

# *L'a-mur*: godimento, sapere e impossibilità. Da Lacan ai social network

INES DENTE<sup>1</sup>

**Sommario:** 1. *Le manque-à-être* tra Eros e Thanatos; 2. L'amore: eros, godimento, sapere e morte nel pensiero lacaniano; 3. Tra algoritmi, *eloscure* e *sexting*: l'amore ai tempi dei social network; 4. Conclusioni.

**Abstract:** By cherishing the Lacanian thought, this article tries to explore the notion of love starting from that structural fracture, a hole which characterizes human subjectivity. In the first part, after attempting to analyze the possible facets of the “split subject”, we will investigate the two directions towards which this lack of being goes: the Eros, thus the desire, that vital impulse which moves life, and Thanatos, the death drive that inhabits each one of us and seems to go *beyond the pleasure principle*. In the second part, the Lacanian view on the concept of love will be examined in detail, with a particular focus on Book VIII and Book XX of the Seminar. As the Freudian death drive, also love is inscribed in a register characterized by a structural impasse of knowledge, i.e., the real, the impossible, the indomitable and the unknowable. In the last part of this article, the complexity of establishing a bond with the Other, pointed out by Lacan, will allow to go back to the contemporary era, by trying to capture the impact of digital imperialism, especially of the new dating websites, on the discourse on love.

**Keywords:** *lack, Eros, Thanatos, drive, death, love, enjoyment, knowledge, impossibility, bond, social network.*

---

1 Docente di «Critica letteraria» presso l'Università degli Studi «Guglielmo Marconi».

## 1. *Le manque-à-être* tra Eros e Thanatos

La cifratura simbolica scelta da Jacques Lacan per disegnare la soggettività umana è una S barrata, scissa, divisa a metà da una linea verticale: \$. Ogni soggetto, secondo lo psicanalista francese, nasce ed è costretto a confrontarsi costantemente con una faglia, con una bucatura, una *manque-à-être*, una mancanza ad essere che lo connota e lo definisce sul piano strutturale e ontologico. L'essere umano è dunque barrato, o meglio diviso, non solo perché attraversato da questa mancanza strutturale ma più precisamente perché di questa mancanza che lo abita e che, come vedremo, lo spinge a muoversi, ad andare verso, à *s'éclater vers*, egli non sa e non può saperne nulla.

Come osserva Bazzanella, il soggetto è diviso “soprattutto perché non conosce il desiderio che lo anima: egli né è continuamente mosso, ma nello stesso tempo subisce tutta una sorta di inversione per cui, ad esempio, non è lui a desiderare e ciò che desidera “non è questo”<sup>2</sup>. Je est un Autre<sup>3</sup>, l'Io è un Altro: la pretesa di identificarsi narcisisticamente in ciò che si pensa di essere e in ciò che si pensa di desiderare è essa stessa ostativa all'emergere dell'esperienza desiderante. È proprio il sapere o meglio “il volerne sapere” sul proprio desiderio che impedisce la genesi di questa forza trascendente che attraversa il soggetto: più si abbassa la pretesa di dominio, la ricerca quasi compulsiva del senso, più questo Altro, questo Altrove, che ci definisce senza però appartenerci, può manifestarsi spingendoci ad andare oltre, ad aprirci al *novum*.

Ad uno sguardo ancora più attento, la linea verticale che caratterizza il simbolo \$ esprime con chiarezza proprio il taglio del significante sul soggetto: “Il simbolo si manifesta in primo luogo come uccisione della cosa”<sup>4</sup>. Che cosa intende Lacan

2 E. Bazzanella, *Eros e Thanatos. Senso, corpo e morte nel Seminario XX di Jacques Lacan*, Asterios, Trieste 2013, p. 21.

3 “Je est un Autre” è una formula assai ricorrente in Rimbaud. La ritroviamo in particolare nella lettera a Georges Izambard del 1871: «È falso dire Io penso: si dovrebbe dire: Io sono pensato. -Scusi il gioco di parole». E ancora, nella lettera a Paul Demeny del 1871: «Poiché Io è un altro. Se l'ottone si sveglia tromba, non è affatto colpa sua. Per me è evidente: assisto allo schiudersi del mio pensiero: lo osservo, lo ascolto: lancio una nota sull'archetto: la sinfonia fa il suo sommovimento in profondità, oppure d'un balzo è sulla scena», A. Rimbaud, *Opere*, Mondadori, Milano 2001, pp.450-452.

4 J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi* in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, p. 313.

quando ci dice che il simbolo, dunque il linguaggio uccide la Cosa? Quando la Legge della Castrazione veicolata dal Nome del Padre interviene sul rapporto simbiotico tra il bambino e la madre vietando l'incesto e dunque privando l'infante dell'accesso ad un godimento pieno ed illimitato, obbliga il neonato a significantizzare la pulsione, gettandolo automaticamente nel campo dell'Altro del linguaggio. Il bambino, privato dell'oggetto di godimento, deve imparare ad esprimersi prima col pianto e poi con la parola, deve cioè significantizzare la sua pulsione rendendola linguistica. L'acquisizione del linguaggio aliena l'uomo da sé stesso, o meglio dalla sua corporeità; ecco perché Lacan parla sovente di un'azione letale del Significante: l'apprendimento di un linguaggio è la prima forma di una Struttura che si innesta, si scrive sulla vita umana sottraendola al suo funzionamento naturale ed animale. "Gli esseri umani parlano, e il fatto del parlare installa nel corpo umano un dispositivo impersonale ed autosufficiente che persegue un proprio obiettivo, che non coincide con quello del corpo che lo ospita"<sup>5</sup>.

Abbiamo visto, dunque, come una mancanza strutturale connoti la soggettività, mancanza che si declina nell'estraneità del soggetto rispetto al proprio desiderio e nel buco o meglio nel taglio operato dal linguaggio sull'essere umano. A questo punto è lecito chiedersi: quali sono gli effetti di questa mancanza o meglio in quale direzione essa si muove? Esiste, nel reale, una dimensione in cui questo buco riesca completamente a saturarsi? Nella pulsione, che accomuna gli esseri umani agli animali, è chiaro che il bersaglio del soggetto sia l'oggetto piccolo *a*, l'oggetto di godimento, ovvero "quell'oggetto perduto che trova nel seno materno il suo paradigma"<sup>6</sup>. Lacan esplica chiaramente il funzionamento del soggetto rispetto alla pulsione in particolare all'interno del Seminario XI: "Il soggetto è un apparecchio. Questo apparecchio è qualcosa di lacunare ed è nella lacuna che il soggetto instaura la funzione di un certo oggetto, in quanto oggetto perduto. Ecco lo statuto dell'oggetto *a* in quanto è presente nella pulsione"<sup>7</sup>. Tuttavia questa pulsione è destinata a non raggiungere mai il suo bersaglio ma, casomai, a "farne il giro"<sup>8</sup>: "La pulsione che afferra il proprio oggetto apprende, in un certo senso, che

5 F. Cimatti, *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte* in D. Fasoli, *Riflessioni in forma di conversazioni*, luglio 2015, [https://www.riflessioni.it/conversazioni\\_fasoli/felice-cimatti-taglio.htm](https://www.riflessioni.it/conversazioni_fasoli/felice-cimatti-taglio.htm).

6 E. Bazzanella, *op.cit.*, p. 21.

7 J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2003, p. 179.

8 Ivi, p.164.

non è proprio in questo modo che essa è soddisfatta [...]L'oggetto piccolo a non è l'origine della pulsione orale. Non è introdotto a titolo di nutrimento primitivo, è introdotto dal fatto che nessun nutrimento soddisferà mai la pulsione orale, se non contornando l'oggetto eternamente mancante"<sup>9</sup>. Il godimento, dunque, che potremmo declinare come il soddisfacimento della pulsione, come quella spinta acefala che si muove unilateralmente da soggetto ad oggetto, sembra essere destinato a non esaurirsi mai ma piuttosto a basculare in un movimento incessante di andata e ritorno<sup>10</sup>. Lo stesso discorso vale per il desiderio, il cui meccanismo "si articola grazie a un'originaria mancanza che innesca il défilé del significante, cioè la ricerca di infiniti sostituti del soddisfacimento perduto"<sup>11</sup>. Il desiderio nasce e si iscrive sempre nel campo dell'Altro (da intendersi come Altro del linguaggio), è la pulsione che si simbolizza facendosi linguistica. La riprova del fatto che anche il desiderio sia destinato a non saturarsi mai la si ritrova facilmente nella vita quotidiana: pensiamo di desiderare ardentemente un oggetto, un progetto, un'idea precisa, ma una volta afferrato, consumato quel desiderio, finiamo sempre per continuare a desiderare. Ancora. *Encore*.

Il reale si profila allora proprio come quel registro dell'impossibilità, dell'inafferrabilità, della non-immunizzabilità<sup>12</sup>, quella dimensione in cui desiderio e pulsione non trovano mai una loro completa saturazione a causa di un'impasso strutturale del sapere. Malgrado questa indomabilità del reale, il soggetto, proprio perché mancante di qualcosa, è costantemente spinto a muoversi, ad andare avanti, a provare ad afferrare ciò che gli manca, a soddisfare pulsioni e desideri sperimentando piacere, seppur in maniera perennemente insoddisfacente. La mancanza ad essere è dunque in questo senso generativa, è il presupposto necessario per potersi aprire al nuovo ed alla vita e si colora di una nuance erotica.

Accanto alla ricerca del piacere, Freud si accorge, quasi al termine dei suoi studi, che la mancanza costitutiva della soggettività umana si dirige in un'altra direzione, questa volta negativa, oscura ed indomabile, che egli chiamerà *Todestrieb* o pulsione di morte. Il saggio del 1920, *Al di là del principio del piacere*, parte proprio dall'osservazione del gioco di un bambino, il nipote dello stesso psicoanalista viennese: il piccolo si diverte a far apparire e scomparire un piccolo rocchetto di

9 Ivi, pp. 163 -174.

10 Ivi, p.172.

11 E. Bazzanella, *op.cit.*, p. 21.

12 Ivi, p. 23.

legno. Freud arriva a comprendere da questo episodio due punti essenziali: da una parte questo movimento costante di apparizione e sparizione, rimanda chiaramente al concetto di coazione a ripetere, dall'altra è chiaro il tentativo di riprodurre l'assenza della madre, tentativo che egli si illude di padroneggiare controllando egli stesso l'apparizione e la sparizione dell'oggetto perduto (il rocchetto dunque la madre). "L'interpretazione del gioco divenne quasi ovvia. Era in rapporto con il grande risultato di civiltà raggiunto dal bambino, e cioè con la rinuncia pulsionale (rinuncia al soddisfacimento pulsionale) che consisteva nel permettere senza proteste che la madre se ne andasse. Il bambino si risarciva, per così dire, di questa rinuncia, inscenando l'atto stesso dello scomparire e riapparire avvalendosi degli oggetti che riusciva a raggiungere"<sup>13</sup>. Sembra dunque che il riprodurre un evento passato spiacevole, ma questa volta in forma attiva, attraverso cioè un gioco che egli stesso padroneggia, conferisca al bambino l'illusione di poter meglio gestire l'evento spiacevole: "a proposito del gioco infantile ci pare che il bambino ripeta l'esperienza spiacevole anche perché se è attivo riesce a dominare molto meglio una forte impressione di quanto potesse fare quando si limitava a subirla passivamente"<sup>14</sup>. Il bambino comincia a chiedere ai genitori, quasi ossessivamente, di ripetere lo stesso, spiacevole gioco. Com'è possibile tutto ciò? Perché il piccolo, anziché sperimentare la novità che implica godimento, ovvero piacere, preferisce chiudersi solipsisticamente nella coazione a ripetere, nella riproduzione di un evento ormai passato, morto, ma soprattutto negativo? Esiste nella pulsione, stando alla visione freudiana, un' "intrinseca tendenza a ripristinare una condizione precedente"<sup>15</sup>: "una pulsione sarebbe dunque una spinta, insita nell'organismo vivente, a ripristinare uno stato precedente al quale quest'essere vivente ha dovuto rinunciare sotto l'influsso di forze perturbatrici provenienti dall'esterno; sarebbe dunque una sorta di elasticità organica, o, se si preferisce, la manifestazione dell'inerzia che è propria della vita organica"<sup>16</sup>.

Accanto alla spinta erotica e vitale che spinge in avanti, la mancanza ad essere si dirige allora in un'altra direzione, negativa, mortifera, "demoniaca" come osserva Freud, orientata alla sofferenza e al dispiacere piuttosto che al piacere: "Dobbiamo dunque limitarci a dire che nella psiche esiste una forte tendenza al principio del

---

13 S. Freud, *Al di là del principio del piacere* in *Opere*, v. IX, Bollati Boringhieri, Torino 1977, p. 201.

14 Ivi, p. 221.

15 E. Bazzanella, *op.cit.*, p. 16.

16 S. Freud, *op.cit.*, p. 222.

piacere, che però è contrastata da altre forze e circostanze, talché il risultato finale non può essere sempre in accordo con la tendenza al piacere<sup>17</sup>. La sussistenza di questa *Todestrieb* si iscrive correttamente nella concezione freudiana della pulsione come tendenza al ripristino di una condizione iniziale, in quell'“eterno ritorno” nietzschiano in forza del quale l'uomo ritornerebbe al suo stadio iniziale prima della vita, cioè la non vita, il non essere, dunque la morte. “L'uomo tende per sua essenza a soffrire perché la sua essenza è diretta verso il “negativo”, è una paradossale “autoconservazione” che mentre cerca di serbare il proprio statuto di “vivente”, ne mina invece le basi spingendo al ripristino di un “passato” ancestrale che corrisponde all'inorganico, alla non-vita<sup>18</sup>. E ancora, leggiamo le stesse parole di Freud “Se possiamo considerare come un fatto sperimentale assolutamente certo e senza eccezioni che ogni essere vivente muore (ritorna allo stato inorganico) per motivi interni, ebbene, allora possiamo dire che la meta di tutto ciò che è vivo è la morte, e considerando le cose a ritroso, che gli esseri privi di vita sono esistiti prima di quelli viventi<sup>19</sup>”.

Nel descrivere, dunque, questa pulsione di morte che abita la soggettività, lo psicanalista viennese opera una distinzione molto puntuale: da un lato vi è il soggetto che riproduce nel reale questa ripetizione, attuando una coazione a ripetere ma padroneggiandola, in maniera, cioè, attiva, dall'altro sembra che questa forza negativa e irruente inondi il reale del soggetto senza che egli possa difendersene, e senza che esso ne sia consapevole, in maniera dunque passiva. “Questo “eterno ritorno dell'uguale” non ci stupisce molto se si tratta di un comportamento attivo del soggetto in questione e se in esso ravvisiamo una peculiarità permanente ed essenziale del suo carattere la quale debba necessariamente esprimersi nella ripetizione delle stesse esperienze. Un'impressione più forte ci fanno quei casi in cui pare che la persona subisca passivamente un'esperienza sulla quale non riesce a influire, incorrendo tuttavia immancabilmente nella ripetizione dello stesso destino<sup>20</sup>. È chiaro che la ripetizione passiva a cui Freud fa riferimento si possa identificare nel *sinthomo*, e in particolare nel sintomo nevrotico in cui il soggetto riproduce e si ritrova paradossalmente a godere della sua stessa sintomatologia che lo investe senza che egli possa comprendere ed afferrare la ratio di questa ripetizione

17 Ivi, p. 193.

18 E. Bazzanella, *op. cit.*, p. 16.

19 S. Freud, *op. cit.*, p. 224.

20 Ivi, p. 208.

mortifera e sofferente di cui vorrebbe, sul piano cosciente, sbarazzarsi.

Lacan riprende il saggio di Freud *Al di là del principio del piacere*, e si allinea ad esso rievocando la centralità di questa pulsione di morte che abita il reale impossibile: “Non c’è progresso che non sia marcato dalla morte, come sottolinea Freud triebando la morte, se posso esprimermi così, facendone cioè un Trieb. Questo termine è stato tradotto in francese con pulsion, pulsione, oppure pulsion de mort, pulsione di morte. Non capisco perché non abbiano trovato una traduzione migliore quando c’era il termine derive, deriva. La pulsione di morte è il reale in quanto non può essere pensato se non come impossibile”<sup>21</sup>. Ma il reale è anche il reale del *sinthomo*, quel sintomo che non riesce ad essere afferrato né spiegato, “è ciò che ritorna sempre allo stesso posto-in quel posto dove il soggetto in quanto cogita, dove la res cogitans, non lo incontra”<sup>22</sup>. L’esistenza umana, potremmo allora dire concludendo, si scrive a partire da questa mancanza strutturale, una mancanza che ondeggia tra Eros e Thanatos, tra vita e morte.

## 2. L’amore: eros, godimento, sapere e morte nel pensiero lacaniano

Il contributo di Lacan sul tema amoroso ci perviene in maniera spezzettata, frammentata, zoppicante: non è possibile individuare un testo specifico in cui egli si dedica alla concezione amorosa in maniera sistematica ed esaustiva. È necessario, come d’altronde tutte le altre riflessioni lacaniane intorno ad altre tematiche, reperire pezzi e frammenti, tra i suoi Scritti e i suoi Seminari. Questa frammentazione, questo spezzettamento del sapere o, forse sarebbe più congeniale dire del non-sapere, non è casuale ma spinge il lettore a inquadrare la tematica amorosa mai avulsa, isolata ma sempre in correlazione alle nozioni di significante, godimento, desiderio, sapere, impossibilità. E difatti, il fatto stesso che dell’amore si parli e si sia abbondantemente parlato- lo fanno bene poeti e filosofi- vuol dire che l’amore produce un discorso e che questo discorso, come osserva Lacan, genera godimento: “In effetti non si fa che questo, parlare d’amore, nel discorso analitico [...] Quel che il discorso analitico apporta- ed è forse questa, dopo tutto, la ragione del suo

---

21 J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII. Il sinthomo*, Astrolabio, Roma 2006, p. 121.

22 J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2003, p. 49.

emergere a un certo punto del discorso scientifico- è che parlare d'amore è di per sé un godimento"<sup>23</sup>.

Come già evocato le riflessioni lacaniane sul tema amoroso le ritroviamo sparse qua e là in numerosi scritti e Seminari ma in questa sede ci focalizzeremo in modo particolare sul *Seminario VIII*, su *l'Atto psicanalitico* e, naturalmente, su quello che dai più viene considerato il seminario per eccellenza dedicato all'amore, ovvero il ventesimo, dal titolo *Ancora, Encore*. In realtà, se è vero che in quest'ultimo seminario Lacan si concentri molto sulla tematica amorosa, questa diventa poi il pretesto per spostarsi sul tema del senso, della sua impossibilità e del reale; sembra, dunque, convincente la lettura di Bazzanella secondo la quale tale seminario, più che parlare di amore in senso stretto, "concerna preliminarmente la struttura del senso nel suo carattere paradossale"<sup>24</sup>. Perché il Seminario ha come titolo proprio *Ancora? Encore?* L'avverbio ancora, se seguiamo la definizione del Treccani, indica la continuità nella durata di un fatto, di una situazione: con questo titolo Lacan ci suggerisce già il suo intento di agganciarsi a qualcosa che è stato già detto ma, come sempre, non abbastanza, non in maniera esaustiva, qualcosa che ha lasciato un torsolo, un resto che esige di essere sviscerato, *ancora*. Il seminario si apre, infatti, con un chiaro riferimento a *L'Etica della psicoanalisi*: "Mi è capitato di non pubblicare l'Etica della psicoanalisi. Allora si trattava per me di una forma di cortesia: dopo di Lei, La prego, La peggio... Col tempo ho imparato che potevo dirne un po' di più. E poi mi sono accorto che la mia avanzata era costituita da qualcosa dell'ordine del non ne voglio sapere niente. È indubbiamente ciò che, col tempo, fa sí che io sia ancora qui, e he anche voi ci siate. Me ne stupisco sempre... ancora"<sup>25</sup>. Il seminario a cui Lacan fa riferimento, *l'Etica della psicoanalisi*, si impenna proprio sulla tematica della mancanza, del buco strutturale e insaturabile su cui si edifica la soggettività umana. L'amore non può dunque non partire che da questa mancanza, come chiarisce lo stesso Lacan svelando, ma solo parzialmente, l'enigma del titolo di questo seminario: "Ancora è il nome proprio della faglia da dove parte la domanda d'amore [...] È con l'elaborazione del non tutto che bisogna aprire la via. È questo il vero argomento di quest'anno, dietro quell'Ancora, ed è uno dei sensi del mio titolo"<sup>26</sup>. Partendo da questa faglia, "l'amore è forse- come

23 J. Lacan, *Il seminario. Libro XX. Ancora*, Einaudi, Torino 1983, p. 78.

24 E. Bazzanella, *op. cit.*, p. 37.

25 J. Lacan, *op. cit.*, p. 3.

26 Ivi, pp. 6-55.

sostiene la psicoanalisi con un'audacia tanto più incredibile in quanto tutta la sua esperienza vi si contrappone e anzi dimostra il contrario- l'amore consiste forse nel fare uno? L'Eros è tensione verso l'Uno?<sup>27</sup>.

La prima operazione che Lacan compie rispetto al discorso amoroso è proprio quella di destituire l'illusione romantica del ricongiungimento delle due metà della mela, dell'*ex-sistenza* che trova finalmente una sua saturazione solo attraverso l'incontro con l'Altro. Alla fascinazione della sfera, propria del mito di Eros narrato da Aristofane, Lacan oppone il mito di Adamo ed Eva<sup>28</sup> contenuto nella *Genesis*. La donna nasce, come tutti sappiamo dal mito biblico, da una costola di Adamo: l'intervento della Legge, cioè di Dio, ha fatto sì che un pezzo del corpo dell'uomo venisse staccato e situato nel campo dell'Altro, ovvero della donna stessa. Quest'ultima nasce come "parte perduta, assente, separtita dall'uomo"<sup>29</sup>, come custode segreta di quell'oggetto causa del desiderio maschile. L'incontro tra Adamo ed Eva non è, come la fascinazione della sfera narrata da Aristofane e come gran parte della letteratura romantica vorrebbe farci credere, una fusione tra due metà identiche, tra due parti staccate della mela che arrivano a fondersi e a chiudere perfettamente il cerchio. Cosa desidera realmente Adamo? Non già Eva in quanto Soggetto, in quanto Altro da sé, bensì ciò che Eva porta con sé, l'oggetto perduto, il pezzo separtito staccato dal corpo di Adamo. Siamo, quindi, non solo in presenza di una relazione asimmetrica, ovvero non già da Soggetto a Soggetto bensì da Soggetto a Oggetto, ma altresì in presenza di una relazione unilaterale, uniana, che porta con sé una buona componente narcisistica. Se Adamo cerca un pezzo del suo stesso corpo e non del corpo dell'Altro ciò vuol dire, in altri termini, che egli desidera in realtà il proprio Sé riflesso specularmente nell'immagine dell'Altro. Il discorso amoroso sarebbe dunque attraversato da un'asimmetria costitutiva, "una non collimazione che incrocia la dimensione del sapere, il godimento, la vita e la morte"<sup>30</sup>. Bruno Moroncini riprende la lettura lacaniana del Simposio di Platone chiarendo proprio questa nozione di asimmetria: "Immaginate-dice- una mano che si tende verso un frutto o una rosa, oppure un ceppo ardente; immaginate il suo gesto mentre cerca di raggiungere il frutto, di attirare la rosa, di attizzare il ceppo.

---

27 Ivi, p. 6.

28 Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro VIII. Il transfert (1960-1961)*, Einaudi, Torino 2008 e *L'atto Psicoanalitico in Altri Scritti*, Einaudi, Torino 2013.

29 M. Recalcati in A. Badiou, *Il sesso, l'amore*, Mimesis, Milano 2019, p. 36.

30 E. Bazzanella, *op.cit.*, p. 30.

[...] Sostituite al frutto, alla rosa, al ceppo, l'oggetto amato. Cosa vi aspettate? Che quest'oggetto improvvisamente si animi, che da desiderato da voi si trasformi come per miracolo in colui o colei che vi desidera. E che voi siate trasformati nell'oggetto del suo desiderio. L'amore è una sostituzione: al posto dell'amato, dell'eromenos, deve sorgere l'amante, l'erastés. In altri termini, il massimamente desiderabile, collocato finora in una posizione passiva, mero termine ad quem della mia domanda, deve farsi attivo, deve darmi un segno del suo amore, deve metaforizzarsi in desiderante. Attraverso la metafora dell'amore Lacan mostra così l'illusione strutturale che avvolge la relazione intersoggettiva quando essa si pensa come una relazione da soggetto a soggetto: l'amore, che in questo caso fa da paradigma, trasforma un rapporto da amante ad amato in uno fra due amanti. Ma ciò che si rimuove è che, una volta avvenuta la metaforizzazione, colui che era l'amante si è a sua volta trasformato in amato. Più esattamente ancora: è dal principio che l'amante occupa nella relazione il posto dell'oggetto e l'amore è quella strategia inconsapevole attraverso la quale il desiderante può surrettiziamente offrirsi all'altro come la sola cosa che sia degna del suo amore.[...] Il rapporto d'amore resta in tal modo un rapporto asimmetrico, da soggetto a oggetto; solo che, per esprimersi con Hegel, esso non è saputo in quanto tale dal soggetto, il quale anzi può crogiolarsi nell'illusione di aver realizzato l'assoluta parità di sé con l'altro e viceversa"<sup>31</sup>. In altre parole, l'Altro, diventando oggetto del desiderio del soggetto desiderante, si "cosifica", finisce per diventare un oggetto nelle mani dell'Altro e lo stesso accade, quando è lo stesso soggetto desiderante a trasformarsi nell'oggetto del desiderio dell'Altro.

Letto in questa prospettiva, l'esito dell'amore, come giustamente osserva Moroncini riprendendo Hegel-Kojève, sarebbe una vera e propria lotta a morte, un duello impari che finisce per declamare un padrone vincente ed un servo che si fa oggetto dell'Altro. Non solo. L'asimmetria costitutiva del rapporto d'amore farebbe in modo, altresì, che mai possano coesistere in contemporanea due soggetti desideranti allo stesso modo, o meglio mai può avvenire che tanto più si desidera l'Altro, tanto più l'Altro ci desidera. È difficile, infatti, negare, che "nel libro mastro dell'amore il bilancio sia, quasi sempre, in rosso, che le pene, per andar fuor di metafora, siano più numerose delle gioie. E il motivo sta appunto nell'asimmetria costitutiva dell'amore in forza della quale quanto più l'amante domanda all'altro di

31 B. Moroncini, *Sull'amore. Jacques Lacan e il Simposio di Platone*, Cronopio, Napoli 2005, pp. 31-32.

accoglierlo come l'oggetto privilegiato del suo amore, tanto più il suo messaggio gli ritorna invertito: l'altro gli si nega<sup>32</sup>.

Se, dunque, l'asimmetria tipica del discorso amoroso si esprime proprio in una relazione che si pensa, illusoriamente, essere tra due soggetti, ma che in realtà si declina in una unilateralità soggetto-oggetto, a finire imbrigliato nelle maglie di questo malinteso, sarebbe lo stesso rapporto sessuale, che, stando al pensiero lacaniano, non esisterebbe. "Non c'è rapporto sessuale"<sup>33</sup> o, ancora meglio, il rapporto sessuale è l'impossibile, il non scrivibile: "Il non cessa di non scriversi, invece, è l'impossibile, quale lo definisco in quanto non può in alcun caso scriversi, ed è per questo tramite che designo ciò che concerne il rapporto sessuale: il rapporto sessuale non cessa di non scriversi"<sup>34</sup>. Ad impedire la scrivibilità del rapporto è il fallo, il mezzo attraverso cui il godimento si rende possibile: "Il godimento fallico è l'ostacolo grazie al quale l'uomo non arriva a godere del corpo della donna, precisamente perché ciò di cui gode è il godimento dell'organo"<sup>35</sup>. Un organo che, come osserva Bazzanella, non rappresenta il soggetto maschile, "non è lui stesso, non coincide con un supposto "io"; in questo taglio o separazione si situa nella sua essenza il complesso di "castrazione", ossia il non poter godere del "proprio" fallo, l'essere "soggetto" alla legge fallica con tutte le sue risonanze culturali e compensatorie (la forza, l'infallibilità, la produttività, l'egemonia, la gerarchia etc.)."<sup>36</sup> Dal canto suo la donna, è l'unica ad essere capace, invece di andare "al di là del fallo"<sup>37</sup>: "c'è un godimento", osserva Lacan "a lei proprio [...] di cui lei stessa non sa niente se non che lo prova- questo lo prova"<sup>38</sup>. Insomma, da una parte vi è l'uomo che gode di un organo che non lo rappresenta e che è esso stesso ostacolo all'incontro con l'Altro, dall'altro la donna che gode, ma non lo sa, e proprio per il fatto di non saperne niente, si aggancia al Significante, a ciò che il fallo rappresenta (forza, ricchezza, padronanza etc...). In quanto impossibile, irrealizzabile, costantemente mancato, l'amore si iscrive allora certamente nel registro del reale, alla pari della pulsione di morte freudiana: esso è proprio quel reale insondabile, in conoscibile, che sfugge al

---

32 Ivi, p. 33.

33 J. Lacan, *Il seminario. Libro XX. Ancora*, Einaudi, Torino 1983, p. 33.

34 Ivi, p. 89.

35 Ivi, p. 8.

36 E. Bazzanella, *op.cit.*, p. 45.

37 J. Lacan, *op.ult.cit.*, p. 70.

38 *Ibidem*.

senso, che inciampa e che non lascia scriversi.

Ma l'impossibilità non può essere l'ultima parola sull'amore. In quanto esposizione al *novum*, in quanto apertura verso l'ignoto, in quanto abbandono, l'amore porta con sé una carica, un volto potremmo dire, vitale, positivo, erotico che non può chiudersi ed esaurirsi nell'inscrivibilità. "L'assenza del rapporto sessuale", infatti "non impedisce il legame, anzi! e però gli detta le sue condizioni"<sup>39</sup>. Paradossalmente, secondo Lacan, l'amore è proprio ciò che supplisce all'impossibilità del rapporto: è proprio partendo dalla consapevolezza di questa infinita lontananza dell'Altro, che è e resterà sempre Altro da me, che si può provare a costruire e fare rapporto. Scansati "i malintesi sull'oggetto"<sup>40</sup>, sull'oggetto piccolo a di godimento, Lacan chiama questa volta in causa l'anima: "l'esistenza dell'anima può dunque essere chiamata in causa- è il termine appropriato, questo, per chiedersi se essa non sia un effetto dell'amore. Fintantoché infatti l'anima a(n)ima anima non c'è coinvolgimento del sesso. Il sesso non conta. L'elaborazione da cui l'anima risulta è uomosessuale, com'è perfettamente leggibile nella storia"<sup>41</sup>. Non si tratta però, potremmo dire concludendo, di leggere il pensiero lacaniano e il suo pensiero sull'amore, *l'a-mur*, in una visione dicotomica che vorrebbe isolare da una parte l'Amore, quello dell'anima e del desiderio, quel registro unico che riuscirebbe a tenere in piedi Simbolico, Reale ed Immaginario e dall'altra il godimento sessuale, il godimento del corpo, impossibile, inscrivibile e ostativo all'amore stesso. Lacan non oppone, per dirla in termini semplicistici, un Amore ideale, dell'anima, "positivo", e un godimento animale, del corpo, della *res extensa*, come dimensione negativa e agli antipodi di quella amorosa. Anzi il suo tentativo è forse proprio quello di far conciliare, di rendere assolutamente possibile la coesistenza di anima e corpo, di desiderio e godimento, di possibilità nell'impossibilità. Io ti amo nella tua differenza, proprio nel tuo essere Altro da me, un Altro insondabile, inafferrabile, eternamente inconoscibile. Io ti amo nella consapevolezza dell'impossibilità di saper-ti, di conoscerti, di possederti. Io ti amo nell'inscrivibilità dell'Uno e nel rispetto del Due. Io ti amo proprio perché, come Achille e la tartaruga, ti rincorrerò eternamente, ogni giorno, senza smettere mai di rinnovare il desiderio. Che esige, ancora, l'ancora, l'*encore*.

39 J. Lacan, *Il Seminario. Libro XIX...o peggio*, Einaudi, Torino 2020, p. 13.

40 Cfr. A. Badiou, *Che cosa deve significare "rapporto sessuale"* in *Il sesso, l'amore*, Mimesis, Milano 2019, p. 37.

41 J. Lacan, *Il seminario. Libro XX. Ancora*, Einaudi, Torino 1983, p. 79.

### 3. Tra algoritmi, *eloscure* e *sexting*: l'amore ai tempi dei social network

Se per Lacan esiste un godimento associato alla parola, o meglio alla scrittura, la nostra era, segnata dall'avvento sempre più imperante dei social network, registra una *jouissance*, più o meno saputa, legata al visivo, o meglio all'esser visto. Stanghellini<sup>42</sup> parla di un primato della visione estetico-pornografica del Sé: io godo nell'esser visto dall'Altro. I livelli di dopamina e adrenalina nel sangue aumentano, provocando un vero e proprio piacere, quando il nostro video o i nostri selfie vengono visti e validati, attraverso un like, da quest'Altro immaginario che ci spia dall'altra parte dello schermo. Questo godimento sembra aver toccato non solo la spettacolarizzazione del proprio Io, di sé stessi, ma anche del proprio nucleo familiare e della propria prole: il *family vlogging*, ovvero la tendenza a pubblicare quotidianamente estratti di vita familiare, sta attirando un numero sempre più crescente di followers. I primi a lanciare questa nuova forma comunicativa sono stati i coniugi irlandesi Jonathan e Anna Saccone al punto da creare un vero e proprio canale chiamato "sacconejolys"<sup>43</sup>. Bambini sereni e spensierati che stanno appena apprendendo l'uso della parola, vengono ripresi nelle loro prime espressioni linguistiche, che non possono non suscitare ilarità, altri vengono "addomesticati" a compiere determinate azioni: il genitore dietro la telecamera ha intuito cosa piacerà al mondo del Web, cosa provocherà tenerezza e cosa farà aumentare il numero di followers della pagina Instagram del figlio, creata ad hoc. Ognuno di questi profili, perfettamente curato in ogni dettaglio, segnala in alto con un messaggio la possibilità di una futura collaborazione attraverso la dicitura: *for collaborations DM*, ovvero per collaborazioni scrivimi in privato. Se il bimbo è fotogenico e il suo profilo registra un numero elevato di seguaci, è altamente verosimile che il genitore venga contattato per collaborazioni o meglio, volendo mutuare il linguaggio digitale, per ADV, *advertising*, cioè pubblicità.

Esporre un figlio al mare mediatico senza considerare gli innumerevoli rischi, primo tra tutti quello della pedo-pornografia on-line, potrebbe essere considerato facilmente e forse moralisticamente un segno chiaro di mancanza d'amore. Ma l'amore è certamente una dimensione complessa, nella quale ognuno, come direbbe

---

42 G. Stanghellini, *Selfie. Sentirsi nello sguardo dell'altro*, Feltrinelli, Milano 2020.

43 A. Bilotto, I. Casadei, *Sexting o amore? Educare ai sentimenti nell'era dei social network*, Edizioni La Meridiana, Bari 2019, p. 12.

Lacan, “si apparecchia” come può, e sindacare un tale comportamento in maniera perentoria ed anche sbrigativa rischia di non svelare probabilmente il nerbo più profondo della questione.

Il fenomeno social, che erroneamente si pensa interessare solo le giovani generazioni, ha ingoiato ormai anche il mondo adulto: coloro che scelgono deliberatamente di postare foto e video dei loro figli lo fanno verosimilmente anche con un ingenuo intento amoroso, far diventare il figlio la nuova star o il nuovo protagonista del brand di lusso più in voga. Questa attitudine, come segnalano Bilotto e Casadei, “rischia di subire una deriva narcisistica che sposterà la bussola della propria immagine da dentro a fuori, mettendola sempre più nelle mani degli altri”<sup>44</sup>. Almeno in principio, i social network, sembrerebbero essere nati proprio come ausilio per le relazioni sociali, per fare legame con l’Altro. Facebook avrebbe dovuto sul piano teorico facilitare la comunicazione tra gli individui permettendo spesso di reperire, a distanza di anni, una persona incrociata tempo addietro e di cui si erano perse le tracce. Parimenti l’avvento di Google, il motore di ricerca ad oggi più consultato al mondo, avrebbe dovuto semplificare l’accesso ad ogni tipo di informazione, permettendo di sfamare, grazie ad un semplice click, ogni tipo di curiosità intellettuale. Sembra però che le relazioni umane, di fatto, abbiano perso in maniera considerevole in termini di empatia e capacità di ascolto dell’Altro. Il famigerato principe azzurro o lo si conosce su Instagram, ma è lontano perché frequenta un’altra scuola “o è troppo imbranato per riuscire nell’impresa perché tra un social e l’altro non è che abbia capito bene come ci si relaziona nella vita reale; o è troppo preso dal gioco del momento e proprio non si riesce a staccarlo dal suo smartphone. Ed ecco che ragazze e ragazzi hanno l’illuminazione: un messaggio risolverebbe il problema, ma anche qui, come si fa a confessare ad un ragazzo che ci piace? Trovare le parole giuste...descrivere i propri sentimenti. Meglio andare subito al sodo: “capirà se gli invio le foto del mio fondoschiena?”<sup>45</sup>.

Il linguaggio ha perso vertiginosamente il suo potere evocativo e simbolico, soppiantato da fotografie scattate forse troppo presto, troppo in fretta. Il fenomeno di inviare messaggi a sfondo sessuale attraverso le piattaforme sociali, noto col nome di *sexting*, ha preso piede soprattutto nelle giovanissime generazioni, con un focus particolare sugli adolescenti, non ancora attrezzati ad affrontare una sessualità

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> Ivi, p. 9.

consapevole. “Secondo una ricerca condotta da Eu kids online nel 2017 il 7% dei ragazzi italiani di 11-17 anni ha ricevuto messaggi a sfondo sessuale (immagini o foto) a fronte di dati più preoccupanti soprattutto nel mondo anglosassone<sup>46</sup>, dove la percentuale varia dall’8% al 28%, in relazione alla fascia di età, prima o dopo i 15 anni<sup>47</sup>. Il termine sexting sta ad indicare “l’invio, la ricezione e la condivisione di messaggi, foto video o audio esplicitamente sessuali, principalmente mediante smartphone e può arrivare fino al naked selfie, l’autoscatto senza veli attraverso l’uso dello smartphone o del pc”<sup>48</sup>. Il sexting è divenuto il mezzo per eccellenza per manifestare il proprio interesse verso un’altra persona completamente sconosciuta o, nei casi peggiori, è diventato strumento di ricatto teso a danneggiare un’altra persona. Se questa patica sembra aver colpito i più giovani, le cose non cambiano molto se ci sposta su una fascia d’età più adulta, provando a guardare i motivi e le dinamiche della diffusione sempre più massiccia dei siti di incontri. Anche in questo caso, la riflessione sul primato del visivo sembra essere pertinente: le vecchie applicazioni di incontri, quali C6 o ICQ, non prevedevano affatto l’uso di immagini (addirittura si poteva rischiare di essere ‘bannati’ con contenuti non adeguati) ma conservavano ancora un lembo di umanità nella misura in cui il solo strumento di interlocuzione era appunto la chat, dunque la parola. Proviamo invece a comprendere i meccanismi e le dinamiche di una delle applicazioni di incontri ad oggi più conosciuta, *Tinder*, ideata nel 2012 da Sean Rad, Johnatan Badeen e Justin Mateen e che ha riscosso un tale successo da figurare nei primi posti delle *top ten* delle piattaforme di incontri. Il suo utilizzo è assai semplice: basta fornire un indirizzo e-mail valido, indicare la propria età e caricare delle foto personali. Una volta entrati nell’applicazione, il sistema propone automaticamente una serie di foto di utenti iscritti ed offre la possibilità di mettere un *like* alla foto, nella speranza che questo venga ricambiato, oppure cliccare sulla croce al fine di eliminare rapidamente il malcapitato di turno e passare all’immagine successiva. Per poter iniziare una conversazione e quindi verosimilmente passare dallo scambio di *like* ad un incontro nel reale, è necessario che anche l’Altro abbia espresso una preferenza per noi: solo a *match* compiuto è possibile iniziare a interagire.

Se ci si allontana per un attimo da ogni tipo di giudizio moralistico, e si prova a

---

46 V. Ouytsel, *Sexting: adolescent perceptions of the applications used for, motives for, and consequences of sexting*, «Journal of Youth Studies», 11, 2016.

47 A. Bilotto, I. Casadei, *cit.*, p. 10.

48 *Ibidem*.

guardare con meno crudeltà la scelta che si basa solo sulle caratteristiche estetiche, consapevoli che anche nel mondo reale il visivo gioca un ruolo essenziale nel primo incontro con l'altro, in fin dei conti l'idea di un'applicazione che sia un modo come tanti di poter fare legame, non è da demonizzare in toto. Basta però esser consapevoli che non solo si è oggetti nelle mani dell'Altro che può sceglierci o scartarci a suon di *like*, ma che l'algoritmo sulla base del quale si creano gli incontri, o meglio il sistema attraverso cui si visualizzano determinate foto di utenti piuttosto che altre, non è certamente lasciato al caso bensì studiato secondo una logica capitalista e anche sessista. Si chiama *Eloscore* il punteggio che viene attribuito a ciascun utente per numerizzare il suo indice di gradimento: i belli finiscono con quelli altrettanto belli, i meno gradevoli con i loro 'simili'. Non solo: se si è donne e si è, malauguratamente, indicato il proprio grado di istruzione e si ha la sfortuna di essere mediamente colte, l'*Eloscore* diminuisce vertiginosamente al di là dell'apparenza estetica. Il sistema, come ha rilevato la scrittrice Judith Duportail nel suo saggio *L'amore ai tempi di Tinder*, è costruito su un criterio sessista: nella selezione di foto da proporre al genere maschile, vengono preferite donne belle, ma con un grado di istruzione ed un reddito verosimilmente inferiore rispetto all'uomo. Al di là degli algoritmi sessisti c'è un dato, forse ancora più interessante che è emerso in una ricerca condotta nel 2017 dalle studiosse Strubel e Petrie<sup>49</sup> sull'utilizzo in generale delle piattaforme per incontri e su alcuni comportamenti specifici messi in atto all'interno di esse. L'utilizzo di queste applicazioni provocherebbe una percezione distorta della propria fisicità: chi usa *Tinder*, *Meetic*, *Badoo* tende ad avere un minor livello di soddisfazione del proprio aspetto esteriore con annesso incremento di disturbi d'ansia e depressione. Accade spesso, altresì, che gli stessi utilizzatori delle suddette applicazioni, ne facciano uso non tanto per incontrare e fare legame quanto piuttosto per misurare il grado della loro desiderabilità. In questo universo di incontri, così delicato, e così fragile, siamo davvero sicuri che il primato della tecnologia stia davvero apportando qualcosa di costruttivo al genere umano? Ma soprattutto, siamo davvero sicuri di riuscire, sul lungo termine, a non divenire schiavi, oggetti nelle mani del digitale?

---

49 J. Strubel, T.A. Petrie, *Love me Tinder: Body image and psychosocial functioning among men and women*, «Body Image», 21, 2017.

## Conclusioni

In un'epoca contrassegnata sempre più dall'avvento di quello che Lacan chiama "discorso del capitalista" anche i legami amorosi sembrano essere stati aspirati dalla frenesia del sempre nuovo. L'imperialismo del digitale e la diffusione sempre più massiccia dei siti di incontri hanno senz'altro introdotto nuove forme di comunicazione e di interazione, soprattutto in tempo di pandemia, ma forse, dall'altro versante, hanno reso più ostico il cammino della costruzione di un vero legame. Il supermercato di persone, sempre pieno, propostoci dalle suddette applicazioni ha inoculato, seppur inconsapevolmente, l'illusione di poter sempre ricominciare, con un Altro. E poi un Altro. Ancora. *Encore*. Non c'è tempo per riflettere, per interrogarsi sul perché un incontro non sia andato a buon fine, come avremmo sperato, perché il mare della rete ci ingiunge, in maniera silenziosa e invisibile, a riposizionarci sempre lì, allo stesso posto, davanti al nostro smartphone nella convinzione che colui o colei che non abbiamo ancora incontrato sia proprio lì, ad aspettare il nostro like che validerà il suo valore esistenziale. Salvo chiudere la porta di casa, dopo una giornata estenuante di lavoro, riscoprendosi più soli di quanto si possa pensare. Eppure costantemente iperconnessi, ma forse proprio per questo chiusi nelle nostre solitudini. Pronti a schiacciare il bottone del "mi piace", proprio con la persona che forse ci interessa veramente, salvo scoprirci incapaci o meglio, direbbe Lacan, "non apparecchiati" per incontrarla davvero, in quel reale impossibile. Pieni di insicurezze eppure così vincenti, felici e indipendenti sulle nostre foto profilo. Come se la fragilità, la debolezza e il bisogno fisiologico dell'Altro fossero un demone da schivare e da nascondere agli altri ma ancor prima a sé stessi. E dopo una notte di piacere, consumata forse troppo in fretta, o forse troppo tardi rispetto alle attese altrui, scopriamo di essere ancora più lontani gli uni dagli altri. E allora ci convinciamo che, inesorabilmente, la strada da percorrere sia sempre e solo quella dell'Uno. Un Uno che deve essere ancora rafforzato, potenziato e indurito per farcela finalmente da soli e per non aver bisogno più di nessuno. Se il desiderio è realmente indistruttibile, siamo certi che il desiderio dell'Altro farà sempre costantemente ritorno nel reale, malgrado i nostri tentativi di scalzarlo e di aggirarlo. Forse, appunto, la chiave sta tutta nell'accettare quella bucatina strutturale di cui siamo tutti costituiti, quel bisogno di Altro e dell'Altro che appartiene all'essere umano, nel comprendere che ad essere immaginaria ed impossibile non è tanto la scena del Due, quanto

piuttosto quella triste e solitaria dell'Uno<sup>50</sup>.

---

50 Cfr. M. Recalcati, *Una questione: e se il reale avesse la forma del Due?*, in A. Badiou, *cit.*, p. 27.