività fantasmatica. Se perseguire un approccio razionalistico alla nozione di simbolo e di dimensione simbolica in quanto, contemporaneamente, parti del processo cognitivo e della realtà sociale vuol dire imbattersi, in un certo senso, in una contraddizione interna a questa nozione, derivante dal fatto che il simbolo stesso, ove svuotato di ogni ontologica sostanzialità è comunque un segno di cui si deve render ragione della modalità in cui è posto in un determinato rapporto con un significato, e se, al tempo stesso, però, esso sembra sfuggire ad un rapporto univocamente traducibile sull'asse segno-significato, sottraendosi ad ogni univoca riconduzione a qualsivoglia ordine logico segnato com'è da una costante spinta nella direzione dell'ulteriorità del significato, il riferimento a Kant è essenziale, nella misura in cui il filosofo di Königsberg, in maniera deliberata, fa a meno di ogni misticismo, affrontando il problema del simbolo rispetto alla sua stessa natura, situandolo all'interno di processi di natura cognitiva.

La critica a Swedenborg ha proprio questo senso: se non si tratta di interpretare i segni del mondo reale come espressione di realtà sottili, inintelligibili, è proprio perché l'imperativo è quello di esercitare un'attività critica in virtù della quale l'elemento simbolico e quello intellettuale devono sempre poter essere separati, e il simbolo deve sempre situarsi in una posizione "servente" nei confronti del concetto: il rischio è quello della sovversione tra due elementi che devono restare distinti e gerarchicamente situati.

La riflessione di Kant, che primo ne ha affrontato la problematica all'interno di una teoria della conoscenza centrata sui suoi stessi limiti, è dunque essenziale per avvicinare la questione del simbolo con metodologia e finalità razionaliste, senza cedere alle tentazioni di una traduzione in senso mi-

stico dell'ulteriorità, se non della vaghezza, che pure gli sono connotati. È con questo spirito che può affermare:

Presentare (con Swedenborg) i fenomeni reali del mondo sensibile come semplice simbolo di un mondo intellegibile nascosto nel profondo, è fantasticheria. Invece, distinguere nelle rappresentazioni dei concetti (idee) riferentesi alla moralità (la quale costituisce l'essenza di ogni religione) e quindi alla ragione pura, il simbolico dall'intellettuale (il culto della religione), l'involucro, che invero è per un certo tempo utile e necessario, dalla cosa stessa, questo è illuminismo; che altrimenti si scambia un ideale (quello della ragione pura pratica) con un idolo, e viene a mancare il fine supremo.⁵

Razionalità dell'approccio al simbolo e limitazione critica della sfera di conoscenza coincidono perfettamente: per quanto egli ancora questa tensione critica ad un ordine metafisico che garantirebbe la veracità tanto dell'ideale quanto del simbolo, agganciati, rispettivamente, alla religione e al moralmente giusto, è sulla linea di una medesima tensione intellettuale che, attraverso le tappe che sinteticamente ci sforzeremo di ricostruire, si è giunti alle teorie odierne del "primato dell'ordine simbolico".

Lo sviluppo idealistico di questa stessa problematica ha luogo su questa stessa linea critica, con la differenza che in Hegel il concetto, nell'ambito del processo dialettico, "tiene in sé" il simbolo, risolvendo in senso unitario l'opposizione tra "nucleo interno di significato" e "scorza variopinta del concetto". Hegel crede alla possibilità che non simbolo ma il concetto – unica entità cui riconosce dignità filosofica, inteso in quanto adeguato al proprio oggetto, a sua volta costituito per differenziazione interna e quindi in grado di trascendere il soggettivismo kantiano – si dia obiettivamente come entità che abita le sfere dell'essere e del pensiero: è in questi termini, dunque, che fissa la superiorità del concetto sull'immaginario che supporta il simbolo, di cui è necessario rimuovere l'elemento sensibile, la cui validità è ritenuta effettiva solo nel campo dell'estetica. Così:

Il concetto non può come tale essere essenzialmente colto che collo spirito, di cui non è soltanto la proprietà, ma il puro sé. È inutile di volerlo fissare con figure spaziali e segni algebrici per uso dell'occhio esteriore e di una trattazione inconcettuale e meccanica, cioè di un calcolo. Anche ogni altra cosa che dovesse servir come simbolo potrebbe tutt'al più, come i simboli per la natura di Dio, suscitare dei presentimenti e degli echi del concetto; ma quando si dovesse sul serio esprimere e conoscere con ciò il concetto, la natura esteriore di ogni simbolo sarebbe inadeguata allo scopo. Il rapporto è anzi che ciò che nei sim-

5 I. KANT, *Antropologia Pragmatica*, cit, p. 78.

boli è eco di una determinazione superiore può viceversa esser conosciuto solo per mezzo del concetto, ed essere avvicinato a questo unicamente col rimuovere quell'accessorio sensibile che era destinato ad esprimerlo.⁶

Se, in questo modo, il simbolo, ridotto a puro segno, è integralmente assorbito dal concetto, quale semplice momento del suo sviluppo, sarà in ambito neokantiano che se ne definiranno nuovamente le coordinate. È nell'ambito dell'allora imperante "ritorno a Kant" che gli esponenti della c.d. Scuola di Marburgo, ed è in particolare con Cassirer che la lezione della *Critica del giudizio* diviene fondativa di una teoria assolutamente nuova, in cui il simbolismo assume una funzione del tutto nuova, e, da un certo punto di vista, assai più estesa, se non invasiva e penetrante. Se la lezione kantiana è il punto di partenza della teoria di Cassirer del simbolo, quest'ultima non è più, "semplicemente", il sintomo dell'impossibilità di nominare entità che si costituiscono al di là di ogni esperienza possibile (Dio, uomo e mondo).

Il simbolo acquista ora, in maniera significativamente distante tanto da Kant quanto da Hegel, una valenza positiva: la coscienza umana è pensata costituirsi sulla base di un'attività essenzialmente simbolica e l'uomo stesso è definito "animale simbolico". Il simbolo diviene centrale nell'ambito di un'interpretazione unitaria di fenomeni e di aree di attività di cui costituisce l'elemento concettualmente unificante, anche a fronte di patenti disomiglianze: in perfetto stile neokantiano, rappresentazioni sociali, mito, arte, linguaggio, sono considerate espressione di un'unica funzione⁷. La nozione di simbolo, intesa funzionalmente e non ontologicamente, diviene, dunque, ad un certo punto, chiave interpretativa unificante di un certo numero di sistemi culturali dell'uomo, se non di tutto il suo essere-nel-mondo, che è letto come attività simbolica. Se per Kant la questione del simbolo, lo resta interna al perimetro del soggetto, inteso come entità trascendentale, e, quindi, ambigualmente in bilico tra categoria intellettualmente supposta e categoria realisticamente in grado di strutturare fenomeni sociali, in Cassirer essa esonda dalla sfera del soggetto e lo fa nell'ambito di un pensiero in cui il trascendentalismo subisce una forte torsione, applicandosi per unificare quegli ambiti di interesse che lo storicismo aveva indagato in chiave antilluministica per ridare valore alla complessità e alla varietà dell'esper-

ienza umana ed investendo quegli ambiti pre-logici cui anche la fenomenologia prestava sempre maggiore attenzione. Non solo le sfere legate all'esperienza culturale intesa nella sua interezza, ma anche quelle soggettive, proprie della fantasia, del sogno, della percezione, divengono oggetto elettivo della ricerca di Cassirer, essendo considerati simbolicamente strutturati. Anche l'apparente uniformità della percezione, ove considerata in assenza di una referenza oggettiva alla realtà, sarebbe resa possibile dall'esistenza di sistemi simbolici in grado di costituire *a parte subjecti* il campo del visibile, distinguendolo dal reale, realizzando, così, nel campo percettivo, trasformazioni rispetto alle quali il "mondo esterno" è più un risultato che non un punto di partenza.

Così, l'attività simbolica è propria anche dell'uomo come soggetto universale e investe, come accennato in precedenza, gli ambiti delle rappresentazioni sociali, e, quindi, il mito, la religione, la stessa scienza. Da un lato, si rivendica la legittimità di un approccio non realistico al problema delle forme simboliche, evidenziando, ad esempio nelle forme di coscienza pre-storiche, legate alla forma rappresentativa del mito, che esso non può essere in alcun modo compreso a partire dall'oggetto nel quale si compie, dall'altro si ribadisce, secondo l'insegnamento di Descartes, che la conoscenza teoretica rimane una e medesima nella sua essenza, indipendentemente dall'oggetto cui si applica: al tempo stesso, però:

Tali rappresentazioni, per varie, molteplici, eterogenee che possano apparire, hanno una loro legge intrinseca: esse non scaturiscono dall'arbitrio sfrenato dell'immaginazione, ma si muovono in strade ben determinate del sentimento e dell'attività figuratrice del pensiero. La mitologia vuol rendere manifesta questa legge.⁸

Cassirer legittima questo passaggio attraverso il ricorso al linguaggio, come elemento in grado di rendere intellegibili, sul piano trascendentale, le "forme simboliche" che riguardano la vita dei soggetti individuali e quella dei soggetti collettivi; si tratta di un passaggio di fondamentale importanza, che il filosofo tedesco ritiene anticipato dall'opera di Hermann Usener, *Nomi degli dèi*, nella quale si legge:

Il salto dalle percezioni individuali al concetto di specie è assai maggiore di quanto noi, con la nostra formazione scolastica ed un linguaggio che pensa per noi, possiamo supporre. È un salto così grande che io non riesco ad immagina-

8 E. CASSIRER, *Sprache und Mythos* (1959), trad. it. *Linguaggio e mito*, Garzanti, Milano 1961, p. 23.

6 G. W. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* (1841), trad. it. *Scienza della logica*, Volume II, Libro III, *La dottrina del concetto*, Sezione I, Capitolo I, *Il concetto*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 700.

7 Cfr. E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I, *Il linguaggio*, Firenze 1961; vol. II: *Il pensiero mitico*, Firenze 1964; vol. III, *Fenomenologia della coscienza*, 2 tomi, La Nuova Italia, Firenze 1966.

re quando e come l'uomo avrebbe potuto compierlo, se il processo non fosse stato preparato e promosso dal linguaggio stesso, senza la consapevolezza dell'uomo. È il linguaggio, che dalla massa di espressioni individuali equivalenti ne fa emergere a poco a poco una, la quale estende il suo dominio su più e più casi, sino a che da ultimo è appropriata ad abbracciarli tutti e può diventare concetto di specie.⁹

Il fatto che il linguaggio si costituisca come elemento di intellegibilità, seppur inteso trascendentalisticamente, consente la definizione di una ben precisa linea di demarcazione tra le scienze della natura e quelle umane. Compito di queste ultime sarebbe quello di pensare le forme che, nella loro molteplicità, rendono possibile l'esperienza umana, senza, però, che i modelli elaborati si costituiscono nell'ambito di un modello generalizzante, compito di pertinenza delle *Naturwissenschaften*.

La centralità del linguaggio e il superamento dell'ambito coscienziale proprio del soggetto inteso come individuo preludono alla ricerca di Claude Lévi-Strauss, il cui pensiero, più che su "forme simboliche", verte su "sistemi simbolici" propriamente intesi. In questo senso, una cultura può e deve essere considerata alla stregua di un insieme di "sistemi simbolici": se accettiamo la bella definizione che dell'antropologia lévi-straussiana dà Paul Ricoeur, cioè un "kantismo senza soggetto trascendentale", definiremo quest'ultima come una scienza che, lungi dal ricercare, come fa Mauss "una teoria sociologica del simbolismo", ritiene necessaria un'investigazione sull'"origine simbolica della società".¹⁰

Oggetto dell'antropologia strutturale, a questo punto, non è una mitica "facoltà mentale universale", quanto, invece, l'insieme di facoltà mentali collettive fissate in molteplici sistemi di rappresentazione, istituenti, a loro volta, sistemi per loro natura simbolici, le cui leggi di funzionamento sono inconsece. Così:

Ogni cultura può essere considerata come un insieme di sistemi simbolici in cui, al primo posto, si collocano il linguaggio, le regole matrimoniali, i rapporti economici, l'arte, la scienza, la religione. Tutti questi sistemi tendono ad esprimere taluni aspetti della realtà fisica e della realtà sociale e, ancor di più, le relazioni che intercorrono tra questi due tipi di realtà e quelle che intercorrono tra gli stessi sistemi simbolici. Che essi non possano mai riuscire in maniera del tutto soddisfacente e, soprattutto, equivalente, risulta, innanzitutto, dalle

9 H. USENER, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung* (1896), Klostermann, Frankfurt am Main 2000, p. 331.

10 C. LÉVI-STRAUSS, *Introduzione* a M. MAUSS, *Teoria generale della magia ed altri saggi* (1950), Einaudi, Torino 1965, p. XXVII.

condizioni di funzionamento di ogni sistema: essi restano sempre incommensurabili; inoltre, dal fatto che la storia introduce, in questi sistemi, elementi alieni e determina slittamenti di una società verso l'altra e ineguaglianze nel ritmo relativo di evoluzione di ogni sistema particolare.¹¹

Anche se nessuna società può essere considerata integralmente o completamente simbolica, dal momento che non è possibile mai offrire a tutti i suoi membri nella stessa misura strumenti simbolici, per l'antropologo francese la struttura simbolica si può realizzare solo sul piano della vita sociale. Si rafforza, progressivamente ma significativamente, una linea d'indagine che rifiuta ogni considerazione trascendente e mistica del simbolo: l'inconscio collettivo esiste anche per Jung, ma resta il fatto che

non è la stessa cosa definire l'inconscio come una categoria del pensiero collettivo o distinguere in settori secondo il carattere individuale o collettivo del contenuto che gli si attribuisce. In entrambi i casi si concepisce l'inconscio come un sistema simbolico; ma per Jung l'inconscio non si riduce al sistema: è tutto pieno di simboli, nonché di cose simbolizzate che formano una specie di substrato. O questo substrato è innato, ma senza l'ipotesi teologica è inconcepibile che il contenuto dell'esperienza preceda l'esperienza stessa; o è acquisito, nel qual caso il problema della eredità di un inconscio acquisito non sarebbe meno temibile di quello dei caratteri biologici acquisiti. In realtà, non si tratta di tradurre in simboli un dato estrinseco, ma di ridurre alla loro natura di sistema simbolico cose che sfuggono ad esso solo per diventare incommunicabili. Al pari del linguaggio, il fattore sociale è una realtà autonoma (la stessa, del resto); i simboli sono più reali delle cose che rappresentano, il significante precede e determina il significato.¹²

Rispetto alla linea concettuale qui delineata, l'antropologo francese compie un ulteriore passo in avanti: la conoscenza di qualsivoglia sistema simbolico è possibile solo ed esclusivamente sulla base del rapporto analogico che si istituisce tra quest'ultimo e il linguaggio. Si tratta il materiale antropologico con un significativo cambiamento, che taglia alla radice ogni metodologia positivista, per procedere nell'ottica di quella che, secondo una nota definizione – già riportata all'inizio di questo testo – dello stesso Lévi-Strauss, è "l'obiettivazione dell'inobiettivabile". Se già nella riflessione storicistica il linguaggio aveva assunto un valore paradigmatico, in Lévi-Strauss questo stesso valore è ribadito, considerato però determinato dalla sua struttura, che, una volta assunta, comporta una ri-iscrizione della problematica dell'og-

11 Ivi, pp. XXIV-XXV.

12 Ivi, p. XXXVI.

gettività, propria delle scienze sociali, e, in particolare della sociologia durkheimiana. L'antropologia strutturale si muove nella direzione del superamento dell'osservazione empirica, rivelandosi in grado di cogliere "realità più profonde". Realtà, che emergono grazie ad

[...] una tecnica operativa molto vicina a quella che Troubetzkoy e Jakobson mettevano a punto nello stesso periodo in cui Mauss scriveva l'*Essai*, e che doveva permettere loro di fondare la linguistica strutturale; anche in questo caso si trattava di distinguere un dato puramente fenomenologico, sul quale l'analisi scientifica non ha presa, da una infrastruttura più semplice, cui esso deve tutta la sua realtà. Grazie alle nozioni di "varianti facoltative", di "varianti combinatorie", di "termini di gruppo" e di "neutralizzazione", l'analisi fonologica era proprio sul punto di permettere di definire una lingua attraverso un piccolo numero di relazioni costanti, di cui la diversità e la complessità apparente del sistema fonetico non fanno che illustrare la gamma possibile delle combinazioni autorizzate.¹³

La strada delle regole simboliche come leggi inconse dell'agire umano riporta immediatamente a Lacan: in particolare al Lacan strutturalista, che fissa negli anni '50, attraverso il linguaggio, il primato dell'ordine simbolico.

Presupposto il parallelismo tra ontogenesi e filogenesi, assunto a ipotesi scientifica già da Freud, la stessa vita del bambino attesterebbe dell'esistenza di tale primato: nello stadio pre-linguistico, proprio del bambino quale *in-fans*, si determinerebbe un'unità "immaginaria", prodotto di un'illusoria identificazione col materno, anche se è con l'iscrizione nella sfera del linguaggio che si ottiene l'accesso all'ordine simbolico. Ma quest'accesso non è neutrale, non si dà nella modalità di un automatismo, presupponendo il riconoscimento di una legge simbolica, l'interdizione edipica, così come di un ruolo simbolico preciso, quello del padre, la cui funzione è quella di sottrarre il bambino all'ordine biologico, all'iscrizione nell'immaginario, ma anche alla presa di un potere, quello materno, mortifero nella misura in cui è solo un potere fattuale, che non risponde del suo *quid ju-*

13 Ivi, p. XXXIX. "Per quanto eteroclitiche possano apparire nozioni come quelle di fonema e di proibizione dell'incesto, la concezione che ho progressivamente maturato della seconda si ispira al ruolo assegnato alla prima [...] allo stesso modo che il fonema, come forma, è dato in tutte le lingue come mezzo universale, attraverso cui la comunicazione linguistica si istaura, la proibizione dell'incesto, universalmente presente se la si considera nella sua espressione negativa, costituisce anch'essa una forma vuota, ma indispensabile perché possano esistere dei gruppi biologicamente connotati in un sistema di scambi, da cui risulta la loro messa in comunicazione". C. LEVI-STRAUSS, *Avant-propos* a R. JAKOBSON, *Six Leçons sur le son et le sens*, Puf, Paris 1976, p. 12.

ris. L'intervento del padre, però, ha luogo ad una condizione: che la relazione madre-bambino si presti ad integrare la funzione fallica, ossia che il padre simbolico (il "nome del padre") possa efficacemente sostituire il desiderio materno. Vi è dunque una particolare condizione dell'accesso al simbolico, accesso che, una volta portato a compimento, consente, *a posteriori*, retroattivamente, una lettura dell'iscrizione del soggetto in mondi vitali letti alla luce della biologia o della necessità naturale. Se il simbolico consente al soggetto di smarcarsi in quanto tale è perché esercita, almeno nella prima fase del pensiero di Lacan, un predominio nei confronti dei registri dell'immaginario e del reale. In questo modo, Lacan ridefinisce tutta la problematica freudiana dell'inconscio, che, per lo psicoanalista viennese, era legato, in virtù dell'assiomatica equiparazione tra ontogenesi e filogenesi, tanto allo sviluppo individuale, quanto allo sviluppo della storia dell'umanità, di cui la pre-storia è un resto, mai del tutto elaborato ed elaborabile nei termini di una civilizzazione progressiva.

A questo punto, a chi scrive appare del tutto lecita l'interrogazione, relativa alla misura in cui il declino del pattern incide tanto sulla trasmissione dell'autorità, quanto sui meccanismi individuali di soggettivazione, dal momento che, in Lacan, non è il padre concreto, in carne ed ossa, l'agente dell'iscrizione del soggetto nel simbolico, quanto un operatore formale, ossia la metafora del Nome-del-Padre. Supporto, quest'ultimo, della funzione simbolica, che traduce in termini desostanzializzati e liberati da ogni supporto magico l'intuizione freudiana che a fondamento della legge vi fosse un evento fuori-serie, a tutti gli effetti pre-storico: l'assassinio del padre, che in Lacan diviene un puro operatore logico, di cui il padre concreto, in definitiva, non è che un effetto.

Ora, riteniamo lecita la domanda: in che rapporto si situa la funzione simbolica in quanto tale con la crisi fenomenologica dell'autorità in generale e, in particolare, con quella dell'identificazione primordiale tra "autorità" e "paterno"?

2. Ad ulteriore conferma dello iato "da sempre" esistente tra ciò che è dato *a parte objecti* ("donné") e ciò che è costruito ("construit") *a parte subjecti* in ogni rilevanza scientifica, lungo tutto l'arco del secolo scorso il rapporto tra evoluzione socio-politica e questione del declino della figura paterna è stato oggetto di analisi dai contenuti tutt'altro che univoci. La classica lettura dell'evoluzione del legame sociale ancora imperniata sul tramonto della figura del padre, pure al centro dell'attenzione degli esponenti del freudo-marxismo, e, *in primis*, degli autori della c.d. Scuola di

Francoforte¹⁴, (che ne danno una declinazione "antiautoritaria", nerbo di tanta parte della critica radicale degli anni '60-'70), è stata progressivamente sostituita, con un importante cambio di passo, tanto nel campo delle scienze sociali, quanto in quello della psicoanalisi¹⁵. Si assiste ad una rilettura in chiave fondativo-legittimante, non senza una certa vena nostalgica per condizioni in cui la realtà sociale era considerata pienamente intelligibile. Nel campo delle scienze sociali, una volta legate teoricamente le dimensioni del sacro e della solidarietà, si rivaluta la problematica del rito quale esteriorizzazione di una presunta "grammatica profonda" della società, a sua volta matrice di ogni possibile struttura comunitaria, sintomo del desiderio di riproporre la dimensione religiosa, laicizzata funzionalmente, a fondamento comunitario del vivere comune.

Fino a che punto, ci chiediamo, la pur giusta costatazione che vi è qualcosa di utopistico (l'aggettivo va inteso nel senso deteriore del termine) nella concezione in base alla quale l'incrocio tra individualismo e utilitarismo sarebbe l'unica modalità di costituzione del legame sociale legittimo? L'erezione del fondamento intellettualmente ritenuto essenziale all'esistenza della società a *pivot* di un'auspicata restaurazione politica? È possibile far risalire a Simmel, e alla sua sociologia intrisa di trascendentalismo kantiano, l'archetipo concettuale di interpretazioni di questo tipo:

La questione è dunque la seguente: qual'è in linea del tutto generale e *a priori* il fondamento, quali presupposti devono agire affinché i particolari processi concreti della coscienza individuale siano realmente processi di socializzazione, quali elementi in essa contenuti permettano che la loro funzione sia, in termini astratti, quella di costruire un'unità sociale in base agli individui? Le priorità sociologiche avranno lo stesso doppio significato di quelle che "rendono possibile la natura": da una parte esse determineranno, in maniera più compiuta o più difettosa, i processi reali di associazione; d'altra parte, esse costituiscono i presupposti ideali e logici della società perfetta, anche se forse mai realizzata in questa perfezione.¹⁶

14 Cfr. ADORNO, FRENKEL-BRUNSWIK, LEVINSON, SANDFORD, *The Authoritarian Personality* (1950), trad. it., *La personalità autoritaria*, voll. I-IV, Edizioni di Comunità, Torino 1997.

15 "Il cartello di protesta che sovrasta tutti gli altri porta scritto: lotta alla repressione" e "il discorso sulla repressione rimanda immediatamente a quello dell'autorità paterna. Sembra quasi che quel giovane agiti il fantasma di un padre potente ed autoritario che deve essere abbattuto", E. FACCHINELLI, *Il desiderio dissidente*, ora in *Id., Il bambino dalle uova d'oro*, Feltrinelli, Milano 1979, p. 113.

16 G. SIMMEL, *Excursus sul problema com'è possibile la società* (1894), in *Sociologia*, Comunità, Milano 1998, p. 29.

Premesso che le società secolarizzate, caratterizzate da legami sociali, esito di politiche individualistico-liberali, sono rette dal collante non dell'utile in quanto tale, quanto, piuttosto, da quello della credenza nell'utile e nella fede nell'economia quale scienza in grado di regolare conflitti e scambi finanziarie di natura simbolica, ci chiediamo sino a che punto sia lecito inferire dalle ipotesi che rendono ragione dell'origine fenomeno associativo quei "presupposti ideali" la cui mira è quella dell'edificazione di una società possibile.

Una società, prima di tutto, esiste, e questo suo essere, già di per sé, testimonia della dimensione dell'effettività, ossia del fatto che determinate strutture normative si sono consolidate, nel senso tanto dell'efficacia sostanziale, quanto della validità formale, ed è quest'area, "terza", tra essere e dover-essere ad essere, necessariamente, oggetto d'indagine. L'effettività del legame sociale rileva di per sé, anche laddove il tessuto connettivo non dovesse rispondere a quei criteri che lo scienziato sociale ha ritenuto fondativi della società, in un determinato momento dello sviluppo delle civiltà. Ripetere l'operazione di George Simmel che, in questo perfettamente kantiano, sostanzializza l'*a-priori* come categoria ricavata intellettualmente attraverso processi di natura astrattiva, elevandolo a momento non più interpretativo ma costitutivo del reale, significa rinovare i fasti di un'impropria commistione tra essere e dover-essere, tra *Sem* e *Sollen*, da cui lo spirito ha già compiuto opera di emendazione critica. Come anticipato poco sopra, che una prospettiva non utilitaristica, se non anti-utilitaristica sia perfettamente legittima nel campo delle scienze sociali, è assolutamente inoppugnabile, così come altrettanto plausibile uno stile di analisi teso a cogliere nella religione una chiave di lettura dei rapporti economici, sociali e politici secolarizzati. In questo senso:

Da una parte, infatti, la religione – e il sacro, cioè l'elemento universalmente alla base dei fenomeni religiosi – appare come la prima delle istituzioni sociali, la grammatica profonda della società, soprattutto alla luce della sua natura irriducibile a una logica contrattuale; dall'altra, la religione – e ancora una volta il sacro – costituisce la rappresentazione collettiva simbolicamente mediata del sistema di valori idealizzati da una determinata società, rivelando in questo modo – attraverso codici culturali e simbolici storicamente variabili – caratteristiche cruciali dei rapporti sociali.¹⁷

17 M. ROSATI, *Solidarietà e sacro. Secolarizzazione e persistenza della religione nel discorso sociologico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 27.

L'affermazione di Rosati è condivisibile, a patto, però, di specificare il limite tra ricostruzione genealogica e prescrizione normativa, limite che appare sistematicamente violato nella misura in cui religione e sacro, strutturati in un circolo che l'autore stesso non esita a definire "ermeneuticamente vizioso", avrebbero il merito di costituirsi come entità "euristicamente feconde". Ciò accadrebbe perché: "[...] entrano in rapporto con la società sia in quanto condizioni di possibilità della scienza stessa, sia in quanto espressione culturale dei suoi valori ed ideali"¹⁸; quello che si è ritenuto poter essere il collante spirituale di una certa società in un momento storico determinato diviene, attraverso successive astrazioni, il paradigma del legame comunitario che vorremmo, per finalità che sono sì di natura etico-politica, ma anche perché da scienziati, si nutre il desiderio ("umano, troppo umano") di riportare il reale al livello di intellegibilità proprio delle nostre teorie. Con piglio idealista, se la teoria non è più in grado di accordarsi col reale, rendendolo intellegibile, si dovrà agire su quest'ultimo, affinché il quadro teorico possa nuovamente configurarsi come esplicativo del reale stesso: con Hegel, potremmo dire "tanto peggio per i fatti".

Nella misura in cui dietro questo recupero pure definito "euristicamente fecondo" della religione è celata la nostalgia avente per oggetto la capacità ordinatrice del fondamento paterno-patriarcale della società, non è casuale la misura in base alla quale la psicoanalisi stessa sia stata investita da una linea di ricostruzione teorica assolutamente assimilabile a quella che vuole fissare le modalità di ricostituzione politica della religione come *pivot* del sociale.

A questo movimento nelle scienze sociali fanno, infatti, da contrappunto studi psicoanalitici sulla funzione simbolica¹⁹, che, da strumento di orientamento epistemico si sono progressivamente trasformati in proposta teorico-politica di ripristino delle condizioni *a-priori* dello sviluppo di quelle strutture di personalità che, allo stato attuale delle cose, si manifestano riluttanti ad essere inquadrare nei quadri classici della clinica contemporanea.

La vicenda teorica di quelle analisi che vedono nella crisi del *pivot* paterno un momento importante per la comprensione della realtà sociale novecentesca vive un momento apicale con *Verso una società senza padre*, di

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Per una definizione complessiva delle problematiche legate a quest'ambito di ricerca, cfr. D. SPERBER, *Le symbolisme en général* (1974), trad. it., *Per una teoria del simbolismo. Una ricerca antropologica*, Einaudi, Torino 1981.

Alexander Mitscherlich, che possiamo considerare esemplificativo dei risultati, se non della concezione generale della ricerca degli esponenti della Scuola di Francoforte, finalizza la constatazione del progressivo ed inesorabile declino di un legame sociale, segnato dall'eclisse del *pivot* paterno, ad una teoria ed una prassi che si definiscono "antiautoritarie":

Si tratta ora di sapere in quali forme potrà svilupparsi l'umanità, quando non avrà più la possibilità, quando non avrà più la possibilità di proiettare i propri ordinamenti specifici di gruppo – come per esempio la struttura familiare dominata dall'indiscussa autorità del padre – su un piano organizzativo universale. Quale aspetto assumerà una *società senza padri*, una società che non venga retta da un padre mitico e dai suoi rappresentanti terreni?²⁰

Dal punto di vista metodologico, le origini del progressivo declino del legame sociale fondato sull'autorità paterna sono qui rinvenute in un'organizzazione sociale determinata, il cui avvento si è realizzato nella modernità prima borghese e poi industriale, in cui il principio della "divisione sociale del lavoro" soppianta progressivamente quello "patrimoniale" della costituzione delle generazioni a venire sulla base della successione ereditaria. Mitscherlich, che condensa in maniera certamente non esaustiva, ma, al tempo stesso, significativa, la pluriennale ricerca sui comportamenti familiari condotta dagli esponenti dell'Istituto, pone la problematica su un terreno sociologico oggettivo, a partire dal quale le questioni della libertà individuale nella modernità, del nesso natura-cultura, del destino familiare e dell'eredità biologica sono problematizzate in quanto interne ad un determinato paradigma sociale. È in una società patriarcale, infatti, che il destino dei membri della famiglia resta designato dalla loro stessa appartenenza, ed è solo nella misura in cui la modernità rompe questo legame con la tradizione che si apre la questione della libertà dei singoli, intesa quale forma di consapevole determinazione del proprio destino.

Una volta definito freudianamente il sintomo come "formazione di compromesso" tra le sfere psichica e somatica Mitscherlich intravede dinamiche che in virtù delle quali il declino della figura paterna tenderebbe a produrre una tipologia di regolazione sociale in cui viene meno ogni mediazione tra norma e desiderio: da un lato, la normatività si eserciterebbe direttamente sul vivente, avendo per oggetto, in questo modo, la "nuda vita", dall'altro questa stessa normatività genererebbe modalità di adattamento

²⁰ A. MITSCHERLICH, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft – Ideen zur Sozialpsychologie* (1963), trad. it., *Verso una società senza padre. Idee per una psicologia sociale*, Feltrinelli, Milano 1970, p. 53.

passivo, ossia figure riconducibili a quella (nevrotica) nostalgia di ordine e di regolazione sociale, all'origine dei totalitarismi novecenteschi.

È nell'alveo della crisi del primato del paterno che ha luogo la lettura strutturalista, posta in essere dalla scuola francese e in *primis* da Jacques Lacan, che, in aperta polemica con gli epigoni dello psicoanalista viennese, e con gli esponenti dell'*ego-psychology*, i c.d. post-freudiani fa dell'adozione dell'armamentario teorico levistraussiano il perno essenziale del suo "ritorno a Freud"²¹. In tal modo, Lacan riformula il senso della "funzione paterna" e la disloca a livello della struttura stessa, con l'effetto di ridimensionare la portata, sul piano immaginario certamente terrifico, dell'uscita della società patriarcale²², circoscrivendo ogni nostalgia di riistituire il ruolo, dal momento che il primato non è mai stato quello del padre "in carne ed ossa", ma del "padre-funzione". In questa prospettiva, il padre che genera materialmente è da considerarsi egli stesso istituito, epifenomeno di quel particolare *apriori* materiale che è la funzione fallica: il suo ruolo nella costituzione della soggettività è subordinato alla sua stessa funzione, colta nella dinamica dei meccanismi istituenti. Al tempo stesso, rilevante non è il traumatismo indotto dalle vicende familiari empiriche del soggetto in analisi, quanto, piuttosto, il suo situarsi rispetto all'operatore fallico, in grado di determinare la struttura del soggetto.

Da qui, l'intreccio tra psicoanalisi ed antropologia culturale²³, così come l'interesse per il matriarcato e per tutte quelle civiltà nelle quali la generazione ha un senso puramente simbolico, realizzandosi totemicamente, attraverso un dispositivo che garantisce, nell'ignoranza (vera o presuppota)

delle modalità della generazione biologica²⁴, l'unità del gruppo, che si realizza attraverso meccanismi di identificazione prima verticali (con il *totem* stesso), poi orizzontali (tra i membri del *clan*)²⁵. Nella psicoanalisi, e questo è vero sia per Freud, che per Lacan, l'universalizzazione del tabù dell'incesto, letto come epifenomeno di un dispositivo attinente alla dimensione simbolica, l'esogamia, va sempre a braccetto con l'attitudine a decentrare in maniera radicale la costituzione psichica del soggetto rispetto alla sua generazione materiale: la strada dell'inconscio consiste, nella prospettiva psicoanalitica, nel ripercorrere le modalità attraverso cui il soggetto è costituito "altrimenti" rispetto alla semplice dataità, ossia alla sua generazione materiale. È anche in questo senso che possiamo ripensare nella sua stringenza quel rapporto tra psicoanalisi e soggetto filosofico della modernità, su cui lo stesso Lacan si è molto speso; nella lettura cartesiana della causalità metafisicamente intesa, che è anche una presa di distanza, vi è tutto il portato dell'impossibilità di dedurre la definizione di qualsivoglia ente dalla sua origine, per affermare un altro primato:

*Quantum denique ad parentes attinet, ut omnia vera sint quae de illis unquam putavi, non tamen profecto illi me conservant, nec etiam ullo modo me, quatenus res cogitans, effecerunt; sed tantum dispositiones quasdam in ea materia posuerunt, cui me, hoc est mentem, quam solam nunc pro me accipio, inesse judicavi. Ac proinde hic nulla de iis difficultas esse potest: sed omnino est concludendum, ex hoc solo, quod existam, quaedamque idea entis perfectissimi, hoc est Dei, in me sit, evidentissime demonstrari Deum etiam existere.*²⁶

Con queste parole, Descartes inaugura il formalismo moderno: il filosofo francese rimette in discussione l'idea che la generazione materiale ci determini quanto al nostro essere: ciò di cui siamo effetto, ciò che ci produce per ciò che siamo è causa formale, la sola che ci determina e ci determina realmente, asserendo che ciascuno di noi diviene ciò che è in rapporto a ciò

24 Cfr., E. JONES, *Matriarcato e ignoranza sessuale dei selvaggi*, Capitolo 5 degli *Essays in Applied Psycho-Analysis*, II, *Essays in Folklore, Anthropology and Religion*, trad. it., *Saggi di psicoanalisi applicata. Folklore, antropologia, religione*, cit., pp. 147-174.

25 Per un'analisi della costituzione del gruppo a partire dal culto totemico, cfr., almeno, E. DURKHEIM, *Sur le totémisme*, in "L'Année sociologique", 5, pp. 82-121, 1902; S. FREUD, *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* (1912-13), trad. it., *Totem e tabù*, con introduzione di K. Kerényi, Bollati-Boringhieri, Torino 1997.

26 R. DESCARTES, *Méditations de prima philosophia* (1641), trad. it. *Meditazioni di filosofia prima*, in *Opere*, vol. II, 1637-1649, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2009, p. 746.

21 Sui termini in cui l'antropologia strutturalista orienta il "ritorno a Freud" di J. Lacan, Cfr. M. ZAFIROPOULOS, *Lacan et Lévi-Strauss, ou le retour à Freud* (1951-1957), Puf, Paris 2003.

22 Cfr., E. JONES, *Matriarcato e ignoranza sessuale dei selvaggi*, Capitolo V degli *Essays in Applied Psycho-Analysis*, II, *Essays in Folklore, Anthropology and Religion*, trad. it., *Saggi di psicoanalisi applicata. Folklore, antropologia, religione*, Guardaldi, Firenze 1972, pp. 147-174.

23 "L'origine e il fondamento sono due questioni correlate nell'investigazione e nella concettualizzazione freudiana: nel richiamarle, si sottolineerà il merito che si collega al fatto di porli sullo stesso piano, al fine di rendere il pensiero su tali questioni intellegibile. Richiamiamo le aporie che minano, letteralmente, queste due questioni. Una volta formulate, entrambe rinviano a se stesse. Sia in primo luogo la questione del fondamento: essa conduce a ricercare l'assise di ciò di cui si parla: edificio fisicamente inteso, sistema istituzionale, argomentazione. Purtroppo, anche una volta designato questo fondamento, la questione viene rilanciata: su cosa si fonda questo fondamento?", R. DRAÏ, *Freud et Rousseau. D'une anamnèse à l'aure*, in *L'anthropologie psychanalytique*, a cura di P.-L. Assoun, M. Zafirooulos, Anthropos-Economica, Paris 2001, p. 99.

che lo causa nel momento in cui è, e quindi, in rapporto al proprio ideale formativo "in atto". Il moderno iscrive il soggetto del discorso filosofico e scientifico in aperta contraddizione con l'ordine oggettivo che gli pre-esiste, proprio nella misura in cui pone in risalto l'importanza del soggetto nel essere effetto di una causa che lo produce effettivamente, opponendosi alla tradizione teologico-metafisica di derivazione aristotelica, in cui ogni fenomeno, in quanto materialmente determinato, ha in sé la causa, intesa come causa materiale, formale, efficiente, finalistica del suo sviluppo. Da questo punto di vista, non siamo tanto figli dei nostri genitori, quanto dei fantasmi e dell'insieme di idealizzazioni che ci producono come soggetti: per questo, la questione della generazione totemica ritorna attuale all'inter-no dell'indagine psicoanalitica.

Ma questa dematerializzazione deve diventare stile di pensiero: conseguentemente, lo stesso declino fenomenologico, sociale e culturale del padre non va preso nella sua concretezza, per essere considerato, invece, in rapporto alle "condizioni sociali dell'edipo", condizioni formali: ossia, va colto come epifenomeno di strutture sottostanti, momento cardine di una revisione critica dell'eccessiva importanza che nella modernità è stata attribuita al paterno, nonché ai suoi sembianti politico-sociali e istituzionali che hanno preteso di sussumerne l'autorità. In polemica con quelle filosofie e quelle teorie politico-sociali che pensano l'io o lo Stato – o entrambi teoricamente coniugati se non sinallagmaticamente in rapporto – quale supplenza della scomparsa dalla scena sociale delle riflessioni psicoanalitiche nuovo stile di pensiero intende oggi riprendere le riflessioni psicoanalitiche e strutturali per ristituire il paterno, suturando così quell'impossibilità (in ultima istanza, logica) di fondare "in ultima istanza" tanto le soggettività individuali, quanto le formazioni sociali e politiche.

Tutto ciò, sulla base di una precisa analisi: saremmo di fronte a forme di mutamento sociale che non si studiano più nella forma di dato, se non oggettivo, almeno preesistente al soggetto, che la scienza interpreta dandone per scontata l'esistenza, quanto, piuttosto, all'emergere di economie psichiche che invocherebbero un intervento in cui lo scienziato gioca il ruolo, in maniera alquanto immediata, di *maître*, se non di legislatore sociale. Restaure il padre, questo l'implicito politico di uno stile d'analisi, non solo affinché una nuova ortopedia sociale abbia luogo, ma anche perché la socialità, come già evidenziato poco sopra, possa riconsegnarci configurazioni di personalità tali da poter esser lette alla luce dei rapporti teorici che determinati *corpus* teorici e altrettanto determinate tradizioni scientifiche ci hanno consegnato. Se la categoria ermeneutica si rivela inadatta a inquadrare perfettamente il reale, lo sforzo dello scienziato non è quello di ten-

tare di decifrare in che misura il cambiamento nella società ha reso determinate categorie non applicabili: piuttosto, si interviene invocando una trasformazione politico-legislativa per ripristinare le condizioni di intelligibilità scientifica di un fenomeno.

Se la psicoanalisi nasce in una pratica di confronto con il rimosso sociale, ripensando criticamente le pretese di onnipotenza di quel soggetto che, a partire da Cartesio, include la sua stessa fondazione logica, suturando il suo stesso vuoto fondativo, qui si tratta, invece, di restaurare politicamente l'ordine simbolico per ripristinare vincoli, ritenendo di poter limitare la "tossicità" del legame sociale moderno, e, quindi, di ridare intellegibilità a quelle "formazioni sintomatiche", che, ove semplice effetto della "liquidità" del legame sociale contemporaneo, restano non decifrabili.

Sia in campo clinico, sia in campo penale, si tratta di un tentativo di riportare il vivente nei quadri di un soggetto epistemico; con un chiaro impiego di categorie prese in prestito da determinate correnti interpretative, il 44° Rapporto nazionale del Censis avente per oggetto la situazione sociale del nostro paese, non ha paura di dichiarare, aborrendo ogni crisma di oggettività:

[...] la razionalità delle norme e delle coscienze non basta più, occorre [...] scendere ancor più a fondo nella personalità dei singoli e nella soggettività collettiva: bisogna avere il coraggio di scendere e verificare se e come funziona l'inconscio individuale. Non l'inconscio come luogo della dimensione irrazionale di ciascuno di noi, ma come luogo della modulazione mentale della propria potenza e dei propri comportamenti. È infatti nell'inconscio che si confrontano e si articolano i due grandi fattori della vita: la legge e il desiderio. È il desiderio che esprime la volontà e il bisogno di superare un vuoto vissuto come "mancanza ad essere" perseguendo e acquisendo oggetti e relazioni; ed è la legge (l'autorità esterna ed interiorizzata) che, contrastando o vincolando il desiderio, determina l'aggiustamento ad esso o la sua nevrotica rinuncia.²⁷

Ci si trova di fronte ad una duplice impossibilità. La prima, sperimentata in sede psicopatologica, consisterebbe nel circoscrivere la propria libido per il tramite dell'esercizio di forme di autolimitazione razionale del proprio desiderio, la seconda, sperimentata in campo penale, consisterebbe invece nella difficoltà di classificare individui che si macchiano di determinati reati, riportandoli all'interno di una tradizionale categoria: quella di

27 FONDAZIONE CENSIS, *44° Rapporto della situazione sociale del paese 2010*, Franco Angeli, Milano 2010, p. 8.

responsabilità. A vacillare, sono quelle certezze che hanno consentito, finora, di definire con precisione i limiti del soggetto giuridico: patologie narcisistiche, violenze non giustificabili sul piano della responsabilità individuale, psicosi "ordinarie", disturbi *border-line* di personalità, problematiche dell'alimentazione, sintomi psicosomatici, depressione, dipendenze sempre più accentuate da sostanze, oggetti di consumo e da pratiche sessuali, nella loro indecifrabilità si costituirebbero in un quadro in un certo senso riconducibile a quello delineato dal Rapporto Censis.

3. Per ritornare a leggere con chiarezza i fenomeni sociali, sarebbe necessario, questo l'imperativo, riportare l'oggetto al livello del soggetto epistemico; esemplare, in questo senso, il punto di vista di Melman, per il quale l'esito della critica degli effetti del "discorso del capitalista" è quello di rendere il ritorno del patriarcato auspicabile²⁸; l'attualità, con tutto il suo inquietante carico di indecifrabilità, non costituisce il pungolo di una ripresata di tipo critico-decostruttivo della nozione di persona (sia nel campo psicopatologico che in quello del diritto), tale da individuare i limiti della sua costituzione e quelli della sua applicabilità in quanto finzione, ma si auspica la messa in opera di un rinnovato "potere simbolico" per riannodare, a livello dell'istituente, una forma determinata, alle realtà sociali attuali, in nome di un unico imperativo sociale: creare le condizioni di un nuovo riannodamento, costruito intorno a questa persistente nostalgia per un padre assente dalla scena contemporanea. Questa proposta politica, dandosi un'aura di scientificità, intende coniugare un conferimento di spessore simbolico all'area che presiede i poteri istituenti, legittimando a sua volta e conferendo valore ad un progetto di progressiva (ri-)tabuizzazione della società, la quale, neanche a dirlo, non può realizzarsi per decreto.

Dei "tabù", primo tra tutti quello dell'incesto, si accetta una determinata lettura che, innanzitutto, abdica ad una ricostruzione antropologica che coinvolga la mentalità primitiva, e che, inoltre, li vede oggetto di una precisa ed univoca spinta, tesa alla loro abolizione finalizzata ad una libera circolazione dell'energia libidica, in accordo con gli imperativi e con le istanze superegoiche di un certo capitalismo.

Contro questa deriva, i tabù non andrebbero superati in nome di un imperativo generalizzato di trasgressione, ma, al contrario, l'esperienza dell'interdizione sarebbe da implementare e da rafforzare con gli strumenti della politica. Qui, l'imperativo è tabuizzare la società, costruire un nuo-

vo senso del limite a partire dalla costruzione progressiva di tabù, atta a conferire nuovo spessore e nuova linfa alla vita civile e alla politica, di cui si predica in maniera assai spinta la sua declinazione teologica.

Quanto sostiene Moroncini in un suo saggio, dedicato al rapporto tra la dimensione dell'atto psicoanalitico e la necessità che la costituzione soggettiva (anche politica, ad esempio di classe) avvenga attraverso la subordinazione del sapere elaborato dal soggetto stesso ad un significante che lo rappresenti ed assuma così la posizione di "significante *maître*", è assolutamente stringente:

Chi oggi si lamenta per la scomparsa del significante *maître*, cui attribuisce retrospettivamente il compito di porre un freno al godimento sfrenato e senza regole che ne caratterizzerebbe l'attuale situazione storica, scambiando in tal modo il significante *maître* per il super-io, tradisce, di fatto, anche quando se ne fa paladino, il discorso analitico per il fatto di aspettarsi da quest'ultimo non un nuovo significante *maître*, ma il ripristino di quello precedente.²⁹

Recenti contributi di molta psicoanalisi italiana e mitteleuropea, sintetizzano esemplarmente questa posizione: esemplare, però, ci sembra – ma se ne potrebbero citare molti altri – *I tabù del mondo*³⁰ di Massimo Recalcati, che è il manifesto di un programma politico in cui lo psicoanalista, abiurando alla posizione che gli compete, si fa architetto di geometrie sociali in grado di limitare la nocività del legame sociale contemporaneo: l'indignazione moralistica è l'occasione per assegnare alla pratica psicoanalitica il compito di "rabberciare un legame sociale democratico messo a rischio dalle istanze narcisistiche e individualistiche"³¹, finendo col vestire i panni del *maître*, quelli di un "supposto potere" che trova la sua *ratio* in una "certa nostalgia del padre, la cui autorità rappresenterebbe l'unico argine alle spinte della dissoluzione"³².

In questo lavoro, quella che si tiene per paradigmatica è la posizione espressa da Paolo di Tarso nella sua *Lettera ai Romani*, in virtù della quale, a partire dall'istituzione della Legge, il desiderio dell'uomo verterà su ciò che è stato interdetto dalla legge divina, senza la benché minima interruzione della misura in cui il testo paolino costituisca, a sua volta, un riannodamento del sistema di tabù che caratterizzava le società non inscritte, né iscrivibili nella storicità. In questo senso, torna attuale un'inter-

29 B. MORONCINI, *Lacan Politico*, Edizioni Cronopio, Napoli 2014, p. 84.

30 M. RECALCATI, *I tabù del mondo. Figure e miti del limite e della sua violazione*, Einaudi, Torino 2017.

31 B. MORONCINI, *Lacan politico*, cit., p. 15, nota 6.

32 *Ibidem*.

28 Ch. MELMAN, *L'homme sans gravité*, trad. it., *L'uomo senza gravità*, Bruno Mondadori, Milano-Torino 2010, pp. 110-11.

rogazione radicale della categoria di totemismo, fortemente ridimensionata, se non smantellata in sede teorica da Claude Lévi-Strauss³³, ma pure così centrale nella teoria e nella cura psicoanalitica. Interrogare il totemismo come categoria antropologica può voler dire, in questo contesto, evidenziarne l'inesplicata fecondità esplicativa, laddove se ne palesi non solo il succedersi schematico di fenomeni ascrivibili ad categoria che in ultima analisi è di natura scientifica, ma anche la dinamica storica della loro costituzione, ossia della dimensione diacronica in cui questi fenomeni si danno.

Ciò che l'indirizzo critico di cui Recalcati si fa protagonista ignora, è la misura in cui la religione cristiana, rimaneggiando il dispositivo sacrificale, istituendo la dimensione storica e scrivendo di fatto l'esistenza umana *nel tempo*, si costituisca essa stessa come rimaneggiamento dei sistemi di regolazione propri di società precedenti, che non possiamo non considerare, seppure in maniera non uniforme, per l'appunto, pre-istoriche. Molto semplicemente, se non semplicisticamente, si eleva in modo del tutto approssimativo, il fallo, facente per lo più funzione di "barra", ad archetipo dei tabù antropologicamente intesi, qui considerati del tutto slegati dalla loro costituzione sociale spontanea e dalla funzione antropologica che loro compete, per sciorinare tutta una riproposizione di interdetti nelle più svariate situazioni socio-istituzionali, la cui implementazione – di natura in ultima istanza politica – avrebbe il merito di riportare la psicologia individuale e le dinamiche sociali a quel un livello di intellegibilità che la riflessione teorica sul tabù aveva garantito. Cioè, non il fallo in rapporto alla logica interna al totemismo, ma il fallo come esemplificazione archetipica del totemismo, istituito e non istituito, colto in un rapporto essenziale con la tematica dell'incesto, che viene anch'esso presupposto, senza che la sua preistoria concettuale rilevi in misura benché minima. A questa presupposizione, bisogna opporre, nello spirito genealogizzante che è parte integrante del dispositivo psicoanalitico, quel lavoro antropologico in grado di dimostrare il rapporto tra preistoria e storia dell'umanità.

Di questo lavoro non si potrà qui che fornire qualche coordinata. Ora, il termine incesto deriva dal latino *in-castus*, detto di un rapporto in cui una persona è divenuta impura, per effetto di pratiche sessuali vietate all'interno di un sistema, come quello preistorico, nel quale il simbolico veicolo del tutto rigidamente la vita degli appartenenti ad una determinato gruppo sociale, con riguardo, soprattutto, al possesso degli oggetti e delle modalità di

accoppiamento: quest'impurità riguarda non solo le persone che hanno commesso l'atto, ma coinvolge tutti i singoli e luoghi che sono in contatto con queste persone.

Ciò cui allude il libro della Genesi, quale componente essenziale della creazione divina, nell'ambito della tradizione ebraico-cristiana, è l'originalità del legame incestuoso tra Adamo ed Eva. Nell'atto della creazione della donna, Adamo non può che riconoscere come essa sia ossa delle sue ossa, carne della sua carne: per questo, tutti gli uomini lasceranno i propri genitori e si costituiranno, attraverso il matrimonio, in un'unica carne (*una caro*). Adamo ed Eva sono una carne in Dio: solo il desiderio di conoscere li porterà alla caduta e consegnerà l'uomo alla storia. La sessualità matrimoniale, consustanziale a questa caduta, è veicolo di un ritorno a questa situazione originaria, che è per i Cristiani si riporterà con il paradiso, dopo la morte, paradiso anticipato nella storia prima dalla Chiesa, e poi dalle unioni matrimoniali, celebrate all'interno dell'ecclesia. Si tratta di un passo ripreso nell'ambito della fondazione prima della Chiesa e poi dell'istituzione del vincolo familiare, in Cristo. Questa la lettera del testo paolino:

Fate dunque molta attenzione al vostro modo di vivere, comportandovi non da stolti ma da saggi, facendo buon uso del tempo, perché i giorni sono cattivi. Non siate perciò sconsiderati, ma sappiate comprendere qual è la volontà del Signore. E non ubriacatevi di vino, che fa perdere il controllo di sé; siate invece ricolmi dello Spirito, intrattenendovi fra voi con salmi, inni, canti ispirati, cantando e inneggiando al Signore con il vostro cuore, rendendo continuamente grazie per ogni cosa a Dio Padre, nel nome del Signore nostro Gesù Cristo. Nel timore di Cristo, siate sottomessi gli uni agli altri: le mogli lo siano ai loro mariti, come al Signore; il marito, infatti, è capo della moglie, così come Cristo è capo della Chiesa, lui che è salvatore del corpo. E come la Chiesa è sottomessa a Cristo, così anche le mogli lo siano ai loro mariti in tutto. E voi, mariti, amate le vostre mogli, come anche Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola con il lavacro dell'acqua mediante la parola, e per presentare a se stesso la Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata. Così anche i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo: chi ama la propria moglie, ama se stesso. Nessuno infatti ha mai odiato la propria carne, anzi la nutre e la cura, come anche Cristo fa con la Chiesa, poiché siamo membra del suo corpo. Per questo l'uomo lascerà il padre e si unirà a sua moglie e i due diventeranno una sola carne. Questo mistero è grande: io lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa! Così anche voi: ciascuno da parte sua ami la propria moglie come se stesso, e la moglie sia rispettosa verso il marito.³⁴

33 C. LÉVI-STRAUSS, *Le totémisme aujourd'hui* (1962), trad. it., *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano 1991.

34 S. PAOLO, *Le Lettere, Agli Efesini*, 25-34, Einaudi, Torino 1990, pp. 167-169.

Il mistero, cui San Paolo fa riferimento, è quello di un'unione in Dio, unione che, colta antropologicamente, è da considerarsi a tutti gli effetti un'unione incestuosa che la storia terrena dell'umanità ha il compito di spiritualizzare, ritovandola ad un livello più elevato. L'istituzione della Chiesa, essa stessa sposa di Cristo, e del matrimonio, in cui la spiritualità del legame si sposa perfettamente con la dimensione biologica della procreazione, sovrapponendosi ad essa, sono perfettamente funzionali a questo progetto. Il cristiano istituzionalizza l'anticipazione di questo stato di grazia attraverso la comunione. Sacrificio e pasto totemico sono ritualizzati, sottratti al luogo di eccezione in cui sono nella cultura totemica, nella quale, chi violasse il tabù era situato in posizione d'eccezione, e, dunque, chi consumasse dell'animale totemico, era in posizione di eccezione.

Stante la complessità della questione, perché, allora, una lettura così povera del fenomeno del tabù e delle sue funzioni regolatrici, tanto rispetto alla vita sociale, quanto rispetto a quella individuale?

Questo stile di analisi, pure così seducente per il modo in cui è posto, in realtà, motiva un progetto politico mosso da sentimenti nostalgici, lo ribadisco, in cui la società non è più un dato da interpretare alla luce di categorie sempre rivedibili in sede teorica, quanto, al contrario, un'entità da riportare (anche *manu militari*, ove necessario) ad intellegibilità.

Oltre a quello teologico, di quest'analisi si dà anche un *coté* giuridico-istituzionale: in tal senso, si invoca, oltre la sua crisi, la re-istituzione della "forma legge" nella sua purezza. Ciò che si nega è che la "crisi della legge" – che nel secolo scorso è stata anche la crisi dello Stato liberale, in virtù della quale la sola pretesa "purezza" di questa fonte scade a semplice atto amministrativo, regolando non la cittadinanza in quanto tale, quanto, piuttosto, secondo le esigenze dello Stato sociale, singole classi di cittadini – sia stata occasione di un importante momento critico-decostruttivo, rendendo possibile la messa in evidenza dei limiti teorico-politici della costituzione volontaristico-rappresentativa del corpo politico.

L'ingresso delle masse, e quindi dell'elemento pulsionale, sulla scena della storia impone una trasformazione del paradigma suo interpretativo, e la legge, da "verbo perfetto di Dio", espressione conseguente della "personalità dello Stato", per-verrebbe se stessa, e, da imperativo "assoluto" che traduce la sovranità popolare in comando, si trasformerebbe in senso peggiorativo, diventando semplice strumento di regolazione sociale. Si associa la trasformazione del regime complessivo della legge, che concerne comunque il diritto positivo, al mutamento di regolazione sociale di cui si è detto che, dal punto di vista simbolico, le presiederebbe.

L'ipotesi dell'"evaporazione del padre", l'eclisse del padre "in carne ed ossa", il cui compito storico è stato quello di incarnare la legge universale e astratta e di garantirne la trasmissione simbolica, coniugandola con elementi materiali, è qui funzionale a rendere ragione del decadimento della fonte legislativa. Laddove la funzione di annodamento tra norma e desiderio, pensata a carico del "padre in carne ed ossa", fallisce, la legge generale e astratta, la "vera legge" sarà soppiantata da una normatività arida, senza tempo, senza scansione, che può generare, a sua volta, solo potere repressivo, in cui la "posta in gioco" sarebbe, biopoliticamente, la "nuda vita".

Ecco, dunque, le linee di un nuovo progetto politico, di cui psicoanalisi e scienze sociali (o, almeno, quella che si autorizza da sé in questo senso), si fanno corifei: riabilitare, non in sede di *jus conditum*, ma di *jus condendum*, una nuova declinazione del padre, affinché la sovranità politica, da astratta e, in questo senso, ordinamentale, si coniughi con la singolarità, riesca a prendere in carico, costituendolo, il desiderio di ciascuno.

Il tema dell'"evaporazione del padre" è trattato da Lacan con ben diversa attenzione: quando, nel 1968, nel corso del Congresso dell'*École Freudienne de Paris*, viene chiamato ad intervenire su un tema così delicato come quello del rapporto tra psicoanalisi e storia, appone una nota al suo contributo, il cui titolo recita *Ce que Freud fait de l'histoire*, che riprende e rilegge un importante testo freudiano, *Una nevrosi demoniacale nel secolo decimosettimo*³⁵: in quest'occasione, aggiunge una breve nota al suo intervento, nel quale ribadisce la necessità di pensare l'Edipo (che già in Freud si presenterebbe in una forma tutt'altro che univoca) in rapporto alle condizioni sociali di riferimento. In particolare, Lacan evidenzia come, nell'epoca di quella che lui definisce "evaporazione del padre", le società a lui contemporanee si caratterizzano non tanto per la loro tendenza all'omologazione, ma che l'universalizzazione del *pivot* paterno (correlato della sua evaporazione, che non tradurremmo come globalizzazione, dal momento che qui in gioco è, appunto, l'universale più che non il generale) comporti "[...] una segregazione ramificata, rinforzata, che fa intersezioni a tutti i livelli e che non fa che moltiplicare le barriere. Cosa – aggiunge Lacan – che rende conto della straordinaria sterilità di quanto può accadere in questo campo"³⁶.

35 S. FREUD, *Eine Tafelsneurose im siebzehnten Jahrhundert* (1922), trad. it., *Una nevrosi demoniacale nel secolo decimosettimo*, in *Ossessione, Paranoia, Perversione*, Bollati-Boringhieri, Torino 1978, pp. 359-306.

36 J. LACAN, *Nota sul padre e l'universalismo*, in "La psicoanalisi", 33, 2003, p. 9.

INERU SPIRITO di questo Lacan, così misurato, attento a distinguere la sua posizione da quella del gruppo cui si riferisce (il noi dall'io), gli interventi raccolti in *Dimensione simbolica* intendono dare testimonianza della singolarità di studiosi che si sottraggono, alle generalizzazioni, pure retoricamente convincenti, di un certo discorso egemonico. Si tratta di tornare ad opporre le ragioni del rigore teorico, dell'antiorità temporale e della preminenza logica dell'oggetto della ricerca rispetto alla teoresi, ad una lettura dell'ipermodernismo "liquido", se non matriarcale delle società contemporanee. Di fronte all'attuale configurazione dei "nuovi sintomi", una parte della critica, in Francia come in Italia, si schiera a favore della restaurazione di forme di autorità, e, prima tra tutte, quella del padre, in aperto conflitto con ciò che si crede possa indebolire l'ordine simbolico, di cui, evidentemente, si presuppone la manipolabilità. Al centro, non si situa più il padre concreto come effetto della funzione fallica, di cui indagare la declinazione storica, ma l'inverso: paternalizzare per ordinare funzionalmente.

Qualsivoglia riflessione sull'attualità della nozione di dimensione simbolica³⁷ che sappia oltrepassare quell'aspetto "apoliteo", pacificante, che ha contraddistinto tanti stili d'analisi socio-politologica, deve fare i conti con un quadro, quello che si è andato delineando negli ultimi decenni, in cui si è assistito allo svuotamento di tutte quelle forme istituzionali di confine tra diritto, società e politica. La capacità della società di produrre aggregati normativamente rilevanti, corpi intermedi in grado di costituire istanze di mediazione tra potere sociale di autogoverno e configurabilità politico-istituzionale è a tal punto minata, che Stato, partiti, sindacati sono attraversati da modalità aggregative in cui viene assolutamente meno la possibilità di tradurre in senso politico la molteplicità delle istanze sociali. Elevare la subordinazione al rango di obbedienza disciplinata, conferendole valore e trasvalutando il conflitto in forza: ecco l'imperativo concettuale proprio di un sistema nel quale, oltre la "scorza variopinta del reale", oltre la fenomenologia sociale era possibile indagare, con relativa tranquillità, secondo l'archetipo logico della struttura, la dimensione concettuale della dimensione simbolica.

In questo contesto, ormai declinante, la totalità, quale processo sempre in atto (ragion per cui sarebbe più esatto parlare, con Sartre, di un movimento continuo di totalizzazione e detotalizzazione) si dà come qualcosa di superiore alla somma delle singole parti, giungendo in alcuni momenti a configurarsi come unità (il totalitarismo può esser definito come un momento di ipostatizzazione del movimento di totalizzazione): oggi, questa stessa logica

37 Cfr., sul punto in questione, *Actualités de la fonction symbolique*, a cura di P.-L. Assoun e M. Zafiroopoulos, Economica-Anthropos, Paris 2007.

istituzionale è attraversata da modalità di aggregazione mutate, ispirate a processi identificativi che muovono istanze massive assai poco sussumibili sotto una logica dell'obbedienza disciplinata e dell'intelligibilità strutturale. Questo dato di fatto, però, non deve indurre né ad una riproposizione nostalgica del passato, né, tantomeno, all'assunzione del paradigma esplicativo con cui il presente si autorappresenta: il presente lavoro riunisce contributi che si tengono proprio nello sforzo di abitare la sottile linea di confine a partire dalla quale guardare, da un lato, criticamente ad una nozione storicamente costitutiva di questo campo teorico, quella di oggettività, dall'altro, cogliere spunti, decisivi nella declinazione del rapporto tra soggettività ed individualità, ossia del rapporto tra quanto, nella traiettoria destinale di ciascuno, può essere pensato in rapporto ad un regime istituito normativamente, e quanto, invece, può essere considerato ad essa eccentrico.

I saggi contenuti in questo volume, per quanto ispirati ad aree diverse di ricerca, sono in realtà convergenti nel loro obiettivo teorico: cogliere gli elementi di crisi del funzionamento delle nozioni di struttura simbolica da un lato per rileggerne criticamente la storia concettuale, dall'altro per valutare la misura in cui questa crisi possa ergersi a momento di ripensamento di un'individualità non ridotta solipsisticamente a se stessa, ma che possa pensarsi sartrianamente "in situazione".

Non a caso, tutti gli autori, in maniera più o meno esplicita, coniugano psicoanalisi, filosofia morale, scienze sociali e politiche: il senso di questa contaminazione è proprio quello di rivedere alla luce di "un'ontologia dell'attualità" il nesso tra universale e particolare, a partire dai nuovi stili di costituzione del sociale, come sostiene in maniera del tutto condivisibile da Bazzicalupo nel saggio *Aggregazioni e disaggregazioni neoliberali attraverso il prisma lacaniano*, qui presentato, che muove proprio dalla considerazione della destrutturazione del paradigma di subordinazione/sublimazione che costituisce il nucleo del soggetto moderno. In modo del tutto conseguenziale, l'analisi si dipana, necessariamente, attorno a nuclei che non possono più essere riportati all'opposizione tra messanismi di interdizione da un lato, dinamiche di liberazione dall'altro, il tutto svolgendosi all'interno di "cornici lasche, casuali e virtuali".

La misura in cui questi nuovi assetti interrogano la teoria sociologica classica dà luogo ad una rilettura dell'opera di Durkheim (di cui si sono fatti interpreti Marianna Esposito e il sottoscritto) che ha il senso di un'indagine sulla costituzione di una nozione, quella di "fatto sociale", l'inattualità delle cui declinazioni rende più attuale la ripresa critica: *Effervescenza collettiva e fatto sociale*, di Marianna Esposito, così puntuale nella ricostruzione della complessa costruzione di ordine sociale, nella messa in rapporto delle fun-

zioni del sacro con quelle di momenti extra-ordinamentali come il sentimento di effervescenza così caratterizzante momenti determinati dell'ordine sociale, non può che essere letto alla luce di quella crisi che lo stesso Durkheim lucidamente intravede come esito dei processi di modernizzazione, ma che di fatto rende ragione alle ipotesi di Gabriel Tarde, che nega ogni spessore "ontologico" alla nozione di "fatto sociale", spostando l'accento su quei fenomeni mimetici di contagio, così rispondenti agli aggregati sociali del presente.

A queste letture della nozione di funzione simbolica, il cui esito è la relativizzazione del rapporto tra sacro e religione seguono i saggi di Brindisi e Ciaramelli si muovono opportunamente in una linea socio-analitica, ripercorrendo lo sviluppo critico della nozione di dimensione simbolica in due autori che molto originalmente incarnano la critica del tradizionale apparato concettuale dell'antropologia sociale quali Pierre Bordieu e Cornelius Castoriadis, non casualmente buona parte di questo volume ruota intorno all'apporto della psicoanalisi a questa problematica.

Che si tratti del rapporto tra legge e desiderio in Freud (Thanopulos), della rivisitazione delle categorie criminologiche e dello stesso statuto della nozione di simbolismo in Lacan (su cui vertono i contributi di De Rosa - Palombi e dello stesso Zafropoulos), ci sembra che l'apporto della psicoanalisi sia determinante perché tematizza e problematizza in senso socio-istituzionale tanto la "barratura" del soggetto, quanto l'inesistenza dell'Altro, e questo, proprio nella misura in cui, come sostiene Laura Bazzicalupo nel suo saggio: "oltre a fornire uno schema filosoficamente congruente del processo edipico di soggettivazione e una diagnosi della sua crisi e trasformazione, traccia, nel segno della differenza sessuale, la tipologia di un altro processo di soggettivazione, che vede i nuovi caratteri del soggetto individuale e collettivo". È proprio in questa direzione che l'apporto di Zafropoulos risulta essenziale, nella misura in cui la sua lettura del nesso Freud-Lacan ruota tutto sulla tesi che lo psicoanalista francese, soprattutto a partire dal 1951, avrebbe operato un profondo mutamento della sua galassia concettuale di riferimento, dal momento che, se fino a quel momento (1938-1950) aveva letto i fenomeni patologici come riflesso dell'organizzazione familiare e della vicenda genealogica del soggetto sofferente, a partire dal 1951 egli riprende l'analisi di queste stesse strutture, riportandole alle leggi della parola e del linguaggio. Il "ritorno a Freud" di Lacan ha luogo sulla base di una comunanza tra gli oggetti della psicoanalisi e quelli delle scienze sociali: ciò che costituisce l'uomo in quanto tale, secondo Lacan, è l'appartenenza ad una comunità universale, e questa comunità, questa modalità espressiva dei sintomi, sarebbe precisamente l'oggetto dell'analisi di Freud nell'interpretazione della sofferenza come espressione del "disagio della civiltà".

La motivazione teorica che anima questo lavoro, in definitiva, risiede nella necessità di una ripresa critica del rapporto tra struttura simbolica e sua attualizzazione storica, ripresa che non misconosca, da un lato, il decentramento essenziale che impone la nozione stessa rispetto alla posizione di attore sociale e politico, e che, dall'altro, sia in grado di affrontare la contemporaneità a partire da un impianto teorico che, per quanto pensato realisticamente, resta, sostanzialmente, un'ipotesi, della quale verificare, costantemente, validità ed efficacia, senza che ci si autorizzi (o, peggio ancora, che qualcun altro ci autorizzi) a farne il pivot di una ristrutturazione sociale, che mancherebbe il compito essenziale di ogni scienziato sociale: leggere criticamente il proprio tempo, diagnosticandolo.

Desidero esprimere i sensi della mia profonda e grata riconoscenza a Markos Zafropoulos, che ha benevolmente voluto affidare a me il compito di tradurre e divulgare in Italia alcune sue opere, così come ai professori Laura Bazzicalupo, Giuseppe Acocella, Carlo Amatiucci, che, talora esercitando una rigorosa quanto appassionata funzione critica, talaltra manifestandomi concretamente il loro sostegno, hanno avallato e reso possibile la pubblicazione di questo lavoro di curatela, che si inserisce in un più articolato progetto di ricerca.

Ringrazio inoltre i colleghi Marianna Esposito e Antonio Tucci, cui sono legato da molti anni in affettuoso sodalizio, e che, procedendo in una ricerca dai contenuti paralleli, non hanno mai mancato di farmi percepire il senso della solidale appartenenza ad una ristretta quanto motivata comunità di studiosi.