

L'ORDINE DEI DISCORSI

Amabili resti (di godimento)

La Legge della parola. Radici bibliche della psicoanalisi di Massimo Recalcati.

di [Fabio Domenico Palumbo](#) – 17 Ottobre 2022



Esiste un fondamento biblico impensato della psicoanalisi? La risposta che Massimo Recalcati offre nel suo corposo volume *La Legge della parola* a questa sconcertante domanda è inaspettatamente affermativa. Non può sfuggire il carattere sorprendente di questa affermazione di fronte ad un ovvio rimando alla storia delle idee, che incasellerebbe la psicoanalisi in un alveo positivista e materialistico, nonché alle celebri tesi freudiane sulla religione, che appaiono come altrettante condanne del valore antropologico del fenomeno, etichettato come “nevrosi dell’umanità” se non più recisamente come tratto delirante.

Recalcati compie, a conti fatti, un’operazione di ripensamento radicale del portato culturale della religione fondata sulla Torah, innestandola al cuore della teoria psicoanalitica, sulla base di una comune radice dei due ordini del discorso nella Legge della parola: «Il Dio ebraico è, infatti, un Dio che rivolge incessantemente la sua parola all’uomo e, a sua volta, la pratica della psicoanalisi è una pratica istituita sul fondamento della parola» (Recalcati 2022, p. VII). La parola agisce come operatore comune all’interno del discorso biblico e di quello psicoanalitico per il suo carattere

umanizzante, per la sua capacità di consegnare l'esperienza umana al contempo alla sacralità della somiglianza col divino e alla finitudine della mancanza. Il segno, nella sua tensione irrisolvibile rispetto al senso, marca il corpo dell'uomo con l'impronta del desiderio, consegnandolo al destino della chiamata e della domanda, all'apertura trascendente dell'alterità. Lo sforzo teorico di Recalcati nella lettura degli episodi e dei libri biblici è comprensibilmente segnato dall'effettuazione di una torsione lacaniana del senso della Legge all'interno del discorso testamentario, tra l'altro ampiamente suffragata dalla lezione paolina – in piena coerenza con il Lacan del seminario sull'etica della psicoanalisi –, nonché dal notevole apparato di letteratura teologica, esegetica, filosofica che fa da cornice alla trattazione.

Prima di addentrarci, in maniera necessariamente cursoria e incompleta, nell'esame di alcuni dei passaggi più significativi dell'opera, mi preme sottolineare come **questo testo segni probabilmente nella produzione di Recalcati il culmine di un percorso tutto interno al ripensamento dell'eredità lacaniana**. Se finora si era, tra l'altro in maniera affrettata, sottolineata l'enfasi posta da Recalcati sul lacanismo di ascendenza dialettica, necessariamente spostato sul registro simbolico e sulle vicissitudini dei "Nomi-del-Padre", è paradossalmente in un libro che ci si attenderebbe incentrato sul rapporto tra il Padre divino e la sua filiazione creaturale, che il Reale inemendabile, col suo portato di disperazione e godimento, entra prepotentemente nel discorso.

Se è vero che i primi cinque capitoli si muovono ampiamente all'interno di una costellazione "familiare" di tipo edipico, in cui centrale risulta la dimensione del taglio – della separazione –, è forse nell'analisi del libro di Giobbe, del Qohelet, del Cantico dei cantici e del libro di Giona che l'interpretazione recalcatiana si rivela più illuminante, mirando al cuore delle dinamiche della disperazione, del desiderio di morte, del godimento, dell'estasi amorosa, dello spirito di vendetta, attraverso le figure bibliche che sono, per così dire, il nome di queste condizioni esistenziali.

Sul fattore decisivo del registro del Reale, in un volume che, pure, richiama nel titolo il tratto vivificante della legge riconducibile all'ordine simbolico, si dirà più avanti. Mi permetto di far notare come l'eccedenza di senso, con il godimento che lo accompagna, siano dispositivi che potrebbero far pensare a una matrice deleuziana del discorso di Recalcati; tuttavia, ed è qui lo scarto teorico, l'eccedenza del desiderio, *in primis* del desiderio di Dio, non è chiusura immanente nell'ordine dell'Uno, ma apertura trascendente, «taglio di luce nel nulla» (*ivi*, p. 4). Detto in altri termini, **l'atto della creazione ad opera del Dio della Torah è un evento della parola di Dio, un precipitato del suo desiderio**. È il carattere aperto del desiderio con la sua eccedenza di senso che governa la creazione, imprimendo all'opera di Dio un tratto generativo, reso possibile

dalla sua volontà di relazionarsi col mondo mediante la luce della parola. Questa relazione, nel libro della Genesi, è tuttavia, secondo la lettura di Bonhoeffer ripresa da Recalcati, segnata dallo scarto, dalla rottura dell'Uno che inaugura l'autonomia creaturale nel segno di una donazione di senso. È la separazione, come nel caso degli amanti del Cantico, che rende possibile la relazione, che istituisce il Due che non ritornerà mai Uno. È Lacan a ribadirlo: «Quando uno fa due, non c'è mai ritorno» (Lacan 1983, p. 85). Il dono del Dio unario alla Creazione è quello dell'abbandono del mondo alla dualità relazionale tra Creatore e creatura; di converso, questo nostro essere "senza Dio" è la condizione perché Dio resti con noi lungo la linea di frattura istituita dalla Legge della parola: «Il Dio che è con noi è il Dio che ci abbandona» (Bonhoeffer 2002, p. 498).

Non siamo però qui semplicemente di fronte a una "metafisica dell'assenza", poiché nel rapporto tra le creature, come vedremo, la parola si fa carne – a patto che il corpo si faccia nome, nei libri della Torah in cui il rapporto tra Dio, da una parte della faglia, uomo e donna, dall'altra parte, si dispiega come una costellazione triangolare, in cui il Grande Altro chiama in causa l'essere umano, il padre, la madre, il fratello, gli amanti, richiamandoli alla Legge della parola. **In altre parole, il Dio che è Verbo** – il Dio della Legge della parola – **diventa il tratto umanizzante della storia umana sin dalle origini edeniche e prelapsarie**. Ancora, la parola di Dio illumina e rivela l'esperienza umana nel suo essere marcata dal taglio del significante; il desiderio di Dio, che è tutt'uno con la sua parola-azione, opera in maniera trasformativa, secondo quella che per Recalcati, con Lacan, è una patente similitudine con la pratica psicoanalitica. Il discorso della psicoanalisi, come la parola della Creazione, possiede, dunque, il potere della trasformazione, attraverso un uso non pragmatico ma poetico del linguaggio: «L'esperienza psicoanalitica ha ritrovato nell'uomo l'imperativo del Verbo, come la Legge che l'ha formato a sua immagine. Essa maneggia la funzione poetica del linguaggio per dare al suo desiderio la mediazione simbolica» (Lacan 1976, p. 316).

Giunti a questo punto, non può risultare peregrina l'affermazione secondo cui il creazionismo, nel suo obbedire alla logica del taglio che separa Dio dal mondo, è un approccio fondamentalmente ateo – cosa che avvicinerrebbe paradossalmente la psicoanalisi al paradigma creazionista più che all'evoluzionismo, se si segue Lacan. Non c'è spazio per soffermarsi ulteriormente su questo punto, ma basti il richiamo all'"assenteismo di Dio" di Jean-Luc Nancy e alla necessità di preservare la differenza tra creature e Creatore per situarsi nella logica della separazione dell'essere dal nulla, dal quale, quasi in una prospettiva daoista, hanno origine le cose.

L'avventura storica delle creature è segnata perciò da una serie di tagli, successivi al primo, ossia quello dal Dio che le ha abbandonate. Il secondo taglio è quello che

interviene all'interno dell'umano, dividendolo in "maschio" e "femmina" (Gen I, 27). L'introduzione della differenza nel cuore dell'umano, fa notare Recalcati, avviene tramite un processo di "separtizione", la separazione della costola da Adamo per creare Eva, che aliena per sempre come oggetto perduto la costola stessa e inaugura una logica della mancanza che diviene costitutiva dell'essere umano. Adamo è separato da se stesso: è il motivo per cui "Io è sempre un Altro". Dunque, la differenza tra i sessi è, già dal libro della Genesi, la cifra e la misura del tratto specifico delle relazioni umane, segnate da una alterità irriducibile che al contempo le rende impossibili e possibili (Recalcati 2022, p. 21).

Come detto sopra, **i primi capitoli del testo sono dedicati a restituirci un affresco della discendenza di Adamo ed Eva, e delle vicissitudini della trasgressione della Legge, la cui gravità non consiste tanto, come ricorda Recalcati, nella spinta a violarla – riconducibile alla dialettica del desiderio nell'interpretazione paolina del peccato –, ma nel volersi assimilare a Dio.** È l'insinuazione del serpente, la sua istigazione perversa a voler essere come Dio. Di qui il tema dell'invidia dell'Altro, l'odio invidioso per il fratello che è il peccato di Caino. Adamo ed Eva, Caino, il serpente, sono vittime del miraggio della totalizzazione, del desiderio perverso di "essere tutto". Al contrario, la benedizione divina, la sua grazia, consiste nell'averci fatti "non tutti", nel non poter essere tutto e godere di tutto. È la singolarità del nostro godimento, la sua finitezza, la sua apertura "beante", dunque il suo carattere non-totalizzante, a inscriverci nel registro della mancanza a essere che ci schiude le porte di un "Altro godimento", illimitato proprio perché tra esso e la totalità si stende un infinito, la vertigine della trascendenza o della relazione. **È proprio qui, nella vertigine del desiderio istituito dalla Legge di Dio attraverso il dono della mancanza-ad-essere, che Recalcati intravede la convergenza tra narrazione testamentaria e discorso psicoanalitico** (ivi, p. 29). Questo filo rosso accompagna tutto il saggio recalcattiano, fino alle pagine particolarmente ispirate dedicate al Cantico dei cantici. Ma prima c'è spazio per tutta la fenomenologia del desiderio, ai rischi della caduta nel godimento mortifero separato dalla Legge, nell'eccesso che non porta con sé resto, poiché privo di eccedenza.

Se Caino è il nome dell'odio come passione dell'essere, è proprio per il tratto narcisistico-speculare della sua invidia che vorrebbe annientare l'Altro. Nell'uccidere il fratello Abele, Caino è lacerato dalla propria scissione interna: l'odio per Abele è il fantasma che lo consuma, la sua mancata accettazione del non-essere-unico, del dover dividere l'amore dell'Altro col fratello (ivi, pp. 54-55). Abele – etimologicamente "il vuoto", "il soffio" (*havel*) – è il nome della mancanza, dell'inconsistenza, del non essere attaccato alle cose e non pretendere di possederle. Così Dio preferisce alla "roccia" Caino, all'agricoltore, Abele, il pastore, colui che "ha scelto il mestiere di vento", per così dire.

Perché siamo di passaggio e il nostro desiderio è errante, verrebbe da aggiungere. Ed è sempre una *hybris* appropriativa, antropocentrica, che segna i successivi tradimenti dell'alleanza, dalla generazione prediluviana ai babelici: è una violenza ecocida, totalitaria, massificante, omologante, che innesca l'ira divina.

Il tema della punizione e dell'applicazione della Legge nell'Antico Testamento ha ovviamente un'importanza centrale nella narrazione del sacrificio di Isacco: Recalcati, di fronte alla scabrosità della richiesta di Dio ad Abramo – l'uccisione del figlio –, si confronta inevitabilmente con Kierkegaard, per quella che è una posta in gioco altissima. La risposta di Abramo alla chiamata è inserita ancora una volta nell'ottica dell'assoluta trascendenza di Dio e della responsabilità cui è consegnato il soggetto del desiderio. Le nostre esistenze, di fronte all'insondabile, sono affidate all'erranza dal desiderio, non al senso sacrificale del dovere. Abramo non agisce secondo lo spirito di sacrificio. Derridianamente, non siamo di fronte al confronto con una giustizia universale, con un principio cui attenersi – secondo quale principio universale potrebbe essere giustificata l'uccisione di Isacco? –, ma con la singolarità di un atto che non si richiama a una trascendenza oggettiva, all'idea del Bene, ma risponde "Eccomi!" alla chiamata dell'Altro. **È l'assurdità della fede, il credere nell'assurdo, cancellando, con Kierkegaard, l'etica, per affermare la singolarità di una risposta dettata solo dalla "nuda fede"**. Abramo crede che la legge dell'amore non possa volere la morte (*ivi*, pp. 142-144). Dunque, anche Dio, nella Bibbia, si divide: si separa da un godimento ordalico della logica sacrificale e si consegna alla divisione del desiderio, del suo amore per le creature.

Anche nel racconto della lotta di Giobbe, il Dio biblico non rientra in nessuna teodicea consolatoria, poiché il suo operare – ingiusto secondo una morale "della ricompensa" – **viene chiamato in causa.** Giobbe, uomo giusto caduto nella disperazione per un'immane sequela di disgrazie, chiama in causa Dio, facendo eco al proprio nome (*iyyov*, "dov'è il padre?"). E Dio risponde. Con Giobbe, la Bibbia sgombra il campo da qualsiasi teologia della retribuzione per instaurare la logica della grazia. Una grazia eccedente, che prende la forma del godimento, il resto di godimento che, pure nell'apparente "nichilismo" del Qohelet, segnala la potenza di Eros, della forza del desiderio che ci invita alla gioia, a godere dei frammenti di piacere: **il Reale non è dunque marcato solo dall'impossibilità, se inserito nel doppio registro del corpo-parola, del godimento grazie alla mancanza.** «Si tratta di un godimento "buono e bello" perché emancipato dall'attesa di una condizione (impossibile) di pienezza» (*ivi*, p. 274). Dunque, quello che appare il libro della disperazione, l'Ecclesiaste, è inaspettatamente anche il libro della gioia, sentimento, quest'ultimo, che pervade il Cantico dei cantici, il libro dell'ebbrezza del desiderio, in cui l'Altro godimento, il godimento femminile, possibile proprio grazie alla natura "non-

tutta" della condizione umana, segna il primato della donna (*ivi*, p. 307). Nel Cantico l'amore rende possibile la conciliazione di desiderio e godimento, di incontro amoroso e incontro erotico, proprio perché si tratta di un amore per il nome che si fa corpo e per il corpo che si fa nome. Ancora una volta, la parola e la carne. Ed "il verbo fatto carne" sarà il senso dell'esistenza e della predicazione di Gesù e del Nuovo Testamento cui Recalcati dedicherà la seconda parte di questa ricognizione dell'eredità biblica alla luce delle categorie psicoanalitiche.

Riferimenti bibliografici

D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, Queriniana, Brescia 2002.

J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in *Id.*, *Scritti*, Einaudi, Torino 1976.

Id., *Il Seminario. Libro XX. Ancora (1972-1973)*, Einaudi, Torino 1983.

M. Recalcati, *La Legge della parola. Radici bibliche della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2022.