

Ontologia della morte: tra limiti e orizzonti

INES DENTE¹

Sommario: 1. Dire la morte: il *limen* del linguaggio. 2. Il lutto in psicoanalisi. 3. Sulla soglia di Antigone: «l'essere-tra-le-due-morti». 4. Conclusioni.

Abstract: Through a crossover between philosophy and psychoanalysis, the present paper explores the potential connections between the problem of death and the concept of «limit» seen both as a demarcation line and as an opening towards new horizons. By relying on some aspects of the thought of Heidegger, Wittgenstein and Lacan, in the first part we try to shed light on the relationship between language and knowledge, also questioning the limits and possibilities of the linguistic sign compared to the experience of death. By retracing some of the main works by Freud and his student Jung, the second part analyzes the experience of grief and its challenges, but also the generative opportunities of such event. It also takes into account the fine line between the physiological and pathological reaction to grief, manifesting in its two versions, mania and melancholy. Starting from Jacques Lacan's Seminar VII, the last part is an attempt to intertwine the concept of death and desire and show how the end of our existence – the so-called «end of the line» – could be considered not as a mere final destination, but more as an intrinsic awareness upon which it is possible to build one's own and unique sense of existence.

Keywords: *death, life, limit, threshold, other, leak, mourning, desire, end, possibility, existence.*

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

«Limite che era lì,
senza dubbio da sempre, ma che è anche
l'unica cosa che resti e lasci l'impronta
della sua linea in questo campo disabitato
per noi cristiani.
Il limite di cui si tratta [...] è quello che ho cominciato con il definire
come il limite della seconda morte».

J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L'Etica della psicoanalisi*

1. Dire la morte: il *limen* del linguaggio

L'essenza dell'essere «sta nel suo da essere»² o, provando a riprendere la traduzione di Volpi di questo celebre passo heideggeriano, l'essenza dell'essere sta nel suo «avere da essere». Il principio primo, il fondamento ontologico della nostra esistenza risiede in questo bisogno di domandare un Avere al nostro essere o meglio al nostro esser-ci nel mondo. Il verbo avere non va inteso come richiesta specifica di un oggetto, un avere materialistico di qualcosa di predeterminato e preciso, piuttosto come quel dinamismo vitale, quella spinta in avanti che alberga nelle radici più profonde del nostro essere. La vita chiama la vita, essa esige sempre un andare oltre, uno spingersi al di là dei propri stessi limiti, assumendo il volto di una domanda destinata a non saturarsi mai completamente. Questo movimento vitale, strutturalmente, non sa, non può e non vuole conoscere l'arresto, il fine corsa, la fine dei giochi, dunque la morte. Eppure, alcuni casi limite dell'esistenza umana – pensiamo al malato terminale o al suicida che sceglie scientemente di metter fine alla propria esistenza – ci dimostrano il contrario. Un dolore fisico o psichico estremo può arrivare a spegnere quella fiamma vitale, trascinando il soggetto in una dimensione passivo-depressiva che lo porta ad anelare alla fine. Ma anche in questi casi

2 M. Heidegger, *Essere e tempo*, 42b, Mondadori, Milano 2022, p. 68.

limite, ritroviamo ancora un avere, un domandare qualcosa alla vita stessa e al proprio essere: c'è ancora un movimento, una tensione, un desiderio. Il luogo della morte è il luogo, invece, dove ogni dinamismo si arresta, dove albergano il silenzio e la quiete: il cuore delle nostre domande e dei nostri desideri ha smesso di pulsare. Che cosa si prova quando ci si ritrova in quella zona soglia tra la vita e la morte? Che cosa accade quando si è spettatori della morte dell'altro?

Secondo Heidegger, la morte non è qualcosa di cui possiamo fare esperienza, perché quando essa sopraggiunge, il nostro essere non ci sarà più. E anche nel caso della morte dell'altro non possiamo accedere alla «perdita d'essere che subisce chi muore. Non esperiamo in senso genuino il morire degli altri, ma tutt'al più gli siamo sempre vicini»³. «Nessuno può togliere all'altro il suo morire»⁴: nessuno può vivere l'esperienza della morte al posto di un altro. Partendo dalla consapevolezza di questa impossibilità di conoscenza, chi si è ritrovato ad assistere agli ultimi attimi di vita di coloro che stanno per lasciare questa esistenza, non può non aver constatato un ultimo richiamo, un ultimo grido alla vita stessa. Per quanto ci si possa attardare in speculazioni filosofiche, per quanto si possa provare psicologicamente a pensare alla nostra fine e ad introitarla razionalmente, quando il gelo della morte soffia sulle nostre spalle, l'angoscia del vuoto, del ritorno a quel buco nero dal quale forse tutti noi proveniamo, ci assale. Quando a morire è un altro, a noi non prossimo, siamo soliti utilizzare frasi circostanziali e falsamente consolatorie: «É la vita, non possiamo essere eterni». Il linguaggio, in tali situazioni, perde di fatto la sua forza, la sua profondità, il suo potere evocativo e si trasforma in quella chiacchiera dissociata dal senso e dal contenuto. E quando a morire è invece un nostro caro, accanto al dolore inestimabile per la sua perdita, sperimentiamo un'altra angoscia, più o meno consapevole: la perdita dell'altro ci ricorda specularmente che anche noi siamo destinati, prima o poi, ad incontrare la fine. Il problema della morte non può non fare legame, creare connessioni e relazioni con il concetto di limite.

Etimologicamente il termine "limite" può essere ricondotto a due sostantivi latini: il primo *limes*, *limitis*, ovvero linea di confine, linea di demarcazione tra

3 *Ivi*, 239, p. 338.

4 *Ivi*, 240, p.339.

un luogo ed un altro. Presso i romani, in età imperiale, il limite designava la strada militare, o meglio l'insieme delle fortificazioni lungo i confini. Il secondo termine latino a cui la parola può essere collegata è invece, *limen*, *liminis*, ovvero "soglia". Questa seconda accezione ci permette di esplorare il concetto di limite da una prospettiva più aperta: il confine non è più solo un blocco, una chiusura, un taglio netto, una cesura tra una dimensione ed un'altra, bensì esso si configura come una porta d'accesso ad un reale nuovo ed inedito. In che modo, l'esperienza della morte ci ricollega al senso del limite, esaminato in queste due accezioni? Banalmente possiamo dire che la morte è forse la più alta esperienza del nostro più grande limite intrinseco, ovvero la nostra caducità, il nostro non poter esser-ci per l'eternità. Il nostro agire quotidiano, le nostre attività non sono altro che un tentativo disperato ed insoddisfacente di sfuggire a questa scomoda realtà. Tuttavia, la morte apre un secondo ed importante limite: il limite della conoscenza che si interseca inevitabilmente con il limite del linguaggio. Possiamo conoscere qualcosa di cui, stando alle parole di Heidegger, non potremo mai fare esperienza? Possiamo afferrare la morte, possiamo declinarla nelle maglie scomode del linguaggio? Possiamo, in definitiva, dire l'indicibile, dire la morte?

In uno dei suoi scritti, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, Jacques Lacan ci mostra chiaramente il volto "spietato" del linguaggio. Se è vero che il segno linguistico ci permette di nominare il reale, di dare forma alle cose e al mondo, di elaborare pensieri e di comunicare, dunque di schiuderci all'altro, "il simbolo" ovvero il linguaggio, «si manifesta in primo luogo come uccisione della cosa»⁵. Il significante ha inferto una ferita, un taglio irreversibile al soggetto perché, sottraendolo al suo puro funzionamento animale e istintuale, lo ha obbligato a nuotare per sempre nel mare del simbolico. Il linguaggio non è dunque uno strumento, di cui l'essere umano vorrebbe esser padrone, perché è esso stesso ad agire sul soggetto, a catturarlo nelle sue leggi indipendenti ed autonome. Basti pensare al fatto che per esplicitare un concetto, una parola, necessitiamo sempre di altre parole: ciascun significante può essere

5 J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in *Scritti*-Vol. 1, Einaudi, Torino 1974, p.313.

provato a spiegare solo a partire da altri significanti. Se, dunque, il reale trova forma, viene filtrato e nominato attraverso le maglie del simbolo, esiste sempre qualcosa del reale che si sottrae alla significazione, che non si lascia scrivere.

L'essenza del reale è proprio quel qualcosa che si situa al di fuori dei confini, delle reti dell'universo simbolico, è ciò che resta al di fuori del discorso e dunque del senso. La morte si iscrive, dunque, in questo registro del vuoto e del non senso: per quanto si possa provare a nominarla, a comprenderla ed argomentarla, essa camminerà sempre su questo bordo dell'indicibile e dell'inafferrabile. La morte, sentenza Lacan in una conferenza a Lovanio, «è dell'ambito della fede»⁶. Anche Wittgenstein, nel corso dei suoi studi e in modo particolare nel suo *Tractatus Logico-philosophicus*, si è a lungo interrogato sul problema del linguaggio e della conoscenza possibile. «Una proposizione», osserva il filosofo austriaco, può dirci solo «come una cosa è, non che cosa essa è»⁷. In altre parole il linguaggio non afferra mai l'Essere della cosa, ma descrive solo come essa è disposta nel mondo. «Noi ci facciamo immagini di fatti»⁸: «l'immagine logica dei fatti è il pensiero»⁹. «Per riconoscere se l'immagine», o la proposizione che in termini wittgensteiniani è un'immagine linguistica, «sia vera o falsa, noi dobbiamo confrontarla con la realtà»¹⁰. È possibile, allora, dire la morte, formulare preposizioni sulla morte se «la morte non è evento della vita»¹¹, se di essa non possiamo mai far esperienza, se non possiamo mai confrontarla con la realtà? Wittgenstein risponde in parte a questo interrogativo quando osserva: «I limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo»¹² e ancora «le proposizioni non possono esprimere nulla di ciò che è più alto»¹³.

Il linguaggio, con i suoi limiti intrinseci, segna implicitamente il confine, la linea di demarcazione tra il dicibile e l'indicibile, «tra ciò che, dell'essere,

6 J. Lacan, *Conferenza di Lovanio*, «La Psiconalisi Postumano», 63-64, Astrolabio, Roma 2018, p.17.

7 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, [T.3.221], Einaudi, Torino 2009, p. 35.

8 *Ivi*, [T.2.1], p. 29.

9 *Ivi*, [T.3], p. 32.

10 *Ivi*, [T.2.223], p. 32.

11 *Ivi*, [T. 6.4311], p. 107.

12 *Ivi*, [T. 5.6], p. 88.

13 *Ivi*, [T. 6.42], p. 106.

si dice e ciò che non può dirsi»¹⁴. Il senso ultimo dell'esistenza, che trascina inevitabilmente con sé il concetto di morte, di fine-corsa, non trova per Wittgenstein alcun spazio nella catena Significante: se da una parte il silenzio, il tacere, sono dunque l'unica risposta di fronte a quel resto del reale che non si lascia scrivere, dall'altra è solo nella "mostrazione pura", tipica della dimensione artistica che è possibile accostarsi al trascendente. Ecco perché l'atto antifilosofico di Wittgenstein è considerato a giusta ragione da Alan Badiou, un atto arci-estetico, che «consiste nel lasciare che ciò che c'è si mostri, nella misura in cui ciò che c'è è precisamente ciò che nessuna proposizione vera può dire. Se l'atto antifilosofico di Wittgenstein può legittimamente esser dichiarato arci-estetico è perché questo "lasciar essere" è nella forma non preposizionale della mostrazione pura, della chiarezza, e perché questa chiarezza non arriva all'indicibile se non nella forma senza pensiero di un'opera (essendo certamente la musica, per Wittgenstein, il paradigma di una tale donazione)»¹⁵. Per Heidegger il problema del linguaggio è strettamente correlato alla comprensione e al senso: è proprio attraverso il comprendere che l'Essere può schiudersi, aprirsi al mondo, diventare un esser-ci, un essere-nel-mondo. «Che il linguaggio diventi solo ora tematico, vuole indicare che questo fenomeno ha le sue radici nella costituzione esistenziale della schiusura dell'esserci. Il fondamento esistenziale-ontologico del linguaggio è il parlare [...] Il parlare è esistenzialmente cooriginario al trovarsi e al comprendere. [...] Il parlare è l'articolazione della comprensibilità. [...] Ciò che nella spiegazione, e quindi più originariamente già nel parlare, è articolabile, l'abbiamo chiamato il senso»¹⁶. Se il linguaggio permette all'Essere di appropriarsi e di articolare un senso, «vi è un uso del linguaggio al cui interno il senso della vita o la vita del senso non si manifesta più»¹⁷. Perdendo tutto il suo potere evocativo, il linguaggio può trasformarsi in «parola già parlata», nel «si dice», nella chiacchiera che «in quanto tale, invece di tenere aperto l'essere-nel-mondo in una comprensione articolata, ha la possibilità di chiuderlo e di velare ciò che è internamente-al-

14 A. Badiou, *L'antifilosofia di Wittgenstein*, Mimesis, Milano 2018, p.28.

15 *Ivi*, p.21.

16 M. Heidegger, op.cit., 161, p. 242.

17 A. Catelani, M. Bianca, S. Zacchini, *Riflessioni sul senso della vita*, Aracne, Roma 2010, p. 22.

mondo»¹⁸. A rompere questa opacità del «si dice», permettendo all'Essere di riappropriarsi del proprio esser-ci e del proprio senso, è il silenzio, da intendersi come “nuova appropriazione”, “riscoperta”. Pur evidenziando i limiti, i confini del linguaggio, il silenzio di Heidegger è ben diverso dal tacere di Wittgenstein. «Il silenzio, per Heidegger, non è l'esterno, ciò che sta oltre il limite del linguaggio, ma qualcosa che ha un rapporto essenziale con il linguaggio e *ne fa apparire il limite*. Per esempio, se, durante una conversazione, tacciamo, questo tacere è una maniera in cui vogliamo dire qualcosa all'interlocutore. [...] Tacendo, un essere umano indica talvolta all'interlocutore che ci si è smarriti in un mare di parole che non aprono alcun mondo, e lo invita a sottrarsi a questa ripetizione e a prendere posizione»¹⁹. Come inquadrare, per concludere, il problema del linguaggio, dei limiti della conoscenza e della morte rispetto al pensiero heideggeriano? Se «in Wittgenstein troviamo l'invito a tacere rispetto a ciò di cui non si può parlare, in Heidegger troviamo invece il tentativo di dire, forzando la grammatica e la struttura delle parole, ciò che a rigore non può essere detto (all'interno dei limiti di un certo linguaggio)»²⁰. Se è il linguaggio a dischiudere, a far apparire il mondo, se è «la parola che procura l'essere alla cosa»²¹, è solo nella poesia, nel linguaggio poetico che è possibile rinvenire l'essenza ultima del reale ed è solo in questa dimensione che è possibile scrivere l'a-fine-corsa, dunque la morte.

2. Il lutto in psicanalisi

Mettendoci a nudo e consegnandoci inermi di fronte alla nostra finitezza, l'esperienza luttuosa disegna, implicitamente, il limite, il confine tra vita umana e vita animale, tra vita umana e vita inanimata. «Osserva il gregge che ti pascola innanzi: esso non sa cosa sia ieri, cosa oggi, salta intorno, mangia, riposa, digerisce, torna a saltare, e così dall'alba al tramonto e di giorno in giorno, legato

18 M. Heidegger, op.cit., 169, p.243.

19 A. Catelani, M. Bianca, S. Zacchini, op.cit., p. 32.

20 *Ivi*, p. 25.

21 M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 2007, p.131.

brevemente con il suo piacere e dolore, attaccato cioè al piuolo dell'istante, e perciò né triste, né tediato»²². Il fardello incombente della temporalità non grava sulle spalle del gregge, ovvero del mondo animale che conosce, come le piante e come il regno inanimato, solo l'eternità dell'attimo presente, il divenire della vita, senza alcuna razionale consapevolezza della sua ineluttabile caducità. Eppure, come osserva puntualmente Recalcati nel suo saggio *La luce delle stelle morte*, esistono in realtà due momenti in cui la vita animale prende consapevolezza della sua finitudine: quando la carne si ammala, quando il corpo fa dunque esperienza della sofferenza e dei suoi limiti intrinseci, ma altresì quando la morte viene a far visita al cucciolo appena nato mostrando il suo volto ingiusto e innaturale²³. Se, nel reale, possiamo far esperienza solo e soltanto del decesso altrui e non già del nostro proprio decesso, cosa accade, dunque, nel quotidiano di colui che sopravvive alla morte dell'altro? A carattere generale, possiamo dire che la dimensione spazio-temporale si riscrive in maniera del tutto singolare e inedita. Il soggetto che subisce la perdita, sembra essere aspirato, risucchiato, in un tempo passato: la vita continua a scorrere, a procedere in avanti, nonostante l'evento luttuoso, eppure ricordi, emozioni, scene del passato si affacciano nella mente di coloro che restano sotto forma di pensieri intrusivi e persistenti. La morte dell'altro è anzitutto la morte del corpo dell'altro. Quel corpo che prima potevamo abbracciare, toccare e sentire, quei luoghi abitati da chi è venuto a mancare diventano vuoti e privi di senso, e ci obbligano inesorabilmente a confrontarci con la presenza di un'assenza. Dove sei andato? In quale luogo posso ancora rintracciarti e sentirti vicino, ancora presente? La sparizione del corpo dell'altro non è che la prima ferita inferta dall'evento luttuoso. Vi è, infatti, una seconda morte, la morte del nome dell'altro, con cui bisogna apprendere rapidamente a fare i conti. Il nome dell'altro lo si può declinare come il peso simbolico che l'altro aveva per noi, quella porzione del nostro proprio Io, del nostro proprio Essere che prima era abitata da chi ora non c'è più. Perdere un altro che prima mi abitava significa perdere anche una parte di me: «la separazione non si limita a dividere il soggetto dall'oggetto perduto, ma

22 F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1974, pp.6-7.

23 M. Recalcati, *La luce delle stelle morte*, Feltrinelli, Milano 2022, p.23.

lo divide altresì da una parte di sé stesso»²⁴.

La morte, a ben guardare, non è la prima esperienza di perdita che esperiamo nel corso della nostra esistenza. Come la psicoanalisi freudiana e lacaniana ci insegna, le nostre vite appaiono marcate da infiniti tagli, da infinite separazioni, da perdite e da abbandoni più o meno sofferenti i quali necessitano, alla stregua dell'esperienza luttuosa, una lenta ricostruzione dell'Io, un'elaborazione simbolica dell'evento traumatico. Non è un caso che uno dei saggi freudiani più significativi sul tema della morte, ovvero *Lutto e malinconia*, parta proprio dall'accostamento di queste due dimensioni, quella luttuosa e quella melanconico-depressiva, scaturite da un evento traumatico e significativo per l'Io. L'opera viene scritta nel 1915, durante la prima guerra mondiale, in un contesto dunque ideale per riflessioni sul tema della morte; ad essa seguiranno altri scritti sulla perdita ovvero *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte* (1915), *Caducità, Angoscia, dolore e lutto* (1925). Nell'elaborazione delle sue tesi sul lutto e sulla malinconia, Freud si ricollega chiaramente ad un saggio del 1912 di Karl Abraham, psichiatra e psicoanalista tedesco, *Note per l'indagine della follia maniaco-depressiva e di stati affini* in cui ritroviamo una serie di comparazioni non solo tra l'evento luttuoso e la sindrome melanconico-depressiva, ma altresì tra quest'ultima e la cosiddetta «malattia del dubbio» ovvero la nevrosi ossessiva. Tanto nell'ossessivo, quanto nel melanconico, secondo Abraham, albergano sentimenti ambivalenti nei confronti dell'oggetto amato, in particolare odio e amore, così come una naturale tendenza al trattenere che giustifica l'attaccamento al passato e l'incapacità al lasciar andare. Il melanconico, tuttavia, dopo aver trattenuto l'oggetto d'amore, tende a distruggerlo, ad espellerlo dal proprio Sé ed è proprio a seguito di questa espulsione che si presenta il sintomo depressivo, laddove l'ossessivo tende a mantenere sempre in piedi l'esistenza dell'altro, a trattenere sempre e per sempre il suo oggetto d'amore e da ciò scaturisce la sua nevrosi. Nel suo primo saggio *Lutto e malinconia*, Freud ci offre una definizione assai puntuale di queste due fattispecie enunciandone punti in comune e differenze. «Il lutto è invariabilmente la reazione alla perdita di una persona

24 M. Recalcati, op.cit., p.27.

amata o di un'astrazione che ne ha preso il posto, la patria ad esempio, o la libertà o un ideale e così via»²⁵. Già da questa prima definizione è possibile ricavare un elemento assai importante ovvero che per Freud l'esperienza luttuosa può scaturire non soltanto dalla perdita di una persona fisica amata, ma altresì dalla perdita di un ideale, o meglio di un oggetto simbolico al quale il soggetto ha conferito una particolare importanza dal punto di vista affettivo e psichico. La stessa situazione, dunque l'evento perdita, si trasforma, in alcuni individui con una certa predisposizione alla psicopatologia, in melanconia. Quest'ultima si configura dunque sin da subito come una variante patologica, insieme alla mania, del lutto. La soglia tra reazione naturale ad una perdita significativa e reazione "malata" rispetto alla medesima esperienza, appare assai labile e dai confini incerti, come Freud sottolinea più volte nello scritto. Anche la melanconia sorge come «reazione alla perdita di un oggetto amato»²⁶, ma tale oggetto che, come nel lutto, può essere rappresentato non necessariamente da una persona ma anche da un ideale, può anche non esser morto davvero ma semplicemente «perduto come oggetto d'amore»²⁷. Non sempre, osserva ancora più puntualmente Freud, è possibile definire in maniera netta cosa realmente sia andato perduto e spesso tale elemento è misconosciuto alla stessa persona affetta dalla patologia. Da qui una prima differenza con il lutto: nella malinconia, abbiamo «una perdita oggettuale sottratta alla coscienza, a differenza del lutto in cui nulla di ciò che riguarda la perdita è inconscio»²⁸. Dal punto di vista del quadro sintomatico, la melanconia «è psichicamente caratterizzata da un profondo e doloroso scoramento, da un venir meno dell'interesse per il mondo esterno, dalla perdita della capacità di amare, dall'inibizione di fronte a qualsiasi attività e da un avvilitamento del sentimento di sé che si esprime in autorimproveri e autoingiurie e culmina nell'attesa delirante di una punizione»²⁹. Un elemento assolutamente centrale che compare nelle due dimensioni e che Freud esplica in maniera eccelsa, è la

25 S. Freud, *Lutto e melanconia*, in *Metapsicologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2023, p. 126.

26 *Ivi*, p. 127.

27 *Ivi*, p.128.

28 *Ibidem*.

29 *Ivi*, p. 126.

necessità per il paziente di effettuare un ritiro della libido contenuta o meglio investita nell'oggetto amato. Chi si trova a vivere un'esperienza luttuosa o è affetto da sindrome malinconico-depressiva, deve compiere un vero e proprio lavoro di elaborazione ed interiorizzazione atto a prelevare la libido investita in un oggetto e portarla a Sé o spostarla su un altro oggetto. Tuttavia, gli esseri umani «non abbandonano volentieri una posizione libidica, neppure quando dispongono già di un sostituto che li inviti a farlo. Questa avversione può essere talmente intensa da sfociare in un estraniamento dalla realtà e in una pertinace adesione all'oggetto, consentita dall'instaurarsi di una psicosi allucinatoria del desiderio»³⁰. Se dunque il ritiro della libido, con tutta la complessità che esso richiede, risulta essere elemento comune della malinconia quanto del lutto, oltre alla contrapposizione tra consapevolezza al mondo conscio ed inconsapevolezza dunque processo inconscio, un'altra differenza sostanziale tra queste due fattispecie è l'avvilimento del sentimento del Sé presente nella malinconia e assente invece nella dimensione luttuosa. «Nel lutto il mondo si è impoverito e svuotato, nella malinconia impoverito e svuotato è l'Io stesso. Il malato ci descrive il suo Io come assolutamente indegno, incapace di fare alcunché e moralmente spregevole; si rimprovera, si vilipende e si aspetta di essere respinto e punito»³¹. Questa fustigazione che il melanconico infligge al suo Sé maschera in realtà dei rimproveri rivolti all'oggetto d'amore: compare dunque quel sentimento di ambivalenza odio/amore tipico della nevrosi ossessiva e già rilevato da Abraham. «Laddove è presente una disposizione alla nevrosi ossessiva il conflitto dovuto all'ambivalenza conferisce al lutto una configurazione patologica e lo costringe a manifestarsi sotto forma di autorimproveri secondo i quali il soggetto è responsabile-ossia ha voluto-la perdita dell'oggetto d'amore. [...] L'autotorturarsi del melanconico, certamente foriero di godimento, significa, proprio come il fenomeno corrispondente alla nevrosi ossessiva, il soddisfacimento di tendenze sadiche o di odio [...] Solo questo sadismo ci spiega l'enigmatica inclinazione al suicidio che rende così interessante la melanconia, e la fa diventare pericolosa»³².

30 *Ivi*, p.127.

31 *Ivi*, p. 128.

32 *Ivi*, pp. 134-135.

Un'altra deriva patologica dell'esperienza luttuosa, presentataci da Freud nell'ultima parte del saggio, è la reazione maniacale che si configura proprio come una trasfigurazione, un esito della melanconia stessa. Nella mania l'Io sembra aver superato, seppur falsamente, la perdita dell'oggetto cosicché «tutto l'ammontare di controinvestimenti che la dolorosa sofferenza della malinconia aveva attinto dall'Io per attivarlo e vincolarlo a sé si rende nuovamente disponibile. Il maniaco ci dimostra inequivocabilmente di essersi liberato dall'oggetto che lo aveva fatto soffrire anche perché si getta come un affamato alla ricerca di nuovi investimenti oggettuali»³³. Anziché assumere e provare ad interiorizzare la perdita, nella mania campeggiano una perenne iperattività, un umore perennemente alto e gaudente, un'iper-frenesia, tutte attitudini volte in realtà a negare alla coscienza l'evento traumatico stesso. «L'oggetto perduto non è né idealizzato né de-idealizzato, ma semplicemente lasciato cadere come un oggetto insignificante, privo di importanza»³⁴. L'oggetto perduto, diciamo ancora meglio, viene rapidamente sostituito con un altro oggetto e poi con un altro ancora nella speranza, inconsapevole, che questa accelerazione maniacale possa scalzare il trauma della perdita³⁵.

Freud si concentra sulla tematica del lutto in un altro saggio molto interessante e coevo a *Lutto e Melanconia*, ovvero *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, scritto appunto nel 1915 e all'interno del quale ritroviamo

33 *Ivi*, p. 139.

34 M. Recalcati, op.cit., p. 59.

35 Riprendendo la nozione freudiana di «mania», nel saggio *La luce delle stelle morte*, Recalcati offre un interessante parallelismo che ritroviamo anche ne *L'uomo senza inconscio*, tra la mania come deriva patologica dell'esperienza luttuosa e la mania tipica del nostro tempo ch'egli definisce «ipermoderno». L'epoca contemporanea registrerebbe una tendenza ad appropriarsi e a sostituire repentinamente e quasi maniacalmente, nuovi oggetti di godimento, nuovi oggetti di consumo, quelli che Lacan definisce con il termine *lathouse*. Questa sostituzione maniacale dell'oggetto, promossa dal discorso del capitalista, vorrebbe scongiurare l'angoscia della mancanza, o meglio della mancanza ad essere, così come la mania successiva all'evento luttuoso vorrebbe superare l'angoscia traumatica derivante dalla perdita. In entrambi i casi la reazione maniacale si rileva fallimentare: il soggetto che sopravvive alla perdita deve sperimentare una necessaria elaborazione del lutto prima di riversare la libido su un altro oggetto, così come nessun oggetto di godimento potrà completamente suturare la mancanza ad essere costitutiva della soggettività umana.

una sezione specifica dal titolo *Il nostro rapporto con la morte*. Già dalle prime righe ci si rende conto di esser di fronte ad un testo molto meno tecnico rispetto a *Lutto e malinconia* e in generale rispetto a tutti gli scritti di Freud: la scrittura sembra esser più filosofica e prevalgono considerazioni personali e intimiste in primo luogo sul tema della guerra. «Ci sembra proprio che mai prima d'ora un evento abbia distrutto tanto il patrimonio comune dell'umanità, abbia confuso così tante tra le più lucide intelligenze, abbia degradato così profondamente quanto c'è di più elevato»³⁶. La guerra ha trascinato con sé un inevitabile sentimento di delusione rispetto al genere umano, scopertosi capace di compiere crudeli, accanite e spietate barbarie senza alcun eguagliabile precedente, ponendosi al di là di tutti i diritti civili, «essa non riconosce le prerogative del ferito e del medico, la differenza tra la parte della popolazione belligerante e quella pacifica, il diritto alla proprietà privata. Distrugge ciò che trova sulla strada, con una rabbia cieca, come se dopo di essa non debbano esserci più futuro e alcuna pace tra gli uomini»³⁷.

La guerra ha chiaramente riscritto, anche in ambito psichico, il rapporto del soggetto con la morte. Sebbene l'essere umano sia stato da sempre costretto a confrontarsi col trauma della perdita dei suoi cari e ad accettare, dunque, «che ciascuno di noi è in debito di una morte nei confronti della natura e che deve prepararsi a saldarlo»³⁸, l'irruzione violenta di morti quotidiane, numerose, improvvise, ha necessariamente provocato un turbamento nel processo di “digestione” del lutto. «Un accumulo di casi di morte ci appare qualcosa di assolutamente terribile [...] Gli uomini muoiono realmente, e non più uno alla volta, ma in gran numero, spesso a decine di migliaia in un giorno»³⁹. È avvenuto un cambiamento molto netto rispetto al rapporto della morte con l'altro che Freud descrive benissimo operando un confronto tra l'uomo contemporaneo e quello primitivo, chiamando a rapporto l'intrinseco sentimento di odio verso l'altro che alberga in ogni essere umano e che investe anche i più solidi

36 S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte* in *L'elaborazione del lutto. Scritti sulla perdita*, Rizzoli, Milano 2013, p. 72.

37 *Ivi*, p. 77.

38 *Ivi*, p.91.

39 *Ivi*, pp.92-94.

rapporti amorosi. Anche per l'uomo preistorico la morte era un evento irrapresentabile e irrealmente esattamente come per l'uomo contemporaneo; uccidere l'altro significava annientare un potenziale nemico di troppo, un concorrente nella lotta alla sopravvivenza. Ecco perché l'uomo primitivo non aveva alcun scrupolo nel causare la morte altrui, compiva assassinii con una relativa leggerezza, spinto da un istinto darwiniano. La storia universale può in questo senso esser considerata come un susseguirsi di uccisioni tra popoli. Ma quando a perire era un parente o un amico stretto, l'impatto con il reale della morte diveniva inevitabile: il decesso dell'altro oltre a causare un enorme dolore psichico, obbligava il soggetto a confrontarsi con la propria stessa caducità. «Allora, nel suo dolore, doveva avvedersi che egli stesso sarebbe potuto morire e tutto il suo essere si ribellava a questa idea; ognuna delle persone da lui amate costituiva infatti un pezzo del suo amato Io»⁴⁰. Anche nel caso di un parente, di una moglie o di un figlio, accanto al fisiologico dolore e alla personale riflessione sulla propria stessa morte, il lutto diventava l'occasione per far emergere anche quella componente di odio e di ostilità che connota, secondo Freud, ogni rapporto affettivo. «D'altra parte una tale morte gli andava anche bene, perché in ciascuna delle persone amate vi era qualcosa di estraneo. La legge dell'ambivalenza dei sentimenti, che oggi domina i nostri rapporti emotivi nei confronti delle persone amate, valeva di certo ancora più assolutamente in tempi remoti. Quindi, questi amati defunti erano stati anche estranei e nemici che gli avevano suscitato in parte sentimenti ostili»⁴¹. Questa ambivalenza amore/odio tipica delle dinamiche affettive avrebbe dato origine alla ricerca umana, alla nascita della psicologia e delle religioni, quest'ultime volte a comprimere il sentimento dell'odio e il naturale istinto dell'uomo di uccidere i suoi simili. «Il primo e più significativo divieto della coscienza morale che andava destandosi suonava: *non uccidere!* Fu una reazione al soddisfacimento dell'odio, celato nel lutto, acquisito dinanzi alla morte della persona amata e che fu gradualmente esteso agli estranei non amati, infine al nemico»⁴². L'uomo civile, in tempo di guerra, sembra aver perso completamente ogni tipo di rapporto e di sensibilità

40 *Ivi*, p. 97.

41 *Ibidem*.

42 *Ivi*, p.100.

rispetto alla morte dell'altro, ogni tipo di scrupolo e di coscienza morale. Sebbene anche l'uomo primitivo fosse spinto ad uccidere i suoi simili per una sorta di istinto darwiniano, continuava a conservare comunque un rispetto per le persone uccise, per timore di una vendetta degli spiriti. Freud parla di una sensibilità etica che sembra essersi totalmente dissolta in tempo di guerra. L'uomo civile «non è più sensibile. Allorquando la feroce lotta di questa guerra sarà stata decisa, ciascuno dei combattenti vincitori ritornerà felice in patria, dalla moglie e dai figli, tranquillo e imperturbato dal pensiero dei nemici uccisi in un corpo a corpo o con le armi da fuoco»⁴³. Se il nostro inconscio, conclude Freud, non è e non sarà mai pronto ad accettare la morte perché non conosce, per sua stessa natura, la negazione, occorre tuttavia prepararsi alla morte per mantenersi in vita⁴⁴.

Nello scritto *Caducità*, sempre del 1915, lo psicanalista viennese insiste nuovamente sul tema della libido e sulla necessità di ritirarla dall'oggetto perduto e di reinvestirla in altri nuovi oggetti; il saggio non apporta grandi innovazioni rispetto ai due precedenti ad eccezione di una riflessione nuovamente filosofica sul tema della caducità dell'esistenza. La «limitazione nella possibilità di godimento» di un oggetto ne esalta il suo stesso valore intrinseco: nel suo non senso, il senso dell'esistere è rintracciabile proprio a partire dalla consapevolezza della sua finitudine. L'ultimo scritto freudiano dedicato alla tematica del lutto, *Angoscia dolore e lutto*, introduce come novità il distinguo preciso tra angoscia e dolore. Se quest'ultimo si configura come «la vera e propria reazione di fronte alla perdita dell'oggetto, l'angoscia è la reazione al pericolo che questa perdita comporta e, in un successivo spostamento, la reazione al pericolo della perdita dell'oggetto stesso»⁴⁵. Contrariamente al pensiero lacaniano secondo

43 *Ibidem*.

44 Freud riprende la famosa frase di Vegezio contenuta nel libro III dell'*Epitoma rei militaris*: «Igitur qui desiderat pacem, praeparet bellum»: «Dunque, chi aspira alla pace, prepari la guerra». La frase, meglio conosciuta nella sua formula condensata «Si vis pacem, para bellum», viene ripresa nel saggio *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte* e applicata, per parallelismo, all'evento luttuoso nella formula «Si vis vitam, para mortem»: «Se vuoi mantenerti vivo, preparati alla morte».

45 S. Freud, *Angoscia, dolore e lutto*, in *L'elaborazione del lutto. Scritti sulla perdita*, Rizzoli, Milano 2013, p. 114.

il quale l'angoscia è legata al desiderio enigmatico dell'altro⁴⁶, alla paura di non sapere che cosa si è per l'altro e cosa l'altro vuole da noi, in Freud l'altro può potenzialmente sparire, non esserci più e il sentimento angoscioso scaturisce da questa paura della sua assenza. Emblematico è l'esempio del bambino piccolo che, «non appena perde la madre, si comporta come se non dovesse vederla mai più e occorrono ripetute esperienze consolanti perché impari che a questa scomparsa della madre solitamente segue la sua ricomparsa»⁴⁷.

Se Freud alterna scritti tecnici e altri di stampo più intimistico sul tema della morte, nel saggio *Anima e morte* di Carl Gustav Jung ritroviamo uno stile totalmente filosofico e una visione teleologica dell'esistenza. «La morte ci è nota senz'altro come una fine [...] oltre di essa non resta che il ricordo o una postuma influenza sugli altri, ma per l'individuo la clessidra si è svuotata e il sasso che rotola è giunto alla posizione di riposo»⁴⁸. Se la vita è un fluire di energia⁴⁹, come ogni processo energetico abbiamo un turbamento di uno stato iniziale di quiete ed un percorso che, in fase ascendente, mira al ripristino di questo stato iniziale. «Così come la traiettoria di un proiettile termina al bersaglio, la vita termina nella morte, che è quindi il bersaglio, lo scopo di tutta la vita. La traiettoria ascendente e il vertice sono soltanto gradi e mezzi per raggiungere lo scopo, il fine, cioè la morte»⁵⁰. Ma cosa accade nell'intermezzo di questa traiettoria? Se la fase iniziale dell'esistenza dovrebbe essere caratterizzata dal soddisfacimento dei propri intimi desideri e dalla realizzazione di un progetto esistenziale, accade spesso, durante questa ascesa, che il proiettile salga biologicamente ma esiti psicologicamente. Jung fa qui riferimento alle naturali resistenze, alla paura, alla reticenza, a quell'andirivieni o meglio a quell'empasse in cui l'essere umano spesso si ritrova durante il suo cammino vitale, una zona ombra in cui l'azione sembra bloccarsi lasciando spazio all'emergere della nevrosi. «Uno rimane indietro rispetto ai propri anni, conserva la propria infanzia, come se non potesse staccarsi dal suolo; trattiene la lancetta e immagina che con ciò il tempo si arresti.

46 Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro X. L'angoscia 1962-1963*, Einaudi, Torino 2007.

47 S. Freud, *Angoscia, dolore e lutto*, p. 114.

48 C. G. Jung, *Anima e morte*, Bollati Boringhieri, Milano 2022, p.19.

49 *Ivi*, p.21.

50 C. G. Jung, *op.cit.*, pp.24-25.

E se alla fine è giunto con qualche ritardo alla cima, torna a fermarsi anche lì, psicologicamente; e quantunque sia evidente che sta già scivolando dall'altra parte, si aggrappa (non fosse altro con lo sguardo che persiste a volgersi indietro) all'altezza già raggiunta. Come la paura lo tratteneva prima di fronte alla vita, così essa lo trattiene ora di fronte alla morte»⁵¹. Coloro che hanno indugiato nel corso dell'esistenza, nella fase discendente, tendono a «disconoscere la propria età», a «ribellarsi alla propria fine»⁵², mostrando nuovamente un rifiuto alla vita, poiché non voler morire equivale a non voler vivere. Malgrado la sua posizione ateistica, nella seconda parte del suo saggio, Jung fa riferimento a una visione illuminista (da cui intende chiaramente discostarsi) sull'essenza delle religioni: queste ultime, alla pari dei sistemi filosofici, sarebbero mero frutto di un'elaborazione celebrale, un insieme di fantasticherie atte a placare la paura della morte nonché a soddisfare i desideri degli uomini. La posizione che Jung assume in merito appare assolutamente coerente con il ruolo centrale rivestito dall'anima e dagli archetipi dell'inconscio collettivo, all'interno del suo pensiero filosofico. Considerare la morte come un compimento, come lo scopo specifico dell'esistenza, piuttosto che come un mero punto, «una mera cessazione priva di significato»⁵³, risponde meglio all'anima collettiva dell'umanità, a quella realtà umana universale a cui l'essere umano appartiene. Sebbene, dunque, la coscienza tenti di allontanare il più possibile l'idea della morte, in realtà la natura stessa provvede «a una preparazione in vista della fine»⁵⁴.

Possiamo concludere questa incursione nel pensiero di due grandi psicanalisti, Freud e Jung, ponendoci un interrogativo cruciale: quando il lavoro del lutto, in psicoanalisi, può dirsi compiuto? Se Jung non ci lascia risposta in merito (coerentemente con il taglio filosofico ch'egli dà al tema della morte) secondo Abraham questo processo si conclude attraverso una introiezione dell'oggetto perduto. Anziché essere espulso, l'oggetto d'amore venuto a mancare, viene assorbito dalla parte cosciente, dall'Io del soggetto. Per Freud, invece, il lavoro del lutto si conclude in seguito ad una distruzione dell'oggetto perduto: la

51 *Ivi*, p. 22.

52 *Ivi*, p. 23.

53 *Ivi*, p. 27.

54 *Ivi*, p. 28.

libido, finalmente liberata, viene reinvestita altrove. «Come il lutto induce l'Io a rinunciare all'oggetto dichiarandolo morto, e offrendo all'Io, in cambio di questa rinuncia, il premio di restare in vita, così ogni singolo conflitto d'amore allenta la fissazione libidica dell'oggetto poiché lo denigra, lo svilisce e, in certo modo lo distrugge. È possibile che il processo si concluda nell'*Inc*, o dopo che la collera si è esaurita o dopo che l'oggetto è stato abbandonato perché privo di valore. [...] Può darsi che l'Io provi la soddisfazione di sapersi migliore dell'oggetto, di potersi riconoscere come superiore ad esso»⁵⁵. Per Recalcati, che prende chiaramente le mosse dal pensiero lacaniano, il lavoro del lutto resta invece aperto, non incontra mai una sua totale compiutezza. L'evento luttuoso lascia una traccia, un resto, uno scarto che servirà da calamita per la generazione di nuovi desideri. Attraverso l'introiezione della perdita, attraverso l'introiezione di un negativo, il soggetto sarà in grado di dare vita a nuove forme desideranti, generative che trovano la loro sorgente nella perdita stessa.

3. Sulla soglia di Antigone: «l'essere tra-le-due-morti»

Oltrepassare il limite, «essere-tra-le-due-morti», restare in una zona soglia dove la vita sconfinava nella morte e la morte sconfinava nella vita⁵⁶: sono queste alcune delle tematiche, o forse sarebbe meglio dire alcuni dei Significanti, che campeggiano nel seminario VII di Jacques Lacan, intitolato *l'Etica della psicoanalisi*. La figura di Antigone viene scelta in questo testo come paradigma del desiderio puro che si contrappone alla Legge- sebbene questa dualità sia in realtà solo apparente- ma anche come emblema di quella che Lacan definisce la seconda morte. Secondo lo psicanalista francese, sussistono infatti, due tipologie di morte. Una prima morte, che è quella dell'oggetto, o meglio del corpo, in altre parole la morte biologica, ed una seconda morte che sopraggiunge quando il Soggetto rompe ogni tipo di rapporto con il Significante. La seconda morte precede la prima⁵⁷, arriva cioè mentre il soggetto è ancora in vita fisicamente,

55 S. Freud, *Lutto e melanconia*, p. 142.

56 J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2008, p. 291.

57 Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2001.

ma di fatto ha perso ogni controllo sul simbolico. Il significante, che possiamo parzialmente declinare come la struttura, il contesto sociale in cui ogni essere umano è gettato sin dalla nascita, ha escluso il soggetto stesso, relegandolo ai margini. O ancora è il soggetto a recidere, più o meno volontariamente, ogni legame con il simbolo come accade propriamente nella psicosi. Che cosa accade ad Antigone e in che senso ella si situa in una zona soglia, tra-le-due-morti? E perché Lacan sceglie proprio questo dramma sofocleo a supporto del possibile legame tra l'etica, ovvero tra un giudizio, un'indagine sull'agire umano, e la psicoanalisi? Per provare a rispondere a questi interrogativi, proviamo a ripercorrere, seppur brevemente, la storia di Antigone.

Dopo aver regnato per dodici anni su Tebe, Edipo interroga l'indovino Tiresia per comprendere le cause di una pestilenza che si è abbattuta violentemente sulla città. Attraverso una serie di indizi, egli scopre di aver ucciso, inconsapevolmente, suo padre Laio e di aver sposato sua madre Giocasta. Acceatosi, poco prima di allontanarsi da Tebe, Edipo maledice gli dei e augura ai suoi due figli, nati dal rapporto incestuoso con la madre/moglie, di uccidersi vicendevolmente. Il regno viene affidato temporaneamente a Creonte, fratello di Giocasta; giunta finalmente l'età per regnare, Eteocle, uno dei due figli di Edipo, dopo aver preso per primo il potere, si rifiuta di lasciare il trono a suo fratello Polinice e dopo averlo fatto imprigionare lo allontana da Tebe. Con l'aiuto di Adrasto, Polinice marcia verso Tebe per riprendere il suo trono ma, al termine di una battaglia, i due fratelli finiscono per uccidersi trasformando in realtà la profezia di Edipo. Dopo aver assunto nuovamente la reggenza di Tebe, Creonte dichiara Polinice nemico della patria ed emana un editto secondo il quale nessuno potrà offrirgli sepoltura, pena la condanna a morte. È a questo punto che subentra la figura di Antigone, sorella di Eteocle e Polinice: contro la legge, il diritto positivo invocato da Creonte, ella oppone «le leggi non scritte degli dei, leggi immutabili che non sono né di ieri né di oggi, ma esistono da sempre, e nessuno sa da quando»⁵⁸. Una prima lettura in chiave psicoanalitica del testo sofocleo, indurrebbe a porre, falsamente, le due figure di Creonte ed Antigone in una posizione rigidamente dicotomica che non lascerebbe spazio

58 Sofocle, *Antigone*, vv.488-503, Marsilio, Venezia 2000, pp. 33-34.

a possibili conciliazioni. Creonte rappresenta il νόμος, la Legge, ma anche la Struttura, il patto convenzionale-sociale tra gli uomini, quel diritto positivo in forza del quale non è giusto onorare ed offrire sepoltura a chi ha oltraggiato la patria. «Creonte viene ad illustrare una funzione che noi dimostriamo come propria della struttura dell'etica tragica, che è quella della psicoanalisi: egli vuole il bene. Il che, dopo tutto, è il suo ruolo. Il capo è colui che conduce la comunità. È lì per il bene di tutti [...] Osservate come il suo linguaggio sia perfettamente conforme a ciò che in Kant si chiama il concetto, *Begriff*, del bene. È il linguaggio della ragion pratica. La sua interdizione a proposito della sepoltura di Polinice, traditore, nemico della patria, è fondata sul fatto che non si può onorare allo stesso modo coloro che hanno difeso la patria e coloro che l'hanno attaccata. Dal punto di vista kantiano è appunto una massima che può essere data come regola di ragione dotata di valore universale»⁵⁹. Ma il bene, il bene universale, come osserva Lacan, «non può regnare su tutto senza che compaia un eccesso delle cui conseguenze fatali la tragedia ci avverte»⁶⁰. Creonte oltrepassa un limite, il limite della «legge senza limiti, la legge sovrana, la legge che deborda»⁶¹, una legge che, ispirandosi ad un presunto bene comune, lo induce nell' *ἀμαρτία*, cioè in errore, un errore che, «nessun altro ha commesso, se non lui»⁶². Se Creonte incarna la Legge, Antigone si pone, in prima battuta, sul versante psicoanalitico opposto, quello del Desiderio puro, singolare, individualistico, che vuole rompere con il Simbolico, con il patto sociale, un Desiderio che è pronto ad incontrare la morte, ad andare ben al di là del principio del piacere. «Antigone ci fa vedere infatti il punto di mira che definisce il desiderio. Questa mira si dirige verso un'immagine che detiene un qualche mistero finora inarticolabile [...] è lei che ci affascina, nel suo fulgore insopportabile, in quel che di lei ci trattiene e al tempo stesso ci interdice, nel senso che ci intimidisce, in quel che ha di sconcertante questa vittima così terribilmente volontaria»⁶³.

59 J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, p. 302.

60 *Ibidem*.

61 *Ibidem*.

62 Sofocle, op.cit., vv.1255-1260, p.56.

63 J. Lacan, op.cit., p. 290.

Come Creonte, anche Antigone oltrepassa un limite, il limite dell'Ἄτη⁶⁴, ovvero il confine oltre il quale la vita umana non può spingersi, pena la sciagura, la sventura. Lacan sottolinea benissimo l'importanza del significante Ἄτη «attorno a cui si gioca ciò che Antigone vuole [...] è perché l'uomo prende il male per il bene, perché qualcosa al di là dei limiti dell'Ἄτη è diventato per Antigone il suo bene, un bene che non è quello di tutti gli altri, che ella si dirige πρὸς ἄταν»⁶⁵. Antigone oltrepassa il razionale, il limite umano consentito, per abbracciare in pieno il suo Desiderio: qual è, in definitiva il suo punto di mira specifico? Quale volto precipuo possiamo dare al suo Desiderio? «Antigone ha dichiarato di sé stessa e da sempre: io sono morta e voglio la morte»⁶⁶; in ben due dialoghi con la sorella Ismene precisa: «Fa quello che vuoi. Io gli darò una tomba. E se per farlo dovrò morire, sarà bello. La mia colpa è santa. Giacerò accanto a lui che mi amava, io che lo amo; devo essere cara ai morti più che ai vivi, perché laggiù io giacerò per sempre [...] Tu hai scelto la vita, io la morte»⁶⁷. «Quando Antigone si dipinge come Niobe nel pietrificarsi, con che cosa essa si identifica se non con quell'inanimato che Freud ci insegna a riconoscere come la forma in cui si manifesta l'istinto di morte? È proprio di un'illustrazione dell'istinto di morte che si tratta [...] Antigone porta fino al limite il compimento di ciò che si può chiamare il desiderio puro, il puro e semplice desiderio di morte come tale. Questo desiderio, ella lo incarna. [...] Nessuna mediazione è possibile qui, tranne questo desiderio, il suo carattere radicalmente distruttivo»⁶⁸. Se, dunque, l'eroina sofoclea di questa tragedia è l'emblema del Desiderio puro, con

64 Nella mitologia greca, Ἄτη (lett. «inganno, rovina»), era la dea della Sventura che induceva gli uomini al peccato di ὑβρις, ovvero della tracotanza. Ce ne dà testimonianza Omero, nell'Iliade, nel libro XIX ai vv. 91-94 (Così dispose, la funesta a tutti Ἄτη, tremenda del Saturnio figlia, lieve ed alta dal suolo ella sul capo de' mortali cammina, e lo perturba, e ben altri pur nocque. Anche allo stesso degli uomini e de' numi arbitro Giove fu nocente costei). Secondo quanto riportato da Esiodo nella Teogonia ai vv. 226-230, Ἄτη sarebbe invece figlia di Eris, dea della Discordia («Poi l'odiosa Eris generò la Pena dolente, l'Oblìo, la Fame, i Dolori che muovono al pianto, le Guerre, le Battaglie, i Delitti e gli Omicidi, la Discordia, gli Inganni, i Discorsi retti e quelli amibgui, l'Anarchia e Ἄτη (l'Errore), che vanno congiunte tra loro»).

65 *Ivi*, p.315.

66 J. Lacan, op.cit., p. 327.

67 Sofocle, op.cit., pp. 22-36, vv. 69-75, 554.

68 J. Lacan, op.cit., pp 327-329.

tutto il carattere distruttivo che esso porta con sé e Creonte, invece, incarna la Legge per eccellenza, siamo davvero sicuri che queste due dimensioni abbiano dei confini, dei limiti ben definiti, che si pongano, cioè in posizione antagonista e dicotomica tra di loro? Lacan sovverte completamente questa prospettiva e ci fa notare in primo luogo la duplicità dell'“inciampo” di Creonte, l'unico antieroe, «o l'eroe secondario, che è effettivamente ἀμαρτῶν»⁶⁹. Creonte cade in errore non solo perché pretende di incarnare il bene universale, un bene che cade nell'eccesso, che oltrepassa il limite, ma più specificamente perché confonde le leggi terrene, il diritto positivo, con le leggi sempiterne degli dei. «Abbiamo qui due dimensioni molto nette che sono sufficientemente distinte: da un lato le leggi della terra, dall'altro quel che comandano gli dèi. Ma si può confonderle. Non sono dello stesso ordine e se si ingarbugliano andrà a finir male. E va tanto male che fin da ora il coro, che per quanto vacillante ha però la sua piccola rotta di navigazione, dice: a quello lì non mi voglio associare in nessun caso. [...] Con costui, preferisce non avere relazioni di prossimità, e nemmeno, ἴσον φρονῶν, avere lo stesso desiderio»⁷⁰. C'è qualcosa, inoltre, della legge incarnata da Creonte che partecipa della dimensione individualista, singolare e a tratti egoica del desiderio, un desiderio di autoaffermazione, di potere e di predominio ben al di là della legge stessa. Nel dialogo iniziale con Antigone, Creonte afferma: «Finché io sono vivo», finché il mio essere sarà presente, «non sarà certo una donna a comandare»⁷¹, affermando quindi una presunta supremazia che non trova fondamento in nessuna legge del bene e dell'utile, bensì in una delirante volontà di autoaffermazione dell'Io. Dal canto suo Antigone, emblema del desiderio puro, fa appello a «ciò che è effettivamente dell'ordine della legge, ma che non trova sviluppo in alcuna catena significativa, in niente»⁷², invoca per l'appunto quelle leggi divine, non simbolizzate, non scritte, eppure immutabili e forse più prossime all'universale. E se è vero che Antigone si distacca dal simbolico, nella misura in cui il suo desiderio rompe in maniera radicale con la struttura, col sistema normativo imposto ed accettato

69 *Ivi*, p.323.

70 *Ivi*, p.322.

71 Sofocle, op.cit., p. 35, v. 525.

72 J. Lacan, op.cit., p. 324.

dalla maggioranza, è vero altresì, che il suo rapporto con il significante, col linguaggio, è molto più solido ed edificante di quanto si possa constatare ad una prima lettura del testo. «Mio fratello è tutto quel che volete, il criminale che ha voluto distruggere le mura della patria, trascinare i suoi compatrioti in schiavitù, portare i nemici sul territorio della città, insomma, lui è quello che è, ma qui si tratta di rendergli le onoranze funebri. [...] Per me quest'ordine che voi osate intimarmi non conta niente, perché per me, in ogni caso, mio fratello è mio fratello. [...] Mio fratello è quello che è, ed è perché è quello che è, e che non c'è che lui che possa esserlo, che io avanzo verso questo limite fatale. Chiunque altro con cui potrei avere una relazione umana, mio marito, i miei figli, è rimpiazzabile, si tratta di relazioni, ma questo fratello che è ἄθραπτος, che ha in comune con me questa cosa d'esser nato nello stesso utero (l'etimologia di ἀδελφός fa allusione all'utero) e di esser legato allo stesso padre, il padre criminale del cui crimine Antigone sta subendo le conseguenze: questo fratello è qualcosa di unico, ed è soltanto questo a motivare che io non mi opponga ai vostri editti. Antigone non richiama nessun'altro diritto se non quello che sorge nel linguaggio dal carattere incancellabile di ciò che è –incancellabile dal momento in cui il significante che sorge lo determina come una cosa fissa in mezzo a qualunque flusso di trasformazioni possibili. Ciò che è è, ed è a questo, a questa superficie, che si fissa la posizione infrangibile, invalicabile di Antigone»⁷³. Una posizione, come quella di tutti i personaggi sofoclei, che si può definire come un a-fine-corsa, una zona soglia, al limite tra la vita e la morte. La soglia è qui rappresentata in primo luogo dalla spazialità, dal luogo fisico in cui si dà inizio al suo supplizio: una tomba in cui sarà rinchiusa, sospesa, tra la vita e la morte. «Senza essere ancor morta», osserva Lacan, ella «è già cancellata dal mondo dei vivi. Solo allora si leva il suo lamento, il rimpianto della vita»⁷⁴. Ma la soglia è anche, chiaramente, una soglia simbolica: «la vita non può essere affrontata, non può essere vissuta e pensata che da questo limite dove ella ha già perso la vita, dove è già al di là della vita, ma dove può vederla, viverla sotto forma di ciò che è perduto»⁷⁵. Se è vero che il desiderio di Antigone è un desiderio di morte,

73 *Ivi*, pp. 324-325.

74 *Ivi*, p. 326.

75 *Ivi*, p. 327.

è vero parimenti che la morte rappresenta per lei la possibilità di azzeramento, di cancellazione di quella colpa che si è abbattuta sulla sua stirpe. Antigone vorrebbe ricominciare a partire da niente, ricominciare *ex nihilo*.

La sua morte si configura non come un puro meccanismo di distruzione, bensì come una riscrittura, una riapertura alla vita, ad un positivo epurato dalle colpe dei padri. Questa riapertura alla vita chiede in cambio il sacrificio dell'essere, della vita di Antigone stessa. Il suo desiderio puro, il desiderio di morte si fa Legge, diventa cioè un vero e proprio mandato al quale ella non può sottrarsi e da qui il legame imprescindibile tra legge e desiderio. Ecco perché Lacan sceglie questa tragedia a supporto di un seminario che, esaminando le finalità e le direzioni della psicoanalisi, non può non interrogarsi sulla morte e per conseguenza sull'eticità e sul senso dell'esistenza. La psicoanalisi è etica perché chiama, o meglio, come osserva Lacan, pretende che il soggetto passi in esame il rapporto tra le sue azioni e il desiderio che in lui alberga. Immaginando, infatti, un giudizio universale, di fronte ad un ipotetico giudice, per Lacan la questione etica dell'esistenza si tradurrebbe nella semplice domanda: hai agito in conformità con il desiderio che ti abita?

4. Conclusioni

È possibile pensare ad una vita senza la morte? Possiamo esser-ci, andare nel mondo, senza interrogarci sulla nostra fine e dunque implicitamente sul senso del nostro esistere? Se, da una parte, come osservava Lacan, la consapevolezza di un termine ultimo ci permette di affrontare, o meglio di sopportare il peso della nostra esistenza⁷⁶, nessuna fede, nessun sistema filosofico o consolazione di tipo razionale, ci permetterà di scalzare in maniera completa ed esauriente l'angoscia, la paura, l'orrore della morte. Questa entità invisibile, inafferrabile, indicibile è un manto che avvolge le nostre vite sin dal loro nascere manifestando, in maniera silente, il suo peso ingombrante. Se non c'è via d'uscita dalla morte, se di essa non potremmo mai liberarci per davvero, possiamo però provare a pensarla non già

76 J. Lacan, *Conferenza di Lovanio*, p.17.

come ostacolo, come limite intrinseco, bensì come un'apertura, un'opportunità o, come direbbe Heidegger, come una possibilità. Possibilità, in primo luogo, «della pura e semplice impossibilità d'esserci»⁷⁷. La consapevolezza del poter non esser mai nati ma anche del poter non esser-ci più ci offre implicitamente la possibilità, il privilegio, di valorizzare il nostro esistere, il nostro esser-ci nel mondo. E ci offre altresì l'opportunità di osservare ogni singola possibilità che si profila nel nostro cammino esistenziale dalla giusta prospettiva, ovvero quella che ingloba la finitudine, la morte stessa. Quest'ultima si configura, dunque, come una meta-possibilità, ovvero «quella possibilità di livello ulteriore [...] che non solo svela all'esserci il carattere più proprio della sua esistenza, ma che, soprattutto, gli consente di accogliere nella giusta prospettiva – vale a dire nel quadro di un'assunzione della propria finitezza – ogni evento che si può di volta in volta prospettare e ogni possibilità che può essere concretamente realizzata»⁷⁸. Accogliere ogni giorno la morte nel proprio essere significa, in definitiva, assumersi in pieno la responsabilità della propria esistenza, staccarsi dal “si” della chiacchiera, abbracciare il proprio intimo e singolare desiderio, permettendo all'essere in potenza di schiudersi e di diventare ciò che esso è.

77 M. Heidegger, op.cit., 250, p.354.

78 A. Fabris, *Essere e tempo di Heidegger*, Carocci, Roma 2021, p. 121.

