

Gender: una questione di civiltà

Mario Binasco

Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia (Roma)

La parola *gender* designa un *nodo sintomatico* di questioni antropologiche, politiche, scientifiche, psichiche, economiche, etiche, molto complicato: e come in tutti i nodi complicati, anche quando i fili che si annodano hanno colori diversi, resta molto difficile capire il modo in cui si intrecciano, capire che cosa è veramente annodato e che cosa invece è solo giustapposto, che cosa tiene e che cosa viene tenuto, quale è il capo principale del nodo e quale quello secondario, quale filo passa sopra e quale sotto.

In questo nodo si trovano *oggi* implicati molti dei fili che tengono assieme le nostre vite e le nostre azioni, i nostri rapporti con gli altri e con noi stessi. Così noi stessi ci troviamo implicati e impigliati dentro questo nodo anche senza saperlo o senza accorgercene in modo preciso, ma sempre in modo molto pratico, perché questo nodo non è un *puzzle* teorico o un *divertissement* intellettuale, ma infiltra e determina sempre più le condizioni concrete dei legami tra le persone, quelli che chiamiamo i “discorsi sociali”.

Lo scopo di questo scritto è di contribuire a districare e a distinguere almeno alcuni dei diversi piani e i diversi fattori di questo sintomo della civiltà, per poter ritrovare un orientamento che ci risparmi di lasciarci fuorviare e cadere in equivoci e trappole che risultano dannosi perché ci sono poste in gioco reali, che possiamo perdere a seconda di come ci orientiamo in questo nodo, per di più pensando magari di fare una cosa buona.

Questo non è il contributo di un teologo, ma di uno psicoanalista che sa che la psicoanalisi è un metodo *realista* di incontro e di trattamento del soggetto umano: e che perciò ritiene che la sua pratica e la sua esperienza del soggetto umano e della sua struttura abbiano un *interesse* non trascurabile sia per il discorso teologico che per l'esperienza cristiana che ne è il fondamento. In particolare ritiene che nelle questioni di rapporto tra il soggetto e il sesso ciò che l'esperienza psicoanalitica può dire sia difficilmente ignorabile, se ci interessa il *reale* nelle vicende umane. Che non sia ignorabile però non impedisce a nessuno di cercare sistematicamente di ignorarlo, come già notava Freud, e come oggi nota un po' desolatamente anche l'autore di questo contributo.

Mi riferisco all'*esperienza* della psicoanalisi, proprio per non garantire o autorizzare

ciò che dico con la “scientificità” auto-dichiarata della mia disciplina: non solo perché ci porterebbe a lunghe discussioni epistemologiche, ma soprattutto perché mentre basta poco perché qualcuno oggi contraddica questa scientificità (anche a torto, beninteso) per screditare ciò che possiamo dire, è più difficile far tacere l’esperienza di molti analisti e analizzanti: e se non si vuole sentirla né saperne nulla, allora bisogna proprio impedirle di parlare con altri mezzi.

Ma soprattutto, come dirò, è perché l’esperienza della psicoanalisi è *sui generis*, e non è confrontabile né opponibile alle altre discipline scientifiche. Necessariamente, trattando di queste cose, dovrò chiedere al lettore di fidarsi e di farmi in gran parte credito, dato che non posso presumere che il lettore condivida con me l’esperienza dell’analizzante o dell’analista. Dirò ancora qualcosa su questo punto, tra poco.

1. Una questione *della* civiltà

“*Gender*: un disagio (un sintomo) nella civiltà”: questo era il titolo che avevo in mente scrivendo il presente contributo. La sua scrittura era piuttosto avanzata, quando mi è capitato di leggere passi di un’intervista ad un prelado sinodale, nella quale egli affermava che le persone omosessuali hanno dei diritti, e che difendere e garantire quei diritti “è una questione di civiltà”.

Superata la momentanea sorpresa nel sentire questo linguaggio provenire da un organo del magistero della Chiesa, ho pensato che il prelado avesse assolutamente ragione, e che avrei fatto di quella affermazione il titolo del mio contributo. Pensai, infatti, che forse senza saperlo del tutto, egli aveva messo il dito sul punto nodale della questione; dico senza saperlo perché mi pareva che lui avesse detto “è una questione di civiltà” un po’ come si dice “è una questione di correttezza” o “di buona educazione”, cioè invocando un ideale di giusto comportamento da tenere per essere “civili”, per agire con “civiltà” – intesa come una qualità virtuosa dell’agire.

Tuttavia, nominando la “civiltà”, egli di fatto non tirava in campo solo un modo *ideale* di trattare le persone umane: egli chiamava in scena, volendolo o no, anche quella *reale*, oggettiva, complessa, storica struttura di legami al di fuori della quale non esiste essere umano, nella quale tutti siamo inclusi e a cui apparteniamo, che dà a ciascuno, insieme agli altri, la possibilità dell’umanizzazione e le sue forme concrete, e nello stesso tempo le sue condizioni e vincoli, e – *not least* – le sue imperfezioni e contraddizioni: appunto “la civiltà”. E per questo l’unica correzione che casomai avrei potuto fare era aggiungere l’articolo determinativo: “è una questione *della* civiltà”, perché la civiltà non è solo una *qualità* di per sé “buona”, ma un *fatto*, che può essere anche molto “cattivo”, nel quale siamo immersi e che ci costituisce.

Nelle parole del prelado, “civiltà” aveva un significato *univoco* e aveva il senso di un paradigma univocamente positivo sul quale misurare e modellare le azioni e gli ideali – un senso che si è introdotto nella cultura con l’illuminismo e poi con lo storicismo (nonostante proprio questi avessero mostrato che *esistevano diverse culture/civiltà*). È il senso al quale si oppone di solito la “barbarie”.

Ma è chiaro che se usiamo “civiltà” in modo univoco come un metro di misura ideale, non siamo in quel momento pronti a mettere in questione quel metro, o la sua fondatezza, né siamo pronti a riconoscere tutto ciò che, nel *fatto* della civiltà come struttura e condizione umana, può non essere né *univoco* né *semplicemente* predicabile come “buono”. Siamo sicuri che la civiltà sia sempre “civile”?

Per esempio, il modo nella civiltà attuale di parlare e proporre “diritti” è semplicemente positivo e da prendere così come è, non merita di essere interrogato? Non ci si può chiedere, per esempio, da dove vengono questi “diritti” e se questi “diritti” non hanno per caso dei “rovesci”? Non ci si può chiedere se per caso la civiltà non sia affatto “gratis” e se gli umani non debbano pagare dei prezzi per fare parte della civiltà effettiva e concreta nella quale vivono? E quali siano questi prezzi, e a chi vengano fatti pagare? Non ci si può chiedere, per esempio, se il metodo dei campi di concentramento, il metodo segregativo di raggruppare e tenere insieme ma separate persone e gruppi negli stessi spazi, che ha visto il suo trionfo nel ’900, sia da ascrivere solo alla “barbarie” o piuttosto non dipenda direttamente anche da un versante della “civiltà”, dei suoi attuali principi organizzativi e direttivi? Non ci si può chiedere come tratta, la nostra civiltà, la dimensione del sacrificio, che è stata alla base di ogni civiltà in passato? O come tratta le differenze reali delle persone – da quella del sesso a tutte le altre, compresa la differenza fondamentale di ciascuno da se stesso, che è l’esperienza da tutti più vissuta e meno detta o pensata¹?

Questo era il versante del termine “civiltà” a cui già pensavo scrivendo sul *gender*, e infatti il mio pensiero è andato immediatamente al saggio di Freud *Il disagio nella civiltà*² (o anche nella *cultura*, dato che il titolo originale è *Das Unbehagen in der Kultur*: la cultura che oggi viene opposta alla “natura” nel discorso *gender*): e anche ad un passo di Lacan, nel quale egli propone il termine di *sintomo* come equivalente a quello freudiano di *disagio*: «malaise (symptome) dans la civilisation».

Freud era un clinico, ascoltava la voce di chi soffriva nel pensiero, nel corpo o nelle sue relazioni: era un clinico realista che cercava di analizzare i fattori alla base dei reali disagi e sintomi con cui le persone erano alle prese. Riconosceva, nelle idealizzazioni,

¹ Cfr. quanto dice H. U. von Balthasar su quelle che chiama «polarità antropologiche», e che io qui tratto come modi inaggirabili della differenza all’interno di ciascuno, quella per cui ciascun essere umano vive *disgiunto* da se stesso.

² Questo saggio è passato nella tradizione italiana col titolo *Il disagio della civiltà*: ma il titolo freudiano dice chiaramente *nella* civiltà, e questa è la traduzione che uso per nominarlo.

modi di negazione di qualche realtà, modi di dire di no a qualche verità che per qualche strana ragione il soggetto non poteva riconoscere e doveva censurare o rifiutare. Constatava gli effetti deprimenti e schiaccianti degli ideali ai quali il soggetto aderiva senza partecipare col proprio desiderio, senza pagarne il prezzo soggettivante, compiendo sempre rinunce non compensate da alcuna soddisfazione.

Perciò Freud non commetteva l'ingenuità di giudicare "buoni" gli ideali che la civiltà comanda al soggetto – col risultato di rovesciare sul soggetto la colpa delle sue sofferenze, raddoppiandole – senza pensare che poteva non essere "buono" il *rapporto* stesso che il soggetto intratteneva con questi beni ideali, e che poteva renderglieli insopportabili oltre che inaccessibili. Non c'è alcuna idealizzazione della civiltà e dell'essere civili da parte di Freud: è così che ha potuto riconoscere quanto la civiltà c'entri con la produzione dei sintomi e dei disagi umani. Certo però Freud non proponeva come rimedio l'abbandono della civiltà, il sogno di una impossibile innocenza animale; né d'altro canto pensava che fosse la civiltà a fare e disfare tutti i guai delle persone: parlare della civiltà era un modo di parlare di un aspetto della *struttura* – impossibile da aggirare – dell'essere umano.

Anche in questo saggio – *Il disagio nella civiltà* – Freud si occupa della struttura della soggettività, alla sua maniera, tenendo conto cioè dei fattori e della struttura inconsci che egli ha scoperto. In *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* già aveva affermato che la psicoanalisi è in fondo una psicologia sociale, perché scopre e postula che il soggetto sia sociale in radice e fin dall'inizio, che i fenomeni della sua vita soggettiva ("psichica") non sono spiegabili né trattabili senza considerare che si causano e strutturano nelle sue relazioni (*identificazioni*), nelle loro vicende, nei loro conflitti, nei loro vicoli ciechi, nella loro impossibilità di "prendere" *tutto* il soggetto, l'impossibilità perciò di toglierne la divisione interna.

Sottolineo subito questo fattore di *impossibilità*, che svilupperò più avanti, perché sottende proprio una delle affermazioni chiave che Freud fa ne *Il disagio nella civiltà*, e proprio a riguardo della questione della sessualità, che sembrerebbe essere al cuore dell'ideologia del *gender*. È un'affermazione che sorprendentemente quasi nessuno, al di fuori dell'ambito analitico lacaniano e freudiano, riprende e che pure è capitale:

«Qualche volta crediamo di avvertire che non solo la pressione della civiltà, ma qualcosa nell'essenza della funzione sessuale stessa ci impedisca il pieno soddisfacimento e ci spinga su altre strade»³.

Leggiamo bene: «non solo la *pressione della civiltà*» – e cioè quella che l'ideologia del *gender* considera l'unico potere determinante delle forme della sessualità e dell'infelicità legata ad essa – ma «qualcosa nell'essenza della funzione sessuale stessa»: dunque farebbero

³ S. FREUD, *Il disagio nella civiltà* (1929), in *Opere*, vol. X, Torino 1978, 595.

be parte dell'essenza della funzione sessuale, nell'uomo civilizzato, l'impedire il pieno soddisfacimento: toh, c'è dunque del paradosso nella vita umana? E questo paradosso riguarda anche la sessualità? Lacan parla addirittura di una «*maledizione* sul sesso, che Freud evoca nel suo *Disagio*», maledizione che il discorso psicoanalitico attesta e che «nessuna effervescenza, sia pure suscitata da lui, potrebbe togliere»⁴.

Nessuna sorpresa, allora, che anche in quel campo incompiuto e paradossale del sesso si producano *disagio* e *sintomo*, e che in esso si continui a cercare una felicità impossibile da trovare – a dispetto di tutte le storie che ci si può raccontare a questo proposito, anche nella forma di un'ideologia politica come quella del *gender*. Ri-sottolineo subito che in questa ideologia non troviamo alcuna traccia dell'idea di una struttura reale *fallimentare* della funzione sessuale, ma solo idealizzazioni positive – *wishful thinking*? – della sessualità. Mentre invece la pratica clinica non fa che attestare continuamente quanto la natura sessuata del soggetto vivente umano sia più problema che soluzione. Riprenderò anche questo in dettaglio.

Anticipo subito da parte mia che il problema traumatico a cui l'ideologia del *gender* vuole *essere* una o *la* soluzione – il problema, detto genericamente, del “sesso” – si situa alla radice dell'esistenza e della vita del soggetto umano, al livello di quella che chiamo la *differenza umana*⁵ e che è impossibile da eliminare come tale: se quindi risolvere quel problema volesse dire eliminare a monte la *differenza umana* da cui esso deriva, allora possiamo subito sapere che è impossibile risolverlo. Certo, nulla ci impedisce di immaginare di risolverlo, di nutrire il sogno o la fantasia di risolverlo, di fatto tutti tendiamo a farlo in continuazione: e in effetti molte, se non tutte, le cose che pensiamo, immaginiamo, mettiamo in atto, sono sempre anche tentativi di soluzione di un aspetto del problema radicale della vita/esistenza umana.

Noi *possiamo* immaginare, dunque, e lo facciamo. Il *reale*, però, se è reale, resta *impossibile* da ridurre all'immaginazione, che è il regno del *possibile*: il reale conterrà sempre qualcosa che urta o fa obiezione all'immaginazione e al senso.

Lo sottolineo fin d'ora, perché proprio nelle questioni del *gender*, e più in generale della *bio-politica*, che riguardano il trattamento che l'essere umano fa della *propria* stessa realtà, noi vediamo all'opera una gigantesca negazione, censura, fuga dal reale *umano*, un meccanismo di *perdita della realtà* – per usare un termine freudiano⁶ – sostenuta, tra l'altro, da una suggestione mediatica globalizzata.

⁴ J. LACAN, *Télévision*, in *Autres écrits*, Paris 2001, 53.

⁵ Cfr. M. BINASCO, *La differenza umana. L'interesse teologico della psicoanalisi*, Siena 2013.

⁶ Cfr. S. FREUD, *La perdita della realtà nella nevrosi e nella psicosi* (1924), in *Opere*, vol. X, Torino 1978, 39-43.

2. Imbarazzi e malintesi

Il 31 dicembre 2013 *Corriere della sera* pubblicava un articolo di Ernesto Galli della Loggia nel quale quest'ultimo denunciava il clima di plumbeo e silenzioso conformismo e l'apparente mancanza di coraggio che sembrano caratterizzare il mondo della cultura nei confronti dell'ideologia *gender*. E diceva tra l'altro:

«[...] quanto è importante che la discussione pubblica sia condotta con coraggio, sfidando il conformismo che spesso anima l'intellettualità convenzionale e il mondo dei media. Quanto è importante che personalità autorevoli (per esempio gli psicanalisti) non abbiano paura di far sentire la loro opinione: anche quando questa non è conforme a quello che appare il *mainstream* delle idee dominanti. È una lezione particolarmente essenziale per l'Italia. Dove è sempre così raro ascoltare voci fuori dal coro e provenienti da bocche insospettate, dove è sempre così forte la tentazione di aver ragione appiccicando etichette a chi dissente invece di discuterne gli argomenti, dove sono sempre pronti a scattare spietatamente i riflessi condizionati delle appartenenze».

È chiaro che mi sono anch'io sentito chiamato in causa e richiamato ad una responsabilità, la responsabilità legata all'essere (definito) una «personalità autorevole» in quanto psicoanalista. Ma prima ancora dell'intimazione di responsabilità, mi ha colpito l'attribuzione e il riconoscimento di *autorevolezza*: perché questa autorevolezza evidentemente non era legata alla notorietà, che non veniva supposta, ma all'*esperienza* che – questa sì – veniva supposta essere propria dell'analista: e veniva chiesto di parlare *in nome* di questa esperienza, di *far parlare* questa esperienza.

Proprio lì però ho sentito un grave imbarazzo, e forse anche il peso di una inibizione, che tuttavia non potevo attribuire solo a me stesso. Mi sono chiesto infatti: io *mi* attribuisco questa esperienza autorevole? Certamente sì: è l'esperienza – autorevole per me – che mi sostiene e guida nella mia pratica, e anche in qualche modo nei rapporti e nella vita. E poi: ci sono altri che mi attribuiscono questa esperienza? Ancora sì: chiunque mi consulti come analista, in certo modo mi *suppone* questa esperienza. E poi i colleghi nella mia comunità psicoanalitica, che mi riconosce come analista, mi attribuiscono, più o meno, questa esperienza, dato che parlando con me della pratica e della teoria psicoanalitica suppongono che io dica cose sensate e sulle quali possiamo intenderci in qualche misura.

Queste, però, sono tutte persone che condividono in qualche modo quella esperienza, persone per le quali *esiste* il campo di realtà del quale l'analista ha esperienza, persone che *desiderano* che questo esista e desiderano *saperne* qualcosa: e l'analista può portare lì qualcosa della sua esperienza (benché come dicevo più sopra *sui generis*) nella misura in cui trova un certo credito a priori.

Ma fuori da questi ambiti di persone, e specialmente nella scena dell'opinione pubblica e mediatica – dove è dell'analista l'onere di provare, primo, che esista ciò di cui sta parlando, poi che ciò che lui dice corrisponde a quell'esperienza, e poi ancora di

articolare e spiegare l'esperienza in termini che siano significativi e accettabili da chi magari non vuole affatto condividerli – in che misura un analista può volerlo fare? Gli appare molto difficile spendere la sua esperienza, o anche solo trovargli un posto, nella scena del discorso pubblico, in cui ogni esperienza viene in partenza destituita e ridotta a chiacchera e fantasia personale. Nel migliore dei casi l'analista può funzionare da testimone (*martire?*) di un tipo di esperienza del reale umano, ma non per le specifiche affermazioni che egli può fare, che vengono inevitabilmente malintese secondo i discorsi correnti.

L'analisi è solo una pratica, anche se scientificamente orientata, e che per di più si occupa di ciò del quale Aristotele diceva che non c'è scienza, e cioè del *singolare*, della singolarità del soggetto umano, preso dentro il suo stesso parlare. Nessuno di noi può dimostrare ad un altro la propria esistenza (né il proprio sesso soggettivo) se l'altro non la suppone già, ed è altrettanto impossibile per l'analisi *dimostrare* ciò su cui tuttavia opera. Il fatto è che essa opera proprio sul nucleo soggettivo dell'esistenza umana, che è vero e reale, ma indimostrabile e indecidibile: che questo esista l'ha dimostrato un logico matematico come Gödel, ma lo psicoanalista, per poterne almeno mostrare qualcosa, dovrebbe ricorrere a condizioni di discorso e di linguaggio che non sono facilmente date nella nostra società: dovrebbe poterlo dire a persone che gli danno il tempo di parlare (in un *talk show* televisivo?), e dovrebbe usare un linguaggio universale che trasforma ogni verità detta in un aforisma, una prescrizione generale o in un modello – uscendo così dal proprio ambito di validità.

Inoltre il sapere che l'analista trae dall'esperienza, oltre ad essere singolare non è mai *predittivo*, anche perché viene estratto a posteriori dalle vicende vissute dalle persone: e quindi un analista può sentirsi gravemente imbarazzato nel dover rispondere a domande del tipo: “la tua esperienza *dimostra* che i bambini adottati da coppie omosessuali avranno più problemi degli altri?”: perché sente di non poter rispondere *in quei termini* attendibilmente e rigorosamente *come analista*: “i bambini”, “i problemi”, aldilà del significato indeterminabile di queste parole, sono termini universali che però raggruppano realtà di fatto del tutto singolari, cioè i soggetti in questione con i loro sintomi, ciascuno dei quali, come caso singolo, potrebbe anche smentire o contraddire una previsione generale.

Certamente, quello che un analista potrebbe o dovrebbe fare è di non stare a quel gioco, di non fare finta di avere capito la domanda, implicitamente riconoscendola così come legittima, quando invece essa è una macchina da guerra discorsiva costruita in modo da non poter ricevere una risposta vera – che non sia la ripetizione del bla bla corrente che il domandante si aspetta. Quello che l'analista potrebbe fare è – come farebbe con un suo paziente – *interrogare* chi pone la domanda sul significato dei termini che sta usando, fargliela spiegare, e mostrare così che la domanda non è una vera domanda, che non sa nemmeno quello che chiede e perché, che la domanda – formulata così – non può ricevere una risposta che ci parli davvero della *realtà* che ci preme.

Quello che potrebbe fare è rifiutarsi di rispondere, non a colui che chiede, ma alle sue domande, in un modo che metta a nudo la logica delle domande stesse, che costringa l'altro a fare anche lui la fatica di scontrarsi con le difficoltà e i paradossi dell'esistenza umana reale, quella del soggetto singolare, e non quella dei dossier burocratici tramite i quali i soggetti vengono amministrati. Ricordo di passaggio che nel Vangelo questo è il metodo che segue Gesù con tutti quelli che gli pongono domande.

Alla fine, perché dovrei rispondere fingendo di dare un parere "scientifico" ad una domanda (per esempio quella sui bambini nelle coppie omosessuali) che *si finge* scientifica, ma che verte su una realtà che la scienza stessa è *incapace* di trattare senza tagliarne via qualche pezzo? Se uno ci chiedesse se scientificamente è dimostrato che chi passa un periodo in campo di concentramento avrà più problemi degli altri, che cosa risponderemmo? Conviene chiedere a lui che cosa ne pensa e perché ce lo chiede, qual è la logica e il senso della sua domanda: perché ci sono anche persone alle quali è capitato nella loro vita di sopravvivere e di trovare il modo di trasformare il campo di concentramento in una *esperienza* divenuta per loro una *risorsa umana* essenziale e irrinunciabile, sulla quale per esempio hanno scritto libri bellissimi. E allora, siccome "si può" arrivare a fare una "buona esperienza" dei campi, ci sentiamo di proporli a chiunque, e specialmente a chi ci è caro?

Si capisce qui che la prospettiva, il punto di vista che muove la domanda, è del tutto diverso dalla prospettiva di chi risponde: si capisce che c'è un *malinteso* non accidentale tra queste due prospettive.

Quella domanda così formulata ha senso soltanto se viene messa in moto dal punto di vista di un amministratore, di un organizzatore, di un addetto al funzionamento sociale, che chiede di *sapere* in che misura le persone possono rientrare nei suoi ranghi, possono sopravvivere alle condizioni di vita che il funzionario sta calcolando per loro, e adattarsi senza venire meno o opporre resistenze fatali: e questo del tutto indipendentemente dalle prospettive vitali delle persone, da quanto sono ampi i loro orizzonti, dalle loro finalità. È la prospettiva che termina all'orizzonte chiuso del funzionamento sociale⁷, che non può permettersi di vedere *aldilà*, pena il fallimento. È la prospettiva di un sapere sociale anonimo che non si rivolge al soggetto per interpellarlo o volerne sapere, ma che vuole agire direttamente sulle sue condizioni di vita, desideri, godimenti – pensiamo alla pubblicità o alle mille norme amministrative che rendono un labirinto la nostra vita quotidiana – considerando la sua natura di soggetto come un residuo, un fattore di scarto di lavorazione nella macchina sociale, del quale farebbe volentieri a meno. Questa prospettiva di potere usa la scienza moderna come modello del sapere che guida la sua azione, proprio perché la scienza "funziona" come un sapere che esclude in partenza il soggetto.

⁷ Quella che struttura il mondo come *Truman show* e che il protagonista del film omonimo mette in questione e cerca di oltrepassare per scoprirne la verità.

Del tutto diversa è la prospettiva dal punto di vista del soggetto quando rivolge all'altro la sua risposta, che è poi anch'essa una domanda: è una domanda sul posto che il soggetto ha nel discorso dell'altro, che si rivolge all'altro come se all'altro interessasse la sorte del soggetto, che provoca l'altro a prendere in conto il soggetto con la sua *esperienza*, è in fondo domanda d'amore.

Perché segnalo questo che ho chiamato un *malinteso*, o un equivoco, tra due prospettive di discorso? Proprio perché non restiamo vittime di questo equivoco o malinteso, perché non ci illudiamo che tutti i discorsi di cui sono fatte le nostre vite, che tutti i modi di parlare delle nostre vite si svolgano univocamente sul medesimo terreno, dentro la medesima grande conversazione civile nella quale ogni esperienza viene in fondo condivisa. Ne ho dato come esempio la difficoltà radicale che incontra un'esperienza della persona come quella clinica-analitica a dirsi sulla scena sociale. Ma lo stesso vale per l'esperienza della realtà umana fondata sull'incontro cristiano.

Questa consapevolezza diventa essenziale quando si tratta di questioni come la sessualità, che appartengono sia all'esperienza più intima di ciascuno, sia al livello più ampio dei discorsi sociali: chi, e come, ne può *dire la verità*, ne può *sapere* qualcosa, ne può testimoniare l'*esperienza*?

Da quanto ho detto prima già si capisce che ogni esperienza ha bisogno di luoghi/legami di parola nei quali essere detta, e senza i quali non può diventare esperienza. Ma ho appunto indicato che i luoghi/legami di parola non sono uno solo e non sono tutti equivalenti: ce ne sono alcuni orientati a prendere in conto come esistente il soggetto e la sua esperienza, e altri che sono orientati ad escluderlo dalla loro prospettiva. Così, quando si arriva a dover chiarirsi le idee sulla realtà sessuale umana, provocati dal discorso del *gender* che monopolizza questo tema nel discorso universitario-burocratico, ci possiamo accorgere di vivere dentro discorsi sociali che cancellano o confondono le tracce della nostra esperienza.

D'altronde basta guardarsi intorno oggi: nemmeno l'evidenza degli attentatori o dei tagliagole islamisti riesce a suscitare un giudizio convergente o almeno un moto *condiviso* di orrore, paura, rifiuto, neanche tra quelli che, a proposito di *gender*, sono pronti ad accusare altri, magari inermi, di ledere i loro diritti: dunque quell'evidenza non si traduce in una *esperienza* condivisa neanche a livello di reazione immediata.

Anche il dibattito senza fine che non fa altro che confermare e aprire la strada al *mainstream* (gender, omo, ecc.) prescinde dall'esperienza: non solo prescinde da un'esperienza condivisa della condizione umana, di una condizione che possa accomunare tutti in una coscienza dei rischi e delle poste in gioco eventuali, ma prescinde anche dall'esperienza di ciascuno. Quanti parlano e intervengono, insultano e (pre)“giudicano” non a partire da un'esperienza propria verificata e ragionata della realtà, ma solo a partire dagli input ipnotici dati dal sistema mediatico (come nelle settimane dell'odio in 1984 di Orwell)?

Se questo è possibile la categoria di esperienza deve essere stata messa in scacco, qualcosa deve essere avvenuto a suo proposito: messa fuori gioco come fattore inevitabilmente personale – chi fa esperienza, se non una persona, e dentro il proprio dramma personale? – da chi preferisce prendere gli umani e maneggiarli come massa, come gruppi (di opinione, di consumatori, di militanti, ecc.) anonimi dal comportamento prevedibile e uniforme.

3. Fine dell'esperienza?

È questa la tesi avanzata ormai da alcuni decenni da Giorgio Agamben, e io la riprendo perché è una di quelle considerazioni preliminari che conviene avere presenti parlando di qualcosa di complesso e sfuggente oltre che conflittuale, come la sessualità umana oggi *nella nostra società/civiltà*.

«Ogni discorso sull'esperienza deve oggi partire dalla constatazione che essa non è più qualcosa che ci sia ancora dato di fare. Poiché, così come è stato privato della sua biografia, l'uomo contemporaneo è stato espropriato della sua esperienza: anzi, l'incapacità di fare e trasmettere esperienze è, forse, uno dei pochi dati certi di cui egli disponga su se stesso... In un certo senso, l'espropriazione dell'esperienza era implicita nel progetto fondamentale della scienza moderna»⁸.

Non mi importa ora di discutere nello specifico queste tesi, mi importa di fare notare come già da tempo anche un pensatore del tutto laico, senza appartenenza o affinità al discorso della Chiesa, ha percepito uno scarto, una frattura tra le condizioni della civiltà e quel livello intimo della vita umana nel quale il soggetto fa propriamente esperienza di ciò che lui stesso ha vissuto, il livello a cui egli può *dire* agli altri e a se stesso *che cosa* ha fatto e *che cosa* gli è accaduto.

Propongo di prendere sul serio, anche solo come ipotesi di lavoro, queste parole di Agamben sulla *fine dell'esperienza*, che pongo come preliminari alla discussione sul *gender*. Sono parole che pretendono non di esprimere una "opinione", ma di fare la diagnosi di una condizione importante del rapporto tra la persona, il soggetto, e la civiltà: e una diagnosi riguarda sempre il reale.

«Non ci è più dato di fare esperienza», «l'uomo è stato privato della sua biografia», «è stato privato della sua esperienza», anzi uno dei «*pochi dati certi*» su se stesso è «l'*incapacità* di fare e trasmettere esperienze»; «l'*espropriazione* dell'esperienza» è una conseguenza della scienza moderna nel cui progetto fondamentale essa «era implicita».

Queste parole sembrano contraddire l'uso corrente e banale del termine "esperien-

⁸ G. AGAMBEN, *Infanzia e storia*, Torino 1978, 5-7.

za”, il fatto che tutti pensiamo di avere esperienza di ciò che “viviamo”: ma se sono una diagnosi ci pongono il problema di *pensare* e *spiegare* questa pretesa incapacità di esperienza.

Se sono diagnostiche, queste parole sono vere non come una *metafora* colorita per trasmettere un patetico senso di impotenza e di perdita di un buon tempo andato. Sono vere in quanto parlano di una condizione *reale* della nostra civiltà che tocca tutto ciò che facciamo, desideriamo, amiamo, perché fa sì che la nostra vita, mentre si svolge, venga in qualche modo “dirottata” e non ci “ritorni” indietro come “nostra” nei discorsi che ci legano agli altri – almeno in certi discorsi con certi altri.

Questa *espropriazione* che si produrrebbe, questa *incapacità di trasmettere* ci farebbero interrogare su ciò che viviamo nei nostri legami di famiglia, di comunità, di lavoro, d’amore, d’amicizia: infatti un’*esperienza è nostra* quando siamo in grado di *dirla*, e *dirla bene*. Ma se non riusciamo a dire bene l’esperienza, allora diventa difficile essere certi di sapere di che cosa parliamo, di che cosa abbiamo vissuto, e di che cosa resta realmente di ciò che abbiamo vissuto.

Ci chiederemmo quale valore – performativo e istitutivo – conserverebbero le parole con cui diciamo noi stessi e definiamo le nostre relazioni più strette con gli altri e con noi stessi; e quale realtà conserverebbero gli atti e gli eventi che crediamo abbiano marcato indelebilmente la nostra vita e i nostri rapporti – dato che non c’è evento né atto né fatto umano senza un *dire* che lo supporti e lo faccia esistere. Ci chiederemmo quale valore ha il *nome proprio*, quel significante speciale del quale proprio l’*esperienza* diventa il significato – un significato che chiamiamo anche *identità*. E, a questo punto, anche quale sarebbe il valore *reale* di *avere* un sesso, di *appartenere* ad un sesso, di *essere* sessuati, e le nostre certezze (o eventualmente incertezze) di questo sesso.

Questa interrogazione ci toccherebbe specialmente in quanto cristiani che *credono*, attraverso incontri e legami di comunità e di Chiesa, di *fare esperienza* di un evento storico d’eccezione che continua ad accadere, l’avvenimento di Cristo, del suo *dire*, morire, risorgere; che credono che il *dire* di Cristo – che continua non solo in parole, ma anche in quelli che si chiamano sacramenti – *spieghi* la *loro* vita, illumini i *loro* incontri e scontri col *reale*, le *loro* messe alla prova, e l’*esperienza* che ne deriva; che credono che la *testimonianza*... testimoni appunto qualcosa di reale e personale insieme. Quale risulterebbe il valore e la natura di questo credere? «Io sono la via, la verità, la vita»: anche queste parole, assieme a quelle che ne derivano (vocazione, carità, fede, speranza, salvezza, ecc.), risulterebbero forse soltanto *metafore*, che non pretendono di dire nulla di *reale*, ma hanno solo un senso emotivo e non significano la *struttura* dell’esperienza umana.

Anche in alcuni dibattiti ecclesiali mi sembrano riconoscibili alcuni effetti di un distacco tra esperienza e realtà – della persona: questo, mi pare, rende percepibile fino a che punto è la condizione reale della civiltà e dei discorsi che in essa dominano e modellano i legami umani, a determinare anche gli uomini che vivono nella Chiesa. Conver-

rebbe a tutti prestare attenzione a questa condizione della civiltà: che non fa cadere il valore dell'interrogazione sulla *natura* dell'esistenza umana – secondo me – ma casomai l'idea(le) di una sua possibile autonomia e completezza.

Sono discorsi da profeta di sventura, o invece ci parlano dei segni dei tempi?

Anche le parole di Agamben in fondo dicono che c'è «una questione di civiltà», a cui si connette quella che da altri è stata chiamata questione – o emergenza – *antropologica*. Esse affermano che nella nostra civiltà “qualcosa” (il progetto della scienza, un certo “discorso” di dominio sociale) ha inserito una discontinuità, una distanza, tra gli esseri umani e la loro stessa esperienza, ha impedito un certo *feed-back*, un certo *ritorno* dell'esperienza al soggetto, ha sganciato l'esperienza dai soggetti dei quali era la sostanza reale, rendendo quindi *irreali* i soggetti stessi. Questo progetto di dominio ha invaso tutti i luoghi e i rapporti anche più intimi nei quali il soggetto trovava le conferme di stare vivendo la sua vita (è quello che si chiama *bio-politica*): con effetti di depersonalizzazione, angoscia, inibizioni, sintomi, la clinica del soggetto incontra.

È vero che, come dice il grande T. S. Eliot, «il genere umano non può sopportare troppa realtà»⁹: perciò ogni dominio che voglia sollevare l'uomo dal peso della sua realtà asseconda in qualche modo questa tendenza: ma irrealizzare l'essere umano, invece di attrezzarlo per sostenere e affrontare il reale, non è certo una soluzione: perché non c'è rimedio al reale, e «ciò che è rifiutato dal simbolico ritorna nel reale» (J. Lacan),

L'uomo di oggi, dunque, lasciato in balia delle *impasse* della civiltà, ha una difficoltà fondamentale con la *realtà* – cominciando dalla *propria* realtà – che non sa più come considerare sua, come ri-appropriarsi. Con la conseguenza di perdere la dimensione *drammatica* della sua esistenza, ciò che la rende umana e che la rende *sua*: perché un dramma è tale quando nell'azione c'è in gioco una *posta reale* da guadagnare o da perdere, e si perde il dramma quando si *perde la possibilità di perdere* quella posta in gioco.

Questa perdita del dramma che costituisce la *logica soggettiva* dell'azione umana, proietta ogni azione ed ogni rapporto – ogni *esperienza* – nella dimensione del “*come se*”: è *come se* si facesse esperienza, è *come se* si vivesse quella certa realtà. Per esempio è *come se* si vivesse un matrimonio, viviamo *come se* fossimo genitori, o *come se* fossimo figli, e dunque *come se* fossimo uomini o donne: senza che il *significato* di ognuna di queste posizioni riesca ad ancorarsi nell'esperienza con il *reale*.

Il significato non si ancora al reale perché i significanti, la lingua, il simbolico non sono presi sul serio dal lato reale della loro struttura, logica e grammaticale, sono considerati solo come insieme di finzioni possibili e arbitrarie, e non in quanto comportano anche delle impossibilità di struttura, che rendono impossibile che tutto sia possibile.

Tanto più che la società ha smesso di garantire il loro significato ancorandolo al tal-lone aureo di certe forme di vita sociali, ma anzi sempre più *smentisce* quel significato.

⁹ T. S. ELIOT, *Quattro quartetti*, I, 1; simile espressione si trova anche in *Assassinio nella cattedrale*, II.

Questa smentita l'ideologia del *gender* oggi cavalca e insieme ne è il maggiore veicolo. Ora, da sempre la vita umana è fondata sul *come* (che è diverso dal *come se*). Sempre si *fa* o si *è come* qualcun altro (è ciò che si chiama *identificazione*): ma questo "*come*" non è fatto per sostituire il *reale*, ma per farci accedere ad esso. Resta da chiarire quale rapporto il "*come*" ha col reale al quale introduce e che lo eccede.

Se tutta la realtà sociale condivisa si organizza e si definisce come virtuale, in quanto campo di finzioni e convenzioni, non c'è da stupirsi se il reale viene incontrato oggi prevalentemente nella forma *clinica*, cioè la forma di *ciò che non va* a dispetto marcio di tutti i buoni "funzionamenti" a cui ci adeguiamo o che mettiamo in atto. Un sintomo della difficoltà a fare esperienza è che anche gli *scontri* col reale, quelli spiacevoli, dolorosi, quelli che *ci* mettono personalmente e intimamente alla prova (perché fanno male a *noi* e non all'altro) non diventano *nostra* esperienza, non ne traiamo né acquisiamo le ragioni, la logica, il sapere, e *non fanno storia*: restano dolorosi, ma non ci permettono di orientarci nel reale contro cui peraltro sbattiamo, e quindi non permettono di *sottrarci*, di metterci in salvo.

Per orientarci infatti servirebbe una bussola che *incarni* e faccia *valere* la presenza di un riferimento *reale* che sia *terzo* ed *esterno* a noi: ma la bussola è proprio ciò che staremmo perdendo, ciò di cui non possiamo fare esperienza, se quanto detto sopra è vero. È vero? Facciamo o non facciamo esperienza? è vero a metà, dato che abbiamo l'impressione che potremmo dire entrambe le cose. Ma non siamo lo stesso soggetto quando diciamo l'una oppure l'altra. *Chi* è il soggetto che fa o non fa esperienza? Quando possiamo davvero dire che facciamo esperienza siamo soggetti coinvolti in un preciso e particolare modo di rapporto con l'altro, con il reale e con le parole che ci consente di fare esperienza. Ma questo modo di rapporto non è lo stesso che abbiamo con l'altro, col reale, con le parole dentro al grande "funzionamento" sociale di oggi. E nella misura in cui *apparteniamo* anche al grande "funzionamento" della civiltà (dominato dal discorso burocratico-scientifico), nella misura in cui non ne siamo fuori, ma viviamo come soggetti *nel posto* che questo discorso ci assegna, in quella misura ci sentiremo divisi e incontreremo la difficoltà di fare valere dentro quel funzionamento l'esperienza che possiamo aver fatto in altri contesti a cui *apparteniamo*.

Ora, esistono ancora pratiche, nella nostra civiltà, che cercano di coltivare un'esperienza ragionata della struttura della vita umana, nonostante le pressioni esproprianti di cui sopra, e che mantengono l'esigenza di un orientamento verso il *reale*: la pratica di vita della Chiesa è certamente una di queste. Un'altra è la vita familiare, con i suoi rapporti con le generazioni e le sue esigenze educative che guardano al reale futuro. Un'altra ancora è la pratica psicoanalitica (con le terapie che ne sono derivate), che si orienta sul legame inconscio del soggetto con il reale, e verifica nella sua *clinica* quanto questo legame sia essenziale per il soggetto e più determinante di tutte le suggestioni dei gruppi e delle mode.

Nel quadro di ciò che abbiamo detto finora sulla difficoltà di fare esperienza rientra ovviamente la sessualità, tanto più che essa è già di per sé uno dei campi in cui il soggetto si trova attraversato e divaricato dalla differenza. La sessualità è uno dei modi in cui il soggetto manifesta e incontra la sua propria divisione: perché essere sessuato significa essere diviso tra sé e un Altro in qualche modo inaccessibile, non solo Altro (come in ogni relazione di dipendenza nell'essere e nel senso), ma anche *heteron*. La relazione sessuale è il campo di un'esperienza paradossale, perché è il continuo tentativo di fare esperienza di qualcosa che nel suo fondo non può essere sperimentato, è il campo in cui il tentativo di "*fare Uno*" con se stessi e con l'altro non cessa di fallire, nel senso che mette sempre il soggetto davanti a qualcosa cui non può accedere. Il che non vuol dire che non abbia accesso a nulla, per esempio sul piano dell'amore: ma non sul piano dell'*eterità* sessuale. Possiamo dunque ben chiederci: che esperienza fa l'uomo contemporaneo, postmoderno, del sesso, del suo essere sessuato?

L'idea di *gender* viene in questo contesto, come sintomo non solo della strutturale incompiutezza/incompletezza della relazione sessuale nell'essere umano, ma anche come sintomo di una crisi nei discorsi della civiltà che davano assise organizzazione e protezione sociale ai tentativi dei due sessi di vivere insieme in un legame che, come ogni legame umano, si fonda su qualche tipo di amore.

4. Emotivismo e *plus-godere*

Jacques Lacan scriveva, nel 1970, di una «sovversione sessuale su scala sociale» da indagare nella sua correlazione «con i momenti incipienti nella storia della scienza»¹⁰, e della «ascesa allo zenith sociale dell'oggetto da me chiamato *a minuscolo*»¹¹.

Ho commentato altrove¹² in dettaglio queste frasi di Lacan e i cambiamenti intervenuti nei modi di vivere la sessualità a seguito di mutamenti nella civiltà in atto da molto tempo: ho sottolineato in particolare la spinta alla scomposizione e disgiunzione dei fattori dell'esperienza sessuale (pulsioni, fantasmi, oggetto sessuale, amore, ecc.) che prima erano vissuti annodati nell'istituzione familiare e dei discorsi normativi connessi alla differenza sessuale.

Come analista, parte di una comunità analitica abbastanza vasta sul piano mondiale,

¹⁰ J. LACAN, *Radiophonie*, in *Autres écrits*, Paris 2001, 436: «Si paradoxale qu'en soit l'assertion, la science prend ses élan du discours de l'hystérique. Il faudrait pénétrer de ce biais les corrélats d'une subversion sexuelle à l'échelle sociale, avec les moments incipients dans l'histoire de la science».

¹¹ *Ibid.*

¹² Cfr. M. BINASCO, *La conversione al tempo della sovversione sessuale*, in *La differenza umana*, cit., 371-387.

condivido con la maggior parte dei miei colleghi la percezione netta dei cambiamenti avvenuti in questi ultimi decenni nei legami sociali umani, e quindi nelle condizioni della clinica: l'evaporazione o il dissolvimento di quanto restava di un Altro sociale e civile consistente che attraverso un *simbolico* generalmente condiviso orientasse i soggetti nel loro venire al mondo e affrontare il *reale*.

Di qui l'evaporazione o il dissolvimento di legami che tengano socialmente unite le persone attorno a *desideri* condivisi e perfino istituzionalizzati (come quello che può legare un uomo e una donna nella generazione in una famiglia), a favore di una spinta generalizzata al *godimento* come modo di *partecipazione* (e quindi socializzazione) alla nostra collettività.

I discorsi sul *gender*, che sono la forma attuale e agguerrita di vecchie istanze di "liberazione" della sessualità dai vincoli esterni e (questo è più nuovo) *interni*, prosperano in questa congiuntura culturale e vi contribuiscono.

L'ascolto che trovano questi discorsi conferma quanto diceva Lacan¹³. In questo caso è chiaro che l'unica cosa che orienta le persone nel cercare le soddisfazioni nella loro esistenza è quello che Lacan ha chiamato il *plus-godere*, cioè quel "più-di-godimento" che può venire cercato e estratto ("goduto", appunto) in qualunque oggetto o persona o situazione, che viene così ridotta, quindi, a "emozione".

Quello che Alasdair MacIntyre ha chiamato «emotivismo», al di fuori della cerchia dei filosofi morali, nelle prassi di vita delle moltitudini del nostro tempo consiste proprio in ciò che ho detto: l'ascesa allo zenit del *plus-godere* come unica bussola per orientarsi nei nostri rapporti con ogni realtà persona situazioni oggetto con cui ci incontriamo: ci si orienta sul sole del *plus-godere*, che peraltro è molto più mobile e molteplice del Sole propriamente detto (sulla cui mobilità o fissità si è consumata peraltro una disputa micidiale, ricordiamo, nel '500-600).

L'emozione, in questo quadro, non è un *affetto* che il soggetto può considerare come un'*eco* nel suo corpo di qualche atto o evento di pensiero o di relazione, e sul quale può interrogarsi come soggetto per mettersi sulle tracce e scoprire meglio la verità di ciò che vive. L'emozione qui è invece quella "cresta sulla spesa", quella "cresta" di godimento che il soggetto preleva dalla spesa della sua azione. Per esempio, se io mi metto in una relazione o in un'impresa dalla quale mi attendo gioia e soddisfazione, e invece mi trovo triste, questa tristezza è appunto un affetto che sento come incongruo e che mi fa interrogare su che cosa effettivamente è avvenuto, su che cosa c'è stato in quella mia azione che ha prodotto il contrario della gioia attesa. Quell'affetto mi può orientare in una *verifica* della mia azione; questo discorso vale anche se mi aspettavo tristezza o sofferenza e invece incontro gioia.

¹³ J. LACAN, *Télévision*, in *Autres écrits*, cit., 534: «S'y ajoutant la précarité de notre mode [de jouissance], qui désormais ne se situe que du plus-de-jouir, qui même ne s'énonce plus autrement, comment espérer que se poursuive l'humanitarisme de commande dont s'habillaient nos exactions?».

Ma nell'ottica del *plus-godere* io non ho da *verificare* la *verità* della mia azione, perché l'emozione stessa è la sua verità. Se il fine della mia azione è semplicemente trarre un'emozione di godimento (in cui non vale più il criterio del principio di piacere, un'emozione può anche essere spiacevole o triste, ma devo prenderla come viene se è quella che l'esperienza mi dà), se è così allora l'emozione è essa stessa la 'verifica' dell'azione, senza che si possa andare oltre, perché se il criterio è "voglio trarre un'emozione" da quello che faccio, allora questo criterio sarà sempre verificato, perché sempre potrò trarre qualcosa di emotivo da ciò che vivo.

Il problema è che nel frattempo in nome dell'imperativo emotivista, o dell'imperativo del godimento, io avrò sospeso la validità e il senso del mio interrogare me stesso e la realtà, proprio perché in un certo senso qualunque cosa a modo suo "va bene".

Ora, siccome la vita consiste in un continuo e drammatico incontro e scontro col reale *problematico* fuori e dentro di noi, incontro e scontro nel quale è necessario *orientarsi* per capire *dove andare*, risulta piuttosto chiaro che un criterio di vita (un criterio etico) che ti costringe a farti andare bene, poco o tanto, quello che ti capita, a farti andare bene *qualunque cosa* purché sia un'esperienza emotiva, funziona come un narcotico potente.

Detto incidentalmente, sono sconcertanti i discorsi sull'"educazione" a questo modo di vita – *gender* – propugnati dai sostenitori dei movimenti LGBT: l'educazione sempre, necessariamente, è esistita per attrezzare il soggetto ad affrontare l'incontro/scontro col reale rendendolo cosciente di un criterio col quale può guidarsi, fosse pure, questo criterio, il piacere, come era per gli edonisti e gli epicurei antichi. Ma se propongo – e impongo – al soggetto il criterio del godimento comunque a portata di mano, che non hai quasi neanche bisogno di desiderare, per il quale il reale *deve* essere – e quindi è – *friendly* per definizione, è evidente che rendo inutile e insensata qualunque idea di "educazione". O meglio, in fondo trasformo l'educazione che dovrebbe *attrezzare* il soggetto ad affrontare l'*impossibile*, in una predicazione per disarmare, dis-orientare e inibire il soggetto davanti al reale, anche al reale di se stesso, che poi è quello più difficile perché è impossibile sfuggirgli.

Marx disse qualcosa all'epoca sulla religione come *oppio dei popoli*: non ci vuole molto a prendere atto che oggi l'oppio dei popoli (o delle folle dei singoli) è la religione del godimento con i suoi imperativi. Religione della quale l'ideologia del *gender* è una delle denominazioni. Freud diceva del *masochismo* – che rilevava clinicamente strutturato come una perversione, proprio per il ruolo che dava al godimento nella struttura e nell'economia soggettiva – che funziona appunto come un narcotico che addormenta il principio di piacere, che è il *guardiano della vita psichica*. Lo diceva nel suo saggio *Il problema economico del masochismo*, uno dei saggi con cui Freud cominciava ad inoltrarsi nel terreno di quell'*aldilà del principio di piacere* che aveva appena scoperto, e che gli aveva fatto coniare il termine di *Todestrieb*, di *pulsione di morte*, quella che appunto domina silenziosamente questo *aldilà*, e si manifesta negli effetti e nelle forme sintomatiche

che costituiscono la clinica di questo *aldilà*. (Sarebbe, sia detto tra parentesi, importante che chi continua ad attribuire il *pansessualismo* a Freud, facesse seriamente i conti con questo concetto freudiano dell'*aldilà del principio di piacere*, che è una questione infinitamente più seria, come il nostro mondo ci testimonia oggi).

Quanto ho appena ora richiamato è in fondo la versione psicoanalitica del problema segnalato da Agamben sulle condizioni del fare o non fare esperienza.

La proposta del *gender* prospera in questa situazione di civiltà proprio perché le corrisponde e la asseconda: se non si vivesse questo esproprio dell'esperienza e questo distacco dal reale su scala sociale, molto difficilmente passerebbe un'ideologia che afferma che la realtà sessuale è *solo* produzione della "cultura", e quindi si riduce a *convenzione*, gioco di società, *parvenza*, che non ha legami e radici *reali* col soggetto, che si può "disfare" (*undoing gender*)¹⁴ senza *toccare profondamente il rapporto del soggetto col reale*. La clinica psicoanalitica smentisce questa ridicibilità dell'esperienza soggettiva della realtà sessuale all'immaginario sociale e all'insieme di significati che vi si producono e vi circolano: basti pensare all'angoscia che sorge ogni volta che il soggetto incontra un *reale inconscio* percepito aldilà delle fessure dei rivestimenti immaginari e simbolici, e la rottura del sentimento della realtà che ne consegue. Il rapporto del soggetto con il campo della realtà, il suo sentimento della realtà è clinicamente una cosa ben diversa da quella che sta all'origine della politica e ideologia del *gender*: non è sentirsi "irreali" in quanto esclusi – suppostamente – da un certo riconoscimento di gruppo o da una legittimazione sociale ad esistere e a godere in quel certo modo. Questo senso di "irrealtà" è in realtà un affetto che riguarda il rapporto con l'Altro sociale, simbolico, un rapporto che è effettivo ed esistente, anche se non nel modo desiderato o auspicato, non segna una frattura con la realtà: e infatti non impedisce di agire socialmente per modificare l'Altro e il rapporto con esso. Diverso è il senso clinico di irrealtà (o quello di depersonalizzazione).

Di fatto l'ideologia del *gender* consiste nel proporre di vivere *come se* il sesso fosse solo il prodotto di convenzioni culturali: convenzioni anche violente, rudemente concrete, ma convenzioni in fondo "verbali" e "simboliche", che riguardano immagini ideali o maschere. Se questa ideologia si diffonde e penetra, deve essere anche perché qualcuno la trova verosimile e sente in qualche modo interpretata almeno una parte della propria esperienza; e per non sentire smentita dalla realtà questa esperienza, per sentirla corrispondente alla realtà, bisogna che questo "*come se*" sia sostenuto da discorsi sociali, perché nessuna esperienza, tanto più se "*come se*", può sussistere da sola senza conferme sociali: ruolo che oggi è sempre più svolto dal sistema dei *media*, quella che mi piace chiamare *ipnosfera*.

Proporre di vivere come se il proprio fantasma fosse solo una *fiction* culturale, incoraggiando a variarlo, non è fare un buon servizio alla gente: non sostenere le persone

¹⁴ *Undoing gender* è il titolo di un noto libro di J. BUTLER (New York 2004).

nel prendersi cura dei rapporti di *dipendenza dal reale* che esse hanno è come lasciarle nell'illusione che possono segare il ramo su cui stanno sedute indifferentemente da entrambi i lati.

5. Gender: trattamento politico del disagio sessuale

Il terreno sul quale abbiamo incontrato il *gender* è quello politico e dell'amministrazione, incluso il campo dell'Università e quello forse più importante dei *media* che condizionano l'opinione pubblica e quindi la politica stessa.

È il terreno che il *gender* stesso ritiene essergli proprio, corrispondente alla sua identità e vocazione: quella di operare il *trattamento* di un *sintomo* – una certa condizione sessuale in qualche modo percepita come “erratica” – attraverso un'azione politica, elaborando teorie convenienti a questa azione. È difficile dire se il sintomo che vuole trattare sia prima personale e poi sociale, o viceversa: in esso è certamente implicato un soggetto, e come ogni sintomo – questa è l'esperienza della psicoanalisi – esso divide il soggetto che lo porta. Preciso che sono io ad usare la parola sintomo a questo proposito, ma in un modo che ritengo onestamente adeguato alla realtà di cui parlo.

C'è un soggetto umano implicato, che si trova e si sente *segnato* inesplicabilmente, caratterizzato da e incluso in questo sintomo nel suo modo di vivere la realtà sessuale, e che nello stesso tempo vive un qualche disagio rispetto ad esso, si trova quindi in certo modo diviso tra il doversi appoggiare ad esso per vivere e il disagio che a qualche titolo (interno o esterno) gli è connesso.

C'è un soggetto che poco o tanto *parla* di questo suo “disagio”, che se ne lamenta, che si interroga su di esso: e nello stesso tempo non riesce a ridursi, a identificarsi semplicemente ad esso. In realtà quando si tratta di un vero sintomo – e non del disagio per una circostanza semplicemente esterna e contingente – il soggetto si trova sempre un po' complice del sintomo stesso: è questo che gli rende difficile semplicemente “liberarsene” o “dimenticarselo”, da cui la divisione.

In questo, per la psicoanalisi, non ci sarebbe nulla di eccezionale: ogni soggetto che vive qualcosa come un sintomo si trova così diviso, qualunque sia il sintomo in questione – fobia, ossessione, sintomo somatico, o relazionale, una ripetizione indesiderata, un'incapacità ecc. – che non deve riguardare necessariamente la vita sessuale. Per trattare il sintomo bisogna ovviamente che il suo titolare creda che esso voglia dire qualcosa, che quindi valga la pena parlarne e farlo parlare, articolarne la forma e le connessioni con il resto della vita e dei rapporti – per “capirci qualcosa”, come si dice, e per poterne “uscire”: e “capirci qualcosa” dovrebbe già essere un primo modo di esserne fuori.

Benché l'esperienza di un sintomo sia sempre di questo tipo ora descritto, ci sono

ovviamente modi diversi di trattarlo, di affrontarlo, modi diversi di “capirci qualcosa” e di tentare di “uscirne”.

Il modo psicoanalitico prende in conto direttamente il fatto che quella divisione che si realizza nel sintomo è radicata e connessa con l'inconscio, ne è una formazione: e quindi che è radicata in una faglia della struttura dell'essere umano, che il soggetto tiene ad essa come a se stesso, che collabora inconsciamente col suo perdurare, e che quindi deve essere messo al lavoro sull'inconscio per potersi separare dalla necessità inconscia del suo sintomo stesso.

Ma qualcuno può anche non pensare che il sintomo possa dirgli qualcosa della sua posizione soggettiva, può pensare che sia solo un corpo estraneo fastidioso come una verruca, e cercare qualche metodo del tutto oggettivo, per eliminarlo: farlo tacere con psicofarmaci, spegnerlo con farmaci vari, eliminarlo chirurgicamente, ecc. questo è un modo strettamente medico di trattamento del sintomo, che non passa per l'interrogazione della sua verità nascosta.

Altri possono pensare che la verità del sintomo non è radicata nella struttura del soggetto, ma è legata a certe condizioni dei rapporti del soggetto stesso con gli altri e con la società: e quindi possono proporre al soggetto di “capire” da che cosa nei rapporti sociali viene quello che non va nel sintomo, e proporgli anche un'azione per modificare i suoi rapporti sociali, i suoi partner, i suoi interlocutori, per dare così al sintomo un altro destino. A volte si spingono molto avanti nel proporre al soggetto di considerarsi del tutto innocente del suo sintomo, e di farne carico esclusivamente agli altri, proponendogli varie “interpretazioni” sociali del suo disagio: “ti senti a disagio perché gli altri ti hanno detto che...”, o altre ancora.

Tutte interpretazioni sociali, però, che *assolvono* a priori il soggetto, che vanno incontro alla sua domanda di innocenza, anzi oggi sarebbe ormai più esatto dire: alla sua rivendicazione di un *diritto* all'innocenza¹⁵, perché questa è la forma che tende ad assumere ogni domanda sulla scena sociale. Non che il soggetto debba essere per forza colpevole perché lo diciamo noi: semplicemente è che se uno non si sente colpevole neanche un po' non domanda all'altro di essere legittimato e ritenuto innocente: e forse è meglio non chiudere troppo le orecchie agli accenni di senso di colpa delle persone: per parafrasare una frase celebre in questi tempi: chi siamo noi per giudicare gli altri... innocenti – (quando loro per primi si sentono colpevoli)? Ma questa è già un accenno critico alle soluzioni che ignorano la verità nascosta del soggetto.

Il *gender* è precisamente una proposta di trattamento di un disagio legato alla sessualizzazione del soggetto, per la via di un'interpretazione o spiegazione “sociale” (e politica) che situa le cause del disagio nella relazione a senso unico con l'Altro sociale. Non è che il *gender* ignori completamente la dimensione della verità, anzi le sue ascendenze

¹⁵ Cfr. M. BINASCO, *Omosessualità ed esperienza analitica*, in *La differenza umana*, cit., 319-370.

marxiane e rivoluzionarie glielo impedirebbero; solo non si tratta di una verità per il soggetto e del soggetto: ma si tratta della verità (della menzogna) che il potere usa nella dialettica del riconoscimento del soggetto come sessuato. Ci sarebbe da chiedersi subito fino a che punto conta soltanto l'Altro nella sessuazione del soggetto – soprattutto se si prescinde, come fa il *gender*, dalla dimensione inconscia del legame tra i due – ma questo lo riprendo più avanti.

Il trattamento di questo disagio avverrebbe tramite un metodo politico, il metodo e il modello al quale le rivoluzioni moderne ci hanno abituato, in particolare quelle marxiste. Il disagio dovrebbe risvegliare nel soggetto una qualche coscienza dell'essere oppresso, vittima, di un sistema di rapporti violenti di potere che lo "alienano" e producono hegelianamente la sua coscienza infelice: ma in questo caso, mi pare, senza critica dell'"anima bella". Questa coscienza viene presa all'interno di una comunità di oppressi, nella quale diventano parlabili e dicibili quelle verità dell'esperienza del sesso che il potere aveva escluso da un riconoscimento: queste verità, però, appartengono all'esperienza degli oppressi in quanto tali e non di chi li opprime, perciò diventano verità non universali, non scambiabili e verificabili con quelle di chi non è vittima, che anzi si trova nella posizione a priori dell'avversario da ribaltare.

Ne deriva una posizione politica e culturale di gruppo militante secondo il modello leninista, che non cerca intesa o riconoscimento reciproco su alcuna verità umana: il che, quando si tratta di questioni e principi antropologici fondamentali, crea qualche serio problema alla convivenza, del tipo di quelli creati da tutti i gruppi ad orizzonte totalitario, che si ritengono incompatibili con la permanenza degli "altri".

Esempi a portata di mano sono quelli delle varie leggi *penali* contro l'omofobia proposte o approvate in vari paesi: in Italia questa proposta di legge è fatta esplicitamente per *criminalizzare* affermazioni pensieri posizioni culturali che la minoranza "protetta" possa sentire, a suo giudizio, come offensive. La non discriminazione viene chiesta per sciogliere la comunità dei discriminati LGBT nel più vasto insieme ora risanato della società, oppure per permettere alla comunità degli ex-discriminati di passare dall'altra parte e costituire un gruppo di potere che *criminalizza* chiunque? È un bel problema logico: se l'essere discriminati è la ragione sociale di partenza del gruppo, un fattore identitario a cui si tiene, non manterrà sempre necessariamente una logica razzista che rilancerà la criminalizzazione degli altri? Si sa che qui il modello invocato dai gruppi politici LGBT, nel chiedere la tutela dei loro "diritti" contro le supposte "discriminazioni", è quello della lotta contro il razzismo verso i neri negli USA: si potrebbe discutere qualche aspetto di sofisma contenuto in questo parallelo.

Il *gender* dunque lo abbiamo incontrato sulla scena politica o dell'amministrazione pubblica. Incontro preceduto da lunghe fasi di latenza nelle quali i sostenitori del *gender* si sono dedicati a introdurre la parola *gender* nel vocabolario delle istituzioni e delle amministrazioni, come un dispositivo, un meccanismo con timer per creare basi verbali

e burocratiche per la criminalizzazione di ogni altro discorso. La tecnica che ha seguito è stata dunque quella della invasione delle istituzioni da parte di un nuovo codice, della creazione di un *neolingua* burocratica (con effetti penali, però!) alla Orwell.

6. Una posizione politica: e il desiderio?

Ma la teoria del *gender* non è anche un sapere nuovo sulla sessualità umana?

Come dice la parola stessa, la *gender theory* è una teoria o un insieme di teorie. Di una teoria bisognerebbe sempre chiedersi sia *di che cosa* è la teoria, sia *di chi* è questa teoria. Nel caso di teorie scientifiche, la seconda domanda passa in secondo piano: una teoria scientifica deve spiegare certi fenomeni di un ambito di realtà, deve produrre un sapere da verificare, ma autosufficiente, e *chi sia* la persona o le persone che la sostengono o che la formulano, e quali siano i loro moventi è del tutto secondario ed estrinseco alla teoria, al sapere stesso.

Non è così quando si tratta di una teoria politica, specialmente del genere che si è affermato a partire dalla rivoluzione francese e dalle elaborazioni degli *idéologues*, e che è si è imposto come modello canonico di azione politica nei secoli successivi fino ad oggi; in questo caso la teoria non vuole descrivere o spiegare una realtà, ma è uno strumento di chi vuole *realizzare* la teoria stessa, tramite l'azione politica, e fare accadere le condizioni sociali di cui questa parla: marxisticamente si diceva «*inverare* la teoria». Infatti il modello di questo genere di teorie dell'azione politica ha trovato il suo paradigma nel discorso marxista rivoluzionario, secondo la famosa frase di Marx: «finora i filosofi hanno interpretato il mondo, si tratta invece di trasformarlo»; ed è questa logica di origine marxiana che caratterizza tutti i movimenti politico ideologici militanti fino a quelli attuali, passando per i movimenti del '68.

In quest'ottica la teoria quindi non vuole solo rispecchiare una realtà, ma essere una elaborazione teorica che nello stesso tempo trasforma le situazioni e condizioni di chi la elabora e sostiene, servendosi come di un programma di azione politica. Ma, naturalmente, almeno Marx pensava che la teoria dovesse essere vera perché più capace di individuare il reale nascosto della struttura sottostante: più capace dell'ideologia che invece cancellava le tracce di questo reale della struttura, a profitto della sovrastruttura.

Questa distinzione capitale tra struttura e sovrastruttura sembra oggi completamente cancellata, specialmente nei discorsi sul *gender* – ed è questo che a mio parere li confina nel recinto dell'ideologia. Ne risulta che la polemica contro la “*natura*” umana sia di fatto una polemica contro l'esistenza di una *struttura* umana, e dunque una lotta contro il *reale*.

Trattandosi di una teoria sulla realtà umana (la storia e l'economia, per Marx; la

sessualità per il *gender*), il suo oggetto coincide almeno in parte con l'esperienza delle persone che la sostengono, e il *chi* è che la sostiene non è solo qualcuno convinto della sua verità, ma contemporaneamente si fa oggetto e parte della realtà militante che la teoria descrive, ed alla quale la teoria dà un metodo di azione. Questo metodo, di impronta marxiana e leninista, consiste anzitutto nell'individuare un gruppo, una classe che si possa considerare oppressa o alienata per qualche rispetto; poi nel fare crescere la "coscienza di classe" della sua oppressione o alienazione, in modo da mobilitarla nell'azione politica rivoluzionaria per sovvertire l'ordine sociale esistente. Un metodo che dal '68 in poi è diventato quello fisso di ogni agitazione. Quella del *gender* è solo l'ultima forma assunta da questa prospettiva ideologica, che porta avanti discorsi iniziati nel '68.

Ai tempi del '68 – movimento politico supportato però da fattori identitari, coscienza di classe legata ad una condizione, quella giovanile, e all'idea di repressione, a un certo momento si usava la distinzione tra "personale" e "politico": due "campi" che erano però strettamente uniti, perché nell'azione politica di movimento le persone cercavano anche di provare nuovi modi di vivere insieme agli altri le dimensioni della vita personale: relazioni di gruppo, di amicizia, amorose, sessuali. Senza approfondire troppo criticamente questa distinzione, possiamo riprenderla per orientarci nel fenomeno del *gender*.

Possiamo distinguere due versanti nell'insieme del fenomeno *gender*, che distinguiamo per comodità di discussione, anche se nella realtà sono strettamente intrecciati. Possiamo distinguere un livello o versante *politico*, dove il *gender* funziona come ideologia politica che supporta azioni rivendicative, di infiltrazione sociale, mediatica e amministrativa: è il versante della "lotta", delle manifestazioni, degli attacchi, della "presenza" sociale, del *coming out*, ecc.

E un versante di elaborazione "teorica", di elaborazione dei discorsi sulla sessualità umana, che entrano nel merito delle esperienze soggettive delle "minoranze sessuali", che delle "narrazioni" che dicono il loro modo di fare esperienza dell'essere sessuati, anche se queste esperienze non sono mai considerate separatamente dal rapporto dei soggetti che le fanno con la norma eterosessuale che "domina" almeno secondo loro, nella società: anche quando autori – come Rigliano¹⁶ – sostengono la "pacifica" "normalità" dell'omosessualità come variante della sessualità umana, il discorso su di essa su come si sviluppa, si evolve, ecc. è sempre svolto in riferimento alla condizione di minoranza esclusa e non legittima. Tutti i fattori di tensione, di discordanza nel vissuto, di divisione, sono considerati solo come effetti del mancato riconoscimento che sta all'origine. Per questo il termine di *omofobia* è così importante, chiave, per questo movimento: perché è l'assioma principale ad esso è sospeso, appeso tutto il discorso; l'omofobia funge da chiave che tiene insieme i due versanti, quello "personale" e quello "politico", perché questa "fobia" assimilata a una forma di razzismo viene considerata sia come un *habitus* patologico in senso psicologico ma soprattutto sociale e politico.

¹⁶ Cfr. P. RIGLIANO, *Amori senza scandalo: cosa vuol dire essere lesbica e gay*, Milano 2001.

Questa “nozione” è talmente importante che anche se la cosiddetta *omofobia* non esistesse come fenomeno reale, la “cultura gay” dovrebbe inventarla per far tenere il suo discorso: infatti si vede che gli unici autorizzati a parlarne in termini “scientifici” sono gli appartenenti alla cultura gay¹⁷, mentre se qualcuno di non appartenente anche solo tenta di metterci lingua e pensiero si scatenano le reazioni linciatorie: come qualche decennio i gruppi femministi non ammettevano che degli uomini parlassero dei temi femminili, da un lato negando la loro *competenza* in quanto non situati nell’esperienza femminile, e dall’altro lato rifiutandoli come esponenti della classe avversa, maschilista e patriarcale: incompetenza *personale* e inimicizia *politica*, tanto per riusare queste due categorie.

7. Irrealtà

Conviene forse lasciare un momento la parola a Judith Butler, filosofa principale teorica del *gender*, per non dare l’impressione che le mie considerazioni non siano fondate sulle vere posizioni degli autori *gender*, anche se necessariamente semplificate e ridotte, che non ne colgano la logica fondamentale.

«In che modo travestiti, lesbiche, gay, transgender e transessuali entrano a far parte della sfera politica? Essi non solo ci inducono a interrogarci *su ciò che è reale e ciò che “deve” esserlo*, ma ci mostrano anche come possono essere messe in discussione le norme che governano le nozioni correnti di realtà e come sia possibile creare nuovi modi in cui la realtà può darsi»¹⁸.

Questa frase già dice, da sola, anzitutto che il piano politico è quello dominante o trascendentale nel discorso di Judith Butler, e che la accomuna agli altri autori che qui non cito; poi che l’attenzione di Butler è centralmente diretta alla questione: il reale dipende da un’istanza per la quale qualcosa *deve* essere reale e qualcosa *non deve* esserlo – anche se per il soggetto Butler, nel suo vissuto, si presenterebbe come reale.

«Uno dei compiti principali del movimento internazionale dei diritti di lesbiche e gay è dichiarare apertamente in modo chiaro la realtà dell’omosessualità, *non come una verità interiore, non come una pratica sessuale*, ma come una delle caratteristiche che *definiscono il mondo sociale* nella sua stessa intelligibilità. In altre parole, una cosa è *dichiarare la realtà* delle vite lesbiche e gay in quanto realtà, e affermare che tali vite nella loro specificità e comunitarietà sono degne di protezione, ma è una cosa *del tutto diversa* sostenere che proprio la dichiarazione pubblica dell’omosessualità *metta in discussione ciò che conta come realtà e ciò che conta come vita umana*»¹⁹ [corsivi miei].

¹⁷ Cfr. D. BORRILLO, *Omofobia. Storia e critica di un pregiudizio*, Bari 2009.

¹⁸ J. BUTLER, *Undoing gender*, New York 2004, 55.

¹⁹ *Ibid.*

Qui è detto chiaramente che al movimento politico LGBT non interessa tanto affermare la *verità interiore* – cioè personalmente testimoniata – della realtà omosessuale, ma partire da essa per ridefinire che cosa *deve* essere reale, cioè *contare*²⁰, passare dalla parte di chi decide che cosa *deve* essere “reale”: scrivo reale tra virgolette perché a questo punto possiamo dubitare sul significato del termine: che reale è un reale che dipende dalla decisione di qualcuno? Quanto segue conferma:

«In realtà il compito della politica omosessuale internazionale riguarda nientemeno che la riformulazione della realtà, la ricostituzione dell’umano, l’azzardo della domanda: che cosa è vivibile e cosa non lo è?»²¹.

Sottolineo con simpatia l’uso della parola “azzardo”, che sembra tradire un’esitazione davanti all’enormità della pretesa di passare dalla parte dell’avversario, di colui che decide che cosa è vivibile o no (per gli altri, a questo punto, non per sé, almeno credo). Forse questa pretesa non sarebbe accettabile, se non si trattasse di rimediare ad una ingiustizia:

«Qual è dunque l’*ingiustizia* contro cui lotta tale impegno? La metterei in questo modo: il fatto di *essere definiti irreali* e che questa definizione venga per così dire istituzionalizzata come forma di *trattamento differenziato* significa diventare l’altro, colui in opposizione al quale (o la cosa in opposizione alla quale) si definisce l’umano. Significa essere *l’inumano*, l’oltre l’umano, il *meno che umano*, l’essere marginale che garantisce all’umano la sua realtà tangibile. Essere definiti *una copia*, essere definiti *irreali* è una delle modalità è una delle modalità attraverso cui si può venir oppressi, ma forse si tratta di qualcosa di ancora più cruciale»²² [corsivi miei].

Dunque sembra che ci sia all’inizio la passione di un ingiustizia: quella dell’essere definiti irreali, quindi meno che umani, *copie*: si tratta di un vissuto del soggetto, perché è difficile capire quali processi o atti oggettivi altrui siano adeguate queste parole: qualcuno ha mai dichiarato “irreale” o “meno che umana” Judith Butler? Non credo: dunque si tratta di quello che lei ritiene essere il *significato* di qualche altro evento o parola, che lei traduce così. Ma a quale atto o parola questa traduzione può essere adeguata? Si trattasse perfino di un omicidio, questo significherebbe una dichiarazione di “irrealtà”? si potrebbe pensare all’opposto che sia una dichiarazione di eccessiva realtà, di eccessivo *reale*, se si ricorre all’omicidio per sbarazzarsene. Certo esso comporterebbe un rifiuto di averci a che fare da parte dell’altro, l’altro vorrebbe che lei *diventasse irreale*, questo sì: ma perché lei dovrebbe identificarsi a questo desiderio dell’altro e considerarsi irreale?

²⁰ *Bodies that matter*, cioè *Corpi che contano*, è il titolo di un libro precedente di Judith Butler.

²¹ J. BUTLER, *Undoing gender*, cit., 55.

²² *Ibid.*

«Essere oppressi significa esistere già come soggetti di un certo tipo, costituire l'alterità visibile e oppressa del soggetto padrone, essere considerati soggetti potenziali o possibili, ma *essere irreali* significa qualcos'altro ancora. Per poter essere oppressi occorre per prima cosa diventare intelligibili e scoprire che si è essenzialmente inintelligibili (che in realtà le leggi culturali e linguistiche non ti considerano possibile), significa scoprire che il tuo linguaggio è privo di significato e che non vi sarà alcun riconoscimento perché le norme attraverso cui si attua il riconoscimento non sono a tuo favore»²³.

Una questione: il tuo linguaggio è privo di significato perché per l'altro sei irreali, o perché *tu* non parli la lingua dell'Altro al quale ti rivolgi e dal quale dipendi? Sempre ciò che si dice non ha significato quando l'Altro non capisce ciò che gli diciamo, è una delle leggi della relazione di parola, non è una questione di norme a favore tuo o di altri. O forse tu stessa pensi che l'Altro non può capire, e allora come sempre accade il tuo stesso discorso perde significato? Insomma perché questa dimissione da locutore nei confronti dell'Altro?

«I termini per mezzo dei quali noi veniamo riconosciuti come umani sono socialmente articolati e mutevoli. E talvolta proprio i termini che conferiscono "umanità" ad alcuni individui sono quelli che privano certi altri individui della possibilità di raggiungere tale stato, creando una discriminazione tra l'umano e il meno-che-umano»²⁴.

Noi saremmo dunque riconosciuti come umani attraverso dei termini, cioè elementi particolari articolati e mutevoli, che conferiscono (e tolgono) "umanità"? Peccato che Butler qui non dettagli, perché è discutibile ciò che sembra implicare. A me sembra che l'esperienza clinica ci testimoni piuttosto il contrario: che l'attribuzione di umanità *precede* i termini, cioè i *detti* del soggetto, che sono colti come umani proprio perché c'è stato in partenza un credito di umanità nella relazione come tale, che è molto di più di uno scambio di detti e di frasi, di termini. Mi sembra che non siano i termini il tramite essenziale del riconoscimento, non siano i detti, ma quello che *non è detto né dicibile*, l'impossibile a dirsi – come il sesso – e che tuttavia indirettamente si dice nella relazione, quello che i detti localizzano e dicono solo a metà.

Decisivo mi sembra piuttosto ciò che scorre e slitta lungo la catena dei termini, nelle metonimie e nelle metafore del discorso: il desiderio, per esempio, o l'orrore, o l'angoscia, o il senso di colpa che disautorizza: o in positivo, invece, un desiderio non anonimo, che è strutturante per il bambino – ma che può essere veicolato dalla madre anche attraverso dei termini negativi, purché testimonino del suo desiderio particolarizzato per quel figlio: è il paradosso apparente, ma continuamente verificato, di segni negativi che però veicolano quello che forse Butler chiamerebbe un "riconoscimento", se un "desiderio non anonimo" implica un effetto autorizzante e istituyente.

²³ *Ibid.*, 56.

²⁴ *Ibid.*, 26.

Ho in mente una cosa che mi fu raccontato anni fa, di una madre che non aveva mai “sentito” la propria bambina come “sua”, dunque come “umana” – anche in rapporto ad una relazione con la propria madre che non la autorizzava a sentirsi madre: la figlia era diventata una bambina psicotica precoce. Ma lì non c’erano “termini” fuori posto o “meno-che-umani”, eppure la bambina veniva vissuta e sentita come non umana: questo dipendeva dal fantasma della madre e dal fatto che la bambina fosse ridotta ad essere solo un oggetto *a* del fantasma materno, senza intervento del padre che lasciava sola la madre nel rapporto fantasmatico con la propria madre.

Per cogliere questa situazione bisognava prendere in conto i livelli inconsci e fantasmatici *non enunciabili*, non *detti* e non *dicibili*, che costituiscono l’essenziale dei discorsi umani. Qui si coglie a mio parere un difetto fondamentale del discorso del *gender*: un’idea totalmente inadeguata di che cosa è parlare e delle sue implicazioni strutturanti, l’idea che il parlare giaccia tutto sul piano visibile della scacchiera su cui si mettono in fila i detti e gli enunciati.

Credo che queste piccole citazioni abbiano a sufficienza confermato le affermazioni che ho fatto sin qui sulla *posizione* umana e politica in cui in fondo il *gender* consiste, molto più di quanto consista in una teoria positiva. Mi pare che si colga abbastanza *in nuce* l’inscindibilità di azione politica e discorso sulla realtà umana sessuale di cui il *gender* realizza l’unione: anche i criteri di lettura sono politici, funzionali al movimento di tipo rivoluzionario: esso mette in questione in partenza la realtà civile, in nome dell’*ir-realtà* da superare in cui sono tenuti alcuni, in questo caso le “minoranze sessuali”.

8. Linguaggio e reale

Questa osservazione che ho fatto sull’inadeguata considerazione del linguaggio da parte dei teorici del *gender* mi permette di aggiungere qualcosa su un punto criticamente importante della cultura LGBT e dei suoi sostenitori: l’opposizione *natura/cultura*.

La mia critica a questa opposizione deriva anch’essa dall’esperienza lacaniana, e consiste semplicemente nel notare che questa opposizione sarà sempre fallace finché la concepiamo come opposizione binaria, e non ne facciamo non più un’opposizione a due, ma un *nodo a tre*, inserendovi come terzo *il linguaggio*.

È impossibile orientarsi e venire fuori da questo ginepraio senza chiarirsi e prendere in conto ciò che Lacan ha mostrato della natura operativa del linguaggio, del fatto e del modo in cui il parlare, la lingua, il linguaggio entra nella *costituzione* della vita umana, viene a costituire la *struttura* dell’esistenza e della vita, le cui coordinate sono indispensabili per orientarsi in essa e quindi ovviamente anche nella *realtà*.

Bisogna dire subito che questa struttura ha radici inconscie, che non si può capirne qualcosa – e tanto meno farne qualcosa – senza prendere in conto l’inconscio.

Anche di questa nozione non posso dare qui spiegazioni estese, mi ci riferisco solo quanto è necessario per il mio discorso sul *gender*.

Ci tengo però a segnalare che la questione dell'inconscio si sta ponendo anche fuori della psicoanalisi, in ogni disciplina che arrivi a interrogarsi seriamente sulla struttura dei soggetti e delle loro relazioni, dell'*io-in-relazione*, che sia sociologia, o logica, o teologia, o altro ancora. Basti qui l'esempio dei lavori di Pierpaolo Donati sui beni relazionali o di Margaret Archer sulla riflessività, o di Eugenia Scabini e Vittorio Cigoli in psicologia sociale della famiglia, sulla differenza tra la relazione simbolica e le interazioni: tutti questi studiosi si accorgono che prendere sul serio l'io in relazione porta a postulare un livello inconscio della sua struttura.

Il linguaggio non è un sistema di *etichette*, una macchina etichettatrice che di per sé potrebbe esistere e funzionare senza che nel reale ci sia nessun *soggetto* incarnato e vivente, né alcun *sensò*, tutt'al più del significato: mentre il senso è il cuore del nostro rapporto con la realtà e col reale.

«Perché non sarebbe possibile scrivere una funzione del godimento? Solo che questo non ha alcun rapporto con qualunque cosa si possa scrivere, se posso dir così, di sensato, e cioè che abbia un rapporto col Reale... Non è perché è biologico che è più reale: è il frutto della scienza che si chiama biologia, Il Reale è un'altra cosa: il Reale è ciò che comanda tutta la funzione della significanza. Il Reale è ciò che voi incontrate proprio per il fatto di non potere, in matematica, scrivere qualunque cosa. Il Reale è ciò che interessa (...) la nostra funzione più comune: voi siete a bagno nella significanza, ebbene, non potete coglierli tutti nello stesso tempo i significanti! È interdetto dalla loro stessa struttura: quando ne avete alcuni, un pacchetto, voi non avete più gli altri, che sono rimossi. Non vuol dire che voi non li dite comunque: giustappunto voi li dite "inter": sono inter-detti, il che non vi impedisce di dirli, ma voi li dite censurati. O tutto quel che è la psicoanalisi non ha alcun senso, è da sbattere nella pattumiera, oppure ciò che vi dico ora deve essere la vostra verità prima»²⁵.

Noi non parliamo come se fossimo macchine etichettatrici, per la necessità di gestire la nostra vita (e le relazioni, i legami con l'altro e con la realtà!) come se fosse un magazzino o un archivio o la cassa di un supermercato: anche se il discorso del potere burocratico dominante nella civiltà forse vorrebbe ridurci a questo. Noi parliamo perché il parlare è stato introdotto nella nostra vita dall'Altro che ci ha reso *noi* (= soggetti), e ha incarnato il parlare – con la sua struttura in cui non tutto è possibile, e quindi qualcosa è impossibile – nelle vie della soddisfazione di tutti i bisogni, dei rapporti coi simili, con noi stessi, col sesso, facendoci vivere come *rappresentati* dagli elementi significanti nel discorso degli altri, dandoci il *sensò* e il *gusto* di tutto questo.

E anche quando il soggetto cerca con la lingua di parlare del sesso, non etichetta dall'esterno dei fenomeni oggettivi che prescindono dal senso, dal desiderio, dal godimento, dalla relazione costituente con l'Altro, classificandoli tutti sullo stesso piano: la

²⁵ J. LACAN, *Le Séminaire. Livre XIX, Ou pire [1971-1972]*, Paris 2011, 29-30 (traduzione mia).

speranza del *gender* di arrivare ad una equivalenza nel discorso sociale e individuale di ogni forma e variante di sembianza sessuale, è del tutto vana – se non pericolosa perché come ogni repressione o negazione della struttura umana vien pagata salatamente. A questo livello “equivalenza” significa in realtà *indifferenza*, e indifferenza implica che ci sia una pura *possibilità*: ma come ci ha ricordato ora Lacan, la psicoanalisi mostra che l'essenziale di ciò che essa tratta non è il possibile, ma l'impossibile, ciò che la struttura non permette, la divisione, la rimozione originaria strutturale, la castrazione.

L'errata speranza del *gender* riposa sul misconoscimento del fatto che il linguaggio umano, la lingua non è un *codice*, se fosse un codice sarebbe un codice culturale, appunto una etichettatrice con un significante per ogni cosa forma fenomeno: in quanto culturale sarebbe un codice convenzionale e condiviso ugualmente da tutti, sarebbe un codice chiuso in cui ogni cosa avrebbe un suo significante con un significato univoco, come nella “cultura” animale; questo codice avrebbe un segno anche per il soggetto, per i due sessi – e quindi per gli infiniti sessi collocabili tra i due – e per il significato ultimo di ogni parola e frase che diciamo, per la verità ultima di ogni enunciato, compresi quelli amorosi, dei quali non ci sarebbe più bisogno di chiedere in continuazione la conferma e la garanzia, se fosse un codice il senso non dovrebbe affidarsi alla metafora e il desiderio alla metonimia, il soggetto non dovrebbe ricevere né farsi un nome, basterebbe un numero come nei campi di concentramento a designarlo univocamente: e non dovrebbe lamentarsi perché non avrebbe il problema del *senso* di quel numero/nome.

Se la lingua fosse un codice, il soggetto non avrebbe il problema *dell'identità*, e non ci sarebbe nessun mistero attorno ai due sessi e ai loro rapporti, perché i loro rapporti sarebbero ridotti a *ruoli* perfettamente descritti e contenuti in qualche mansionario, e non dovrebbero correre il rischio perenne del malinteso e del cattivo incontro – sessuale all'occasione, insomma se la lingua fosse un codice, la vita del soggetto e delle sue relazioni con la realtà e con l'altro (sesso, anche) sarebbe tutto quello che non è affatto. Ma la lingua non è un codice, o se si vuole è un codice con dei buchi nei posti chiave: nel quale mancano il significante “etichetta” del soggetto, del desiderio (che non può essere detto fino in fondo in parole), della donna (perché nell'esperienza appare designata solo in modo negativo, come quella che *non ha* il segno fallico per designarla). Il fatto è che la lingua non etichetta né descrive, ma *dice* un reale per un soggetto e per l'Altro: e lo dice secondo la sua struttura, combinando e selezionando secondo una grammatica: non ogni combinazione di suoni è una parola della lingua o può aggiungersi ad essa, non ogni combinazione di parole produce il senso ed è grammaticalmente corretta.

La struttura della lingua – e quindi del suo modo di significare e produrre il senso – è aperta e non chiusa, perché è ricorsiva²⁶, si applica a se stessa *en abîme* sia verticalmente che orizzontalmente: e la sua struttura grammaticale si incarna nel funzionamento del cervello, assieme a ciò che essa comporta di infinito e di aperto.

²⁶ Cfr. A. MORO, *Parlo dunque sono*, Milano 2012², e ID., *I confini di Babele*, Milano 2006.

La lingua non è un codice, che si possa sostituire artificialmente con un altro, come fosse un software di un computer, tramite provvedimenti amministrativi o repressivi: la lingua ha una struttura nella quale non tutto è possibile e che modella anche i collegamenti e le attività cerebrali: i rapporti della *grammatica* col cervello – un po' ipostatizzati da Chomsky – sono tuttavia incontestabili.

Le rivoluzioni moderne hanno tentato tutt'al più di cambiare i nomi ai mesi, alle feste, alle istituzioni sociali (anche padre e madre sono da tempo istituzioni): ma nessuno è mai riuscito a fare la rivoluzione contro la grammatica nella propria testa (Nietzsche l'ha sognato e ci ha provato, di qui la sua follia, secondo Lacan).

9. Il possibile? Preferisco l'impossibile

Per questo il linguaggio ha un rapporto molto più stretto col reale di quanto ne abbia la cultura, per questo non è un sottoinsieme della cultura, ma è un ordine di efficacia specifico che opera per la costituzione del soggetto e della sua identità. Se non si capisce bene questo, si resta sensibili alle sirene di chi continua a pensare che in fondo il soggetto umano si modella per imprinting delle suggestioni e degli ideali, o delle ingiunzioni che gli vengono dalla cultura e dalla società. E questa è un po' l'idea e il limite sottostante ai discorsi degli autori *gender*, che tengono come assioma il presupposto che la società – la cultura – possa fare e disfare tutto dei soggetti umani attraverso la leva del riconoscimento. Errore che già Freud sanzionava praticamente abbandonando la suggestione e l'ipnosi per inventare la psicoanalisi. “Possa” tutto: ecco che ci risiamo col *possibile*, che criticavo più sopra.

Tornando a Judith Butler sottolineavo, rispetto a quanto dicevo sull'idea che sta alla base della *posizione* “gender” nel suo discorso, la centralità dell'idea di non essere riconosciuti addirittura al livello primario, come persone, in quanto non conformi sessualmente, l'idea che questo *non riconoscimento* (da parte di quale Altro sociale?) renda *irreali* in quanto gettati nelle tenebre *esterne* della società: da cui la conseguenza politica di una sorta di “non riconosciuti di tutto il mondo unitevi”.

Faccio notare che questa idea di riconoscimento – troppo hegeliana – è molto povera rispetto all'effettiva realtà della soggettivazione, riduce la questione dell'entrata nel mondo umano, del *logos*, ad una questione di lotta padronale per il potere, e contraddice l'esperienza clinica. Suppongo che questo venga dall'incertezza che Butler mostra rispetto a che cosa significa “essere umani” (lo dice più volte in *Undoing gender*): l'incertezza sull'essere umani resta assoluta se non si riconosce – o non si vuole *riconoscere*, è lei qui che fa del *non riconoscimento* – che cosa costituisce fundamentalmente la *differenza umana*, e cioè il parlare, l'appartenenza di ciascuno e di tutti al mondo del *logos*

con le sue strutture e leggi di soggettivazioni, più radicali delle norme culturali sui ruoli sessuali.

Per esempio, nella clinica infantile, il desiderio dell'Altro parentale, il suo orrore della castrazione, il suo godimento fissato a certe figure dell'oggetto – fattori pesantissimi e per niente convenzionali o culturali – non sono “norme” sociali, anche se possono intrecciarsi occasionalmente.

Prendiamo il caso della psicosi infantile: la madre per la quale il bambino *realizza* l'oggetto del suo fantasma²⁷, diresti che non lo *riconosce*? Secondo me lo riconosce fin troppo, ma non sul piano della lotta del potere, anzi su quel piano è il bambino che può diventare il tiranno della madre, a volte senza neanche saperlo nei casi di psicosi precoci.

Lo riconosce, ma non sul piano dell'intersoggettività alla quale egli è comunque oggettivamente chiamato e destinato, per il fatto di essere dentro il discorso dell'Altro – infatti non si è mai visto un autistico, che pure non entra nella parola, diventare un animale: non si torna indietro dalla struttura umana.

In essa il simbolico, il linguaggio, annoda l'immaginario del corpo e della relazione narcisistica, assieme con il reale: con la parte di reale imprevedibile e non rappresentabile (altro che riconoscimento!) del soggetto, designato e tenuto assieme dal suo *nome proprio* e cioè dalla *funzione paterna*, incluso il reale del sesso; nodo che può anche non tenere bene, in diverse maniere; nei casi di sintomi di *genere* che ho seguito, le strutture essenziali non stavano nelle specificità dei fantasmi, dei gusti, del sesso dell'oggetto d'amore, delle mascherate erotiche o immaginarie con cui il soggetto si presenta: ciò che è decisivo del rapporto del soggetto con la struttura, e quindi anche con la realtà, è sempre il modo in cui ha potuto vivere, affrontare, risolvere, il suo movimento di inclusione nel mondo umano, di soggettivazione, attraverso la logica dell'alienazione e della separazione, dell'includersi nell'Altro per venire ad essere per la via del senso, pagando il prezzo per questo essere, e del separarsi, distinguersi effettivamente dall'Altro.

È in questa dialettica e processo di alienazione e separazione – che non posso dettagliare – che si decide il modo di essere al mondo del soggetto come psicosi, nevrosi, perversione: ed erano i problemi e i sintomi a questo livello ad essere i punti critici e sensibili del lavoro di analisi di queste persone, ben al di là dei gusti e dei fantasmi sessuali – che ovviamente erano molto importanti e che potevano, a volte, far parte dei sintomi di cui il soggetto si lamentava – senza aver chiesto il permesso al movimento LGBT.

Nella politica *gender* ci vuole un nuovo Altro di gruppo, la comunità LGBT, perché il soggetto possa trovare il luogo e il momento di farsi una coscienza di classe, di aderire all'assioma che gli spiega la sua condizione e la sua divisione o sofferenza come effetto del non riconoscimento: a quel punto il soggetto può aderire a questo discorso come entrando in religione, in una religione *negativa* nel caso specifico di oggi, perché si fonda sul non poter affermare niente di positivamente umano perché discriminante. Così il

²⁷ Cfr. J. LACAN, *Due note sul bambino* (1967), in *La Psicoanalisi* 1 (1985) 22-23.

soggetto acquisisce una identificazione alienante, viene all'essere attraverso il senso che il gruppo gli fornisce: ma poi, nel suo rapporto coll'Altro del gruppo e della comunità, è prevista e come avviene la sua separazione? Non c'è un problema di soggettivazione anche nel suo rapporto con la comunità LGBT, con i suoi ideali, con le forme del suo fare società attorno ad un mercato interno del godimento e del corpo? Qui francamente non convincono certi discorsi di Foucault, che idealizzano troppo evidentemente le *possibilità di piacere* da sviluppare e incrementare sotto lo sguardo invidioso degli eterosessuali, senza alcun cenno di riconoscimento del fatto che *aldilà* del piacere si apre la dimensione impossibile del *godimento* ("che non ci vorrebbe"), col suo fondo mortifero al quale il piacere non fa più da misura, se siamo *aldilà* di esso.

«Toute formation humaine a pour *essence*, et non pour *accident*, de *réfréner la jouissance*. La chose nous apparaît *nue*, et *non plus* à travers ces prismes ou lentilles qui s'appellent religion, philosophie,... voire hédonisme, car le principe du plaisir, c'est là le frein de la jouissance»²⁸.

In ogni caso l'analisi del processo di alienazione e separazione, o di causazione soggettiva come dice Lacan, mostra che certamente l'Altro, il come è l'Altro, il suo desiderio, la verità della sua coppia parentale, conta molto in questo processo: ma mostra anche che *il soggetto ha la sua parte* altrettanto decisiva nell'adottare la posizione che sarà la sua.

Le persone possono lamentarsi di non essere state desiderate, e anche, forse più spesso, di *come* sono state desiderate *male*, o anche di non essere state riconosciute in questo o quell'aspetto (in un *desiderio*, una *verità*, un *senso*) da parte dell'Altro. Ma questo non toglie il loro senso di appartenenza *sintomatica* all'Altro; se l'Altro non mi riconosce in qualcosa, non vuol dire che io sono disposto allora a perderlo del tutto facendogli la guerra non *dentro me stesso* – a parte il fatto che fare la guerra a qualcuno è un modo di riconoscerlo, come mostrano anche i selvaggi che mangiano il cervello del nemico ucciso – ma fuori, nella realtà sociale.

Io posso ostinarmi a *domandargli* in continuazione l'amore, che mi pare proprio una forma di riconoscimento: è impossibile uscire dalla struttura, e finché io posso *domandare* l'amore all'Altro, anche se lui non me ne dà segni, non avrò mai il senso di *irrealtà*; posso continuare ad avere il fantasma che l'Altro mi tratti in un certo modo e abbia dunque un legame umano con me: la clinica dimostra a iosa che il problema alla radice che il soggetto lamenta è il suo attaccamento all'Altro a cui attribuisce le condizioni patogene del rapporto con lui.

Nella clinica la difficoltà è proprio quella di permettere al soggetto di *separarsi* da questa figura di Altro alla quale è fissato e tiene fortemente e basicamente, questo Altro

²⁸ J. LACAN, *Allocution sur les psychoses de l'enfant* (Discours de clôture des Journées sur les psychoses chez l'enfant), in *Recherches* 8 (1968) 146.

che funge da *assioma* indiscutibile per lui: tanto che tutte le apparenti “rivoluzioni” e guerre che il soggetto fa nel pensiero o negli atti contro l’Altro, sono in realtà modi di perpetuare il rapporto con lui, rapporto patogeno.

Non voglio estrapolare questo discorso portandolo direttamente sul piano ideologico politico, sottolineando come il presupposto *gender* dell’Altro non riconoscente – necessario per far tenere tutto il discorso – incoraggi la fissazione a questo Altro che si combatte, e riveli al fondo un’identificazione fondamentale ad esso: ma certo non mi sembra una considerazione del tutto non pertinente.

C’è un’idea *negativa* dell’Altro sociale, che non impedisce però di fissarsi a lui come idolo, negativo appunto: e il salmo dice, degli idoli, «saranno come loro quelli che li fabbricano»²⁹. Questo Altro deve fondare e realizzare il presupposto dell’ideologia o posizione *gender*: vuol dire che si crede (davvero?) che tutta la posizione del soggetto nel mondo dipende dall’Altro, che non c’è un reale che non dipenda da lui, che ogni forma di consistenza e sembianza di essere della persona sia data da lui. Come si può dunque non tenerci, a questo Altro, e non voler prenderne il posto di potere, dato che nient’altro della persona viene considerato *reale* originariamente – ma solo dipendente dall’Altro?

Forse riduco e semplifico un po’ troppo il discorso di Butler a fini di discussione.

Ma penso che questo addossare all’Altro tutto il potere di *dire* che cosa è reale e che cosa no (come se il *dire* “qualcosa no” non rendesse di solito quel qualcosa molto più reale ed interessante di quello che è autorizzato) derivi proprio dal non potere e quindi volere riconoscere che c’è del *reale* nell’esistenza umana di cui nessuno è padrone, del reale aldilà di ogni *realtà* costituita nelle sue forme – quelle sì non *possibili*, ma *contingenti* in qualche misura. Che c’è un reale che non si lascia addomesticare, che non chiede il permesso al potere di turno; un reale che ci divide da noi stessi (condizione per poterci annodare alle altre dimensioni della realtà, i monoliti non si annodano).

Perciò quello che mi colpisce nei sostenitori del discorso LGBT è questa rigorosa ostinazione nel tenersi lontani dal riconoscimento di questo reale per poter sostenere un presupposto che fa per loro *identità* – e identità non sessuata. Perché a questo porta l’insistenza anche di Butler sul *possibile*, sulla *possibilità* che non è la possibilità di incontrare un reale, ma è in fondo la possibilità che non ci sia dopotutto alcun reale con cui dover fare i conti.

Al contrario, Lacan (seguendo Freud) ha affermato che il reale, nella logica modale del soggetto, non lo si trova affatto nel campo del *possibile*, ma si presenta sempre come *impossibile*, come impossibile scompiglio o rottura della *realtà*, quello che fa dire: “non è possibile!”, scompiglio che *non dovrebbe* prodursi – come un incidente, o come un sintomo.

Questo “*non dovrebbe*” è anche ciò che caratterizza il godimento, e così riappare qui il legame tra l’impossibile del sesso nel suo legame col linguaggio: quale bambino non

²⁹ Cfr. Sal 114,8.

si è trovato davanti alla differenza sessuale e al godimento “sessuale” come davanti a un *impossibile*? Per questo Freud dice che la sessualità è sempre traumatica per il soggetto: anche questo è un aspetto che conviene prendere definitivamente in considerazione, per evitare idealizzazioni fatali.

Ciò che è primario per il bambino e il soggetto non è l'*irrealtà* del non riconoscimento, ma è il *reale* impossibile da evitare e da maneggiare o affrontare senza il soccorso della funzione paterna: primario è il *reale* al quale altrimenti il soggetto si sente *abbandonato*. Lacan, in *Encore*, dice che il godimento, la *jouissance*, è sempre «celle qu'il ne faudrait pas», «quello che non ci vorrebbe», perché è disturbante della vita³⁰. Ma le vie del godimento sono tracciate dal reale e dalle *impossibilità* logiche inerenti al linguaggio, al simbolico.

Nonostante Butler pensi sia filosoficamente più radicale e fondamentale, più preliminare e basilare questo rigetto della persona nell'irrealtà per il modo dei suoi desideri sessuali, ci vuole già un bel po' di strutturazione soggettiva per arrivare anche solo a porsi in termini politici conflittuali con l'Altro sociale.

10. Sintomo

«[symptome] vérité qui se fait valoir dans le décri de la raison»³¹.

«Dans la conception qu'en élabore Jacques Lacan, le symptôme de l'enfant se trouve en place de répondre à ce qu'il y a de symptomatique dans la structure familiale.

Le symptôme, c'est là le fait fondamental de l'expérience analytique, se définit dans ce contexte comme représentant de la vérité... Le symptôme peut représenter la vérité du couple familial. C'est là le cas le plus complexe, mais aussi le plus ouvert à nos interventions»³².

Ho usato già più volte la parola *sintomo*: e conviene che dica subito in che modo uso questo termine, prima di essere accusato di usare ed usurpare un termine della medicina per condannare come “patologica” una posizione etica, politica e culturale, oltre che psicologica ed esistenziale. Dico subito che uso questo termine non nel senso che ha nella clinica medica – come riferito a qualche libro nero della patologia – ma nel senso che ha nella pratica psicoanalitica, il senso che gli ha dato Freud, che è cosa molto ma molto diversa. E nel caso che qualcuno arricci il naso sentendo il nome di Freud, aggiungo

³⁰ Cfr. J. LACAN, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris 1975, passim.

³¹ J. LACAN, *De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité*, in *Autres écrits*, cit., 357.

³² J. LACAN, *Deux notes sur l'enfant (remises à Mme Jenny Aubry en octobre 1969)*, in *Ornicar?* 37 (1986) 13.

che di questo uso della parola sintomo non è Freud l'inventore, ma Karl Marx, il quale ovviamente lo applicava alla storia e alla società, non alle vicende psichiche soggettive.

Marx, che è anche uno degli inventori del termine di *ideologia* (che io pure uso in questa sede a proposito del *gender*), tratta come *sintomo* un fenomeno sociale quando questo è l'effetto visibile di qualche contraddizione nella struttura storico/sociale: nel sintomo dunque affiora una verità strutturale nascosta e mistificata nella cultura (Freud direbbe una verità *rimossa*): in questo senso Marx parla della figura sociale e storica del proletario come di un *sintomo* del capitalismo. Ma questa verità strutturale che produce il sintomo e in esso si manifesta, non è la verità di un "funzionamento" armonico della struttura – in questo caso della civiltà – ma è la verità di una precisa *impossibilità* di *comporre* e *armonizzare* qualche fattore della struttura stessa. In altri termini essa è la *verità* di un *dissidio* interno, diciamo la parola: di una *ferita* strutturale (così tradurrei, in questo contesto, il termine marxiano di "contraddizione").

Dunque sia Marx che Freud avevano uno sguardo *clinico* sulla realtà, quella sociale e quella soggettiva: ma quello sguardo clinico non ha nulla di *poliziesco*, non è la caccia ai "cattivi" = "malati", non nasce dall'esigenza stolta di *condannare* la realtà – che è sempre l'esigenza di qualche *potere* e di chi si mette dal punto di vista del potere e della padronanza che esso vuole avere della realtà, che per questo il potere riduce a quei pochi fattori che gli permetterebbero di dominarla.

Marx e Freud guardavano una realtà che mostrava *in se stessa* la presenza di qualcosa che *non va*, le cui *ragioni* e *cause* non erano leggibili nel quadro di insieme di ciò che *appare* della realtà stessa. E, partendo dalla constatazione che *qualcosa non va nella realtà umana*, la guardavano per interrogarla sulla sua complessità, sulle sue contraddizioni, sui suoi livelli nascosti all'apparire, sulla sua *drammaticità*, sulle sue impossibilità: il che è valso loro l'appellativo di "maestri del sospetto". Non la guardavano certo per applicarle qualche schema o pregiudizio *ideologico*, che servisse in fondo a negare che ci fosse un problema.

Sia per Marx che per Freud era chiaro che se c'è, al livello della struttura del reale (umano), qualcosa che non va, allora è completamente inutile raccontarsi a vicenda che invece va tutto benissimo, che il disagio è solo momentaneo e contingente, che quello che sembra male è invece un gran bene: come è inutile ammazzare o sopprimere in qualche altro modo il messaggero che ti porta una brutta notizia. Ciò sarebbe inutile e fuorviante, perché di fronte ad una realtà – propria e altrui – alla quale non si può più pacificamente *appoggiarsi* e *appartenere*, il problema diventa quello di *orientarsi* in essa, dato che essa non dipende da noi anche quando è la nostra stessa realtà.

A me pare che in questo momento in cui si diffonde l'ideologia/politica *gender* possa suonare per Marx e per Freud l'ora del riscatto – rispetto alla definizione svalorizzante di "maestri del sospetto" che è stata a lungo applicata loro. L'analisi critica del *gender* ci dovrebbe oggi far capire che a *destituire* l'umano non è chi "sospetta", perché chi

sospetta perciò stesso suppone che dietro alle verità apparenti, dietro le *sembianze* ci sia una verità più aderente e vicina al *reale*, alla struttura reale dell'essere umano: chi sospetta è orientato al reale, e solo in nome di questo reale “denuncia” o sospende la verità del sembiante. Mentre chi rifiuta di prendere in conto il reale per non dipendere da esso, chi pretende di ridurre al sembiante tutta la realtà umana e di amministrarla solo tramite convenzioni politiche e sociali, tramite finzioni legali come i “diritti”, è lui che *destituisce* e *irrealizza* il soggetto, sfruttando il discorso della scienza come ideologia soppressiva del soggetto o come *religione* negativa.

E prendere la realtà come qualcosa che non ci inventiamo noi, come qualcosa che pone condizioni al nostro *operare* prima che al nostro *essere*, nella quale si tratta prima di tutto di orientarsi, mi pare francamente la posizione più *realista*. Oltre al fatto che questo corrisponde alla universale *esperienza elementare* di tutti i soggetti umani che vengono in questo mondo: come dimostrano tutte le pratiche “cliniche” che hanno a che fare con la *storia individuale*, e cioè le pratiche cliniche “di prima persona”, sia quelle educative che quelle terapeutiche ed analitiche: cioè tutte le pratiche che guardano le cose dal punto di vista del soggetto che vive e agisce, e non dal punto di vista anonimo di un potere che programma e amministra (e, ironicamente, “cura”) la macchina sociale.

Cristo e il Vangelo operano una messa in questione della realtà, in particolare di quella chiamata “mondo”; e senza partire da *questa* messa in questione, che cosa possiamo aspettarci oggi, se non che la realtà resti quella fornita, *costituita*, dal sistema *ipnotizzante* dei *media* e di tutte le propagande del “mondo”?

Dico “ipnotizzante” per ricordare che, prima di parlare di una “coscienza” che sarebbe già testimone adeguata e attenta del *reale* umano, sarebbe bene accertarsi di averla *svegliata*, questa coscienza, dal sonno della realtà virtuale in cui la tengono tutte le *voci* mediatiche che la circondano.

E la coscienza si sveglia solo se le si offre in atto un rapporto, una relazione capace di svegliarla: e non tutte le relazioni che possono essere offerte sono fatte per risvegliare l'altro: ci sono anche quelle fatte per addormentarlo o anestetizzarlo.

Solo se è sveglia la coscienza può essere attendibile – anche per se stessa – quando ci parla dei problemi che incontra nella realtà. Altrimenti dovremmo prendere per buona ogni parola che esce da ogni bocca, senza che chi parla sia messo alla prova del rapporto di ciò che dice col *reale*, incluso il proprio reale in cui inciampa nella propria esperienza. A questo punto – è una domanda che pongo laicamente a me stesso – se devo prendere per buona ogni ripetizione individuale del bla bla generalizzato (fatta magari anche da uomini di Chiesa), valeva la pena che Freud fosse esistito? (Per non parlare di Gesù).

11. Civiltà del disagio

«Disagio (cioè *sintomo*) nella civiltà» è un'espressione di Freud, ripresa da Lacan³³, che in quel contesto la applica alla "golosità" che Freud attribuisce Super-Io. Credo sia chiaro che sto proponendo di considerare la "cosa" del *gender* proprio come una versione attuale di questo disagio *nella* civiltà. Anche perché il successo dell'ideologia *gender* a livello mondiale oggi non si spiega solo con i mezzi (immensi) del potere e del denaro impiegati allo scopo. Si spiega anche con l'incredibile debolezza o incapacità da parte di tutti di far valere i diritti dell'esperienza secolare della realtà umana e delle sue complessità e contraddizioni, contro una macchina discorsiva ideologica che *negativizza*, che *destituisce* ogni affermazione positiva di esperienza come *irrilevante* rispetto all'esigenza di uguaglianza nei "diritti".

Il fatto è che nel "dialogo" o nel "dibattito" (democratico!) con questo discorso si entra già *destituiti* in partenza, e quindi non si dibatte davvero niente. Il che conferma che il contenuto *operativo* di questi "diritti" è solo negativo, non tutela un bene per te (già tutelato), ma, come il virus dell'AIDS impedisce che sia tutelato altro, protegge il tuo desiderio non da un altro soggetto che lo minaccia, lo *protegge dal reale*.

In questo è del tutto solidale col Discorso capitalistico diventato unica forma e contenuto dei legami vitali e sociali: qualcuno riesce ad immaginarsi l'ideologia del *gender* al di fuori di un tale capitalismo diventato *mentalità*? Chi può *credere* davvero all'ideologia *gender* nelle sue pratiche di vita (e non solo nelle "lotte" rivoluzionarie contro i supposti "omofobi"), se non un soggetto che crede di aver acquistato la polizza di assicurazione contro il rischio del *reale*, un soggetto che si sente poco o tanto *assicurato* contro la *castrazione*³⁴?

Come abbiamo visto, la macchina discorsiva dei "diritti" con la quale il *gender* è solidale, funziona proprio partendo da una rottura col reale: il reale – generazione, corpo sessuato, ecc. – non è più la fonte o la base dei diritti, anzi *non deve più* esserlo, perché il reale umano dato, così com'è, è in origine *ingiusto*, e quindi nessun diritto si può fondare su di esso.

I "diritti" sono diritti di libertà e di immunità (libertà di godimento riconosciuto, fino al diritto all'innocenza): ma qui sta il trucco e il paradosso: essi sono diritti di libertà *comandati*, obbligatori, comandati dal Super-Io sociale attuale: "goditi! = guai a te se non godi!" "sii libero! = guai a te se non sei libero!".

Il *gender* è un sintomo che viene fuori anche da progetti e modi di intervento nella società/cultura/civiltà che la trattano come fosse un artificio modificabile e ristrutturata-

³³ J. LACAN, *Télévision*, Paris 1974, 48.

³⁴ Nel senso psicoanalitico, ovviamente, della perdita inevitabile a cui ogni soggetto va incontro e che deve simbolizzare come prezzo pagato per umanizzare il suo desiderio.

bile a piacimento tramite la scienza e la tecnica (ingegneria sociale). Certo anche questi progetti vogliono rispondere a problemi posti dalla civiltà, ponendone di nuovi o in forme nuove. Il modello di questo è il campo di concentramento, che possiamo prendere come la figura sintetica che rappresenta tutti i tentativi rivoluzionari degli ultimi due secoli: come fare stare e tenere assieme masse umane votate agli stessi spazi, prescindendo dai legami personali e originari. La predicazione *gender* propone appunto un modo di rapporto con la realtà sessuale consono e corrispondente a questa ristrutturazione della società.

La teoria *gender* e la prassi politica che la supporta è in realtà **la teoria e la costruzione del perfetto consumatore** adeguata al mercato bio-politico della pulsione e del godimento (che esclude la soddisfazione del soggetto), adeguata al mercato pervasivo dell'erotismo scomposto nei suoi fattori o nella molteplicità delle figure che possono catturare o suscitare il desiderio: sicché ogni tanto viene da pensare che dietro la montata di questa costruzione del consumatore erotico potrebbe esserci la strategia di qualche grande azienda pubblicitaria e di marketing (nel caso non bastasse la *propaganda fide* dei *media*). Se non fosse, però, che l'affermazione di questa costruzione non avviene solo per un moto gioiosamente spontaneo dei desideri, ma anche per l'organizzazione ferrea e militante – per non dire “militare” – di un potere capace di imporsi a livello mondiale: un potere che pure, a volte, assomiglia più alla rete di un'infezione epidemica, che ad un “Grande fratello”.

Questa affermazione infatti ha due versanti: uno, quello “pacifico” e “gaio” del mercato dell'abbondanza pulsionale, che ha una logica “dispositiva” perché ciascuno può “disporre” secondo le sue opzioni, dove ogni domanda incontra la sua offerta, dove ogni offerta è formulata e dettagliata secondo i vari fantasmi erotici, ed ogni domanda dunque sorge già adeguata e corrispondente ai prodotti offerti, è il versante del “se io godo così, che male faccio a te e agli altri?”, è il versante la cui figura principale è Internet.

C'è un altro versante, però, che non ha le caratteristiche “dispositive” e “optative” del mercato, ma quelle *imperative* del potere, dell'amministrazione politica, le caratteristiche di supremazia pubblica, di decisionismo imperativo, di universalismo autoritario: è il versante sul quale ciò che si decide non è questa o quella preferenza di gusto, ma la vita e la morte, il passato e il futuro degli esseri umani e dei loro legami.

Sono due versanti che nel passato sono stati sempre abbastanza distinti: che cosa oggi permette che siano sempre più legati e perfino confusi? Il fatto che il padrone moderno, il Discorso della burocrazia, ha adottato il discorso capitalistico non solo come modo di produzione e di scambio, ma come ideale antropologico, un'antropologia più adeguata al proprio modo di organizzare e comandare la vita (e la morte) agli esseri umani. Solo che oggi non ci si limita a comandare alla gente che cosa deve fare: ma agendo direttamente sui loro godimenti, la si riduce ad essi, e si comanda anche che cosa deve *essere* e che cosa deve *pensare* di essere.

E questo discorso, dice Lacan, *preclude le cose dell'amore, perché preclude la castrazione, che è chiave necessaria per fare alcunché nel campo dell'amore*³⁵.

Lo si vede bene quando il *gender* appare come teoria di un modo di vita: la persona viene *identificata*, in tutti i sensi, con la fantasia di godimento che gli va di consumare, i suoi legami sociali tendono a restringersi a quelli che gli permettono questo consumo. Anche i legami familiari vengono recuperati a questa logica trattandoli socialmente come una forma di beni di consumo (emotivi), anche se di per sé obbedirebbero a tutt'altra logica ed esperienza.

In fondo il modello più espressivo di tutto ciò è quello della *droga*: un "qualcosa" (immaginata come una *sostanza*) che *realizza* e condensa in sé un modo di godimento, la cui conseguenza – ma anche la cui funzione – è quella di isolare il soggetto da un reale di rapporti insopportabili addormentando o anestetizzando le sue angosce.

Il discorso capitalistico è stato assunto come forma attuale del *Super-Io*: e il *Super-Io*, come ha osservato Lacan, oggi non è più il *Super-Io* vittoriano, che inibiva e proibiva il godimento nel nome (usurato) del bene comune: oggi il *Super-Io* vieta e inibisce la proibizione, e dunque *istiga* e *spinge* al godimento, che è posto come il nuovo "bene comune" secondo il più puro ideale capitalistico. Ora, una caratteristica certa del *Super-Io*, da Freud in poi, è che col *Super-Io* non si discute né si negozia, è appunto un imperativo che comanda l'impossibile, una contraddizione (la versione freudiana era: "come il padre *devi* essere, come il padre *non puoi* essere"). Il godimento fatto oggetto contemporaneamente di aspirazione e di comando imperativo (un *double bind* generalizzato) forse spiega anche il *mix* di illusione "buonista" e di prepotenza intollerante e sorda ad ogni ragione, tenuti insieme in una perfetta "buona coscienza", che si incontra spesso in chi sostiene il *gender*.

Papa Francesco, nel recente discorso di chiusura del Sinodo straordinario sulla famiglia, ha parlato di varie tentazioni in cui possiamo incorrere: tra queste ha indicato quella di un buonismo che si precipiterebbe a fasciare le ferite degli altri senza prima averle curate.

Ecco, credo che questa immagine "clinica" del Papa dica bene ciò che mi ha orientato in questo contributo a segnalare la necessità di andare a vedere bene il fondo delle ferite che la civiltà produce o nelle quali addirittura consiste, per poter fondare sul reale ogni cura dell'umano.

³⁵ «Ce qui distingue le discours du capitalisme est ceci: la *Verwerfung*, le rejet, le rejet en dehors de tous les champs du symbolique avec ce que j'ai déjà dit que ça a comme conséquence. Le rejet de quoi? De la castration. Tout ordre, tout discours qui s'apparente du capitalisme laisse de côté ce que nous appellerons simplement les choses de l'amour». Cfr. J. LACAN, *Séminaire Le savoir du psychanalyste*, 1971, inedito.